

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVIII
Kraków
KWIECIEŃ
(4) 2006
611

Cierpienie i miłosierdzie w czasach pogardy

Bartoś, Gadacz, Hernas, Tarnowski, Tischner

„Kaznodzieja warszawskiego getta”
rabin Szapira o „płaczącym Bogu”

O homoseksualizmie



ISSN 0044-488X

INDEKS 383716

Cena 18 zł

(VAT 0%)

www.miesiecznik.znak.com.pl



Andrzej Wróblewski
Dziecko z zabitą matką, 1949
119,5 x 70, olej na płótnie

Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie

Cierpienie i miłosierdzie w czasach pogardy

KWIECIEŃ 2006 (611)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Danuta Sosnowska*
Biografia jako podręcznik życia

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

15. *Krzysztof Stachewicz*
O cierpieniu i miłosierdziu
21. *Tadeusz Gadacz*
Cierpienie i miłosierdzie.
Pytania do Józefa Tischnera i Jana Pawła II
36. *Karol Tarnowski*
Sprawiedliwość czy miłosierdzie?
42. *Tadeusz Bartoś OP*
Spojrzenie wędrowca
50. *Adam Hernas*
Cierpienie, zło i obecność
58. *Rabbi Kalonymos Kalmisz Szapira*
Święty ogień.
Tora z lat 1939–1942, lat szalu
ze wstępem Witolda Mędykowskiego
tłum. Ireneusz Kania
111. *Łukasz Tischner*
Wojna jako wyzwanie dla teodycei.
Karol Ludwik Koniński po latach
124. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

125. *Wacław Hryniewicz OMI*
Nadzieja o dwu obliczach

133. *Jacek Wojtysiak*
W cieniu śmierci

O RÓŻNYCH GODZINACH

139. *Halina Bortnowska*
* * *

KOŚCIÓŁ – MÓJ DOM

147. *Janusz Poniewierski*
„Bóg jest miłością”

WIEŚCI Z JASKINI FILOZOFÓW

151. *Anna Głąb*
Filozofia moralna i literatura

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

160. *Krzysztof Dorosz*
Błogosławieństwo Księgi

174. **REKOMENDACJE**

177. **ROK 1984**

Od redakcji

Mija właśnie pierwsza rocznica śmierci Jana Pawła II, który wielokrotnie powracał do pytań o sens cierpienia i istotę Bożego miłosierdzia. Pytania te drażyły też myśl ks. Józefa Tischnera, każąc mu u kresu życia milknąć w obliczu tego, co niepojęte. (Z niezrównaną ostrością wyraził ową tajemnicę Zbigniew Herbert: „nie powinien przysyłać syna/ lepiej było królować/ w barokowym pałacu z marmurowych chmur/ na tronie przerażenia/ z berłem śmierci”). Piórem Tadeusza Gadacza powracamy do ich refleksji nieoddzielnie związanej z doświadczeniem własnej choroby i bezsilności. Czy cierpienie może być czymś dobrym czy też jest bezwzględnie złe, a zbawienie dokonuje się dzięki miłości, a nie cierpieniu? – to najważniejsze pytanie, które w różnych postaciach powraca w całym numerze.

Szczególny kontekst dla powyższych rozmyślań wprowadzają naznaczone krańcową udręką refleksje Karola Ludwika Konińskiego i Kalonymosa Kalmisza Szapiry, którzy mniej więcej w tym samym czasie (1939–1942) – w czasie pogardy – próbowali zrozumieć sens cierpienia i upodlenia własnych narodów – polskiego i żydowskiego. Obaj, krocząc ścieżką wyznaczoną przez ich własną tradycję religijną – chrześcijańską i chasydzką – dotarli do kresu, u którego odnaleźli Boga cierpiącego: Tego, który łączy się z człowiekiem poprzez krzyż, i Tego, który płacze w ukryciu. Wybór kazań Szapiry trafia wreszcie do rąk polskiego czytelnika we wspnianym przekładzie Ireneusza Kani. Tak młodsi bracia w wierze splecają starszym zaciągnięty dług.

PS Autorzy rubryki „Rok 1984” podejmują złożony i budzący sprzeczne emocje temat homoseksualizmu. Jej zawartość utwierdza nas w przekonaniu, że musimy te kwestie podjąć niebawem w bloku głównym.

*Na czas Wielkiej Nocy życzymy naszym Czytelnikom,
by doświadczyli bezsilnej mocy Boga miłości.*



Danuta Sosnowska

Biografia jako podręcznik życia

Amerkańscy krytycy nie wstydzą się czytać „prawdy życia” w „nieintelektualny”, pozytywny sposób: wskazując, że dzięki takiej wiedzy można się „odgiąć”, przekonać, że istnieją wartości, ludzie gotowi im służyć, a heroizm istnienia nie jest bajką dla naiwnych; nawet zło prywatnego życia warto zrozumieć, zwłaszcza jeśli pozwala pojąć zło otaczającego nas świata.

Przez wiele tygodni na amerykańskich listach bestsellerów królowały zwierzenia Jamesa Freya *A Million Little Pieces*. Na „milion małych kawałków” osobowość autora rozpadła się w młodości, na skutek alkoholizmu i narkomanii, ale cała historia ma wymiar pozytywny – mówiła o wydobyciu się z upadku. Czytelnicy kupili ponad 3,5 miliona egzemplarzy książki promowanej w ramach „Oprah’s Book Club” (Klub książki Oprah Winfrey). Inna publikacja Freya – o przyjacielu wspierającym go w wydobywaniu się z nałogu – też trafiła na listy. Skandal wybuchł, gdy Oprah Winfrey oskarżyła Freya o koloryzowanie, a nawet wymyślenie sporej części autobiografii. Przyznanie się autora w niewielkim stopniu książkę zaszкодziło: spadła z pierwszego miejsca, ale utrzymała wysoką pozycję w grupie bestsellerów.



Sprowokowało to pytania o odpowiedzialność wydawnictw za autentyczność historii lansowanych jako prawdziwe oraz o to, czemu czytelnicy chcą czytać książki, których fałsz został udowodniony? Wniosek łatwo przewidzieć: ludzie pragną historii o przezwyciężeniu cierpienia. Istnieje potrzeba przekształcania bólu w nadzieję, że to, co niemożliwe do wytrzymania, stanie się jakoś znośne. Głód opowieści o duchowym odrodzeniu otwiera pole mistyfikatorom, zwłaszcza że – jak komentował sukces Freya jeden z psychologów – opowieść o powrocie syna marnotrawnego należy do najgłębiej odczuwanych mitów kultury.

Przygoda z książką Freya może się wydać „na miarę” Amerykanów: chcą, by wszystko było *fine* i *great*, to mają. Jednak za banalnym oszustwem kryje się interesujący problem miejsca pozytywnych biografii i autobiografii w czytelnictwie współczesnych Amerykanów, czy – stawiając kwestię szerzej – miejsca „prawdziwego życia” i „faktów” w kulturze amerykańskiej. Nie bawiąc się w teoretyczne rozróżnienia biografii i autobiografii, a także uwzględniając inne teksty oparte na „prawdzie życia” – wspomnienia, listy, dzienniki – od lat można zauważyć, że *boom* biografistyki jest zjawiskiem globalnym. Jej popularność w Stanach Zjednoczonych nie stanowi wyjątku, bo gatunek święci triumfy na całym świecie, błyskawicznie rozwijając liczne „podgatunki”. Pod koniec wieku XX nastąpił wysyp biografii reprezentantów tych grup społecznych, których głos był wcześniej w kulturze nieobecny: zarówno jako biografów, jak i obiektów biografii, teraz zaś ich obraz świata weryfikuje ustaloną wizję kultury i historii.

Pogoń za „prawdą postaci” i „prawdą faktów”, zwłaszcza tych wcześniej zagłuszonych i zapoznanych, spowodowała nagły *come back* powieści historycznej. Wpływowy magazyn „New York”, ogłaszając listę „Elity Kultury” za rok 2005, przyznał w kategorii „najlepsza fikcja literacka” pierwsze miejsce powieści E. L. Doktorowa *The March* z charakterystycznym komentarzem: mijający rok miał być rokiem *historical fiction*. Powieść Doktorowa to rewizja obrazu słynnego marszu ku morzu generała Shermana uznawanego za największego dowódcę wojny secesyjnej. 15 listopada 1864 roku Sherman spalił Atlantę, a następnego dnia na czele 60 tysięcy ludzi ruszył w drogę, pozostawiając za sobą ruiny i spaloną ziemię. Doktorow



dokonuje rewizji wydarzeń setki razy opisywanych w amerykańskiej kulturze, starając się wykreować alternatywną wersję mitu Republiki. Krytycy zastanawiali się, skąd to nagłe wycofanie się pisarzy ku przeszłości, choć czas obecny jest tak bogaty w wydarzenia. Na pięć książek zgłoszonych do prestiżowej nagrody The National Book Award w kategorii fikcja literacka cztery utwory były powieściami historycznymi. Komentatorzy nie pożałowali złośliwości: pisarze wolą przebywać w „muzeum kultury”, mierząc i ważąc fakty na nowo, przesuując ich sensy i znaczenia niż choćby spróbować własnej interpretacji teraźniejszości.

Pisarze wolą przebywać w „muzeum kultury”, mierząc i ważąc fakty na nowo, przesuując ich sensy i znaczenia niż choćby spróbować własnej interpretacji teraźniejszości.

Zapotrzebowanie na „prawdę życia” uplasowało na wielu listach bestsellerów zapiski popularnej amerykańskiej pisarki Joan Didion *The Year of Magical Thinking*. Jeśli książki Freya były „złym szelągami” autentycznej literatury, to opowieść Didion trzeba uznać za jej „dobry pieniądz”. Zdumiewa, że tekst niełatwy w przekazie znalazł aż tylu czytelników i od prawie pięciu miesięcy utrzymuje wysoką pozycję na liście bestsellerów. Autorce (urodzonej w roku 1934), dobrze znanej na rynku amerykańskim (jej pierwsza powieść ukazała się w roku 1963), przyszło zderzyć się z okrutnym doświadczeniem. W tym samym roku, tuż przed czterdziestą rocznicą ślubu, umarł na atak serca jej mąż, a jedyne dziecko zapadło na nieuleczalną chorobę. Przez wiele miesięcy pisarka patrzyła, jak coś, co pierwotnie przypominało dziwną infekcję, zatacza wokół jej trzydziestosiedmioletniej córki śmiertelny krąg: zapalenie płuc, udar, koma. Trzykrotnie powiadamiała chorą, po jej wybudzeniach ze śpiączki, że ojciec nie żyje. Kiedy stanu komy nie dawało się pokonać, widziała wokół jej ciała gęstniejącą sieć medycznej maszyny. I rozpaczliwie walczyła:



o uzdrowienie i wiarę, że jest możliwe. *The Year of Magical Thinking* to opowieść o doświadczeniu śmierci najbliższego człowieka i jednoczesnym przeżywaniu nieuchronnego odchodzenia drugiej bliskiej osoby. Quintana, córka Didion, umarła 12 miesięcy po śmierci jej ojca.

Historia Didion nie jest opowiedziana ani sentymentalnie, ani patetycznie. Przede wszystkim jest opowieścią dziwnie „poszarpaną”: składają się na nią strzępki wierszy, fragmenty wspomnień, nocne koszmary, medyczna terminologia, suche dane komputerowych wyników i zapiski chwil załamania, refleksje nad tekstami czerpanymi z całego spektrum kultury: Shakespeare, Dylan Thomas, Zygmunt Freud, Gerard Manley Hopkins, Clive S. Lewis, Matthew Arnold, William Styron, Eurypides i wielu, wielu innych – wszystko w desperackiej obronie przed coraz bardziej osaczającym ją mrokiem. Nie ma tu żadnych rozwiązań „pozytywnych”. Na jakimś etapie doświadczenia magiczne myślenie użyte zostaje w celu, który z punktu widzenia zdrowego rozsądku jest szaleństwem – ma posłużyć zaprzeczeniu realności śmierci, wierze, że zmarły powróci.

„Pozytywne” w tej opowieści jest tylko to, że w ogóle mogła zostać wyartykułowana, bo to oznacza przeżycie śmiertelnego cierpienia i powiedzenie: wytrzymałem. Zdumiewa więc, że ten tekst znalazł tak wielu czytelników, choć (i może to wyjaśniałoby sprawę) kultura, w jakiej wyrosł, głęboko zaprzeczyła i śmierci, i cierpieniu. Znamienne, że sukces Didion spowodował natychmiast rozważania o niedostatku rozumienia śmierci przez Amerykanów i o zaniku kultury żałoby oraz zwrócił uwagę na książki, które miałyby tę lukę wypełnić. Można uznać to za próbę dyskutowania sukcesu: bestseller prowokuje naśladownictwa. Można też widzieć w tym sygnał zmiany kulturowej, wywołanej między innymi atakiem z 11 września. Autor obszernego omówienia nowej publikacji Sandry M. Gilbert *Death's Door. Modern Dying and the Ways We Grieve* zwraca uwagę, że Amerykanie zmienili ikonę śmierci: przestała być tajemniczym Pielgrzymem, który krążąc po ziemi, przydziela każdemu ostateczny los. Śmierć nabrała cech humorystycznych wyobrażana jako szkielet w przebraniu gracza w golfa, ogrodnika, rowerzysty czy entuzjasty innego hobby, który obiecuje nam „*Fun Funeral*”. Gwał-



towne otrzeźwienie, uświadomienie sobie, że wesołego pogrzebu nie będzie, miało smak tego kurzu, co przez wiele dni opadając na ruinach World Trade Center, przypominał, że „z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”.

Amerycanie piszą i czytają opowieści biograficzne i autobiograficzne o wszystkim i o wszystkich. Nie ma tematów i doświadczeń, osób, grup zawodowych czy społecznych, które nie mogłyby zostać ukazane w biograficznym lub autobiograficznym ujęciu. Nawet amerykańska konstytucja może mieć swoją biografię. Zawód biografisty jest tu osobną, wysoko punktowaną profesją, a teksty mówiące o „prawdzie życia” zajmują eksponowany dział w każdej szanującej się księgarni. Powstanie jednej biografii nie zamyka drogi kolejnym interpretacjom: ciągle na nowo pyta się o historię Lincolna, Waszyngtona (na listy bestsellerów trafiła nowo wydana biografia tego pierwszego *Team of Rivals* oraz kolejne zmierzenie się z mitem Waszyngtona zatytułowane *1776*). Wciąż na nowo pyta się też o inne, mniej eksponowane postaci publiczne: w krótkich odstępach czasu ukazały się cztery sążniste biografie J. Roberta Oppenheimera. A to tylko dodatek do wcześniejszych prób zrozumienia postawy uczonego, który przyczynił się do powstania bomby atomowej, potem oponował przeciwko wyścigowi zbrojeń i jako osoba politycznie podejrzana padł ofiarą antykomunistycznej histerii w Ameryce lat 50. W niemal każdym numerze poważnych przeglądów nowości wydawniczych znajdują się omówienia dwóch albo i trzech pozycji mających biograficzny lub autobiograficzny charakter. Co znamienne, są to sążniste artykuły, pisane często w sposób, który u nas zyskałby łątkę moralizatorstwa czy dydaktyzmu.

Nawet konstytucja amerykańska może mieć swoją biografię.

Amerykańscy krytycy nie wstydzą się czytać „prawdy życia” w „nieintelektualny”, pozytywistyczny sposób: wskazując, że dzięki takiej wiedzy można się „odgiąć”, przekonać, że istnieją wartości, ludzie gotowi im służyć, a heroizm istnienia nie jest bajką dla naiwnych; nawet zło prywatnego życia warto zrozumieć, zwłaszcza jeśli pozwala pojąć zło otaczającego nas świata. Nie znaczy to, że nie ma czytelnictwa polegającego na pogoni za pikantnymi i obscenicznymi szczegółami cudzego życia: zawsze znajdzie się i błoto, i świnie go-



towe w nim ryć. Tak ukazywana „prawda życia” ma swoje solidne miejsce na rynku. Opublikowana w zeszłym roku książka na temat sztuki biografii nosi pytający tytuł *A Higher Form of Cannibalism?* Autor sugeruje, że biografistyka stała się właśnie wyższą formą kaniibalizmu, i wyraża wątpliwość, czy istnieją jeszcze etyczne granice, które twórcy goniący za rynkowym sukcesem chcą respektować. Jednak nie takie książki przyciągają uwagę krytyków. Ci, omawiając wartościowe pozycje wydawnicze również wtedy, gdy nie zyskały one zbyt wielkiego rozgłosu, starają się o promowanie określonych historii życia. Bez spektakularnego rezultatu popularyzowano biografię Jane Adams *Citizens*, mówiącą o jej dorastaniu do roli wybitnej działaczki społecznej. Biografia, co ciekawe, kończy się na roku 1899, a zatem zanim w życiu Adams nastąpiło to, co uczyniło ją sławną (między innymi przyznanie w roku 1931 Nagrody Nobla). Fakt, że to właściwie nie tyle biografia, ile opowieść typu *Bildung* – o formowaniu się charakteru niezwykłego człowieka – przyciągnął uwagę profesjonalnych czytelników. Zarówno lektury Adams, jak i jej inspiracje filozoficzne „nam mogą wydać się naiwne” – pisał jeden z krytyków – jednakże „w dzisiejszym cynicznym klimacie politycznym jej idealizm jest odświeżający”.

No właśnie – spora część omawianych tekstów o „prawdzie życia” sprawia wrażenie poszukiwania „odświeżającego idealizmu”, z poczuciem, że został zagubiony, a zguba świadczy o chorobie życia społecznego. Chorobie odczuwanej tym mocniej, im głośniejszy prezydent Bush mówi o misji i moralnej sanacji. Jedna z recenzji zbioru esejów o sytuacji Ameryki w dobie terroryzmu rozszyfrowywała skrót USA jako „United States of Anxiety”. *Anxiety* – niepokój – wywołuje nie tylko sytuacja zewnętrzna, ale – nawet w większym stopniu – wewnętrzna: polityczna, kulturowa i społeczna. W wielu wydawanych obecnie biografiach widać sentyment dla utraconego czasu i wartości. Taki między innymi charakter ma biograficzna opowieść *Milton S. Hershey’s Extraordinary Life of Wealth, Empire, and Utopian Dreams*: o milionerze-fantaście, który wokół swej fabryki czekolady zbudował miasto dla robotników i przeznaczył gigantyczne sumy na utrzymanie szkoły dla sierot. Nie był postacią jednoznaczną ani „anielską”, a jednak jego życie skłania do pytania, czemu dzisiejsi



milionerzy (o wiele liczniejsi niż kiedyś) nie tracą czasu ani funduszy na utopijne marzenia.

Już nie utopię, lecz głęboką zmianę rzeczywistości społecznej przyniosła walka, jaką przez większą część życia prowadził John Hope Franklin. Jego autobiografia *The Mirror to America* została przez czytelników bardzo dobrze przyjęta. Niby jest to typowo amerykańska historia o sukcesie odniesionym dzięki wybitnym zdolnościom, sile charakteru, godności osobistej. Oto chłopak urodzony w 1915 roku w biedzie, dorastający w murzyńskim getcie, zostaje absolwentem Harvardu, walnie przyczynia się do zniesienia segregacji rasowej w Ameryce, jako autor cenionych prac historycznych przywraca pamięć o udziale Murzynów w dziejach Stanów Zjednoczonych i gdy w 2005 wydaje autobiografię, jest ona na tyle ważnym wydarzeniem, że w promocji książki bierze udział prezydent Bill Clinton. Jednakże optymizm wynikły z takiej interpretacji faktów byłby iluzoryczny. Książka pokazuje ogrom zmian od czasów segregacji rasowej, samo jej istnienie świadczy, że pojedynczy człowiek może zmieniać historię, ale zarazem autor przestrzega, iż faktyczna integracja społeczeństwa amerykańskiego jest płytka i powierzchowna. Testem rozwiniętego społeczeństwa – pisze Franklin – jest nie to, ilu wyprodukuje milionerów, lecz ilu stworzy obywateli podporządkowanych prawu, ciężko pracujących, szanowanych i umiejących szanować samych siebie, lojalnych wobec wspólnych wartości.

W niepokoju, że taki test wypadłby dziś negatywnie, wydaje się kryć sekret zgodności wielu głosów: i autorów publikacji o „prawdzie życia”, i ich recenzentów. Poszukiwanie podobnych w wymowie pouczających historii życia wynika z obaw o ideę obywatelską i związane z nią wartości, jakim ludzie, bez manifestacji, gotowi byli służyć. To „bez manifestacji” jest ważne: ono przyczyniło się do wyniesienia na listy bestsellerów książki byłego prezydenta Jimmy’ego Cartera *Our Endangered Values* mówiącej o niebezpieczeństwie zamazywania granicy między polityką a religijnym fundamentalizmem. Carter, choć jest człowiekiem wierzącym, jako przywódca państwa widział głęboki sens w braku ostentacji wiary, rozdziale racji państwowych od religijnych. Jego sukces to jeden z sygnałów, że Amerykanie są coraz bardziej zaniepokojeni serwowaną im przez obec-



nego prezydenta papką patriotyczno-religijnych sloganów. Zwłaszcza że rozdziew między deklaratywną retoryką a realiami amerykańskiego życia sprawia, iż słowa brzmią pusto.

Uczulenie na nachalnych kaznodziejów przyczyniło się do wymuszonej dymisji dotychczasowego rektora Harvardu – Laurence’a Summersa. Wprawdzie gazety nagłośniły głównie jego niepolityczne (a w rzeczywistości nieco zmanipulowane) wypowiedzi o niższości intelektualnej kobiet, ale iskrę rozszerzającego się buntu wywołały wcześniejsze zachowania rektora. Jego ostentacyjne pochwały „wartości munduru” i militarnego etosu, który powinni swym życiem poświadczyć alumni Harvardu, już parę lat temu sprowokowały niechęć akademickiego środowiska. Jeden z wrogich mu profesorów powiedział: „to nieznośne, by rektor pouczał nas, jakimi mamy być patriotami”. Nieznośne, zwłaszcza gdy nie słyhać, by synowie i córki politycznego czy finansowego establishmentu odbywali służbę militarną w Iraku. To wojna dla ubogich – nie mają na *college*, to zaciągają się do armii. Przykładem osobistej „odwagi” świeci wiceprezydent Dick Cheney, chłop jak dąb, któremu wypomina się, że w czasach wojny w Wietnamie, gdy pobór obejmował wszystkich, pięciokrotnie wymigiwał się od służby wojskowej.

Trudno się więc dziwić, że Amerykanie szukają przewodnictwa duchowego nieco cichszego, a bardziej autentycznego. Militarna nagonka, za pomocą której rektor Harvardu próbował aktywizować studentów, wywołała tym większy niesmak, że uczelnia ma piękną kartę z czasów wojny secesyjnej. Z zainteresowaniem przyjęto książkę pióra Carol Bundy *The Nature of Sacrifice: A Biography of Charles Russell Lowell, Jr., 1835–1864*. Lowell, absolwent Harvardu, zginął w wojnie secesyjnej w wieku 29 lat w bitwie pod Winchester w 1864 roku – jednej z decydujących bitew *civil war* (inny aspekt tej wojny ujął w powieści wspomniany wcześniej Doktorow). Wyglądał bardzo młodo i nie imponował posturą (w Europie leczył się z gruźlicy), ale zimna krew, odwaga, solidarność z żołnierzami, charyzmatyczny dar przywództwa, wreszcie długo dopisujące mu szczęście czyniły go legendarnym przywódcą. Spośród blisko 600 studentów i absolwentów Harvardu, którzy wzięli udział w wojnie, prawie jedna szósta poległa. Niezwykłą jednostką, gdzie służyło wielu harward-



czyków, była 20. Ochotnicza Piechota Massachusetts. Istnieje zgoda co do tego, że do jej wojskowych zasług walczył się poziom elity oficerskiej. W przeciwieństwie do wielu innych jednostek kadry dowódczej nie wybierali tam żołnierze, lecz pochodziła ona z mianowania. Oficerami byli w większości synowie bogatych, elitarnych rodzin, a napięcia między nimi i prostymi żołnierzami były początkowo na porządku dziennym. Historia 20. Ochotniczej Piechoty Massachusetts to nie tylko dzieje niezwykłej odwagi (jak skomentował jeden ze współczesnych generałów – nie znalazłoby się dziś amerykańskich żołnierzy zdolnych do takiej walki), ale przede wszystkim historia budowania w toku krwawej kampanii rzeczywistej integracji biednych i bogatych, nisko i dobrze urodzonych. Tej integracji, o której niedostatek lub pozorność w dzisiejszej Ameryce niepokoi się Franklin.

Autorzy wielu biografii pytają o utracone dziś – jak się wydaje – wartości wiktoriańskiej kultury: poczucie obowiązku, honor, odwagę, męskość. Co tych ludzi podtrzymywało? Z czego czerpali siłę? Siłę, by nie tylko trwać przy żołnierzach, ale też wracać na pole bitwy po ciężkich zranieniach. Przykładem, którego drastyczność ociera się aż o groteskę, był kapitan John Kelliher: ranny w maju 1864 roku tak poważnie, że obawiający się o jego życie chirurg musiał mu usunąć dolną szczękę, amputować rękę, łopatkę, obojczyk i dwa żebra, wrócił na front w listopadzie tegoż roku.

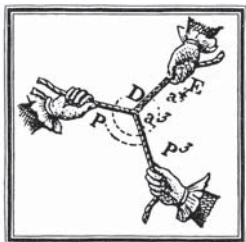
Kiedy Lowella kula raniła w płuco, nie pozwolił odwieźć się na tyły, ale podtrzymywany, by nie zsunął się z konia, dowodził dalej. Kolejny pocisk uszkodził mu stos pacierzowy, powodując paraliż, a wkrótce śmierć. Po drugim zranieniu Lowell powiedział: „Moja biedna żona. To ją zabije” (była w zaawansowanej ciąży). A jednak przeżyła, sześć tygodni później urodziła dziecko, a pozostałe 41 lat życia poświęciła pracy dla upośledzonych warstw amerykańskiego społeczeństwa: świeżo wyzwolonych niewolników, ubogich kobiet, robotników.

Biografowie pytają, jak były możliwe podobne życiorysy, wskazując przy tym na zagubioną po drodze ideę elitaryzmu, który jednostce nie dawał tylko praw i przywilejów, lecz obciążał ją serio traktowanymi obowiązkami wobec społeczności. Część wspomnianych ofi-



cerów, alumnów Harvardu, zaczynała służbę wojskową z mentalnością bogatych snobów. Niektórzy, mimo że służyli po stronie Północy, mieli wątpliwości co do zniesienia niewolnictwa. W konfrontacji z brutalnością wojny domowej wyrabiały się obywatelskie i demokratyczne postawy obu stron: i elity harwardzkich „braminów” i pełnej resentymentów żołnierskiej biedoty. Dla wielu było to doświadczenie tylko czasu wojny, potem wracali do dawnych nawyków. Zresztą *civil war* też nie należy mitologizować: książka Doktorowa pokazuje inną, wcale niebohaterską twarz żołnierzy Unii. Mimo wszystko jednak „natura poświęcenia”, o które pytają biografowie, nadawała bronionym wartościom byt realny, promieniujący do konkretnych przestrzeni: domu, szkoły, uczelni, gdzie stawały się elementem *Bildung*. Można je było odrzucać, ale nie stanowiły atrapy. Istotą tak wyraźnego dziś podkreślania pozytywnych, społecznych biografii nie jest sentyment dla dawnych czasów, ale wskazywanie różnicy między pustymi i pełnymi wzorami kultury. W aktualnym dyskursie amerykańskich przywódców pełno odwołań do tradycji „Boga i Ojczyzny”. Przepominane biografie są jednak wymownym probierzem wartości faktycznych i pozornych.

DANUTA SOSNOWSKA, ur. 1962, dr, pracuje w Instytucie Filologii Słowiańskich UW. Zajmuje się historią kultury i literatury polskiej, czeskiej i ukraińskiej. Współpracownik kwartalnika „Kresy”. Wydała wybór listów romantycznych *Dzikię nasze położenie* (1995) oraz monografię *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa* (2000).



Krzysztof Stachewicz

O cierpieniu i miłosierdziu

Pytania teodycei pozostają, człowiek wszystkich czasów wciąż na nowo staje wobec nich intelektualnie bezradny. Trzeba je pozostawić w ich funkcji otwierania przestrzeni tajemnicy. I w tej tajemnicy trwać.

Cierpiący człowiek

Cierpienie stanowi immanentny czynnik ludzkiej natury konstytuujący los człowieka. Artur Schopenhauer uznał je wręcz za istotę życia. Towarzyszy ono życiu człowieka na wszystkich jego etapach. Świat ludzkiego cierpienia jest niezwykle wielowymiarowy – zarówno w wymiarze jakościowym, jak i ilościowym. To zróżnicowanie nie znajduje odzwierciedlenia w języku, który jest w opisie ludzkiego cierpienia bardzo ubogi. Ubolewał nad tym pisarz i poeta szczególnie dotknięty cierpieniem – Aleksander Wat¹. Z tematem

cierpienia człowieka zmagaly się święte księgi wielkich religii (np. Księga Hioba), literatura, sztuka, muzyka, a także myśl filozoficzna. Cierpienie wpisuje się w tajemnicę zła i uczestniczy w odwiecznym pytaniu: *unde malum?* Czym jest cierpienie? Czy ten „metafizyczny skandal” (Józef Czapski), jakim jest cierpienie, posiada jakiś sens? Czy jest ceną, jaką płacimy za życie? Jak wytłumaczyć cierpienie – szczególnie cierpienie niewinnych dzieci (Dostojewski) – wobec wszechmocy dobrego Boga?

Mówi się o cierpieniach fizycznych, spowodowanych chorobą

¹ „Jak ubogi jest ludzki słownik na określenie bólu” – pisał w *Moralitetach*. Cyt. za: W. Ligęza, „Homo patiens” Aleksandra Wata, „Znak” 2/1991, s. 18.



i związanym z nią bólem, kalectwem, głodem, pragnieniem, starością, niemocą *etc.* Cierpienia psychiczne i duchowe wiążą się m.in. z psychozami, samotnością, śmiercią bliskich, perspektywą własnej śmierci, fiaskiem życiowych planów i projektów, okupacją ojczyzny *etc.* Cierpienia moralne wynikają z dotknięcia złem – czy to w wyniku popełnienia go, czy doznawania skutków cudzego zła. Podział na cierpienia fizyczne, psychiczno-duchowe i moralne jest jednak dość nieadekwatny. Zakłada bowiem swoisty dualizm antropologiczny, który właśnie na gruncie cierpienia zdaje się rozpadać. Cierpienie jest przeżywane przez całego człowieka, w nim właśnie pęka dualizm ciało-ducha i ukazuje się jedność człowieka. Lepiej mówić o cielesnych czy psychicznych źródłach cierpienia niż o cierpieniu cielesnym i psychicznym. Ból spowodowany chorobą ciała jest wszak przeżywany przez całego człowieka (banalny ból zęba jest bólem całego człowieka). I odwrotnie – cierpienie wewnętrzne wciąga w swą orbitę ciało. Nigdzie chyba poza światem cierpienia jedność człowieka nie uzyskuje tak wyraźnej postaci ujawniającej się w bezpośrednim doświadczeniu.

Cierpienie człowieka często określa się jako zawinione i niezawinione. Pierwsze wiąże się z dramatem ludzkiej wolności, drugie jest spowodowane czynnikami, na które człowiek nie ma wpływu. Cierpieniem zawinionym byłaby choroba nowo-

tworowa płuc nałogowego palacza papierosów, cierpieniem niezawinionym – konsekwencje trzęsienia ziemi. Czy jednak podział ten jest ostry? W jakim sensie można mówić o zawinieniu i czy вина wyjaśnia fakt cierpienia? W jakim sensie zawinione jest cierpienie małego dziecka spowodowane niedożywieniem jego matki w czasie życia płodowego? Kto w tej sytuacji zawinił?

Cierpienie dokonuje w człowieku ogromnych spustoszeń – koncentruje go na sobie, zamyka we własnej przestrzeni, horyzont czasowy cierpiącego kurczy się (przyszłość zostaje ściągnięta do chwili terażniejszej), świat wyższych wartości zdaje się nie istnieć, skala odczuć człowieka drastycznie się zmniejsza, a świat się odrealnia. Cierpienie przytłacza i zdaje się odbierać człowiekowi samego siebie. W jednym ze swych najbardziej poruszających wierszy pisał Wat: „W czterech ścianach mego bólu/ nie ma okien ani drzwi./ Słyszę tylko: tam i nazad/ chodzi strażnik za murami// Odmierzają ślepe trwanie/ jego głuche puste kroki./ Noc to jeszcze czy już świt?/ Ciemno w moich czterech ścianach”². W innym wierszu nazwie ból „swym demonem Behemotem”. Zamknięcie w czterech ścianach własnego bólu, niejako uwięzienie w tu i teraz cierpienia, zdaje się stanowić element ejdetyki cierpiącego człowieka. A jednak człowiek, którego dotknęło cierpienie, może przekształcać je w pozytywnym dla własnego życia

² A. Wat, *Poezje zebrane*, opr. A. Micińska, J. Zieliński, Kraków 1992, s. 175.



kierunku: uczyć się wrażliwości na cierpienia innych, odróżniać istotne od nieistotnego w życiu, wzrastać w pokorze. Nawet ów moment uwięzienia w sobie może być wykorzystany do twórczego wnikania w głąb siebie. Czy jednak każde cierpienie może być twórczo wykorzystane? Czy nie istnieje granica – dla każdego człowieka różna – poza którą jest już tylko destrukcja? Czy twórcze podejście do własnego cierpienia nie zakłada heroizmu?

Cierpiący Bóg?

Pytanie o cierpienie Boga jest dla klasycznej teologii swoistym nieporozumieniem. Bóg jako Byt doskonały z istoty musi być niezmienny, a tym samym niecierpieliwy. Cierpienie wiąże się z niedoskonałością bytów przygodnych, jakimi są między innymi ludzie, i nie można go przypisywać Bogu. Co w takim razie powiedzieć o cierpieniu Chrystusa, Boga-Człowieka, który wszak stanowi rzeczywistość jednej Osoby? Tertulian w tym kontekście mówił o „ukrzyżowanym Bogu”. Pisze współczesny teolog: „Ten, który cierpiał za nas na krzyżu, nie jest jedynie człowiekiem; jest Synem Bożym, a ponieważ ten Syn jest Bogiem, trzeba uznać, że Bóg cierpiał”³. Bóg cierpiał – *ὁ παθὼν θεός*, jak powiadali Ojcowie Kościoła – w Chrystusie i z Chrystusem. Czy jednak da się na gruncie chrześcijaństwa uzasadnić tezę, że Bóg cierpi „dzisiaj”? O cier-

pieniu Boga i Jego współcierpieniu z człowiekiem mówili starotestamentalni prorocy, pisarze starochrześcijańscy (np. Orygenes, Grzegorz Cudotwórca, Cyryl Jerozolimski, Grzegorz z Nazjanzu). Wielu teologów widzi w cierpieniu element istoty Boga (np. Jürgen Moltmann czy Kazuhiko Kitamori). Kłopoty natury ontologicznej problematyzują jednak takie podejście. Wielu myślicieli religijnych szuka pośredniego rozwiązania, respektującego zarazem cierpienie i niezmienną naturę Boga, poprzez odwołanie się choćby do – dokonanego przez Dominika od św. Teresy – rozróżnienia: szkoda rzeczywista – szkoda emocjonalna (np. Jean Galot). Cierpienia Boga są spowodowane relacjami miłości, którymi Bóg dobrowolnie związał się z człowiekiem. Miłość bowiem z istoty – dostrzegli to choćby stoicy – wiąże się z cierpieniem. Miłość może zostać odrzucona, zlekceważona, znieważona, wyśmiana. Kochany człowiek może zawieść, odejść, zranić czy – wreszcie – cierpieć. Bóg zatem poprzez miłość dobrowolnie „naraza się” na cierpienie. Cierpi na skutek odrzucenia, grzechu, ale także współ-cierpi z cierpiącym człowiekiem, którego umiłował. Pisał Wacław Hryniewicz: „Bóg cierpi inaczej niż człowiek, przyjmuje cierpienie z miłości do ludzi, współcierpi razem z nimi. Jest to nade wszystko cierpienie wynikające z miłości, a nie narzucone od zewnątrz czy pochodzące z braków Jego natury. Nie ma w nim ograni-

³ J. Galot, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. G. Schmidt, „Przegląd Powszechny” 3/1991, s. 361.



czeń i daremności ziemskiego tragi-
zmu”⁴. Cierpienie Boga jest zatem
konsekwencją Jego miłości i ponie-
kąd najgłębszym jej objawieniem.
Daje nadzieję cierpiącemu człowie-
kowi, wskazując na paschalny cha-
rakter cierpienia⁵. W takiej perspek-
tywie trudno mówić o niedoskona-
łości natury cierpiącego Boga. Wręcz
przeciwnie, odsłaniają się tu boskie
wymiary Jego wolności zdolnej aż do
– miłością dyktowanej – kenozy.

Miłosierdzie Boga i człowieka wobec cierpienia

Cierpienie człowieka wzywa po-
mocy. Człowiek jest wobec swego
cierpienia bezradny i bezsilny: cho-
ry, głodny, stary, przeżywający dra-
mat utraty kogoś najbliższego w ja-
kimś zakresie jest zdany na pomoc
innych ludzi – pomoc czynną lub
choćby samą życzliwą obecność,
wsparcie psychiczne i duchowe,
współ-bycie. Cierpienie apeluje
o poczucie solidarności międzylud-
zkiej. Współczesnym symbolem he-
roicznej postawy człowieka wobec
cierpienia bliźniego była Matka Te-
resa z Kalkuty. Postawę tę możemy
określić słowem „miłosierdzie”.
Rozumiemy przez nie miłość pochyl-
oną nad ludzką biedą, nad ludzkim
cierpieniem, a mówiąc ściśle: nad
człowiekiem dotkniętym cierpie-

niem i biedą⁶. Jan Paweł II tak okre-
ślał miłosierdzie: „Jest to miłość
czynna, miłość, która zwraca się do
człowieka, ogarnia wszystko, co skła-
da się na jego człowieczeństwo. Mi-
łość ta w sposób szczególny daje
o sobie znać w zetknięciu z cierpie-
niem, krzywdą, ubóstwem, w ze-
tknięciu z całą historyczną „ludzką
kondycją”, która na różne sposoby
ujawnia ograniczoność i słabość czło-
wieka, zarówno fizyczną, jak i mor-
alną” (*Dives in misericordia*, 3).
W tym kontekście trzeba łączyć mi-
łosierdzie Boga z troską pochylone-
go nad cierpiącym człowiekiem. Mi-
łosierny Bóg współ-cierpi ze swym
stworzeniem, co stanowi poniekąd
ideę regulatywną miłosierdzia.
W Bogu zachodzi swoiste utożsamie-
nie miłosierdzia z cierpieniem, co
wskazuje na ich wewnętrzną jedność.
Miłosierne pochylenie nad cierpią-
cym powoduje bowiem cierpienie.
Bóg, jawiąc się jako „współtowarzysz
cierpień człowieka” (Whitehead),
daje cierpiącemu nadzieję, iż cierpie-
nie nie jest ostatnim słowem w jego
życiu. Już ten wymiar miłosierdzia
Boga wskazuje na jego czynny cha-
rakter. Miłosierdzie przełamuje za-
klęte koło bezradności i bezsilności,
w jakie wtrąca człowieka cierpienie.
Nie znaczy to jednak, że potrafi
(w odniesieniu do Boga może nale-
żałoby zapytać: chce?) zawsze usu-

⁴ W. Hryniewicz, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, s. 34. Por. *idem*, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 32–48.

⁵ „*Pathos* znaczy zarazem cierpienie (zwłaszcza cierpienie, które dochodzi aż do śmierci) i zmianę (zwłaszcza przemianę w istotę nieśmiertelną)” – S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 179.

⁶ Por. W. Stróżewski, *W stronę filozofii miłosierdzia*, „Znak” 3/2003, s. 15–26.



nać ból i cierpienie. Miłosierny człowiek staje często wobec substancji cierpienia bez-silny, ale dając choćby poczucie współ-bycia, pomaga bliźniemu znosić cierpienie. Przerywa najgłębszą bodaj samotność, w jaką wtrąca człowieka cierpienie. W mroczny świat cierpienia wprowadza promyk nadziei. Bez-silna miłość w miłosierdziu, paradoksalnie, ukazuje swą siłę.

Czy cierpienie pochodzi od Boga? Czy może On je jedynie dopuszcza? A może nie chce go tak, jak może chcieć człowiek, lecz jego wszechmoc jest wszechmocą miłości (najpełniej objawioną wszak na Krzyżu), a nie korygowania dziejów świata? Te pytania wprowadzają w paradygmat myślenia teodycealnego, zapoczątkowanego chyba przez Epikura (bogowie nie są zainteresowani światem, gdyż w przeciwnym razie trzeba byłoby im przypisać albo zło, albo słabość), a w najbardziej wyrafinowany ontologicznie sposób rozwiniętego przez Leibniza (świat, w którym żyjemy, jest i tak najlepszy z możliwych) w jego *Teodycei*. Czy rzeczywiście w obliczu cierpienia człowieka Bóg wymaga usprawiedliwienia? Jaki jest sens mówienia o usprawiedliwieniu Boga w kontekście Krzyża Chrystusa jako najpełniejszej Jego epifanii? Miłosierna miłość Boga nie jest rozwiązaniem problemu teodycei, jest raczej jego unieważnieniem. W podobnym duchu pisał Jan Paweł II: „Odpowiedź na pytanie o cierpienie, o sens cierpienia, daje Chrystus

nie samym swoim nauczaniem: Dobrą Nowiną, ale przede wszystkim własnym cierpieniem, które z tym nauczaniem, z Dobrą Nowiną, scalone jest w sposób organiczny i nierozzerwalny” (*Salvifici doloris* 18). W takiej perspektywie pytania teodycei pozostają, człowiek wszystkich czasów wciąż na nowo staje wobec nich intelektualnie bezradny. Trzeba je pozostawić w ich funkcji otwierania przestrzeni tajemnicy. I w tej tajemnicy trwać.

Człowiek wobec cierpienia Boga. Czy takie postawienie zagadnienia ma jakikolwiek sens? Czy człowiek może być miłosierny wobec Boga? Zauważmy, że wiele form tradycyjnej religijności zdaje się uobecniać postawę współcierpienia nie tylko z Chrystusem, ale i z Trójjedynym Bogiem (np. Droga krzyżowa, Gorzkie żale czy nabożeństwa pokutne). A postawa cierpiącego człowieka wobec Boga? Często pojawia się bunt, wadzenie się z Bogiem, stawianie radykalnych pytań. Przykładem mogą być słowa z dziennika Józefa Czapskiego: „Ta suma cierpienia niewymowna ludzi i zwierząt, jaki Bóg stworzył t a k ą Ziemię!”⁷. Z podobnymi pytaniami zmagał się nasz wielki pisarz i myśliciel, Karol Ludwik Koniński. Wobec cierpienia możliwa jest też postawa pogodzenia się z wolą Boga czy nawet poczucie szczególnej obecności Boga. Cierpiący człowiek na wiele sposobów przeżywa swój ból wobec Boga. Różnie próbuje dekodować szyfr cierpienia.

⁷ J. Czapski, *Wyrwane strony*, „Zeszyty Literackie” 44/1993, s. 47.



Sens cierpienia uobecniony w miłosierdziu?

Czy cierpienie ma sens? Dla Simone Weil samo pytanie jest poniekąd profanacją cierpienia, zacieraaniem jego czystej bez-znaczeniowej istoty. „Cierpienie nic nie oznacza (...). Trzeba pokochać je w jego rzeczywistości, którą jest nieobecność znaczenia”⁸. Sens cierpienia jest obecny w samym cierpieniu, a człowiek musi w pełni zaakceptować cierpienie. Dla innych myślicieli taka dolorystyczna postawa jest nie do przyjęcia – cierpienie jest dla nich rzeczywistością bez-sensowną, której nadać sens może dopiero cierpiący człowiek. Sens może tkwić w ofierze za kogoś czy za coś, tudzież w odczytywaniu go jako znaku od Boga – wypróbowania swej wiary *etc.* Zauważyć trzeba, że i takie spojrzenie może zawierać dolorystyczne pierwiastki, a te – trzeba tu zgodzić się z Mikołajem Bierdiajewem – mają zawsze posmak hedonistyczny, uzależniają bowiem istotę życia od uczuciowego minusa, tak jak hedonizm od plusa⁹. Tadeusz Gadacz widzi w cierpieniu *e n i g m ę* sytuującą się poza porządkiem dobra i zła. Cierpienie jest śladem prowadzącym do innych cierpiących, łączy ludzi między sobą¹⁰. Pełna racjonalizacja cierpienia jest niemożliwa.

Sens cierpienia jest najpełniej obecny w miłosierdziu. W miłosierdziu międzyludzkim, spajającym

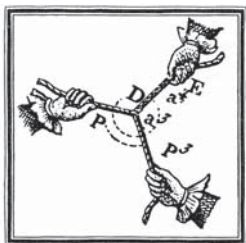
człowieka z człowiekiem, a także – przede wszystkim – w miłosierdziu Boga wobec człowieka. Cierpienie wyzwala miłość, tę miłość potwierdza, oczyszcza, ujawnia. Cierpienie wyzwala solidarność, tę „solidarność wstrząśniętych”, jak pisał Jan Patočka. Cierpienie i miłosierdzie, charakteryzujące však los człowieka, są zatem rzeczywistością organicznie ze sobą powiązaną. Miłosierdzie Boga ukazuje to najpełniej.

Ogrom cierpienia współczesnego człowieka woła o miłosierdzie. Przesłanie świętej Faustyny o Bożym miłosierdziu jawi się jako bardzo aktualne. Cierpienie, którego we współczesnym świecie nie brakuje, potrzebuje i wzywa miłości. Wszak „człowiek zbawia się nie na zasadzie ilości przeżytego bólu, ale na zasadzie miłości, która uszczęśliwia i pozwała znieść ból”¹¹.

KRZYSZTOF STACHEWICZ, dr filozofii, teolog i historyk, adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu. Zajmuje się głównie problematyką etyki, antropologii, filozofii zła. Publikował m.in. w „Ethosie”, „Znaku”, „W drodze”, „Studia Gnesnensia” oraz w czasopismach specjalistycznych. Ostatnio wydał monografię *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej* (2006). Mieszka w Toruniu.

⁸ S. Weil, *op. cit.*, s. 180.

⁹ Por. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 148.



Tadeusz Gadacz

Cierpienie i miłosierdzie

Pytania do Józefa Tischnera
i Jana Pawła II

Mimo, iż w analizie cierpienia między Tischnerem i Janem Pawłem II istniała ta różnica, że Tischner opisywał je w języku bardziej dramatycznym, że częściej otwierał się na ideę tajemnicy, niż poddawał je racjonalizacji, to język miłosierdzia jest im wspólny.

Istotną rolę zarówno w nauczaniu Jana Pawła II, jak i w filozofii ks. Józefa Tischnera odgrywał namysł nad problemem cierpienia i miłosierdzia. Dla obydwu centrum myślenia stanowił człowiek: dla Jana Pawła II człowiek w jego aktach, dla Józefa Tischnera – człowiek w dramacie dialogicznym. A cierpienie i miłosierdzie to, obok miłości i nadziei, najbardziej ludzkie z człowieczych doświadczeń. Z czasem refleksja teoretyczna została pogłębiona przez osobiste doznania. Po ich ostatnim spotkaniu na Wawelu (17 czerwca 1999) Jan Paweł II – sam wówczas cierpiący – napisał do ks. Tischnera piękny list o cierpieniu Hioba:

Watykan, 3 lipca 1999 r.

Drogi Księżu Józefie!

Było to spotkanie na Wawelu, ale zbyt pospieszne. Bo w ogóle cały ten przejazd przez Polskę to była wielka gonitwa. A z Księdzem Profesorem trzeba było



mi dłużej się spotkać. Czy potrafi przyjechać do Rzymu – trudno to sobie teraz wyobrazić. Już ostatnia sesja była bez Niego. Więc stale się z Nim spotykam, choć bez słów. A jest to spotkanie z Hiobem. Cierpienie ludzkie, cierpienie nieoczekiwane, cierpienie, które mówi Bogu „dlaczego” – to Księga Hioba. Rozmówcy Hioba źle odpowiadali na jego pytania. Odpowiedzi adekwatnej udzielił dopiero Chrystus. Między pytania Hioba a odpowiedź Chrystusa została też od jakiegoś czasu wpisana Twoja egzystencja, Księżu Józefie. Wszyscy, którzy Ci w jakiś sposób towarzyszą na tym etapie – ja także do nich staram się należeć – wiedzą, że nie mogą dawać odpowiedzi podobnych do rozmówców z Księgi Hioba. Staramy się więc zachować pełne głębokiego przejęcia milczenie. I prosimy Chrystusa, aby On sam mówił. Bo On tylko ma słowa życia wiecznego. Przyjmij to od nas, Drogi Księżu Józefie. Przyjmij też ode mnie. Dziękuję Chrystusowi za wszystko dobro, jakie stało się naszym udziałem przez Ciebie.

Z błogosławieństwem

Z serdecznym błogosławieństwem

Jan Paweł II

Zanim przedstawię poglądy Józefa Tischnera i Jana Pawła II na temat cierpienia i miłosierdzia, chciałbym najpierw zarysować napięcie między dwiema koncepcjami cierpienia, które ujawniają się w poglądach tych gigantów myśli. Te dwie koncepcje trudno do siebie sprowadzić. Pierwsza z nich określa cierpienie jako dobre i samo w sobie wartościowe. Takiego zdania była m.in. Simone Weil, która stwierdziła, że Bóg się wcielił, gdyż pozazdrościł człowiekowi cierpienia. Taka koncepcja cierpienia zakłada, że Bóg cierpienia chce, by stało się udziałem konkretnych ludzi, a nawet, według pewnych interpretacji, sam je sprowadza. Bóg wcielił się, by jako Bóg-Człowiek, Syn Boży stać się pieczęcią i ostatecznym potwierdzeniem wartości cierpienia. Cierpienie jest zbawcze i przyjęte jako zbawcze pomnaża nieskończony zasób dóbr duchowych, z których może czerpać Kościół. Wszyscy, którzy cierpią z Chrystusem, dopełniają Jego męki, a samo cierpienie Chrystusa jest ofiarą zastępczą za nasze grzechy i zadośćuczynieniem Bożej miłości.

Natomiast druga koncepcja głosi, że cierpienie jest złe, że Bóg go nie chce, nie dopuszcza ani go nie powoduje. Bóg wcielił się i jako Bóg-Człowiek, Syn Boży, przyszedł na ziemię, by razem z człowiekiem przejść przez ciemną dolinę cierpienia i śmierci. Wcielenie jest zatem aktem solidarności Boga z człowiekiem. Nie uszlachetnia ono



cierpienia i nie nadaje mu godności, ale pozwala je człowiekowi łatwiej znieść. Człowiek zbawia się zatem nie dzięki cierpieniu, lecz pomimo niego. Zbawia się dzięki miłości, a nie cierpieniu. Jeśli w poprzedniej koncepcji Bóg był źródłem cierpienia (przynajmniej zgadzał się je dopuszczać, jak np. w wypadku Hioba), tu nie ma jasnej odpowiedzi na pytanie, skąd pochodzi cierpienie i dlaczego istnieje, szczególnie cierpienie niewinnych.

W swoich wypowiedziach Jan Paweł II nie opowiada się jednoznacznie za żadną z tych koncepcji, choć – jak się wydaje – bardziej akcentuje pierwszą niż drugą. Wypowiedzi ks. Tischnera wydają się raczej wpisywać w tę drugą, choć i w nich nie brak wahania. Język pierwszej z tych koncepcji jest bardziej odpowiedni dla tych, którzy nie mogą żyć bez poczucia sensu i gruntu pod nogami. Język drugiej natomiast dla tych, którzy potrafią żyć w obliczu tajemnicy.

Jedna i druga koncepcja stawia nas przed pytaniem o Boga. Kim jest Bóg, który godzi się na cierpienie? Czy jest Bogiem niemiłosiernym? Kim jest Bóg, który potrzebuje ceny cierpienia, by wykupić ludzkość ze zła i grzechu? Czy nie jest Bogiem słabym, który musi paktować ze złem? Pytania o cierpienie prowadzą nas do samej tajemnicy Bożego miłosierdzia.

Józef Tischner

C i e r p i e n i e. Skąd cierpienie – pyta Tischner? Nasz obraz świata nie jest już według niego obrazem Jana Taulera, dla którego miłość była zasadą świata. Dla nas ten obraz jest zaćmiony, gdyż my jesteśmy dziećmi czasów Oświećcenia i Kołomy (*Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 52). Problem zła jest według Tischnera odwiecznym problemem metafizycznym, związanym z kondycją ludzkiego istnienia. Interpretując aksjologicznie mit Platońskiej jaskini, pisał:

Cóż nam odsłania to doświadczenie? Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jaki może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś,



czego być nie powinno. Widzialny świat jest uludą świata. Prometeusz wisi przybity do ściany, ale dlaczego, za co? Wszyscy żyjemy w jaskini pełnej cieni, za co nas tak przykuto? Dlaczego sprawiedliwi cierpią? Dlaczego umarł Sokrates w taki sposób? Wciąż pierwotne jest to: jest coś takiego, czego być nie powinno (*Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 485-486).

Cierpienie związane jest z miłością. Z tych dwu członów relacji Tischner stanowczo kładł nacisk na miłość. Pytał:

Kiedy miłość polepsza samą siebie? Czy wtedy, gdy potrafi ponieść coraz więcej ofiar dla siebie? Wytrzymać większy krzyż? Stać się miłością Hioba? Modlitwą na gnoju istnienia? To wielkie nieporozumienie. Już Norwid przed nim przestrzegał, gdy mówił o prawdziwym postępie miłości. Postęp prawdziwej miłości nie polega na tym, żeby było więcej krzyża, ale na tym, żeby było więcej mądrości. „Cała tajemnica postępu ludzkości zależy na tym, aby coraz więcej stanowczo, przez wcielenie dobra i rozjaśnianie prawd, broń największa, jedyna, ostateczna, to jest męczeństwo, uniepotrzebniało się na ziemi”. Do prawdy dochodzi się różnymi drogami. Przynajmniej, że są takie prawdy, do których dochodzi się również poprzez męczeństwo. Jedną z takich prawd jest prawda, że cierpiąc, cierpimy z Chrystusem. Nie żyjemy dla siebie i nie umieramy dla siebie. Czy żyjemy, czy umieramy, należymy do Boga (św. Paweł). Dzięki temu odkryciu możemy mieć udział w Boskiej godności cierpienia. Niemniej nie cierpienie jest tutaj ważne. Nie ono dźwiga. Wręcz przeciwnie, cierpienie zawsze niszczy. Tym, co dźwiga, podnosi i wznosi ku górze, jest miłość (*Miłość nas rozumie*, s. 25-26).

Tajemnicę cierpienia możemy według Tischnera rozświetlać jedynie w kontekście wcielenia Boga. Istotą Wcielenia jest akt przyjęcia przez Słowo kondycji człowieka. Do kondycji człowieka należą sytuacje graniczne, takie jak: wina, wybór własnego Boga, spotkanie własnej śmierci. Słowo, stając się ciałem, weszło w sam rdzeń ludzkich sytuacji granicznych. Nie ma teoretycznej odpowiedzi na pytanie o konkretny sens cierpienia. Jedyną odpowiedzią jest Wcielenie. Od samego początku odsłania ono dramat ludzkiej egzystencji. Narodzinom Jezusa towarzyszyło mordowanie niewinnych dzieci. Tischner dostrzegł cały dramatyzm sytuacji. „Możemy sobie łatwo wyobrazić zrozpaczoną matkę, która po stracie dziecka oskarża nie tylko Heroda, lecz także... Jezusa: Po co się urodziłeś? Dlaczego prowokowałeś zbrodniarza?” Dla Tischnera nie było istotne, czy takie oskarżenia w ogóle padły. Wystarczyło, że były możliwe. Jaką świadomość miał Jezus, któremu opowiedziano to wydarzenie?



Nie wiemy, jakie etapy przechodziło w duszy Jezusa Jego ludzkie poczucie winy. Wiemy jednak, że nie było Mu ono całkiem obce. Nad Jordanem powiedziano mu: jesteś Barankiem Bożym, jesteś żywym nosicielem ludzkich win. Będzie się o Nim powtarzać: „Winy całego świata nosił”. (...) Jezus ukazuje się nam jako święty i obwiniony zarazem. Z sytuacji granicznej, w której trzeba człowiekowi przyjąć winę lub winę odrzucić, Jezus wyjdzie z poczuciem najgłębszej świętości i najgłębszego obwinienia (*Miłość na rozumie*, s. 32).

Tischner w swej interpretacji posuwa się odważnie daleko. To nie matki, które potraciły swe dzieci, są winne. To nie one są winne tego, że żyjemy w świecie, w którym możliwa jest rozpacz matek. To nie Bóg umiera najpierw dla i za człowieka, lecz człowiek dla i za Boga. Bóg rodzi się w świecie śmierci. „Jego życie (...) stanowi własność niewinnie pomordowanych i wszystkich im podobnych” (*Miłość nas rozumie*, s. 31–33). I w innym miejscu pisał:

Wcielenie Słowa dokonane na takim świecie, na jakim wszyscy żyjemy, musiało z wielu względów zakończyć się tragedią. Znów logika będzie nieubłagana. Skoro Bóg jest miłością, skoro Syn jest w Ojcu, a Ojciec w Synu, skoro rozpacz człowieka stawia Boga w stan oskarżenia, trzeba Synowi podzielić los zrozpaczonych aż do końca. Oskarżenia zrozpaczonych wtedy tylko mogą stracić swą pierwotną siłę, gdy rozpaczający posłyszają głos z krzyża: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (*Miłość nas rozumie*, s. 35).

Śmierć Chrystusa jest według Tischnera także argumentem teodycealnym. Jezus broni Ojca. To nie Ojciec jest winien cierpienia i śmierci. Dzieło obrony Ojca dopełnia się w śmierci Jezusa. „Potem poniesie swój krzyż, aby pokazać, że Bóg nie tylko stworzył świat, lecz także umarł za świat” (*Miłość nas rozumie*, s. 35). Ta obrona nie usuwa tajemnicy. Zaszczepia jednak w człowieku nadzieję. Jest to nadzieja miłości. „Wszyscy na nią czekamy. Że przyjdzie i – uwolni nas od obowiązku składania ofiar” (*Miłość nas rozumie*, s. 36). Jest to nadzieja na miłość już wolną od ofiar, miłość niezacienioną cierpieniem i śmiercią.

Odminną koncepcję Wcielenia, a przez to i cierpienia, przedstawił ks. Tischner w późniejszym artykule *Mit samopoświęcającego się bóstwa* (opublikowany początkowo w „Tygodniku Powszechnym”, przedrukowany w *Księdzu na manowcach*, został ponownie przedrukowany w *Drogach i bezdrożach miłosierdzia*). Tischner po-



lemizuje w nim z książeczką Heleny Eilstein *Uwagi ateisty o micie ukrzyżowania*. Pomijając jego słuszne uwagi i polemiki dotyczące mitu i demitologizacji, trudno nie przyznać racji niepokojom autorki związanym z koncepcją ofiary przebłagalnej i zadośćuczynienia. Sam Tischner także przyznaje, że miał trudność ze zrozumieniem koncepcji „równowartościowego zadośćuczynienia”.

Gdy usłyszałem o niej przed laty na wykładach dogmatyki, coś mną szarpnęło. Wydało mi się, że scholastyka „przesoliła”, poddając Boga regułom arytmetyki. Jak skończony człowiek może obrazić istotę Nieskończoną? Jak obraza dokonana przez istotę skończoną może mieć charakter nieskończony? Jak można poddawać miłość kalkulacjom, w których „oblicza się” ciężar obrazy i ciężar zadośćuczynienia? (*Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2001, s. 101–102).

Pomimo tych wczesnych wątpliwości postanowił Tischner bronić jednak Anzelmiańskiej koncepcji zadośćuczynienia, bo o nią właśnie tu chodzi. Ukazuje ona istotę Wcielenia w całkiem innym świetle niż poprzednio. Na pytanie: *cur Deus homo?* – dlaczego Bóg stał się człowiekiem? – św. Anzelm odpowiada mniej więcej tak:

Oprócz miłości do człowieka jest jeszcze – obecna we wnętrzu Trójcy Świętej – miłość Syna do Ojca. Czy znieważonemu Ojcu – znieważonej przez grzech ojcowskiej miłości – nie „należy się” jakieś zadośćuczynienie? Bóg umiłował, a człowiek – wzgardził. (...) Zło człowieka – zło „grzechem” zwane – ugodziło w Miłość. Czy nie „wypadałoby” zatem, ażeby Miłości tej dać jakieś możliwie doskonałe zadośćuczynienie? Jak to zrobić? Syn Boży znajduje rozwiązanie: oto sam stanie się człowiekiem, by stało się to, co stać się powinno. (...) Syn Człowieczy bierze na siebie winy świata; swą ludzką i zarazem boską ofiarą daje jedyne w swoim rodzaju zadośćuczynienie (*Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 98-99).

Tischner bronił idei zadośćuczynienia. Uściłował ją zreinterpretować, rozumiejąc ją jako akt miłości i przebóstwienia człowieka. „Kto się wstawia za nami, ten »podnosi nas« wzwyż – dźwiga do swego poziomu. Gdy Syn Boży »zadośćczyni« za grzech człowieka, to sam ów akt zadośćuczynienia nie jest niczym innym, jak początkiem przebóstwienia człowieka” (*Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 101). Rodzą się tu jednak pewne wątpliwości. Problem, jak sądzę, nie tkwi w micie samopoświęcającego się bóstwa, lecz w pytaniu, czy chrześcijańskie pojęcie ofiary różni się od rozumienia ofiary w innych religiach. Czy tak pojęta idea zadośćuczynienia daje się pogodzić z miło-



sierdziem? Czy w ostateczności nie prowadzi ona na powrót do apoteozy cierpienia? Tischner miał tego świadomość, gdyż później, w *Sporze o istnienie człowieka*, pisał o ofierze Abrahama: „Ofiary wymaga Inny-Bóg (demon zostaje wykluczony, choć Bóg, który wymaga ofiary z syna, odsłania wielce dwuznaczną twarz)” (Kraków 1998, s. 261).

Istotny aspekt w namyśle Tischnera nad cierpieniem stanowi historia Hioba. Jakkolwiek byśmy usiłowali odpowiedzieć na to trudne pytanie: skąd zło?, jedno wydaje się niewątpliwie: nie istnieje żadna teodycealna odpowiedź na to pytanie, szczególnie wówczas, kiedy stajemy wobec zła, które nie tyle grozi i kusi, ile poraża. Takie doświadczenie wydaje się unieważniać wprowadzoną przez Tischnera różnicę między złem i nieszczęściem. Co prawda nieszczęścia, które spotkały Hioba, nie były złem w rozumieniu Tischnera, gdyż nie miały sprawcy. Nie miały zatem charakteru „dialogicznego” jak zło międzyludzkie. Hiob miał jednak sprawę z Bogiem, który, jeśli nawet tego zła nie dokonał, to je dopuścił. W perspektywie teodycei, a zatem w relacji do Boga, także nieszczęścia są złem. Doświadczeniu Hioba poświęcił Tischner cztery krótkie wypowiedzi. Dwie pierwsze stanowią wstępy do teatralnych inscenizacji *Księgi Hioba* w przekładzie Czesława Miłozza (1982) i dramatu Karola Wojtyły *Hiob* (1991). Argumenty, do jakich odwołał się w tych dwóch pierwszych tekstach, są tradycyjne i dla mnie całkowicie niewystarczające. W pierwszym z nich stwierdził, że „Księga Hioba to księga o wierności człowieka wystawionego na próbę” (*Myslenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 58). W drugim – że cierpienie, choć jest nieprzeniknione, stwarza sytuację, w której rośnie dojrziała wiara człowieka (*Myslenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 61). Trzeci z tekstów to fragment rozmowy z Eweliną Puczek. *Księga Hioba* ukazuje dwie możliwe postawy wobec cierpienia. Jedna to podpowiadana Hiobowi przez żonę postawa: przeklnij Boga i umiერaj. Druga to postawa samego Hioba, znoszenia wszystkiego cierpliwie. Chciałbym zwrócić uwagę na dwie kwestie zawarte w wypowiedzi Tischnera. Jedna podkreśla zwyczajowe i wciąż obecne w języku religijnym nastawienie do cierpienia: „Hiob grzmi gniewem, a pocieszyciel podpowiada, że nie powinien się skarżyć, przeciwnie – powinien dziękować” (*Wokół Biblii*, s. 184). Druga, zamykająca wypowiedź, ukazuje problematyczność sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek:



Nie za bardzo możemy – i chcemy – przyznać, że wszystko dobrze się kończy. Tak naprawdę sytuacja jest etycznie niezwykle (...). Rodzi się pytanie, czy nie zostały przekroczone pewne granice, których przekraczać nie wolno. Cała Księga Hioba mówi o tym, że Bóg „wycofał” na jakiś czas swoją opiekę nad Hiobem i pozwolił, aby stał się on igraszką w rękach jakichś bliżej nieznanymi sił. Na kogo zatem spada odpowiedzialność? Na Boga czy na Jego przeciwnika? Pytanie, dlaczego Hiob stał się ofiarą Pana Boga, pozostaje bez odpowiedzi. Jedno jest pewne: ten straszny los Hioba jest zapowiedzią losu, jaki człowiek może zgotować Bogu, Jego Synowi. Można powiedzieć, że w pewnym stopniu Bóg pozazdrościł człowiekowi cierpienia i śmierci (*Wokół Biblii*, s. 189).

Równie dramatyczny jest czwarty tekst zawarty w *Sporze o istnienie człowieka*. Doświadczony przez zło (w języku Tischnera nieszczęście) Hiob jest monadą bez okien. Jest inny dla innych, odosobniony. Takim stał się także dla Boga. Od strony „przyjaciół” dzieli go zło, podejrzenie, że zgrzeszył. „Prawdziwa inność bierze się ze zła – z udziału w złu”. W ten sposób Hiob stał się zamkniętą monadą. Przyjaciele usiłują go pocieszyć. „Ale im bardziej mnożą pociechy, tym głębsza staje się inność” (*Spór o istnienie człowieka*, s. 224). Dlatego zło określa Tischner jako „antygravitację”. Zło odpycha wszystko i wszystkich (*Spór o istnienie człowieka*, s. 225). Hiob ma jednak nie tylko sprawę z przyjaciółmi. Ma ją przede wszystkim z tym Innym.

Hiob nosi Innego w sobie. Nosi go jako swoje istotne cierpienie. U dna bólu ciała, pod powłoką utkaną z ran, u źródeł nieszczęść, jakie go spotkały, rozpościera się On – ten, który jest tak Inny, jak inne są ludzkie bóle i cierpienia. (...) Inny jest „inny”, a jednak jest w nim – w Hiobie. Jest jego własnym nieszczęściem, jego osobistym przekleństwem. Inny wtargnął do wnętrza monady i zatrasnął jej okna. Monada jest nie tyle „bez okien”, ile z „zatrasniętymi oknami”. Inny jest bólem, który nie pozwala mieć siebie. Nie można żyć bez Innego, ale z Innym też żyć nie można (*Spór o istnienie człowieka*, s. 226).

W odpowiedzi na pytanie: dlaczego zło?, natrafiamy więc na granice fenomenalności.

Dlaczego Inny ukazuje mu się w różnorodności bólu? Dlaczego nie pozwala temu, kto jest dla-siebie, pojednać się ze sobą i być sobą? Dlaczego Inny jest przeciw Hiobowi i zmusza Hioba, by był bytem-przeciwko-sobie? Na te pytania nie ma odpowiedzi

– pisze Tischner (*Spór o istnienie człowieka*, s. 226). Hiob żyje zatem na granicy między odwetem a milczeniem. Z jednej strony



możliwy jest odwet, do którego zachęca go żona: „Przeklnij Boga i umieraj”. Z drugiej milczenie:

Okna monady zatrzasnęły się. Zapadła cisza. Jedynie od czasu do czasu ciszę tę dopełnia jakaś skarga, jakiś smutek widoku, jakaś beznadzieja zarastających trawą ścieżek, którymi ktoś kiedyś przechodził, aby zapukać w okno (*Spór o istnienie człowieka*, s. 243).

Miłosierdzie. Miłosierdzie jest dla ks. Tischnera „objawieniem miłości”. Jest tą odmianą miłości, poprzez którą miłujący kieruje się w stronę ludzkiej „biedy” – ku tym, którzy są „miłosierdzia godni”. Miłosierdzie jest bólem nadziei. Miłosierdzie Boże przeciwstawia Tischner miłosierdziu Robespierre’a i woli mocy Nietzschego. „Miłosierdzie u Robespierre’a wyraża się terrorem bez granic. Miłosierdzie u siostry Faustyny wyraża się przebaczeniem bez granic” (*Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 30). Postawa Robespierre’a jest postawą nienawiści w imię miłosierdzia. „Kto płacze nad głodującym dzieckiem, ten nie może przechodzić obojętnie obok widoku sytych” (*Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 36). Tischner pokazuje także, że miłosierdzie występuje przeciw woli mocy. Miłosierdzie nie jest wyrazem resentymentu. „Moc, która nie służy miłosierdziu, prowadzi człowieka na bezdroża” (*Miłość nas rozumie*, s. 172).

Miłosierdzie jest wyrazem beśsiły miłości. Czym jest esencja miłosierdzia? – pytał.

Czy mocowałeś się kiedy, drogi Czytelniku, ze swoją własną miłością? Czy odczułeś bezradność, w jaką wtrąca miłość bezsilna? Miłości takiej doświadczyli ci, co podziwiali wspaniałość skazanej na zniszczenie Jerozolimy. Także Jair, także siostry Łazarza. Teraz przychodzi kolej na Chrystusa. Patrząc na zagubionego wśród swoich bied człowieka, Bóg partycypuje w miłości bezsilnej (*Miłość nas rozumie*, s. 171).

Miłosierdzie jest przede wszystkim postawą Boga wobec człowieka. W miłosierdziu wydarza się tajemnicza solidarność z obwionymi. Miłosierdzie Boga nie wyraża się tylko we współczuciu, w nadziei na poprawę, lecz we wspólnym niesieniu win. U Jezusa „wszelka solidarność oparta na współczuciu, czy na czym tam jeszcze, ma charakter wtórny, natomiast podstawowe jest uczestnictwo w niesieniu winy” (*Miłość nas rozumie*, s. 32). Jest ono także po-



stawą człowieka wobec Boga. „Miłość miłosierna niesie ze sobą ciężar skruchy. »Skrucha« to ciężar »gruzu«, który pozostaje w duszy po nieudolnie kleconych wieżach Babel. Odczuł ten ciężar syn marnotrawny, by następnie wrócić do domu ojca” (*Miłość nas rozumie*, s. 167). Najbardziej uderzające jest to, że miłosierdzie według Tischnera jest także postawą człowieka wobec Boga (*Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 13).

Miłosierdzie jest wreszcie postawą człowieka wobec człowieka. Postawa miłosierdzia możliwa jest jedynie w przekraczaniu murów. Nie jest możliwa w postawie posiadacza *sacrum*.

W tym miejscu następuje dalsze rozejście się dróg „posiadacza *sacrum*” i Tego, kto „przeszedł, dobrze czyniąc”. Posiadacz wznosił mur wokół swej posiadłości. Poza murem znalazło się całe zło świata. W obrębie muru są „sami swoi”. Nikt nie styka się z innowiercami, nikt nie znieważa szabatu, nikt nie buntuje się przeciwko władzy, wszyscy cieszą się „nową wolnością” – wolnością, która działa tak, jak właściciel sobie życzy. Tutaj też kwitnie „prawdziwa miłość” – miłość do „swoich”. W każdym ze „swoich” widać piętno „właściciela” – tego, który „oswoił” kawałek tego świata. Ale tu, gdy trzeba, kamieniuje się kobiety, „które na cudzołóstwie zastano”. Jakież jest stosunek „posiadacza *sacrum*” do świata poza murem? Jest to stosunek wciąż odnawiającej się podejrzliwości. Zło świata zewnętrznego jest tym bardziej złem, im bardziej kryje się za pozorami dobra. Dlatego trzeba być podejrzliwym. Czy wilk nie potrafi przybrać skóry baranka? Ktoś obcy pojawił się i zaczął wyrzucać czarty. Czyż nie czyni tego „mocą Księcia czartowskiego?” Gdyby był „z nami”, pozwoliliby na to, by kobieta za swój grzech została sprawiedliwie ukarana (*Miłość nas rozumie*, s. 46–47).

Jaki jest zatem sens cierpienia? Jedyłą odpowiedzią na to pytanie w chrześcijaństwie jest Wcielenie i śmierć Chrystusa jako wyraz Bożego miłosierdzia. Miłosierdzie zmienia sens pojęcia ofiary. Ofiara nie jest już ceną, wykupem, okupem. „Mój ból jest pomostem do twojego bólu. Mogę teraz dokonać istotnego aktu ofiary: mogę ofiarować swój ból Bogu za zbawienie świata”. Nie jest to jednak „ofiara wyrównawcza”. Cierpienie nie jest już ceną zbawienia.

Ofiarować znaczy: już się nim nie zajmować. To, co ofiarowane, nie jest moją sprawą, lecz sprawą tego, kto dar otrzymał. Ale nie ból jest tu istotny. Istotną jest miłość, która dokonuje aktu ofiary. Człowiek zbawia się nie na zasadzie ilości przeżytego bólu, ale na zasadzie miłości, która uszczęśliwia i pozwala znieść ból (*Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 73–74).



Jan Paweł II

Cierpienie. Jan Paweł II w swych wypowiedziach oficjalnych, szczególnie w kazaniach do chorych, głosił pochwałę cierpienia. Podkreślał wartość cierpienia. Mówił: swoim cierpieniem dopełniać męki Chrystusa. Wzywał, by ofiarowali cierpienie Panu jako udział w Jego dziele Odkupienia (Jan Paweł II, *O cierpieniu*, Warszawa 1985, 29.11.1978, s. 12). Cierpienie duchowe według Jana Pawła II przemienia się w dobro zbawcze (11.02.1979, s. 25). W zmartwychwstaniu Chrystusa ból uzyskuje swą godność, gdyż zostaje pozbawiony swej bezużyteczności (13.04.1979, s. 30). Cierpienie jest aktem zbawczej miłości (23.05.1979, s. 35). Żadne cierpienie się nie zmarnuje (19.09.1979, s. 49). Ból jest bezcenną siłą duchowej płodności (21.10.1979, s. 53). Choroba wywyższa i uszlachetnia (14.11.1979, s. 56). Cierpienie jest darem (19.12.1979, s. 63). Cierpienia złączone z cierpieniami Chrystusa oczyszczają Kościół (30.01.1980, s. 74). Cierpienie przyjęte i znoszone z rezygnacją staje się źródłem łaski (12.05.1980, s. 91). Cierpienie może i powinno być darem w intencji za... (20.08.1980, s. 102). Cierpienie jest uściskiem Boga (19.11.1980, s. 124). Cierpienie wnosi wkład w zwycięstwo dobra nad złem (5.04.1981, s. 153). Mówił Papież do chorych: „Wy zaś ze swej strony tak postępujcie, aby Wasze łoża boleści stało się ołtarzem, na którym ofiarujecie siebie w całkowitym oddaniu się Bogu na Jego większą chwałę i dla zbawienia świata” (5.09.1979, s. 48).

Z drugiej jednak strony mówił Jan Paweł II o tajemniczym doświadczeniu przez Boga (20.12.1978, s. 13). Mówił, że trudno pojąć cierpienie (30.09.1979, s. 50), bo jest ono obszarem wobec którego nikt z nas nie może powiedzieć, iż sięgnął jego kresu. Przechodząc przez pawilony „Piccola Casa”, mówił – „doświadcza się aż nadto wyraźnie jego olbrzymich rozmiarów. I wtedy rodzi się pytanie: dlaczego?” (13.04.1980, s. 84). To nie chorzy są winni złu świata (12.05.1980, s. 90).

Ta dwoista koncepcja cierpienia widoczna jest także w liście apostoelskim *Salvifici doloris* (dalej używam skrótu *Sd*). Język cierpienia rozpięty jest tu między „potrzebą serca” a „imperatywem wiary”.



Potrzeba serca każe pochylić się nad cierpieniem i zamilknąć, imperatyw wiary wyjaśniać je. List rozpoczyna się od fragmentu Kol 1, 24: „W moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa, dla dobra jego Ciała, którym jest Kościół”, co, jak pisze Papież, odsłania zbawczą wartość i sens cierpienia. Cierpienie jest ceną odkupienia (*Sd*). Z drugiej jednak strony, cierpienie onieśmiela, gdyż zawiera się w nim „wielkość swoistej tajemnicy”. „Człowiek w swoim cierpieniu pozostaje nietykalną tajemnicą” (*Sd*). Cierpienie jest doznawaniem zła (*Sd*).

Cierpienie jest niewyraźne i nieprzekazywalne. Domaga się jednak postawienia radykalnych pytań i szukania odpowiedzi. Jan Paweł II wymienia całą gamę cierpienia: śmierć dzieci, bezdzietność, prześladowanie, szyderstwo z cierpiących, samotność, niewierność i niewdzięczność, trudność w zrozumieniu dlaczego złym się powodzi, a dobrzy cierpią. Cierpienie związane jest z pytaniem o zło.

Człowiek cierpi z racji dobra, które nie jest jego udziałem, od którego został niejako odcięty lub którego sam się pozbawił. Cierpi w szczególności wówczas, kiedy to dobro – w normalnym porządku rzeczy – „winno” być jego udziałem, a nie jest (*Sd*).

Papież dostrzegł doniosłość pytania o sens cierpienia, gdyż samo cierpienie, szczególnie niewinnych, przyćmiewa obraz Boga i jego stworzenia. Wyrazem tego pytania jest *Księga Hioba*. Szukając od-

**Stworzenie, jak pisała
paradoksalnie Simone
Weil, zgrzeszyło przez to,
że chciało być stworzone.**

**Stworzenie zawsze jest
bowiem poniżej Boga.**

powiedzi na pytanie o sens cierpienia, Jan Paweł II odwołuje się do tradycyjnych motywów. Jednym z nich jest wychowawczy aspekt cierpienia. Cierpienie jest próbą, duchowym hartowaniem się. Cierpienie ma służyć nawróceniu. Innym motywem jest idea cierpienia zastępczego (*Sd*). Papież odwołuje się także do języka ekonomii zbawczej: Kościół czerpie z nieskończonych zasobów Odkupienia (*Sd*). Wreszcie do idei grzechu pierworodnego. Cierpienie jest bowiem skutkiem grzechu pierworodnego. Postawmy jednak pytanie, czy jest to jasne dla matki, która utraciła dziecko. Jasne jest, jeśli utożsamimy grzech ze stworzeniem. Stworzenie, jak pisała paradoksalnie Simone Weil, zgrzeszyło przez to, że chciało być stworzone. Stworzenie zawsze jest bowiem poniżej Boga. Śmierć i cier-



pienie należy zatem do kondycji stworzenia. Niejasne jest, kiedy pomimo wszystko będziemy dopatrywali się związku między cierpieniem i grzechem, już nie tylko osobistym, ale pierwotnym. Nie wyobrażam sobie, by pójść do matki i powiedzieć jej: twoje dziecko umarło z powodu „grzechu świata”, „grzesznego podłoża działań osobistych i procesów społecznych” (Sd).

Papież jest jednak świadom, że żadne wyjaśnienie nie jest wystarczające. „Miłość jest też najpełniejszym źródłem sensu cierpienia, które pozostaje zawsze tajemnicą: zdajemy sobie sprawę, że wszelkie nasze wyjaśnienia będą zawsze niewystarczające i nieadekwatne” (Sd). Papieski język cierpienia wyraża zatem jakieś nieprzekraczalne napięcie między ideą sprawiedliwości a ideą miłości. Z jednej strony opowieść o Hiobie zrywa relację między cierpieniem a karą. Cierpienie w oczach przyjaciół Hioba „może mieć sens wyłącznie jako kara za grzech, wyłącznie więc na gruncie sprawiedliwości Boga, który odplaca dobrem za dobro, a złem za zło” (Sd). Komentarz Papieża do postawy przyjaciół Hioba idzie przeciw idei sprawiedliwości wyrównawczej. „W opinii przyjaciół Hioba wyraża się przekonanie, które znajduje swoje miejsce również w poczuciu moralnym ludzkości: obiektywny ład moralny domaga się kary za przestępstwo, za grzech i winę”. Hiob jednak nie zawinił. Jego cierpienie jest cierpieniem niewinnego. *Księga Hioba* jest zapowiedzią męki Chrystusa. Z jednej zatem strony Jan Paweł II zrywa ze związkiem grzechu i cierpienia. „Chrystus cierpi dobrowolnie i niewinnie” (Sd). Papież pisze podobnie jak ks. Tischner: „Krzyż stanowi najgłębsze pochylenie się bóstwa nad człowiekiem, nad tym, co człowiek – zwłaszcza w chwilach trudnych i bolesnych – nazywa swoim losem. Krzyż stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejzych ran ziemskiej egzystencji człowieka...” (Sd). „Odkupienie niesie w sobie całą pełnię objawienia miłosierdzia” (Sd). Z drugiej jednak strony nie porzuca całkowicie języka sprawiedliwości wyrównawczej i „ekonomii zbawczej”.

W męce i śmierci Chrystusa (...) znajduje swój wyraz absolutna sprawiedliwość, gdyż męki i krzyża doznaje Chrystus ze względu na grzechy ludzkości. Jest to wręcz jakiś „nadmiar” sprawiedliwości, gdyż grzechy człowieka zostają „wyrównane” ofiarą Boga-Człowieka (Sd).



Pojawia się zatem ponownie „cena ofiary” i „cena śmierci” Chrystusa (*Sd*).

Miłosierdzie. Jan Paweł II, podobnie jak ks. Tischner, pisząc o złu XX wieku, uzasadnia konieczność głoszenia miłosierdzia: „wiek XX, mimo niewątpliwych osiągnięć w wielu dziedzinach, naznaczony był w szczególności sposobem „misterium nieprawości” (*Pielgrzymka do ojczyzny 2002*).

Bóg jest bogaty w miłosierdzie. Papież, głosząc te słowa, przypomina, że „miłosierdzie jest największym wśród przymiotów i doskonałości samego Boga” (*Dives in misericordia*). Ujawniła się ona szczególnie w miłości Jezusa. Miłość Jezusa „to miłość czynna, miłość, która zwraca się do człowieka, ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo” (*Dives...*). Miłosierdzie przejawia się w dwóch aspektach: doznania winy i doznania cierpienia. Przedstawicielem pierwszego jest Dawid, drugiego Hiob.

Miłosierdzie jest nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, „a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie...” (*Dives...*). Nadmiar miłosierdzia to jedyna możliwa odpowiedź na ogrom zła w świecie. Ilustruje je Jan Paweł II przypowieścią o synu marnotrawnym, miłosiernym Samarytaninie, dobrym pasterzu. Szczególnie ciekawa w tym kontekście jest przypowieść o synu marnotrawnym. Max Scheler, którego dzieła Jan Paweł II znał, pisał w komentarzu do tej przypowieści, iż przebaczący ojciec wyszedł na spotkanie syna, nie znając motywów jego powrotu i nie stawiając żadnych wstępnych warunków, nie żądając żadnego zadośćuczynienia:

Podobnie w historii z synem marnotrawnym – wzbudzona już skrucha nie jest podstawą i warunkiem przebaczenia i pełnego miłości przyjęcia ze strony ojca, lecz skrucha wybucha potężnie dopiero w zdumiewającym spojrzeniu ojcowskiej miłości (M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 247).

Echo tego komentarza można odczytać w słowach Jana Pawła II. „Tym jaśniej widać, iż miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską” (*Dives...*). Miłosierdzie jest radosne, jest szczo-



drym obdarowaniem marnotrawcy. Dopiero miłosierdzie otwiera na prawdę i oczyszcza.

Miłosierdzie według Jana Pawła II jest, podobnie jak według Tischnera, trojąką relacją. Jej źródłem jest Bóg. Jest ono relacją Boga do człowieka. Jako takie powinno stać się źródłem relacji międzyludzkich. „Miłosierdzie Boże znajduje swoje odzwierciedlenie w miłosierdziu ludzi” (*Pielgrzymka do ojczyzny 2002*). Dlatego wzywa Papież, by stosunki społeczne opierać na miłosierdziu, a nie na samej sprawiedliwości (*Dives...*). Wzywa, by być świadkami miłosierdzia. Apeluje o wyobraźnię miłosierdzia. Ale miłosierdzie jest także relacją człowieka do Boga. Także sam Bóg zdaje się zasługiwać na miłosierdzie i wzywać do miłosierdzia (*Dives...*).

Doświadczenie miłosierdzia przekracza zatem według Jana Pawła II pozostałości języka sprawiedliwości wyrównawczej i ekonomii zbawczej obecne jeszcze w namyśle nad sensem cierpienia, a jeśli całkowicie nie przekracza, to przynajmniej łagodzi. „Autentyczne miłosierdzie jest jakby głębszym źródłem sprawiedliwości” – pisze Papież (*Dives...*).

Mimo, iż w analizie cierpienia między Tischnerem i Janem Pawłem II istniała ta różnica, że Tischner opisywał je w języku bardziej dramatycznym, że częściej otwierał się na ideę tajemnicy, niż poddawał je racjonalizacji, to język miłosierdzia jest im wspólny. Miłosierdzie nie odpowiada na pytanie, skąd bierze się zło cierpienia, wskazuje natomiast na jedyny możliwy sposób, w jaki może ono być przezwyciężone.

TADEUSZ GADACZ, ur. 1955, filozof, dr hab., profesor Collegium Civitas w Warszawie, z-ca dyrektora Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych. Wydał m.in.: *O umiejętności życia*, 2002.



Karol Tarnowski

Sprawiedliwość czy miłosierdzie?

Związek między Bogiem, poszukiwaniem sensu życia i cierpieniem jest tajemnicą, do której każda „gnoza” ma na zawsze zabroniony dostęp. Dla człowieka myślącego ten związek sam jest największym myślowym i często psychicznym cierpieniem.

Problem podobieństw czy różnic między Janem Pawłem II a ks. Józefem Tischnerem w rozumieniu znaczenia cierpienia i męki Chrystusa – o których pisze Tadeusz Gadacz – dotyka konfliktu sytuującego się w samym centrum współczesnej wrażliwości. Ona z kolei rzutuje na interpretacje teologiczne. Konflikt ten jest zakorzeniony z jednej strony w dotkliwości współczesnych doświadczeń zła, z drugiej zaś w – zanikającej już na szczęście – wizji Boga tyrana, która jest z całą pewnością reliktem archaicznego *sacrum*, *sacrum* w rozumieniu Rudolfa Otto czy przenikliwych rozpraw René Girarda. Jest sprawą niezwykle trudną uporanie się z tym dwojakim dziedzictwem, lecz ma ona zasadnicze znaczenie. Byłoby z mojej strony zuchwalstwem, a raczej po prostu kłamstwem przypisywanie sobie „lepszej wiedzy” na te tematy. Mój tekst niech będzie zatem próbą współmyślenia z tekstem Tadeusza Gadacza.

Chciałbym zacząć od konstatacji całkowicie banalnej i bezdyskusyjnej: związek między Bogiem, poszukiwaniem sensu życia i cier-



pieniem jest tajemnicą, do której każda „gnoza” ma na zawsze zabroniony dostęp. Dla człowieka myślącego ten związek sam jest największym myślowym i często psychicznym cierpieniem. Myślenie – twierdził Tischner – wyrasta z protestu wobec zła oraz z nieszczęścia i jawi się jako tyleż twórczy, co zawsze do pewnych granic bezradny jego owoc. Co więcej, idea Boga jest najściślej z tym protestem powiązana i – jak słusznie pisał Gilson – poszukiwanie Boga nie dokonuje się pomimo jego związku z cierpieniem, ale właśnie z jego powodu. Pojawia się tu dwojakie, równie dotkliwe pytanie: *unde malum?* oraz jak Bóg może do zła dopuszczać? A także: jaka jest możliwa droga wybawienia od zła? Nie ulega chyba wątpliwości, że to ostatnie pytanie jest najważniejsze i to ono stanowi właściwy klucz do problematyki Boga, która jednak do niego się nie sprowadza.

Otóż zbawienie – które jest korelatem wiary i nadziei – jest zarysowane w chrześcijaństwie poprzez przemianę wnętrza człowieka, nawrócenie od zła ku dobru. Wieść o zbawieniu nie przynosi żadnej wiedzy o źródle nieszczęść, każe wręcz od tego pytania odwrócić uwagę, jakkolwiek byłoby ono natarczywe. Wskazuje raczej na ciemności kryjące się w sercu człowieka, na jego odpowiedzialność za nie i na jedyną stojącą przed nim drogę zbawienia, jaką jest miłość. Właśnie drogę prowadzącą poprzez wszystkie zarysowujące się na niej przeszkody, których paradygmatem są z jednej strony pokusy egoizmu, z drugiej – „próby”, a więc cierpienia. Oznacza to tyle, że o ile człowiek myśli o swoim zbawieniu na serio, musi jakoś z tymi dwojakimi przeszkodami się uporać, gdyż być może stanowią one kanwę czy osnowę, na której zbawienie może stać się materią ludzkiej moralnej pracy. Nie oznacza to bynajmniej, że cierpienie jest uprzywilejowaną okazją do zbawienia. Droga do zbawienia jest – o ile jest – drogą poprzez wszystko, ponieważ miłość w rozumieniu chrześcijańskim jest najbardziej pozytywną i twórczą siłą, jaką człowiek może się kierować. W rozumieniu chrześcijańskim, a więc tym, które wypowiedział najpiękniej św. Paweł w I liście do Koryntian: miłość to sposób istnienia, który zdolny jest do radości z powodu wszelkiego dobra, który „nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą”, który „wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję”. Lecz miłość – co oczywiste –



wcale nie wyklucza zgrozy w obliczu nieszczęścia, negacji nienawiści i dostrzegania realności zła. Tam, gdzie ono się pojawia, chodzi najpierw o wyrównanie jego skutków, a więc niesienie pomocy, ale także zadośćuczynienie krzywd, „oddanie sprawiedliwości”. Jest tak dlatego, że miłość oznacza afirmację g o d n o ś c i całego człowieka, która przez zło jest naruszona, odbudowanie podstawowej tkanki aksjologicznego b y t u człowieka. Dlatego miłosierdzie, jakie okazuje synowi ojciec z przypowieści o synu marnotrawnym, jest równocześnie oddaniem sprawiedliwości godności dziecka Bożego.

W tym chyba świetle trzeba próbować rozumieć sens męki Chrystusa. Chrystus „umiera za nas”. Co to znaczy? Umiera się za kogoś, kto jest z a g r o ż o n y, a nie jedynie „z litości”, ponieważ litość sama w sobie domaga się wyłącznie pozytywnych aktów miłosierdzia. Na czym to zagrożenie polega? Na t r w a ł y c h skutkach popełnianego zła, których nie da się usunąć jedynie w i e d z a na ich temat. Kiedy św. Paweł mówi: „nie rozumiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale czego nienawidzę – to właśnie czynię. (...) Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka”, to ma na myśli coś takiego jak b e z n a d z i e j n o ś ć zła. Lecz wydaje się, że św. Paweł nie przeczuwał czegoś o wiele gorszego: trwałego z n i e p r a w i e n i a woli, które w swoim oświeceniowym języku Kant nazwał złem radykalnym, a które XX wiek zademonstrował w całej okazałości. Jednak to Kant, a nie św. Paweł, był naiwny, sądząc, że wystarczy przykład „Bogu miłego człowieka”, aby naprawić znieprawioną wolę. Nie wystarczy. Jeżeli miało się dokonać z b a w i e n i e każdego człowieka, to Ktoś musiał z g ó r y p r z e w a z y ć przeszłe, teraźniejsze i przyszłe zło, jednak w sposób, który wcale nie likwiduje odpowiedzialności człowieka, ale przywraca nadzieję. W tym sensie Chrystus mógł być powiedzieć, jak u św. Jana: „Ufajcie, jam zwyciężył świat”, *ego nenikeka ton kosmon*. Czyż nie oznacza to jednak, że Chrystus „wziął na siebie” to zło, czyli grzechy nas wszystkich? Jest to wydarzenie, którego nie da się określić ani w terminach ontologicznych, ani aksjologicznych, ani etycznych, lecz we wszystkich razem – o tyle, o ile objawia ono szczególną m o c boskiej miłości. Moc, która dokonała z w y c i ę s t w a przez śmierć tego Człowieka, zakończoną zmartwychwstaniem.



Tak więc męka Chrystusa wydaje się mieć dwie, nierozdzielnie splecione ze sobą strony: objawiającą i dokonującą. Objawienie dotyczy nie tylko najgłębszej istoty Boga, Jego „solidarności” z człowiekiem, a także projektu etyczno-zbawczego człowieka. Dotyczy też tego, o czym pisze wnikliwie René Girard – istoty zła jako gwałtu na drugim: jeżeli miłość (a także jej różne odmiany) pochodzi od Boga, to nienawiść (i jej pochodne) wywodzi się od diabła. W tym sensie życie i śmierć Chrystusa z góry o s ą d z a j ą zło świata, to znaczy ujawniają je jako takie. W ten sposób pozbawiają religię wszelkiego usprawiedliwienia, które uprawomocniałoby jakikolwiek gwałt dokonywany w imię religii. Prawdy te się j a w i ą – jawią się oczywiście przede wszystkim dla wiary, ale w sposób, którego wymowa jest uniwersalna, nie da się już jej „ukryć pod korcem”. Już nigdy miłość nie przestanie być „najwyższą wartością”, szczytem tego, do czego człowiek jest zdolny i do czego powinien dążyć.

Ale męka Chrystusa była zbawiającym czynem jako wzięcie na siebie całego zła świata. Nie da się tego momentu z niej wyeliminować, bez niego jest jedynie nad wyraz szlachetnym gestem, ale nie czynem zbawczym. Lecz nie wolno tego interpretować jako zastępczej kary za grzech, w sensie, w jakim obrażony Sędzia d o m a g a ł b y się tej kary, która tak czy inaczej musiałaby być wymierzona. Raczej sama „natura” zła domaga się n a j p i e r w zadośćuczynienia, to znaczy przywrócenia stanu pierwotnego – co oczywiście zakłada wydarzeniowy charakter zła i wydarzeniowy charakter jego naprawienia. Lecz naprawienie zła dokonało się, w świetle męki, z miłości ze strony B o g a. Otóż w tym miejscu trzeba chyba wystrzegać się antropomorfizmu w odniesieniu do figury Ojca – jeżeli gdziekolwiek, to właśnie w tym punkcie ma w niemal ścisłym sensie zastosowanie teologia apofatyczna. Niemal, gdyż nigdy nie może być w chrześcijaństwie zanegowana o s o b a Boga jako Stwórcy: to właśnie osobowość boskości jako taka domaga się apofazy – tak jak, *mutatis mutandis*, domaga się jej k a ż d a osoba jako obdarzona wolnością. Stosunek Chrystusa do Boga jest stosunkiem synowskim, co wydobywa na jaw zarówno obecną przecież w Biblii od początku Osobę, owo „jestem, który jestem” warunkującą biblijną wiarę, jak szczególnie, intymną „diadyczność” tego stosunku wskazującą zarazem na



bóstwo samego Chrystusa i na jakość stosunku do Boga, która dzięki Chrystusowi staje się możliwa. Męka, podobnie jak całe życie Chrystusa, wskazuje na relację dialogiczną jako absolutnie konstytutywną dla boskości w ogóle. Daje się ona jednak wyrazić jedynie poprzez „oblatywną” miłość, miłość z nadmiaru; czyni ona z Boga zbawiającego Człowieka, który dzięki męce i poprzez nią wkracza w zmartwychwstanie. To przecież ostatecznie tym samym Bogiem jest Ojciec i Syn – nie ma dwóch Bogów! To jednak, że męka się dokonuje, stanowi niewątpliwie konsekwencję zła, które wraz z tą męką ujawnia całą swoją metafizyczną powagę.

Tak więc miłosierdzie Boga, ujawniające się poprzez mękę, z a k ł a d a sprawiedliwość, to znaczy „wyrównanie” zła. Właśnie w tym wyrównaniu Chrystus okazuje się Mesjaszem, który – tak jak domagał się tego Lévinas w stosunku do każdego człowieka – bierze na siebie odpowiedzialność za całe zło świata. To branie na siebie odpowiedzialności za całe zło – zło zarówno moralne, jak kosmiczne – wydaje mi się momentem absolutnie k l u c z o w y m dla zrozumienia męki.

Jednakże chrześcijaństwo mówi coś jeszcze: to dzięki męce nastąpiło na nowo zjednoczenie ludzkości, którego zaczynem jest Kościół – zjednoczenie przez u c z e s t n i c t w o. Uczestnictwo to wydaje się mieć z kolei dwie strony: jedną sakramentalno-mistyczną, drugą praktyczno-etyczną. Lecz strony te nie powinny być rozdzielane; także strona etyczna musi być rozumiana poprzez uczestnictwo mistyczne. Jeśli tak, to nie tylko mamy obowiązek widzieć w każdym człowieku Chrystusa, ale w każdym ludzkim c i e r p i e n i u – także swoim własnym – coś z męki Chrystusa. W tym świetle cier-

Cierpienie z całą pewnością nie „uszlachetnia”, jeżeli rozumieć przez to oddziaływanie psychologiczne i moralne.

pienie co prawda nigdy nie jest samo w sobie dobre, ale może być w ł ą c z o n e w ofiarę Chrystusa i ofiarowane na przykład za bliskich itd. Czy może to dotyczyć także cierpienia i n n y c h? Zapewne tak – prawdopodobnie w ten sposób Edith Stein pojmowała Holokaust,

w który zresztą włączyła się swoją śmiercią. W każdym razie, o ile cierpienie j a k o t a k i e jest pozbawione sensu, jest nawet przeciwsensem, o tyle może mu być sens n a d a n y i to sens współzawczny –



tak zapewne mogą być rozumiane słowa św. Pawła o dopełnianiu „niedostatku cierpień Chrystusa”. Cierpienie z całą pewnością nie „uszlachetnia”, jeżeli rozumieć przez to oddziaływanie psychologiczne i moralne. Ale też nie o to chodzi. Chodzi o włączenie tego, co nie uszlachetnia i co nie jest żadną karą za grzechy – w mękę Chrystusa; jeżeli się samemu tego nie potrafi, można zawsze prosić o to innych. Myślę, że taki sens swojemu cierpieniu usiłovali nadać zarówno Jan Paweł II, jak Józef Tischner.

Pytanie *unde malum*, a także o „dopuszczanie zła”, które tak dramatycznie brzmi w Księdze Hioba, nie może uzyskać innych odpowiedzi niż mitologiczne. Na pytanie pierwsze możemy tylko odpowiedzieć, doświadczając zła – a w każdym razie skłonności do niego – w sobie samym, tak właśnie, jak pisał o tym Kant. Na pytanie drugie możemy odpowiedzieć, tylko wskazując na mękę Chrystusa i próbując się w nią włączyć. Ale żadna z tych odpowiedzi nie może mieć charakteru metafizycznego. Zło i nieszczęścia są i jedyne, co możemy zrobić, to walczyć z nimi i wierzyć w ich definitywne eschatologiczne przewyciężenie dzięki męce Chrystusa. Nie ma w tym jednak zarazem niczego irracjonalnego: nauczanie i męka Chrystusa odsłaniają i dopełniają *logos* zbawienia przenikający całą Biblię i – kto wie? – może wszystkie w ogóle religie.

KAROL TARNOWSKI, filozof, prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Boga w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, członek redakcji „Znaku”, członek Rady Programowej Instytutu Józefa Tischnera. Wydał ostatnio: *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary* (2005).



Tadeusz Bartoś OP

Spojrzenie wędrowca

Nie chcemy Boga słabego. Każemy Mu iść i wracać dopiero w królewskim przebraniu. Tęsknimy za oglądem całości, a jedynie królewska perspektywa na to pozwala. Jednak spójność i sens drogi zobaczyć możemy dopiero u jej kresu, dlatego próba takiego spojrzenia jest trwaniem w iluzji: domysłem jedynie, projekcją, wytworem ludzkiej wyobraźni.

Znikający horyzont

Perspektywa drogi inaczej każe patrzeć aniżeli perspektywa definitywnego oglądu całości rzeczy. Teologie i filozofie systemowe przyzwyczały nas widzieć świat, jakbyśmy byli u kresu. Chcemy więc z boskiej perspektywy pytać o Boga, dlaczego zło, cierpienie.

Tymczasem nasz Bóg jest pielgrzymem. On także pyta, pyta razem z nami. Abstrakcyjny Bóg Filozofów – Absolutna Wszeczwiedza i Wszeczmoc – jest tworem ludzkim, niekiedy lepszą, niekiedy gorszą próbą pomyślenia kogoś, kto b ę d z i e, kto jest Przyszłością, lecz dziś nie jest dany. Jesteśmy uczestnikami obietnicy, która pozostaje niedopełniona. Dopiero bowiem u końca rzeczy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28).



Możliwość odejścia od myślenia absolutystycznego zawdzięczamy nauczycielom drogi, która chce podążać śladami ludzkiego doświadczenia. Żmudne prace hermeneutów, w tym zwłaszcza Martina Heideggera, utorowały myślenie dwudziestowiecznej teologii ku zapomnianym obszarom myślowego żywiołu. Dzięki nim mogliśmy przypomnieć sobie, jak niewiele jest nam dane. Zrozumieliśmy, z bólem i nie bez żalu, że nic nie jest nam dane w sposób definitywny. Przekonała nas „skrytość bycia” – owa fundamentalna perspektywa drogi.

Pytanie stroni od odpowiedzi

W tej perspektywie pytanie o cierpienie i miłosierdzie nie znajduje definitywnej odpowiedzi i znaleźć nie może; a co jeszcze ważniejsze – znaleźć nie musi. Odpowiedź bowiem, która rozwiązuje problem, w istocie go unieważnia, przestając być odpowiedzią. Perspektywa drogi jest zapytywaniem, które chce trwać, które nie szuka zamknięcia problemu, rozwiązania kwestii. Nie chce teorii, systemów, dowodów, które są jak wykręty – dyskretna zmiana tematu. Wędrowiec pyta więc o cierpienie, by nieść w sobie pytanie, a na wyjaśnienia totalne, zgodne czy to z ideą harmonii kosmosu, czy wszechspójności bytu, patrzy z dystansem. Nie w smak mu taka zabawa na pogorzeliśku.

Milczenie, wyciągnięta dłoń

Paradoksalne więc jest to zapytywanie, które wsłuchuje się w ciszę. Milczenie jest bowiem odpowiedzią, gdy pytamy o cierpienie. Nie istnieje dziś dla człowieka odpowiedź odsłaniająca choćby cień prawdy, nie ma dobrej odpowiedzi na pytanie, dlaczego Bóg „wstrzymuje rękę”, gdy patrzy na cierpiącego¹.

¹ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 38.



Cierpienie, gdy umiemy pomyśleć o nim jako o wydarzeniu w życiu konkretnej osoby, a nie jako o intelektualnej łamigłówce, którą w ramach globalnego systemu wyjaśniania natury rzeczywistości rozwiązuje odpowiednia teoria cierpienia, takie cierpienie pozostaje wyrzutem, oskarżeniem, krzykiem. Zapytywanie więc o cierpienie nie szuka odpowiedzi, jest raczej zdziwieniem, wyrazem współczucia, solidarności, miłosierdzia. Gdy tak pytamy, wiemy, że każda odpowiedź byłaby fałszem, dysonansem, kiczem. Chcemy więc trwać w pytaniu, by uświadamiać sobie jego wagę. By także trwać w niezgodzie, by nigdy nie powiedzieć: „Bóg tak chciał”. Chcemy też pytać, by świat usłyszał pytanie. By ono rosło, potężniało w ludzkich uszach, przedzierało się do umysłów, docierało do serc.

Jedyną dobrą odpowiedzią na pytanie, dlaczego Bóg patrzy bezczynnie na cierpienie człowieka, jest pomoc, wyciągnięta dłoń, choćby i bez Wielkiego Boga.

Sens bezpowrotnie zapomniany

Trzeba nam uczyć się trwać w pytaniach. Tylko one są przewodnikiem po bezkresach tego, co niedocięzione. Prawda bowiem została zapomniana i już się nie odsłania. Żyjemy w czasach definitywnej skrytości bycia, by przywołać raz jeszcze Heideggera. Nikt już nie pamięta, jak było naprawdę, nikt nie pamięta, jak być w istocie powinno. Próbujemy przebudzić się, mrużymy i przecieramy oczy, zaskoczeni tym, co się wydarza. I choć obudziliśmy się, odzyskaliśmy świadomość i wiemy, że jesteśmy, nie wiemy jednak, skąd jesteśmy i dokąd zmierzamy. Nic nie pamiętamy!

Pytamy więc: Co się stało? Dlaczego tu właśnie znaleźliśmy się teraz? Ku czemu prowadzi nas los? Pytamy i nie otrzymujemy odpowiedzi. Trwamy w pytaniu, a świat milczy. Milczy Bóg. Bycie skryło się bezpowrotnie. Oto nasze przeznaczenie, nasz los „wędrorców bez kresu”. Przed nami długa droga, niepewna wędrówka w ciemnościach wiary i niewiary.



Cierpienie

Tak oto, pośród tych ciemności, stajemy przed pytaniami o naturę cierpienia. Postawiono nam pytania, które nie potrafią znaleźć odpowiedzi.

1. Która z dwóch modelowych koncepcji cierpienia jest Panu bliższa: mówiąca o cierpieniu jako czymś dobrym czy przeciwstawna, wedle której cierpienie jest złe, a zbawienie dokonuje się dzięki miłości, a nie cierpieniu? Czy są one rozdzielne, czy też można próbować je ze sobą łączyć?².

W doświadczeniu cierpienia jest doświadczenie przekleństwa, bycia przeklętym, jest skończoność, jest śmierć, ból, utrata, tępy, ciemny bezsens. Istnieje także cierpienie, które swym jadem zatruwa do głębi, zabija ludzką duszę. Wtedy trzeba nam czuć przy umarłym za życia.

A miłość? Ona – przeciwnie – rodzi do życia. Jest przeciwieństwem cierpienia, które zabija.

Filozoficzne czy teologiczne roztrząsanie zagadnienia cierpienia traci z oczu cierpiącego.

Filozoficzne czy teologiczne roztrząsanie zagadnienia cierpienia traci z oczu cierpiącego. Zapatrzone we własną spójność, gubi niespójność ludzkiego dramatu. Nie znajdując odpowiedzi na pytanie o zło dotyczące osobiście człowieka, szukamy odpowiedzi prowizorycznych, nie widząc sensu, tworzymy sens, wymyślamy porządek w tym, co chaotyczne, koherencję w tym, co nie do pogodzenia. By choć na chwilę przynieść ulgę, dać pociechę. Temu służy szczególna postać wiary: „wiara pocieszycielka”. Nie potrafi ona jednak dać prawdziwej pociechy. Jest jedynie środkiem uśmierzającym ból, zapobiegającym najgorszemu. Jest kneblem rozpaczy, ostatnią deską ratunku dla wiszącego nad przepaścią.

Wiara, która daje prowizoryczne odpowiedzi, daje też prowizoryczną pociechę. W świecie gotowych odpowiedzi, choć lżej, nie jest dobrze człowiekowi. Iluzja nie daje trwałego oparcia.

Szukamy Boga, jakiego nie ma, który za nas ma żyć, kochać, cierpieć.

² Cytaty pochodzą z listu redakcji „Znaku” wprowadzającego do dyskusji.



Wiara wbrew nadziei

Dopiero wiara, która pyta i pytać nie przestaje, wychyla się ku możliwej nadziei. Pytanie o cierpienie nie znajduje odpowiedzi, a jednak trwanie w pytaniu bez odpowiedzi daje nadzieję. W istocie o tym mówił św. Paweł, gdy komentował wiarę Abrahama, który „wbrew nadziei uwierzył nadziei” (Rz 4, 18). Trwanie w pytaniu jest spodziewaniem się, pomimo braku odpowiedzi. Nie jest jednak samooszukiwaniem się. Zachowuje bowiem autentyczność doświadczenia, nie alienuje go w procesie teoretyzacji czy intelektualizacji. Takie trwanie w pytaniu jest rodzajem wyboru, zasadniczej etyczno-religijnej opcji. Choć nie wiemy dlaczego, stajemy po stronie sensu, wybieramy dobro³. Odślania się w ten sposób nowy sens starej formuły Tertuliana: *Credo, quia absurdum*. Pytam, pomimo braku sensu, który dziś jest nieobecny, który nie stanie przed nami i nie powie: „oto jestem”. Pytam dalej, pytam wytrwale, nie przestaję pytać. Niepostrzeżenie pytanie staje się modlitwą. Pytam z wyrzutem, ale pytając, nie tracę nadziei. Sens, jak horyzont, oddala się, gdy zbliżyć się do niego. A przecież jest, trwa. Zaprasza do drogi. Na ciemnym horyzoncie przebija promyk światła, w prześwicie, choćby pozornie, milknie skrytość bycia.

W ten sposób niezrozumienie cierpienia, niezrozumienie bólu, niezgoda, nie są już rozpaczą. Nie musimy więcej udawać, chcąc wiarę swą wykazać. Pozwolone jest nam zbliżyć się do własnej rany, skoro nie jest już odrzuceniem wiary niezgoda na ból, nie jest zaparciem się Boga pytanie wytrwale stawiane.

Tak jedynie zachować możemy ludzką godność: iść przez życie z podniesionym czołem. Zła bowiem jest wiara, w imieniu której wzywa się człowieka, by zakłamał siebie, zapomniał o bólu, zło dobrem nazywał, zaparł się tego, co jest jego własną „bólo-miłością”.

Święte prawo pomsty

2. Czy da się utrzymać Anzelmiańską ideę zadośćuczynienia (być może w wariantcie proponowanym przez ks. Tischnera wpisującego ją w porządek relacji

³ Por. Benedykt XVI, dz. cyt.



trynitarnej)? Czy też winniśmy się definitywnie rozstać z „ekonomiczną” ideą ofiary, bo uparte trwanie przy niej prowadzi nas do manichejskiej idei Innego-Boga? Czy miłosierdzie rzeczywiście zmienia sens ofiary?

Krew za krew. Odpłaty trzeba nam za krzywdę naszą. Nie znajdując pociechy po stracie, zatopmy przynajmniej ostrze w sprawcy naszego bólu. Żądanie krwi, kiedyś tak dzikie, dziś pohukuje także w naszych mieszczańskich przedpokojach. Zapiekle nienawiści, niezapomniane urazy, żal, pretensja do ludzi, do świata, do Boga. Trzeba zabić, by odetchnąć.

Wściekłość Boga poprowadziła Go do śmierci Syna. Zobaczył Bóg w Synu znienawidzonego człowieka. Jedyna okazja, by zabić. Nie mógł jej zmarnować. Bóg siebie w sobie z powodu siebie znienawidził i na sobie zemścił się za siebie. Sam siebie ukarał za kiepski pomysł (własny pomysł!) stworzenia świata.

Ta upiorna teologia śmierci da się pomyśleć w ramach paradygmatu teologii ofiary. Ona się nasuwa, pobrzmiwa w tle, alternatywnie się wychyla. Choć ze zwykłej ludzkiej przyzwoitości pozostaje niewypowiedziana.

A przecież, jeśli Bóg żąda krwi, to jest to Bóg żądny krwi. Jeśli Ojciec chce rozpaczy Syna, to jest to Bóg wpędzający Syna w rozpacz. Te proste konstatacje nie potrafią stać się dla nas ostrzeżeniem.

Świat zemsty był zawsze bliski człowiekowi. Mamy to w genach. Zbyt wielu naszych przodków zabijało, by posiąść drugiego i to, co jego jest⁴. Nie Bóg stworzył człowieka, ale człowiek tworzy Boga na własny obraz i podobieństwo. Mamy takiego Boga, na jakiego zasłużyliśmy: powiedz mi, jaki jest twój Bóg, a powiem ci, kim jesteś. Teoria teologiczna rozplywająca się w superlatywach na temat boskich atrybutów niewiele potrafi tu zmienić. Musielibyśmy zmienić siebie, by dać siłę przekonywania naszej teologii.

Jakiego Boga nosisz w sercu, takim człowiekiem jesteś dla bliźniego swego. Dlaczego więc

Chcemy, żeby Bóg był Bogiem na miarę naszych aspiracji. Skutek niezawodny: pozorantwo. Jaki Bóg, taki człowiek.

⁴ Jednak odruchu zemsty lepiej nie kryć przed sobą, maleje wtedy ryzyko resentymentu, por. M. Scheler, *Resentymant i moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997, s. 38–39.



nie możemy powiedzieć, iż nieszczęście przytrafiło się także Jemu? Czego się boimy? Dlaczego Bóg słaby nie jest dla nas pociechą? Łatwo się domyślić. Nietzsche złośliwiec o tym także pisał: jak się jest słabym, a ma się silnego protektora, to *summa summarum* lżej w życiu. Chcemy, żeby Bóg był Bogiem na miarę naszych aspiracji. Skutek niezawodny: pozorantwo. Jaki Bóg, taki człowiek.

Nie chcemy Boga słabego, wyrzucamy Go z naszego życia. Każemy Mu iść i wracać dopiero w królewskim przebraniu także dlatego, że historię Boga ująć chcemy w spójny sposób. Tęsknimy za oglądaniem całości, a jedynie królewska perspektywa na to pozwala. Jednak spójność i sens drogi zobaczyć możemy dopiero u jej kresu, dlatego próba takiego spojrzenia jest trwaniem w iluzji: domysłem jedynie, projekcją, wytworem ludzkiej wyobraźni.

Gdy przyjmujemy perspektywę drogi, nie zgorzyszy nas obraz Boga, który cierpi razem z nami, razem z nami doznaje niepowodzenia i klęski, a także wzmacnia się w szlachetnym zmaganiu. I nie pytajmy o wszechmoc czy niemoc. Pytania są przewodnikiem myślenia, dlatego gubimy z oczu Boga, gdy pytamy o Jego „wyposażenie”. Przyjmujemy do siebie Boga silnego i śmiałego, ale także nieszczęśliwego, pogrążonego, przestraszonego, zabitego.

O doskonałą resocjalizację

3. Czy cierpienie ma wymiar wychowawczy? Czy argument o cierpieniu jako skutku grzechu pierwotnego nie nadszarpuje wiary w Boga-Miłość?

W zakładzie penitencjarnym zwanym „Ziemią Ludzi” metody mamy dzisiaj nowoczesne. Nie tyle karać, ile raczej wychowywać chcemy. Reeducować – wyprowadzić człowieka na prostą. Metody nowoczesne przynoszą dobre skutki.

Podnoszone są jednak wątpliwości co do skuteczności tej pracy. Powiadają niektórzy, iż ludziom nie można okazywać zbyt dużo dobra, bo to wykorzystają. Dobro, przyjemność, radość – zbyt wiele tego łatwo może się zemścić. Cierpienie to co innego, ono dodaje powagi, ciężaru życiu człowieka. Jest w nim swoisty urok – rzec by



można – filozoficzny. Pozwala głębiej myśleć, odczuwać. Do twarzy nam z cierpieniem, dobre wrażenie robimy w welonie żałoby. Widok cierpiącego może także podnosić na duchu: „proszę bardzo – nie tylko ja”, „ale mu przyszło, ho, ho”. Co myślimy, to skrywamy, także przed sobą, bo nie wypada.

Bywa więc, że z cierpienia chcemy zrobić przedstawienie, teatr. A ono teatrem nie jest. Nie jest też programem wychowawczym. Jest bólem.

Miłość

Tylko miłość umie pokonać cierpienie. Ona jest obietnicą, która ma moc samą siebie czynić wiarygodną. Teraźniejszość cierpienia spotyka przyszłość obietnicy w miejscu dziwnym i obcym: pomiędzy „teraz” a „jeszcze nie teraz” tkwi odpowiedź – miłość stracona, zagubiona, zapomniana.

Utracona przyjaźń dramatyczniejsza jest niż najskładniejsza teoria skutków grzechu pierworodnego. Jeśli miłość jest utracona, co począć? Życ się nie da. Wiara w miłość potwierdzenie znajduje w żałobie po stracie.

Miłosierdzie

4. Czy człowiek może okazać miłosierdzie Bogu?

Pomóc Bogu, być z Nim, zadbać, by dobrze Mu było. Martwić się o to, czy będzie Mu się powodzić. Być z Nim, kiedy smutny i gdy jest wesoły. To jest miłość.

A miłosierdzie jest wtedy, kiedy się rozumie.

TADEUSZ BARTOŚ OP, dr filozofii, dyrektor Dominikańskiego Studium Filozofii i Teologii w Warszawie. Opublikował: *Tomasza z Akwinu teoria miłości* (2004).



Adam Hernas

Cierpienie, zło i obecność

Odpowiadać samą tylko obecnością na obecność to swoiste wyjście poza dystans i poza relację, które skutecznie oddzielały doświadczonych cierpieniem od bezradnych świadków, to sama bliskość, przekraczająca także tę granicę fizycznej śmierci.

1. Pytanie o sens cierpienia. Niewątpliwie żyjemy w czasach szczególnego spiętrzenia pytań o zło i sens cierpienia. Z jednej strony po wieku światowych katastrof dopiero teraz – być może – osiągnęliśmy dystans niezbędny do tego, by podjąć taką zasadniczą refleksję, z drugiej zaś rzadko bywamy dziś w sytuacji bezradnych ofiar (całkowicie pozbawionych środków zaradczych), które nie są zdolne do refleksji nad swoją tragiczną dolą. Bezpośrednie doświadczenie cierpienia zapowiadającego śmierć (nieuleczalna choroba, trwała bezdomność i samotność, głód) coraz częściej po prostu nie jest nam w ogóle dane. Wszak dysponujemy coraz bogatszym arsenałem sposobów radzenia sobie z różnymi wymiarami cierpienia – psychologia, farmakologia, terapietyka, pomoc społeczna itd. Jednocześnie praktyka życia codziennego nie tyle ucieka od problemu cierpienia, ile stara się je zredukować do kategorii „sprawy do załatwienia”, jednej z wielu, być może szczególnie trudnej. Dzieje się tak, gdy pozbawia się cierpienia jakiegoś jego sensu metafizycznego, po-



mija tradycyjne, religijne czy teologiczne jego interpretacje usprawiedliwiają. Wydaje się, że współczesność opiera się na zasadniczej akceptacji pewnej faktyczności, która nie wymaga usprawiedliwiania. Cierpienie po prostu przydarza się wraz z faktem ludzkiego istnienia, jest jego dokuczliwą przypadłością. Skrajne przykłady cierpienia traktowane bywają jako bolesne incydenty wchodzące w zakres akceptowalnego ryzyka, co zasadniczo nie wywraca porządku owej faktyczności – bywa, że dzieci cierpią i umierają, ale przecież nie wszystkie, a nawet tylko pewna niewielka ich liczba. Bywa, że człowiek ponosi śmierć, na jaką sobie niczym nie zasłużył, lecz jest to jedynie przypadek naszej chwilowej niemocy i bezradności, który mobilizuje nas do wysiłków, by to się już nigdy nie powtórzyło, by ludzie nigdy nie umierali w sposób urągający ich godności itd.

Można oczywiście powtarzać, że taki obraz naszej współczesności świadczy o postępującej niewrażliwości na pewien sens wyższy, że jest konsekwencją jakiejś redukcji odruchów moralnych do sfery ekonomii i techniki. Z drugiej strony można jednak poważnie zastanowić się nad tym, że w skali ogólnej człowiek wcale nie poddaje się cierpieniu, że jego wola życia nie słabnie proporcjonalnie do wzrostu jego wiedzy o rozmiarach i strukturalnym charakterze tego zagrożenia, które godzi przecież w sam rdzeń jego światowej egzystencji. Człowiek potrafi żyć, kierując się oczywiście różnymi przejściowymi i związanymi z daną epoką motywacjami istnienia, tak jakby śmiertelne cierpienie wcale go nie dotyczyło, jakby nosił w sobie ukryte przekonanie o własnej nieśmiertelności lub o jakiejś nienaruszalnej wielkości, mimo wszystkich historycznych zdarzeń urągających temu mniemaniu. Jego ból, głęboki i przerażający, okazuje się zawsze przejściowy, jego autentyczna rozpacz przemijająca. Co zatem sprawia, że przetrwać można największą nawet katastrofę, co decyduje o tym, że apokalipsa nigdy nie jest ostatecznym rozstrzygnięciem? Oto przychodzą nowe pokolenia genetycznie obciążone pamięcią katastrof, oto społeczeństwa świadome swego losu zapisanego w mikrokosmicznych strukturach białka, oto człowiek doprowadzony do skrajności, który przetrwał i podnosi głowę, oto samotny Hiob, którego przywrócono do życia, *ecce homo*.



2. Cierpienie a zło. Trzeba przede wszystkim zapytać o relację tych dwóch pojęć i dwóch rzeczywistości. To, że cierpienie jest zjawiskiem negatywnym, którego w aspekcie pewnej neutralnej normy, jakiegoś akceptowanego stanu wyjściowego, w ogóle być nie powinno, winna wyrażać chyba każda refleksja nad cierpieniem i ze stwierdzeniem tym zgodzi się większość, jeśli nie wszyscy podejmujący refleksję nad nim. Nie tylko tęsknimy do stanu bez-cierpienia, ale w ogóle zakładamy, że człowiek cierpieć nie powinien. Nie znaczy to jednak, że cierpienie przez wszystkich musi być utożsamione ze złem. To tylko jedna z wielu dróg, nawet jeśli się okaże traktem najbardziej uczęszczanym. Proste utożsamienie każdej formy cierpienia ze złem może skrywać za sobą mocne twierdzenie o dobru tkwiącym jakoś w człowieku, który nie tylko nie doznaje pierwotnie owego zła-cierpienia, ale w ogóle predestynowany jest do istnienia wolnego od bólu. Przedłużeniem takiej tezy może być domaganie się nieśmiertelności jako konsekwencji owego uzasadnionego istnienia w stanie jakiejś naturalnej ataraksji. Nieśmiertelność byłaby dopełnieniem pierwotnego dobra (dobro-bycia) w człowieku i jego ostatecznym zaplanowaniem nad tym złem, które prowadzi przecież do śmierci.

Cierpienie może być jednak rozumiane także poza wymiarem zła, jako druga strona witalnej rzeczywistości człowieka. Istniejąc w ciele, jest bowiem człowiek wystawiony na negatywne doznania związane z niezaspokojonymi potrzebami (pragnienie, głód), z chorobami i starzeniem się, z podatnością na zranienie, ale także z płodnością (rodzenie w bólu) itd. Cieleśność zawiera w sobie cierpienie tak samo jak siłę, jak rozkosz, jak radość życia, jak estetykę zmysłowości. Być może nie da się w ogóle pomyśleć jednej strony bez drugiej – czy cierpienie nie wyostrza poczucia mocy, doznawania przyjemności? Czy pełnego smaku życia może doznać ten, kto nie przeszedł przez ogień prawdziwego bólu? Czy śmierć jako wypełnienie życia nie jest warunkiem możliwości przeżywania własnego życia jako przygody i jako pasji wędrówki w nieznanne, codziennego podejmowania ryzyka?

Cierpienie, które nie ma swego źródła w świadomym działaniu człowieka, a więc które nie jest przejawem krzywdy celowo przez kogoś wyrządzonej może być także rozumiane w kategoriach nieszczęścia, mianowicie jako coś, co się przytrafia człowiekowi z przy-



padku, co nie jest naznaczone żadną koniecznością. Nieszczęśliwy wypadek, śmiertelna choroba – mówi się, że to zrządzenie losu, fatalny zbieg okoliczności, przeznaczenie. W kategoriach pewnej teologii mówi się także o karze za grzechy, a więc o boskim akcie sprawiedliwości, który z konieczności musiał dotknąć winowajcę. Człowiek doznający w ten sposób cierpienia zostawał zarazem publicznie zdemaskowany jako skryty winowajca. To przydarzyło się między innymi biblijnemu Hiobowi.

Oczywiście znane są również i te sposoby rozumienia cierpienia, które wykazują jego pozytywny potencjał. Cierpienie, o ile samo nie jest wprost czymś dobrym, to z zasady służy jakiemuś dobru zarówno w wymiarze indywidualnym – z perspektywy tego, kto go doznaje i dzięki niemu wewnętrznie się rozwija – jak i w wymiarze społecznym czy wspólnotowym, z perspektywy tych, którzy mają okazję do szlachetnych zachowań (np. czynów miłosierdzia, bezinteresowności). Poprzez cierpienie człowiek dojrzewa, zyskuje mądrość i wiedzę o życiu, cierpienie może zbliżać ludzi do siebie, może pobudzać do niesienia pomocy, do troski o innych, może też mobilizować do walki o świat wolny od bólu. Inaczej mówiąc, staje się ono tutaj okazją do dobra albo wręcz jest jakimś jego źródłem. Z cierpienia jednych rodzi się dobro innych.

Ten krótki przegląd stanowisk nie jest oczywiście kompletny. Z pewnością były jeszcze i inne teoretyczne ujęcia relacji cierpienie–zło. Jak się jednak wydaje, zasadniczą różnicę w systematyce fenomenu cierpienia wyznacza charakter jego przyczyny. Cierpienie jako wynik przemocy, a zatem cierpienie wywołane przez drugiego człowieka, rozumiane jest zawsze jako zło, a jednocześnie każdy rodzaj zła, którego źródłem jest człowiek, sprowadza ostatecznie na innych cierpienie i śmierć. Wydaje się nawet, że to właśnie zło etyczne stanowi pierwowzór zła w ogóle i tam, gdzie istotnie brak osobowej jego przyczyny, dość łatwo personifikuje się siły natury tak, by mogły osiągnąć ów modelowy stan zła etycznego.

3. Etyczny i religijny wymiar cierpienia. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że przedmiotem namysłu jest tu cierpienie ostateczne, śmiertelne, a zatem że pytanie dotyczy sensu skończonego ludzkiego istnienia i sensu śmierci. Dlaczego cierpimy, dlaczego umie-



rają dzieci? Dlaczego zostaliśmy stworzeni jako istoty podatne na zranienie, przysposobione do tego, by stawać się ofiarami przemocy? Z ludzkiego punktu widzenia nie ma na te pytania ostatecznej odpowiedzi. W pewnym sensie człowiek współczesny nauczył się nawet żyć bez nich, akceptując jednocześnie fragmentaryczne i do-
rażne wyjaśnienia, jakie mogą mu dać na przykład nauki oparte na wiedzy statystycznej. Z drugiej strony zarówno etyka jako pewna uniwersalna wizja świata międzyludzkiego, jak i religia ujęta w teoretyczną formę teologii muszą mieć zawsze gotową odpowiedź na wszystkie tego typu zasadnicze pytania. To przecież warunek *sine qua non* ich istnienia. Mamy zatem taką paradoksalną sytuację, że etycy i teologowie szukają ciągle nowych odpowiedzi na podstawowe metafizyczne dylematy ludzkości, jednak człowiek współczesny, jak się zdaje, wcale ich tak bardzo nie potrzebuje.

Nie chodzi więc o to, by dawać mniej lub bardziej abstrakcyjną odpowiedź na pytanie o sens cierpienia, ale przede wszystkim o to, by pokazywać drogę wyjścia, sposób, w jaki możemy sobie z sytuacją cierpiącego istnienia poradzić. W takim znaczeniu religia musi przechodzić w etykę, musi otwierać konkretną etyczną perspektywę życia z cierpieniem i śmiercią. Obydwa zadania są ze sobą nierozdzielnie związane. Aby pokazać drogę wyjścia, potrzebna jest odpowiednia teologia cierpienia i zła, ale i odwrotnie, nie wystarcza sama tylko teoria, która nie wskazuje, co począć w praktyce.

Teologiczne koncepcje zadośćuczynienia mówiące o swoistym wyrównaniu rachunków, o ofierze pokrywającej rozmiar krzywdy wyrządzonej Bogu przez człowieka, który go zdradził, właściwie nie są przekładalne na ludzkie doświadczenie i ostatecznie pozostawiają człowieka samego ze swym bólem. Jego ból ma być do zniesienia, ponieważ jest bólem człowieka odkupionego. Z perspektywy śmierci Chrystusa można by wówczas powiedzieć, że cierpienie Hioba odzyskuje sens właśnie dlatego, że zostało skutecznie oddzielone od jego winy. Wprawdzie cierpi, ale zgładzone zostały jego grzechy. Jego cierpienie ma wyłącznie fizyczny wymiar i w pewnym sensie w ogóle nie jest już złem. Cierpiąc, doznaje trudu kapryśnego istnienia w ciele, którego ostatecznym celem jest jednak duchowy dobrobyt odzyskanego raj.



Koncepcje zadośćuczynienia służą raczej budowaniu zachowawczej moralności, która łagodzi egzystencjalny lęk człowieka i utrzymuje w mocy swoistą ideologię ładu w świecie pełnym łez i niedoli. Właściwie można by tu mówić o resentymencie bezradnych świadków, którzy próbują w ten sposób ratować porządek świata wstrząśniętego u swych podstaw. Jak się wydaje, Anzelmiańska idea zadośćuczynienia nie zmienia istoty owej ekonomii, przenosi jedynie arytmetyczny rachunek do wnętrza Trójcy Świętej. Teraz bowiem krzywda wyrządzona Bogu przez człowieka wymaga boskiego zadośćuczynienia, do którego człowiek nie jest w ogóle zdolny. Chrystus z miłości do Ojca staje się człowiekiem, by zadośćuczynić za ludzkie winy. Czy jednak nie dochodzi tu do antropomorfizacji boskiej rzeczywistości? Dlaczego Bóg miałby się kierować ludzką logiką odpłaty (zadośćuczynić Bogu może tylko Bóg)? Czy w ten sposób nie dokonuje się swoista dekonstrukcja tajemnicy? Ponadto czy Syn nie mógłby wyrównać rachunku prostym aktem najwyższej miłości w samym sercu Trójcy? Po cóż miałby przychodzić na świat, do czego miałby mu być potrzebny człowiek, skoro ma przecież swoją sprawę z samym Ojcem? Czyżby wciele nie miało być tylko widzialnym znakiem miłości Syna do Ojca przeznaczonym dla ludzi, swoistym wychowawczym spektaklem?

Nie można rozumieć śmierci Chrystusa w oderwaniu od faktu ogłoszenia przykazania miłości.

Zgadzam się z twierdzeniem, że cierpienia nie można rozumieć bez rozumienia miłości i że miłość oraz związana z nią nadzieja wyznaczają prawdopodobnie jedyną drogę wyjścia z pułapki śmiertelnego cierpienia. W takim kontekście nie można rozumieć śmierci Chrystusa w oderwaniu od faktu ogłoszenia przykazania miłości w jego radykalnej wersji aż po miłowanie nieprzyjaciół oraz od historycznego wydarzenia zmartwychwstania. Miłość posunęła się tak daleko, że przyjęła dobrowolnie śmierć, ale też mogła to uczynić, ponieważ jest od śmierci silniejsza – zdolna do tego, by zmartwychwstać. W takim sensie cierpienie prowadzące ku śmierci jest do przezwyciężenia dzięki owej perspektywie zmartwychwstania, perspektywie totalnego odnowienia życia, które dotąd podlegało stałemu procesowi niszczenia wskutek wrodzonej wady śmiertelności.



4. Obecność na dnie rozpacz. Nie są to jednak sprawy, którymi musi zajmować się filozof. Uwagi powyższe to tylko swobodne refleksje na marginesie. Być może warto zadbać o autonomię dyscypliny filozoficznej, która wcale nie musi przecież porywać się na wyjaśnianie prawd objawionych. Zarazem oczywiste jest, że problem cierpienia dotyczy jej w nie mniejszym stopniu i że również ona skazana jest niejako na zdawanie swej odrębnej relacji z istnienia dotkniętego cierpieniem. Dokąd może nas poprowadzić myślenie filozoficzne podejmujące ten podstawowy problem na własnym gruncie?

Otóż wydaje mi się, że najpierw myślenie to napotyka zasadniczy punkt oporu – śmiertelne cierpienie jest niezrozumiałe i wprowadza totalną dezorientację w świecie, który myślenie to stara się porządkować. Właściwie wobec cierpienia nie ma już nic więcej do myślenia, ponieważ nie ogarnia go żaden porządek, żadna synchroniczna wizja. Filozof, który ma do czynienia z cierpieniem drugiego człowieka, nie jest zdolny sprowadzić go do formy osobliwego przedmiotu badawczego. Cierpienie nie jest jednym z fenomenów ludzkiego świata, który się po prostu tylko jawi. Natychmiast porusza ono i wzywa do pilnego podjęcia środków zaradczych. Można powiedzieć, że w sytuacji cierpienia jest się od razu włączonym i zaangażowanym. W takim znaczeniu również myśliciel nie może być tylko obserwatorem i biernym świadkiem tego, co przytrafia się innym. Jest on zawsze już w sytuacji porażonego nieszczęściem innych albo wręcz sam zajmuje miejsce Hioba.

Kiedy nic się już nie da zrobić, kiedy nie ma już nadziei na fizyczny ratunek, cierpienie odsłania samą, odartą z atrybutów istnienia, obecność, która odwołuje się i przywołuje do obecności, do współobecności, do prostego bycia „z” i „wobec” otoczonego milczeniem. Wobec cierpienia lub obecności człowieka cierpiącego można jedynie zamilknąć, tzn. odpowiedzieć samą tylko obecnością. Spotkanie z cierpiącym i umierającym jest innym rodzajem spotkania niż etyczna sytuacja „twarzą w twarz” opisana przez Emmanuela Lévinasa. Tutaj nikt nie przemawia z wysokości Innego, nie domaga się ofiary w imię skrajnej odpowiedzialności za drugiego (wdowy, cudzoziemca i sieroty). To nie ja zajmuję miejsce Innego, to nie ja



zabieram mu powietrze, jak pojmował to Lévinas, ale to raczej Inny zwalnia swoje miejsce, którego wcale nie chce zajmować. Milczenie obecności nie jest ani pozbawioną wszelkiego znaczenia pustką ciszy, która niczego nie skrywa, ani też gęstym, znaczącym zamilknięciem po tym, jak wybrzmiał do końca krzyk i lament skargi. Milczenie obecności to najprostszy wyraz bliskości, na jaką tylko stać człowieka. Bliskość jako brak dystansu nie pozostawia miejsca na słowo, które nie ma gdzie ani dokąd wybrzmieć. Odpowiadać samą tylko obecnością na obecność to swoiste wyjście poza dystans i poza relację, które skutecznie oddzielały doświadczonych cierpieniem od bezradnych świadków, to sama bliskość, przekraczająca także tę granicę fizycznej śmierci. Nawet umarli pozostają nadal w bliskości i – jak często się mówi – są dalej obecni pośród „swoich”. „Spotkanie” obecności przechodzi ponad czasem i obok owej cielesnej niemocy oddzielonych od siebie nieprzekraczalną barierą cierpienia. Trwanie „wobec”, które nie oznacza pewnego sposobu przeżywania czasu, jest wspólnotą obecności wprowadzającą człowieka w sam środek sekretu tego, co niepojęte. Prawdopodobnie innym imieniem takiej bliskości jest miłość, być może także i ta, która przybiera formę miłości miłosiernej. Nie do filozofa należy jednak rozstrzygnięcie, skąd ona pochodzi i jaki może być jej absolutny cel.

Jak się wydaje, wypowiedzenie imienia obecności, a więc wypowiedzenie owego „jesteśmy” w obliczu cierpienia i śmierci, to ostatnie słowo, na jakie może się powążyć myśliciel, jeśli nie chce dołączyć do grona owych niecierpliwych przyjaciół Hioba. Nie potrafili oni wytrwać z nim w nieszczęściu, nie ulegając ludzkiej pokusie racjonalizacji i przywracania pewnego sprawiedliwego porządku temu światu, w którym dla Hiobów nie ma w ogóle miejsca¹.

ADAM HERNAS, ur. 1964, dr filozofii, prawnik. Ostatnio wydał: *Czas i obecność* (2005).

¹ Zob. „Skoro jednak spojrzeli, z daleka nie mogli go poznać. Podnieśli swój głos i zapłakali. Każdy z nich rozdarł swe szaty i rzucał proch w górę na głowę. Siedzieli z nim na ziemi siedem dni i siedem nocy, nikt nie wyrzekł słowa, bo widzieli ogrom jego bólu” (Hi 2, 12–13).



Rabbi Kalonymos Kalmisz Szapira

Święty ogień

Tora z lat 1939-1942,
lat szatu*

Z czego mamy wziąć bodaj szczyptę otuchy, skoro dochodzą nas przerażające wieści o tym, co się dzieje i co się już stało, tak że trzęsą się w nas kości i pękają nasze serca? Otóż z myśli, że nie jesteśmy sami w naszym cierpieniu; Bóg, niech będzie Błogosławiony, poniekąd dźwiga je razem z nam



Wstęp autora wyboru

Kalonymos (Kalonimos, Kalonymus, Klonimus) Kalman (Kalmisz) Szapira, syn rebe Elimelecha z Grodziska, urodził się 19 dnia miesiąca *ijar*, 5649 roku (20 maja 1889) w Grodzisku. Jego ojciec był znanym przywódcą chasydzkim, wywodzącym się z rodziny Magida z Kozienic. Kalonymos¹ Kalman Szapira otrzymał swoje imiona po dziadku, Kalonymosie Kalmanie z Krakowa. Elimelech poświęcał wiele uwagi synowi, szczególnie gdy ten zachorował na szkarlatynę i przez dłuższy czas jego życie było zagrożone. Jednak zanim syn skończył trzy lata, jego ojciec zmarł, a wychowaniem Kalonymosa zajęli się wierni przy-

* W tekście hebrajskim mamy tu *miszanot ha-szo'a*, „z lat zagłady” (przypis: Ireneusz Kania).

¹ Kalonymos jest greckim tłumaczeniem hebrajskiego imienia Szem Tow – dobre imię).



jaciele ojca, szczególnie Chaim Szmuel Halevy Hurwitz Sternfeld z Chęciny, później zaś Jerachmiel Mosze, rebe z Kozienic. W wieku szesnastu lat Kalonymos poślubił córkę Jerachmiela, Rachelę Chaję Miriam. W 1909 jego teść zmarł. Wówczas wśród chasydów z Kozienic nastąpił rozłam i wielu z nich uznało za swego przywódcę (rebe²) Kalonymosa. Przyłączyła się też do nich część dawnych zwolenników ojca z Kozienic. W dwudziestym roku życia Kalonymos został ponadto rabinem w Piasecznie, które odtąd stało się ośrodkiem chasydyzmu. Po zakończeniu I wojny światowej Kalonymos przeniósł się do Warszawy, jednak nie opuścił swojego stanowiska w Piasecznie i spędzał tam każde lato. W 1923 roku Kalonymos założył jesziwę³ „Daas Mosze”, której poświęcił się bez reszty.

Jego książka *Hovat ha-Talmidim* („Obowiązek uczniów”) ukazała się drukiem w 1932 roku. Jest to jedyna książka Kalonymosa Szapiry, która została opublikowana za jego życia. Wyłożył w niej swoją teorię wychowania. Kalonymos Szapira postawił sobie za cel odnowienie chasydyzmu z zastosowaniem nowych metod dydaktycznych i wychowawczych. Mimo iż Kalonymos Szapira był znanym i cenionym przywódcą chasydzkim, nie zajmował się działalnością polityczną i odradzał ją swoim uczniom.

Gdy wybuchła wojna, Kalonymos przebywał w Piasecznie. Postanowił jednak powrócić do Warszawy – do swojego domu przy ulicy Dzielnej. 25 września 1939 roku bomba raniła ciężko jego syna – Elimelecha ben Cyjona. Synowa Kalonymosa Gitel i bratowa Hanna zginęły w bombardowaniu przed drzwiami szpitala, w którym leżał Elimelech. 27 września 1939 roku – w piątek po południu – Elimelech zmarł. Mimo to Kalonymos zachował świętość szabat, który według religii żydowskiej ma być wypełniony radością, gdyż czas ten jest wyłączony z okresu żałoby. 19 października zmarła matka Kalonymosa – Hanna Berakha. W lipcu 1942 wywieziono do Treblinki jego córkę. Kalonymos miał wiele propozycji wyjazdu za granicę, a później ukrycia się „na aryjskich papierach”. Nie zgodził się jednak opuścić swoich uczniów i bliskich. Mimo utraty najbliższych pozostawał nadal bardzo aktywny. Budynek przy Dzielnej 5, w którym rezydował, spełniał różnorodne funkcje. Był tam – jak wcześniej – Bejt ha-Midrasz (dom studiów i modlitwy). Urządzono tam także przytułek dla bezdomnych, kuch-

² Rebe to tytuł przywódcy chasydzkiego, w odróżnieniu od tradycyjnego przywódcy wspólnoty – rabina (*rav*). Przywódca chasydów nazywany jest również cadykiem (*cad-dik*), czyli „sprawiedliwym”, tego tytułu jednakże nigdy nie używa się w bezpośrednim kontakcie z przywódcą. W odróżnieniu od tradycyjnych rabinów rebe jest przywódcą wspólnoty nieobjętej granicami terytorialnymi. W danej miejscowości rebe może funkcjonować jednocześnie z tradycyjnym rabinem. Każdy chasyd obiera sobie swojego rebe, któremu podporządkowuje się bez reszty. Rebe nie musi być uczonym – powinien raczej posiadać zdolności przywódcze, charyzmę, skromność i świętość, która pozwala mu na bliski i bezpośredni kontakt z Bogiem. Wielu Żydów zwracało się do swojego rebe z prośbą o wstawiennictwo i pomoc w różnych problemach życiowych.

³ Jesziwa – wyższa szkoła talmudyczna.



nię publiczną dla setek przesiedleńców, kontynuowano naukę i modlitwy. Kalonymos dbał o zapewnienie nieprzerwanej działalności instytucji religijnych, takich jak *mikvaot* (łaźnie rytualne) czy sąd rabinacki. Po okresie wielkiej deportacji w lecie 1942 roku Kalonymos został zatrudniony w szopach Schultza, gdzie zajmował się naprawą obuwia. W znalezieniu zatrudnienia pomógł mu Abraham Hendel. Szopy Schultza zatrudniały wielu znamienitych rabinów i przywódców chasydzkich po to, by umożliwić im uzyskanie dokumentów pracy pozwalających uniknąć deportacji do obozów zagłady. Starali się oni zachowywać przykazania, modlić, studiować Pisma (z pamięci) i dawać przykład swoim współwyznawcom. Pomimo katastrofy ich narodu, dotyczącej ich nienawiści i przemocy, pozostali niewzruszeni, jak skała opierająca się morskim falom.

Kalonymos Szapira przebywał w getcie warszawskim do wiosny 1943 roku. Następnie został deportowany do obozów w dystrykcie lubelskim (prawdopodobnie Trawniki, chociaż w literaturze podawane są też inne miejscowości). Zginął 4 *heszwan* 5704 (2 listopada 1943 roku)⁴.

W latach okupacji Szapira głosił swoje kazania (w języku żydowskim) podczas sobotnich oraz świątecznych nabożeństw. Są one datowane i nazwane według porcji czytań Tory na dany tydzień lub święto. Później zapisywał je z pamięci w języku hebrajskim. Pierwsze kazanie pochodzi z 14 września 1939 roku, ostatnie z 18 lipca 1942 roku, zatem pisane było na kilka dni przed rozpoczęciem masowych deportacji z getta warszawskiego do Treblinki. Z okresu późniejszego nie ma już żadnych tekstów poza dopiskiem z 27 listopada 1942 roku oraz dwoma listami z dnia 3 stycznia 1943 roku załączonymi do rękopisów.

W kazaniach z czasu wojny Kalonymos Szapira wielokrotnie porusza problem cierpienia. Na początku ujmuje je w tradycyjny sposób: cierpienie przynosi odpuszczenie grzechów, jest środkiem oczyszczenia i uświęcania człowieka. W późniejszym okresie zaczyna kłaść nacisk na cierpienie Boga. Cierpiący Żyd może sądzić, że tylko on cierpi, a cierpienia całego narodu nie dotyczą Boga. Jednak – jak mówi Izajasz (63, 9) – „I stał się dla nich wybawicielem w każdym ich ucisku”. Dlatego też kiedy człowiek cierpi, wraz z nim cierpi i Bóg. Szczególnym rodzajem cierpienia, kiedy człowiek

⁴ Ponieważ Nowy Rok 5704 według kalendarza żydowskiego zaczął się 30 września, niekiedy podaje się błędnie rok śmierci Kalonymosa Szapiry jako 1944, a nie 1943 (większa część tego roku żydowskiego przypada na rok 1944). Nie ma zgodności co do miejsca śmierci Szapiry (w literaturze podawane są różne miejsca: Treblinka, Wieliczka). We wstępie do jednej z jego książek podaje się, że 2 listopada został on wywieziony pociągiem do obozu zagłady. Jeżeli jednak przebywał w obozie w Trawnikach, dokąd przeniesiono szopy Schultza z getta warszawskiego, najprawdopodobniej zginął podczas masowej likwidacji Żydów w obozach na Majdanku, Poniatowej i Trawnikach w ramach Akcji „Dożynki” (*Erntefest*). Do wyjaśnienia pozostałaby dokładna data śmierci, gdyż Akcja „Dożynki” odbyła się 3, a nie 2 listopada 1943.

⁵ *Kidusz ha-Szem* – uświęcanie imienia Boga, cierpienie i śmierć za wiarę w Boga.



i Bóg cierpią razem, jest *Kidusz ha-Szem*⁵. Cierpienia synów Izraela są rezultatem identyfikacji z wiarą w jedyne Boga i w Jego przykazania. W czasach Zagłady tradycyjne uzasadnienia cierpienia przestały mieć sens – potrzebne było nowe rozumienie. Kalonymos dowodził zatem, że to nie grzech jest przyczyną cierpienia. Zagłada to konsekwencja ataku na samego Boga, a synowie Izraela cierpią wraz z Nim. W czasach ukrycia swojej twarzy Bóg płacze, a Żyd płacze wraz z Nim.

Zbiór pism Szapiry zaopatrzone w list w języku żydowskim, na którym wielkimi literami napisane było „*Aufmerkzam!!!*” („Uwaga”), zawierał: *Haksharat ha-Avrekhim* („Przygotowanie młodych mężczyzn”), *Mavo ha-She'arim* („Wstęp do Bram”), *Tsav ve-Ziruz* („Nakaz i człowiek sumienny”) oraz *Hidushei Torah me-shnot ha-za'am 5700-5702*⁶ („Nowości⁷ Tory z lat szaleństwa 1939–1942”, opublikowane później pod tytułem *Esh Kodesh – „Święty ogień”*). Pierwszy z listów był adresowany do potencjalnego znalazcy rękopisów, w którym autor prosił o przesłanie ich pod następujący adres: Rabin Izajasz Szapira, Tel Awiw, Palestyna, wraz z załączonym listem. Dalej Kalonymos Szapira pisał: „Jeżeli Bóg będzie tak łaskawy, że ja i pozostali [przy życiu] Żydzi przeżyją wojnę, poproszę wtedy, by wszystko zostało zwrócone mnie lub oddane do Rabinatu Warszawskiego dla Kalonymosa. Niechaj Bóg się zlituje nad nami, pozostaliśmy z domu Izraela, gdziekolwiek będziemy. Niechaj uratuje nas i da nam życie...”

W drugim liście prosił brata o publikację manuskryptów oraz rozpowszechnianie ich wśród żydowskich czytelników. Pisał: „Proszę również o opatrzenie tych pism wstępem, że ja proszę i błagam wszystkich Żydów, aby studiowali moje pisma. Jestem przekonany, że zasługi moich świętych przodków, niechaj będzie błogosławiona ich pamięć, będą im pomocne na tym i przyszłym [świecie]. Niechaj Bóg zmiłuje się nad nami”.

Z treści listów wynikałoby, że Kalonymos Szapira zamierzał ukryć swoje pisma i dlatego opatrzył je listem do potencjalnego znalazcy. Jednak pisma Szapiry znalazły się w drugiej odnalezionej części Archiwum Emanuela Ringelbluma i są przechowywane w Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie⁸. Kopie dokumentów przechowywane są też w Archiwum Jad Waszem w Jerozolimie⁹. Oprócz wymienionych dokumentów w Bibliotece ŻIH jest jeszcze rękopis *Kazania na Pesach*¹⁰ z 1927 roku.

⁶ Jest to tytuł, jaki nadał tekstom sam autor.

⁷ Nowości Tory (*Tora novellae*) to rodzaj żydowskiej literatury religijnej, w której analizowane i objaśniane są teksty kanoniczne. Zazwyczaj autor przedstawia problem dotyczący tekstu lub sprzeczność z innym tekstem i wtedy przedstawiana jest nowość (*biddush*) w postaci nowej idei lub nowej zasady, przy pomocy której zawilość jest wyjaśniana.

⁸ Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego, teczki 370, 431, 432.

⁹ Archiwum Jad Waszem w Jerozolimie, M.10. AR. 2/370, 431,432.

¹⁰ Biblioteka Żydowskiego Instytutu Historycznego, rkps nr 695.



Wybrane i publikowane poniżej kazania pochodzą ze zbioru: Kalonymos Kalmisz Shapira, *Sefer Esh Kodesh: Imrot Tehorot me-shmot ha-shoa, tav-shin, tav-shin alef, tav-shin bet, shenemru be-shabatot ve-hamim tovim be-geto varsha*, Vaad Hasidey Piaseczno, Jerusalem 1960 (hebrajski). Przy wyborze posłużono się także wersją angielską: Kalonymus Kalmish Shapira, *Sacred Fire: Torah from the Years of Fury 1939-1942*, red. Deborah Milner, tłum. J. Hershy Worch, Jason Aronson Inc., Northvale (New Jersey)–Jerusalem 2000.

Bibliografia:

1. Prace rabina Kalonymosa Szapiry:

Hagada shel Pesah, ed. Elimelech Shapira ben Yeshayahu Shapira, Tel Aviv 1964 (hebrajski) *To Heal the Soul: The Spiritual Journal of a Chasidic Rebbe*, ed. Yehoshua Starret, Jason Aronson Inc., Northvale (New Jersey) 2000

A Student's Obligation: Advice from the Rebbe of the Warsaw Ghetto, Jason Aronson Inc., Northvale (New Jersey) 1991

Conscious Community: A Guide to Inner Work, Rowman & Little field Publishers Inc., Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford 2004

Experiencing the Divine, Baltimore (Maryland) 2002

Darush ve-agada, Tel Aviv 1981 (hebrajski)

Hovat ha-talmidim shel ha-admor me-Piaseczno, Vaad Hasidey Piaseczno, Tel Aviv 2000 (hebrajski)

Kovetz drashot asher darash Kalonymus Kalmish Shapira, Jerusalem 1993 (hebrajski i żydowski)

Kuntras bnei makshava tova, Vaad Hasidey Piaseczno, Tel Aviv 1973 (hebrajski)

Mavo ha-She'arim, Vaad Hasidey Piaseczno, Jerusalem 1965 (hebrajski)

Sacred Fire: Torah from the Years of Fury 1939-1942, ed. Deborah Milner, Jason Aronson Inc., Northvale New Jersey-Jerusalem 2000

Sefer derekh ha-melekh: Divrey Torah she neemru be-shabatot ve-yamim tovim, Vaad Hasidey Piaseczno, Tel Aviv 1986 (hebrajski)

Sefer Esh Kodesh: Imrot Tehorot me-shmot ha-shoa, tav-shin, tav-shin alef, tav-shin bet, shenemru be-shabatot ve-hamim tovim be-geto varsha, Vaad Hasidey Piaseczno, Jerusalem 1960 (hebrajski)

Sefer hakhsharat he-avrehim, Vaad Hasidey Piaseczno, Tel Aviv 1966 (hebrajski)

Shalosh drashot asher darash Kalonymus Kalmish Shapira, *Merkaz chasidey Koznic*, Tel Aviv 1985 (hebrajski)

Tzav ve-zaruz, Vaad Hasidey Piaseczno, Jerusalem 1962 (hebrajski)

Derashah (kazanie na szabat Teszuwa, 5 października 1935), Warszawa 1935 (żydowski)



2. Monografie i opracowania:

Tzvi Blubshtein, *Iyunim be-shitato ha-ruhanit shel he-admor me-Piaseczno*, Jerusalem 2002 (hebrajski)

Itzhak Moshe Erlanger, *Zikharon ba-sefer: Sikhot hitorerut ve-hadrakha le-khol zemaney ha-shana, Khavorat bnei machshava tova*, Bnei Brak 2003 (hebrajski)

Chaim Ben Asir Frenkel, *Zikharon Kodesh le-baal Esh Kodesh, Yovel le-alijato al ha-moked shel Kalonymos Kalmish Shapira*, Vaad Hasidey Piaseczno-Grodzisk, Jerusalem 1994 (hebrajski)

Itzhak Hershkowitz, *Rabbi Kalonymus Kalmish Shapira, he-admor me-Piaseczno: hagut ha-shoa mul hagut trom ha-shoa* („Rabbi Kalonymus Kalmish Shapira, The Piasechner Rebe: His Holocaust and pre-Holocaust thought – continuity or discontinuity?”), Bar Ilan University, Ramat Gan 2004

Mendel Piekarz, *Ha-teudot he-chasidiot ha-sifrutiyot he-aharonot al adamat Polin: Divrey ha-rav me-Piaseczno be-geto Varsha*, Jerusalem, Yad Vashem, 1979 (hebrajski)

Nehemia Polen, *The Holy Fire: The Teachings of Rabbi Kalonymus Kalmish Shapira, the Rebbe of the Warsaw Ghetto*, Jason Aronson Inc., Northvale (New Jersey) 1994

Ofer Shiff, *Dahaf meshichi ve-mimusho be-drashotav shel he-admor me-Piaseczno be-tekufat ha-shoa*, Tel Aviv 1986 (hebrajski)

WITOLD MĘDYKOWSKI, ur. w Lublinie, pracownik Archiwum w Jerozolimie, gdzie kieruje zespołem opracowującym materiały dotyczące terenów Polski, oraz Ośrodka Badań Historii i Kultury Żydów Polskich na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Absolwent historii oraz historii Żydów na Uniwersytecie w Tel-Awiiwie, a także Instytutu Współczesnej Historii Żydów na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie.



Wajjikra

16 marca 1940

Pan wezwał Mojżesza i powiedział do niego... (Kpł 1, 1)¹.

Raszi (w tymże samym miejscu) wyjaśnia:

Ilekoć Bóg kierował do Mojżesza jakiś nakaz, pouczenie, czy też zwracał się do niego, zawsze najpierw go wzywał. *Keri'a*, „wezwanie”, wyraża czułość i afekt. Słowa tego używają aniołowie służebni, jak to napisano: „I wołał jeden do drugiego: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały” (Iz 6, 3).

Dlaczego ów zwrot wyrażający afekt – *keri'a* – Raszi komentuje, gdy pojawia się on w tym miejscu Tory, a nie przy jakiejś wcześniejszej okazji – na przykład tam, gdzie napisano o płonącym krzaku: „Zawołał Bóg do niego ze środka krzewu i rzekł (...)” (Wj 3, 4), albo w związku z objawieniem na Synaju, gdzie napisano: „Pan zawołał na niego z góry i powiedział: (...)” (Wj 19, 3)?

O krępowaniu (*'akeida*) Izaaka do ofiary, gdy Bóg wypróbował Abrahama, napisano: „Poszedł więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna” (Rdz 22, 13). Odnosi się to do każdej ofiary zwierzęcej; zawsze zastępuje ona osobę ludzką. Werset przytoczony wyżej (Kpł 1, 1) ma dalszy ciąg: „Jeżeli ktoś z was chce złożyć ofiarę Bogu...”. Podkreślone są w nim słowa „ktoś z was”, bo w rzeczywistości zwierzę zastępuje samą tę osobę. W dni postu modlimy się: „Oby tłuszcz i krew, które tracę na skutek tego postu, były przez Ciebie przyjęte na ołtarzu jako ofiara”. Istotnie, cierpienie samo przez się zmywa z człowieka grzechy, gdyż umniejsza jego siłę, podobnie jak tłuszcz i krew. Wszystkie cierpienia Żydów są rodzajem ofiary. Dlatego do swej argumentacji Raszi wybiera ten właśnie tekst, rozpoczynający rozdział o ofiarach ze zwierząt. Mówi nam on, że każda nasza ofiara – czy taka, o jakiej mowa w dalszym ciągu tekstu (a więc ze zwierzęcia zamiast człowieka), czy też nasze własne cier-

¹ Cytaty biblijne podaję zwykle według Biblii Tysiąclecia (III wydanie), niekiedy lekko modyfikując, aby lepiej odpowiadały myśli autora. Cytaty z Rasziego uzgadniam z: Julius Dessauer, *Der Raschi-Kommentar zu den fünf Büchern Moses*, Budapest 1887 (wszystkie przypisy w Kazaniach: Ireneusz Kania).



pienie – jest „wezwaniem” Boga kierowanym do nas. Wyraża ona afekt Świętego, oby był Błogosławiony, względem nas.

Możliwe jest też inne, głębsze wytłumaczenie. Przytoczony wyżej werset z Izajasza (6, 3) figuruje w tekście liturgii porannej *Uwa le-Cijon* („I przybył do Syjonu”): „I jeden anioł wołał do drugiego: »Święty, Święty, Święty jest Pan...«”. W starym aramejskim przekładzie tego ustępu czytamy: „Otrzymują jeden od drugiego, mówiąc: »Święty, Święty, Święty...«”. W tym przekładzie z targumu Jonatana ben Uziela „wezwanie” przetłumaczone jest jako „otrzymywanie”. Święta księga *Tikkunei Zohar* (rozdz. 19) uczy, że lud żydowski upowaznia aniołów do brania od siebie nawzajem. Gdy jeden Żyd uczy się Tory od drugiego czy też otrzymuje pieniądze albo jakąś przysługę od innego Żyda, aniołowie mogą brać jeden od drugiego.

Aniołowie otrzymują jeden od drugiego nie tylko wówczas, gdy Żydzi udzielają jałmużny czy też wyświadczają sobie nawzajem dobrodziejstwa; aniołowie dostają upoważnienie nawet wówczas, gdy jakiś Żyd bodaj tylko wysłuchuje zmartwień innego Żyda. Kiedy Żyd słucha o cierpieniach innych i robi, co może, by mu pomóc, i kiedy strapienia jego przyjaciela rozkrwawiają mu serce oraz ścinają krew w żyłach – aniołowie otrzymują upoważnienie. Jeśli złamane serce skłania Żyda do myśli o skruszce i zwraca się on z modlitwą do Świętego, oby był Błogosławiony, za lud żydowski – wówczas także mamy przykład tego, jak Żydzi biorą od siebie nawzajem. Jeden otrzymuje od drugiego złamane serce i myśli o skruszce, drugi otrzymuje miłosierdzie i dobrodziejstwa, a także modlitwy w zamian. To, co robi się tu, na dole, ma swój odpowiednik tam, w górze, i w ten sposób aniołowie także otrzymują jeden od drugiego.

W midraszu (*Deuteronomium Rabba* 2, 36) czytamy: „Gdy Mojżesz był w niebie, aby otrzymać Torę, słyszał, jak aniołowie posługujący sławią Boga słowami: »Błogosławione na wiek wieków Imię Jego królestwa pełnego chwały«”. Zszedłszy na dół, Mojżesz wyuczył tych słów lud żydowski, który spokojnie wypowiada je w *Szema*, codziennej liturgii. Tak więc ważną część naszej liturgii otrzymaliśmy od aniołów, oni zaś otrzymali od nas „wezwanie”, które jeden przekazuje drugiemu. Tę modlitwę od aniołów („Błogosławione na wiek wieków Imię Jego królestwa pełnego chwały”) my odmawiamy spo-



kojnie, podczas gdy „wezwanie”, jakie aniołowie otrzymali od ludu żydowskiego, jest bardzo głośne. Tak głośne, że gdy zostaje wypowiedziane, wszystko się porusza, wedle tego, co napisano: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały. Od głosu tego, który wołał, zadrgały futryny drzwi, a świątynia napełniała się dymem” (Iz 6, 3-5). Przyczyna tej różnicy w głośności jest taka: w wezwaniu, jakie aniołowie otrzymują jeden od drugiego na mocy upoważnienia od Żydów, otrzymujących wzajem od siebie, kryje się wiele udręki ludu żydowskiego. Jest to udręka Żyda przyniesionego strapieniami swego brata i Żyda, który poprzez własną udrękę wspiera swego brata, jak to powiedzieliśmy wyżej. Wezwanie/otrzymywanie, będące następstwem dzielenia cierpień i udręk, jest bardzo głośne, toteż aniołowie nawołują się głosami silnie brzmiącymi wespółzuciem dla cierpień żydowskiego ludu.

Modlitwa, jaką mamy od aniołów („Błogosławione na wiek wieków Imię Jego królestwa pełnego chwały”), nie kryje w sobie udręki aniołów – bo czy którykolwiek anioł zaznał kiedykolwiek udręk Żyda bitego albo hańbionego prześladowaniami i upokorzeniami, czy zaznał jego przerażenia i jego trwogi, kiedy – Boże uchwaj! – nie ma on co jeść?

Rzekł prorok Izajasz:

Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów! Wówczas przyleciał do mnie jeden z serafinów, trzymając w ręce węgiel, który kleszczami wziął z ołtarza. Dotknął nim ust moich i rzekł: „Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina jest zmazana, zglądzony twój grzech” (6, 5-7).

Nasi błogosławionej pamięci mędracy (*Tanchuma-Genesis, Wajjiszlach*) w takim oto sensie objaśniali ten ustęp: „Święty, niech będzie Błogosławiony, pouczył anioła: »Spal usta szkalujące Moje dzieci«”.

W świetle tego, cośmy powiedzieli wyżej, Bóg czynił aluzję do Izajasza:

Słyszałeś głosy aniołów „wzywających/otrzymujących” jeden od drugiego. Wszelką moc, jaką okazują, mają oni wyłącznie od ludu żydowskiego, a wielki



zgiełk, jaki słyszałeś i od którego zadrgały futryny, zrodził się z udręki Żydów. Jakżebyś tedy śmiał spotwarzać lud żydowski?

Zacytowany przez nas na wstępie pierwszy werset z Księgi Kapłańskiej „Pan wezwał Mojżesza i powiedział do niego...” uczy nas, że nie tylko aniołowie „wzywają/otrzymują” jeden od drugiego na dokładne podobieństwo Żydów, którzy „wzywają/otrzymują” jeden od drugiego, jak poucza nas wspomniany wyżej *Tikkunei Zohar*. Nawet Sam Bóg „wezwał Mojżesza”, tak jak jeden anioł zwykł „wzywać” drugiego. I w ten oto sposób Bóg, niech będzie Błogosławiony, wzywając Mojżesza, od Mojżesza otrzymywał, tak samo jak anioł wzywający innego zarazem otrzymuje i daje. Dzieje się tak dlatego, że Bóg związany jest z człowiekiem, skoro napisano: „Jestem z nim w utrapieniu” (Ps 91, 15).

Na temat wersetu „Zawołał Bóg do Mojżesza ze środka płonącego krzewu” (Wj 3, 4) czytamy w midraszu (*Exodus Rabba* 2, 12), że Bóg zawołał „Mojżesz Mojżesz” bez przecinka między powtórzonym imieniem, podczas gdy przy krępowaniu (*‘akeida*) Izaaka, kiedy Bóg wezwał Abrahama, aby powstrzymał swą dłoń mającą uderzyć Izaaka, Bóg użył przecinka, wołając „Abrahamie, Abrahamie!” (Rdz 22, 11). Midrasz wyjaśnia to za pomocą przypowieści o człowieku upadającym pod olbrzymim ciężarem. Woła on tego, kto jest właśnie najbliżej: „Hej ty chodź tu szybko! Pomóż mi zrzucić ten ciężar!”. Tak właśnie Bóg wezwał Mojżesza, żeby ten poniekąd Mu ulżył i pomógł nieść ciężar, a Mojżesz pomógł Bogu w dźwiganiu nieznośnego brzemienia cierpień narodu żydowskiego.

Toldot

30 listopada 1940

Niechaj tobie Bóg użyczą rosy z niebios i żyzności ziemi, obfitości zboża i moszczu winnego. Niechaj ci służą ludy i niech ci pokłon oddają narody (Rdz 27, 28-29).

Powinniśmy zrozumieć, przynajmniej w szczupłej mierze naszych ograniczonych umysłów, o co chodzi w tej historii. Dlaczego błogo-



sławieństwa, jakimi nasz patriarcha Izaak obdzielił naszego patriarchę Jakuba, były pierwotnie przeznaczone dla Ezawa?

W Talmudzie (*Chagiga* 15b) czytamy pod imieniem rabiego Meira: „Gdy ktoś cierpi, jakiego wyrażenia używa Szechina²? »Ach biada, moja głowa! Biada, moje ramiona!«”.

Dlaczego rabbi Meir zapytał: „Gdy ktoś cierpi itd.”, nie zaś: „Gdy cierpi lud żydowski...”, jak to czytamy gdzie indziej? Po drugie: o ile zasadne jest to pytanie? Jak możemy pytać: „Jakiego wyrażenia używa Szechina?”, skoro nie ma żadnej wzmianki o tym, by Szechina w ogóle cokolwiek mówiła? Czemu miałaby mówić? Powiedziano już, cytując psalm: „Jestem z nim w utrapieniu” (Ps 91, 15). Z tego nie wynika, aby Bóg używał jakiegoś szczególnego wyrażenia, stąd też pytanie: „Jakiego wyrażenia On używa?” jest bezzasadne.

Oryginalny cytat z rabiego Meira w Misznie (*Sanhedrin* 6, 7), gdzie pyta on, co powiada Szechina, odnosi się do człowieka skazanego na śmierć przez powieszenie. Rabiemu Meirovi chodzi o to, że nawet jeśli tylko jeden człowiek jest w strapieniu, Szechina i tak powie: „Ach, biada!”. Podkreśla to dlatego, że można było wyłożyć werset „Jestem z nim w utrapieniu” w tym sensie, iż Bóg jest z nami jedynie wówczas, gdy w utrapieniu jest cały lud żydowski. W midraszu o pojawieniu się Boga Mojżeszowi w płonącym krzaku (*Exodus Rabba* 2, 5), gdzie cierpienie Boga powiązane jest z cierpieniami ludu żydowskiego, przytoczony jest werset „Jestem z nim w utrapieniu”, co nasi mędracy objaśniają, iż Bóg objawił się Mojżeszowi wewnątrz płonącego krzaka, ażeby mu pokazać, że jest On z całym ludem żydowskim w jego utrapieniu. Tu jednak rabbi Meir dodaje, że Szechina cierpi także, gdy bodaj jeden Żyd jest w utrapieniu. Ilustruje to przykładem jakiegoś jednego człowieka, skazanego za swe zbrodnie na śmierć.

Dlatego też w pytaniu rabiego Meira przemawia właśnie Szechina, ponieważ mówiąc o Świętym, niech będzie Błogosławiony, zwykle odnosimy się do JHWH (Boga), ożywiającego *sefirę* Tiferet (Wspaniałość). Innym imieniem *sefiry* Tiferet jest Kneset Israel (Zgro-

² Szechina to hipostaza – na ogół żeńska – Bożej obecności w świecie, według tradycji kabaly. Jest godne uwagi, że w dalszym ciągu wywodu autor sięga do innych ważnych pojęć kabalistycznych.



madzenie Izraela). Zgromadzenie Izraela to z definicji grupa. *Sefira* Tiferet znana jest również jako „Litość”, gdyż łączy w sobie dwie przeciwstawne *sefirot* – Chesed (Miłująca Łaskawość) i Gewura (Surowy Sąd). *Sefira* Tiferet jest więc również, z definicji, jakimś skupiskiem. Dlatego reprezentuje ona Zgromadzenie Izraela, czyli grupę. Z drugiej strony Szechina jest *sefirą* Malkut (Królestwo), która, choć bywa utożsamiana z Kneset Israel, mieści również w sobie poszczególność i jednostkowość. Dzieje się tak dlatego, że, jak dobrze wiadomo, ujednostkowanie, rozdzielanie, rachowanie i liczenie możliwe są tylko w *sefirze* Malkut.

Stąd też wiemy dobrze, iż Szechina (to znaczy Malkut) nawet w odniesieniu do jednostki czczącej Boga mówi do Świętego, niech będzie Błogosławiony (to znaczy Tiferet): „Spójrz na to dziecię, które Ci przynoszę”. Innymi słowy, dobry jest nie tylko lud żydowski jako całość, lecz również pojedyncza osoba jest zacna i świątobliwa.

Swym pytaniem rabbi Meir daje do zrozumienia, że Szechina cierpi nie tylko wówczas, gdy cały lud żydowski jest w strapieniu, lecz że również udręka pojedynczego człowieka wznosi się na wysokości. Oto jednego mordują, a drugi umiera z cierpień – niechaj chroni nas Litościwy. W tym tutaj słabną rozum i serce i całe jego ciało wiotczeje od cierpień – jak o tym mówi Talmud (*Chullin* 35b): „Cóż za różnica, czy zabiję go całego, czy też tylko jego część?”. Bo chociaż lud żydowski jako całość jest wieczny, to gdy umiera jeden człowiek, on i jego życie giną i aż do wskrzeszenia umarłych to jego życie pozostaje ucięte – niechaj nas chroni Litościwy. Taki jest więc sens tego konkretnego sformułowania „Gdy ktoś [osoba]³ cierpi”, którego objaśnienia mamy w Talmudzie (*Sanhedrin* 38a): „Osoba została stworzona jako samotna⁴”. Oto dlaczego Szechina lituje się nawet nad udręką pojedynczego człowieka: „Ach biada, moja głowa! Biada, moje ramiona!”. Kiedy ktoś cierpi, Szechina wypowiada te słowa właśnie dlatego, że, jak już mówiliśmy, zawiera w sobie pojęcia osobności i jednostkowości.

Powróćmy do naszego początkowego pytania o okoliczności błogosławieństwa Izaaka dla Jakuba. Raszi, cytując midrasz (*Leviticus*

³ W oryginale hebrajskim mamy tu słowo *adam*, „człowiek”.

⁴ W oryginale hebrajskim *jachidi*, „pojedynczy”.



Rabba 4, 6), tak komentuje werset „Wszystkich dusz, które z Jakubem przybyły do Egiptu” (Rdz 46, 26):

Rodzina Ezawa liczyła tylko sześć osób [to znaczy jego samego i pięciu synów], a Pismo określa ją w liczbie mnogiej, *nafsot* [dusze], ponieważ czcili oni wielu bogów; tymczasem rodzina Jakuba składała się z siedemdziesięciu osób, a Pismo określa ją liczbą pojedynczą, *nefesz* [dusza], ponieważ wszyscy oni czcili jednego Boga.

Prawdą jest, iż lud żydowski zawsze jest zjednoczony, bo dzieli jedną świętą duszę. Jeśli zatem Izaak pobłogosławił bezpośrednio Jakuba, to Zgromadzenie Izraela pobłogosławił chyba tylko jako całość. Wolą Boga, niech będzie Błogosławiony, było, ażeby Izaak pobłogosławił również każdego Żyda z osobna; stąd Bóg tak rzecz urządził, aby Izaak, w rzeczywistości błogosławiąc Jakuba, myślał, że błogosławi Ezawa, który symbolizował rozdzielenie i „dusze”. Zatem błogosławił on również każdego pojedynczego Żyda.

Werset „Niechaj tobie Bóg użycza...” (Rdz 27, 28), którym rozczęliśmy ten rozdział, Raszi objaśnia tak: „Powinien ci dawać ustawicznie i często”. W świetle tego, cośmy wyżej powiedzieli, można by to tłumaczyć następująco: gdyby Izaak pobłogosławił wszystkich Żydów hurtem, jako zbiorowość, wystarczyłoby powiedzieć „Oby Bóg ci dawał”. Ponieważ jednak każdy otrzymuje błogosławieństwo indywidualne, trzeba dawać i potem znowu dawać – raz jednemu, raz drugiemu, i tak wszystkim i każdemu z osobna, zaspokajając raz jedną potrzebę, innym razem inną.

Wajjiszlach

14 grudnia 1940

Nie jestem godzien wszelkiej łaskawości i wszelkiej szczerości, jakie nieustannie okazujesz Twemu słudze. Bo przecież tylko z łaską w ręku przeprowiłem się kiedyś przez Jordan, a teraz mam dwa obozy. Racz więc ocalić mnie z ręki brata mego Ezawa, gdyż lękam się go, aby gdy przyjdzie, nie zabił mnie i matek z dziećmi. Wszakże Tyś powiedział: Będę ci świadczył dobro i uczynię twe potomstwo tak wiele jak ziarenka piasku na brzegu morza, których nikt zliczyć nie zdoła (Rdz 32, 11-14).



Raszi tak tłumaczy lęk Jakuba: „Boję się, że moje przewiny wydadzą mnie w szpony Ezawa, a przecież Ty powiedziałeś: »Będę ci świadczył dobro«”.

Powinniśmy tę sprawę zrozumieć: Jeśli Jakub się bał, że swoimi przewinami ściągnął na siebie ruinę, to jak mogłoby mu pomóc przypominanie Bogu o Jego obietnicy „Będę ci świadczył dobro”?

Być może sprawa wygląda następująco: Na temat wersetu opisującego spotkanie Mojżesza z Bogiem przy płonącym krzaku czytamy w midraszu (*Exodus Rabba* 2, 12): „Gdy zaś Pan ujrzał, że Mojżesz podchodził, żeby się przyjrzeć, zawołał do niego ze środka krzewu: »Mojżesz Mojżesz!«” (Wj 3, 4). Midrasz zauważa: „W krytycznym momencie krępowania Izaaka (*'akeida*), gdy słyszymy, jak Bóg wzywa Abrahama, znajdujemy słowa »Abrahamie, Abrahamie!« (Rdz 22, 11). Między oboma słowami jest przecinek. Ale kiedy Bóg woła do Mojżesza »Mojżesz Mojżesz!«, przecinka nie ma”.

Dlaczego tak jest? – pyta midrasz i odpowiada: „Odpowiedź możemy znaleźć w przykładzie człowieka upadającego pod olbrzymim ciężarem. Woła on do tego, kto jest właśnie najbliżej: »Hej ty chodź tu szybko! Pomóż mi zrzucić ten ciężar!«”. Bóg woła niecierpliwie „Mojżesz Mojżesz!” dwakroć, bez przestanku między oboma słowami, gdyż niesie poniekąd na Sobie ogromny ciężar. Wzywa Mojżesza, który jest najbliżej Niego, by pomógł Mu w niesieniu ciężaru.

Różnica jest taka: Na jednym poziomie werset „Będzie Mnie wzywał, a Ja go wysłucham, i będę z nim w utrapieniu” (Ps 91, 15) znaczy, że kiedy Żydzi – Boże uchowaj – cierpią, w pewnej sytuacji Bóg poniesie to cierpienie razem z nami. Inny poziom to ten, na którym cierpienie Żydów jest tak wielkie, że nie mają już oni siły do jego dźwignia. Wówczas siłę do oporu, do wytrzymywania wszystkich tych straszliwych udręk i okrutnych mąk, i do życia pośród nich – daje wyłącznie Święty, oby był Błogosławiony. W tym wypadku lwią część brzemienia spoczywa, by tak rzec, na Bogu. To nie ludzka, żydowska siła go niesie ani nie ona wytrzymuje tę mękę, lecz siła, jakiej Bóg używa Żydom. Znacznie większe brzemie udręki niesie sam Bóg. Bóg więc prosi lud żydowski, tak jak wówczas prosił Mojżesza: „Pomóż mi nieść ten ogromny ciężar!”.



W jaki sposób, pośród tej strasznej trwogi, moglibyśmy pomóc Bogu w niesieniu tego ogromnego ciężaru? Możemy to robić poprzez pokutę, modlitwę i miłosierdzie, a także okazując sobie wzajem współczucie.

Kiedy udręka nie była jeszcze taka nieznośna, a On, Bóg, znajdował się dopiero na pierwszym poziomie słów „Będę z nim w utrapieniu...”, może jeszcze miało jakiś sens zapytywanie siebie, czy jesteśmy godni odkupienia i zbawienia. Ale nasza obecna udręka jest tak ogromna, że – niechaj Miłosierny nas wspomaga! – doszliśmy już do poziomu, na którym całe brzemię tej udręki w rzeczywistości spoczywa, by tak powiedzieć, na Samym Bogu. Teraz w niebie musi być chyba wielki pośpiech z tą litością i odkupieniem, bo przecież On, Bóg, jest bez winy – a więc dlaczego Bóg, nasz Ojciec, nasz Król, miałby – Boże uchronij! – cierpieć taką mękę?

Jakub mówi: „Nie jestem godzien wszelkiej łaskowości, więc boję się, że moje przewiny wydadzą mnie w szpony Ezawa, a przecież Ty powiedziałeś: »Będę ci świadczył dobro«”. Oprócz sensu jawnego jest w tych słowach także sens głębszy. Bóg obiecał Jakubowi: „Będę z tobą”. Teraz, gdy główny ciężar losu Jakuba spoczywa poniekąd na Bogu, Jakub prosi: „Jeśli nawet na skutek moich przewin nie zasługuję na zbawienie i jeśli, Boże uchronij, nie jestem godzien odkupienia, to przecież Ty, Bóg, jesteś godzien. Proszę, wybaw mnie od razu i natychmiast”.

Re'e, Rosz Chodesz Elul

23 sierpnia 1941

Patrzcie, ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo. Błogosławieństwo, jeśli usłuchacie poleceń Pana, waszego Boga, które ja wam dzisiaj daję – przekleństwo, jeśli nie usłuchacie poleceń Pana, waszego Boga, jeśli odstępacie od drogi, którą ja wam dzisiaj wskazuję (Pwt 11, 26-28).

Żyd musi wierzyć i widzieć, że wszystko dzieje się za rządzeniem Boga i że Święty Błogosławiony niczego, Boże uchronij, nie czyni niesprawiedliwie. To rzecz zasadnicza. Jest to jedna z Trzynastu Zasad żydowskiej wiary, jakie Majmonides wylicza w swym ko-



mentarzu do Miszny (*Sanhedrin* 10, 1): „Wierzę bez żadnej wątpliwości, że Stwórca, błogosławione niech będzie Jego Imię, wynagradza tych, co przestrzegają Jego nakazów i karze tych, co je naruszają”. Ponadto jest to także źródło siły i radości w czasach cierpienia, jak napisano w *Tanja*:

Jeśli ktoś, będąc w udręce, wyznaje swoje grzechy (wszak każdy zna splamienia własnego serca) i widzi, dlaczego ta, a nie inna kara została mu sprawiedliwie wymierzona, to nie będzie się skarżył, Boże uchwaj. Przeciwnie, będzie wierzył, że tak jak Bóg go ukarał, tak też zaopiekuje się nim, żałującym za swe grzechy, i jak ojciec pogodzony z synem, Bóg go pocieszy. Z takich myśli człowiek może czerpać odwagę i radość.

Oprócz tego wszystkiego cierpienia są *hester panim*, zasłonięciem Boskiego Oblicza⁵. Gdy człowiek dostrzega w swym cierpieniu Rękę Boga, Jego sprawiedliwość i prawdę, Bóg cofa *hester* (odsłania się). Odkrywa on Boga nawet w *hester* i *dinim* (wyrokach, osądach). Potem, gdy zasłonięcie już się kończy, przekształca się ono w *chesed* (miłującą łaskawość), od której Twarz Boga rozjaśnia się Boskim Światłem.

Jak moglibyśmy kiedykolwiek powiedzieć, że cierpienie zakrywa Twarz Boga? Przecież Bóg mówi nie tylko: „Będę z nim w utrapieniu” (Ps 91, 15), lecz, niech będzie Błogosławiony, znosi również brzemię naszej męki. Natomiast sprawcą owego zasłonięcia jest człowiek, który – Boże zachowaj – wzdraga się przed przyjęciem cierpienia i sądzi, że jego cierpienie jest nieuzasadnione. Jeśli rzecz tak się ma, to ten człowiek – Boże uchwaj – jak gdyby pozbywał się Boga.

Dlatego Bóg mówi: „Patrzcie, Ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo, (...) Błogosławieństwo, jeśli usłuchacie (...), przekleństwo, jeśli nie usłuchacie”. Pokazuje nam On sprawiedliwość i prawdę we wszystkich rzeczach – błogosławieństwo, jeśli usłuchacie, przekleństwo, jeśli nie usłuchacie. Takim sposobem zrozumiecie słowa „Patrzcie, ja kładę dziś przed wami”, bo zobaczycie, że to znaczy: „Ja Sam stoję dziś przed wami”. Bóg, niech będzie Błogosławiony, Sam poniekąd daje nam Siebie, a więc staje się to samo-

⁵ W języku potocznym *hester panim* znaczy „niezyczliwość”; w sensie religijnym jest to gniew Boga.



objawieniem Boga wobec nas.

Ponadto właśnie teraz – w miesiącu Elul, oznaczającym początek sądnych dni (*Din*, sąd) – powiadamy: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego”.

Wa'era

17 stycznia 1942

Elohim (Bóg) rozmawiał z Mojżeszem i powiedział mu: „Jam jest JHWH. Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako El Szaddaj (Bóg Wszchemocny), ale imienia mego, JHWH, nie objawiłem im. [...] Przeto powiedz synom izraelskim: Ja jestem Pan (JHWH)! Uwolnię was od jarzma egipskiego i wybawię was z niewoli” (Wj 6, 2-6).

W Talmudzie (*Arachin* 10b) mamy taką naukę: Raba bar Szila, powołując się na rabbiego Matna i na autorytet Samuela, powiedział:

W świętej świątyni była *magrefa* (instrument muzyczny w kształcie szufli) z dziesięcioma otworami, z których każdy wytwarzał dziesięć różnych rodzajów muzyki. Pewien *tanna*⁶ uczył: „była ona na jeden łokieć długa i na jeden szeroka, i wystawał z niej uchwyt z dziesięcioma otworami. Każdy z otworów wytwarzał sto rodzajów dźwięków, co dawało w sumie tysiąc melodii”.

Raszi (tamże⁷) wyjaśnia, że *magrefa* była rodzajem kielni albo szpadla, używanego w codziennym świątynnym obrzędzie *terumat ha-deszen* (usuwania popiołów), podczas którego popioły na ołtarzu ofiarnym zbierano, zmiotano w stos i usuwano. Postarajmy się zrozumieć: dlaczego sprzęt do usuwania popiołów miał śpiewać – i to nie po prostu śpiewać, lecz śpiewać tysiąc pieśni, czego zaiste żaden inny instrument nie potrafi? W rzeczy samej z innych wzmianek o *magrefie*, zawartych w Misznie (*Tamid* 3, 8), dowiadujemy się, że ten instrument był tak głośny, iż słyhać go było nawet w Jerychu.

Tosafiści w swych komentarzach do Talmudu (*Arachin* 10b) spierają się z Raszim, dowodząc, że *magrefa*, była bębenkiem, a nie łopata. Spróbujmy jednak szukać sensu *magrefy*, przyjmując za Raszim, że

⁶ *Tanna* (aram.) to „nauczyciel”, „mistrz” w zakresie Miszny i Barajty.

⁷ W tym miejscu u Rasziego nie ma tego objaśnienia.



jest to łopata. Co znaczy fakt, że łopata może wydawać dźwięk tysięcygłosowy? Dlaczego wydała ona ten dźwięk, zgarniając popioły, i jaką naukę możemy stąd wyciągnąć?

Miszna (*Tamid* 2, 2) uczy: „Podczas świąt pielgrzymowania nie wykonywano codziennego obrzędu usuwania popiołów z ołtarza, gdyż upiększały one ołtarz”. Popiołom pozwalano się piętrzyć stosami, aby przyozdabiały i upiększały ołtarz, świadcząc naocznie o mnóstwie złożonych ofiar. Próbujmy zrozumieć tę naukę, skoro wszystko, co robiono w Świątyni, z pewnością miało jakąś przyczynę. Trzeba nam zrozumieć, dlaczego właśnie popioły ze spalonych ofiar, a nie jakieś inne przedmioty, miały zaświadczać o wielkiej liczbie ofiar złożonych podczas świąt.

Wytłumaczenie jest takie: wszystkie ofiary składane na ołtarzu były czymś takim jak „zamiast swego syna”, o czym wyraźnie napomyka się w związku z patriarchą Abrahamem, który ofiarował barana „zamiast swego syna” (Rdz 22, 12-18). Każdy, kto chciał odpokutować swe grzechy czy też złożyć w darze ofiarę całopalną, musiał uczynić z własnej duszy ofiarę Bogu. Tora proponowała rytuał ofiarny jako sposób składania w ofierze zwierzęcia zamiast duszy człowieka. Obrzęd zgarniania popiołów z ofiar zwierzęcych pokazywał, że dopiero po ukończeniu obrzędów ofiarniczych, gdy każdy mógł widzieć spiętrzone stos popiołów, można było naprawdę ocenić wielkość ofiary.

Tak rzecz się ma również w sytuacji, gdy z woli Boga Żydzi umierają, bo wówczas rodzi się Boski Zamysł, aby zostali Jemu, oby był Błogosławiony, złożeni w ofierze. Albowiem dopiero po ich odejściu możemy ocenić ich wielkość, tak co do liczby, jak i dobroci.

Dawniej, gdy byli oni razem z nami, to choć chroniliśmy ich jak skarb, jak źrenicę oka, jak ducha w naszym ciele i duszy, choć cieszyliśmy się nimi i radowali – w rzeczywistości nie umieliśmy ich docenić. Wtedy, gdy byli tutaj z nami, nie uświadamialiśmy sobie, jak wybornymi są istotami. Teraz, kiedy ich zabrakło, oby chronił nas Litościwy! – widzimy jasno, jak bardzo nam ich brakuje. Serce tęskni do nich i nieukoiona jest udręka, chyba że przypomnimy słowa Boga do Mojżesza: „Taka myśl pojawiła się przede Mną” (Talmud, *Mena-chot* 29b). Mojżesz poprosił Boga: „Pokazałeś mi jego (r. Akiwy) Torę, a teraz pokaż mi, proszę, jego nagrodę”. „Obróć się” – rozka-



zał Bóg. Mojżesz obrócił się i zobaczył ich wążących w rzeźni ciało r. Akiwy. „To jest Tora i jej nagroda?” – zapytał. „Milcz!” – rzekł Bóg. – „Taka myśl pojawiła się przede Mną”.

Magrefa, szufla obrzędowa sporządzana specjalnie do zgarniania popiołów z ofiar na ołtarzu Świątyni, brzmiała głośnie muzyką. Celem wszelkiej muzyki i śpiewów w Świątyni było czynienie zgiełku w niebie, na wysokościach. Muzykę, jak napisano, miał słyszeć Bóg:

Gdy w waszym kraju będziecie wyruszać na wojnę, zadmiecie w trąby dźwiękiem urywanym. Wspomni wtedy na was Pan, wasz Bóg, i będziecie uwolnieni od nieprzyjaciół. Również w wasze dni radosne, w dni święte, na nowiu księżycy, przy waszych ofiarach całopalnych i biesiadnych będziecie dąć w trąby; one będą przypomnieniem o was przed Panem (Lb 10, 9-10).

Tak więc nie tylko my, na ziemi, jesteśmy głęboko poruszeni widokiem popiołów z ofiar, które poszły wysoko, w górę. Również w niebie są one wysoko cenione. To, czego ludzie nie zdołali osiągnąć za życia, mogą teraz urzeczywistnić na wysokościach, rozbudzając w niebie najgłębszą litość i chęć ocalenia ludu żydowskiego, natychmiast i bez zwłoki.

Tłumaczy to naukę zawartą w Talmudzie (*Berachot* 3a). Rabbi Jose powiedział:

Podróżując kiedyś gościńcem, wszedłem do pewnej jerozolimskiej ruiny, aby się pomodlić. Pojawił się prorok Eliasz błogosławionej pamięci (...). Rzekł do mnie: „Synu, dlaczego wszedłeś do tej ruiny?”. Odparłem: „Aby się pomodlić”. (...) On na to: „Synu, jakie dźwięki usłyszałeś w tej ruinie?”. Odrzekłem: „Słyszałem Boski Głos gruchający jak gołębica: »Biada Mi, który zrównałem z ziemią Mój dom, spaliłem Moją świątynię i rozproszyłem Me dzieci wśród pogan!«”. On rzekł do mnie: „Na twój żywot i na twoją głowę! Bóg wznosi ten okrzyk nie tylko teraz; robi to trzykroć w ciągu dnia!”.

Jeśli, jak prorok Eliasz powiedział rabbiemu Jose, Bóg co dnia oplakuje zniszczenie Jerozolimy, to dlaczego r. Jose nie słyszał krzyku Boga za każdym razem, gdy się modlił? Dlaczego usłyszał Boga tylko wówczas, gdy wszedł do jednej z jerozolimskich ruin, aby się pomodlić?

Otóż jest to zrozumiałe, ponieważ rabbi Jose modlił się wśród ruin i popiołów Jerozolimy, a gdy ktoś spogląda na popioły, wzma-



ga to Boską udrękę i zwiększa Boże współczucie, tak bardzo, że rabi Jose mógł usłyszeć to, czego przedtem słyszeć nie był zdolny – płacz Boga.

Jaka stąd nauka, której moglibyśmy użyć w naszym kulcie? W księdze *Sza'ar ha-kedusza* [Święta brama] błogosławionej pamięci rabiego Chaima Witala mamy następujące pouczenie: „Zła skłonność w człowieku ma oparcie w czterech żywiołach, z których ukształtowani są ludzie i cały wszechświat. Z żywiołu Ognia rodzi się gniew. Z żywiołu Powietrza rodzi się pycha. (...) Z żywiołu Ziemi rodzi się gnuśność i obojętność”.

W swej świętej księdze *Imrej Elimelech* (str. 40) mój zmarły ojciec, błogosławionej pamięci, wyjaśnia, jak człowiek może wykorzystać namiętność tkwiącą w złej skłonności, która pochodzi z żywiołu Ognia, poprzez zaprzęgnięcie jej do dobrego celu i użycie w kulcie Boga.

Namiętności, której człowiek mógłby użyć w złym celu, może też użyć do czynienia dobra, jako że człowiek, postępujący drogą duchowego rozwoju i odnowy, może wykorzystywać namiętności. Ta zasada nie działa jednak w odniesieniu do gnuśności i obojętności, wynikających ze złej skłonności, która ma swe źródło w żywiole Ziemi. Tu napotykamy Amaleka, którego funkcją jest chłodzenie namiętności ludu żydowskiego. Obojętność i cynizm wyzute są z namiętności, toteż nie można ich odwrócić i uświścić.

Zła skłonność jest, by tak rzec, czworaka i usiłuje do swych celów wykorzystać cztery żywioły. Aspekt złej skłonności, którym jest Amalek, wąż w Ogrodzie Edeńskim skazany na karmienie się po wieczność ziemią, rządzi żywiołem Ziemi. Musimy zrozumieć, co to znaczy. Czy nie można by gnuśności bądź apatii odwrócić i użyć jako wymówki w celu wykręcenia się od jakiegoś grzesznego uczynku, wykorzystując tym sposobem żywioł Ziemi do walki ze złą skłonnością? Dlaczego także żywiołu Ziemi nie można by wprzęgnąć w służbę Bogu?

Otóż nie można dlatego, że obojętność, bierność, apatia i niewrażliwość szkodzą wierze, więc nie służą niczemu oprócz złej skłonności. Póki więc Amalek nie używa żywiołu Ziemi do szkodzenia czyjejs wierze, póty można bierność i lenistwo wykorzystać w dobrym celu, uświęcając je tak, jak złą skłonność wywodzącą się z innych żywiołów. Kiedy jednak Amalek użyje Ziemi do – Boże ucho-



waj! – ochłodzenia czyjejs wiary, żywiołu Ziemi nie można już wciągnąć do walki z grzechem, gdyż rodzi on jedynie obojętność względem kultu i spełniania świątobliwych powinności. Z chwilą, gdy wiara jakiejś osoby zostaje nadwątlona, a jej namiętność umiera, nie jest już ona w stanie twórczo wykorzystywać obojętności czy bierności, ani też nie potrafi wykorzystać namiętności, przekształcając ją w żarliwe przebudzenie.

Można by spytać, w jaki to sposób lenistwo i żywioł Ziemi szkodzą wierze, i jak zła skłonność, którą rządzi Amalek, wykorzystuje czyjs żywioł Ziemi, aby zrujnować jego wiarę? Odpowiedź jest taka: Wcześniej pisaliśmy już, w jaki sposób u Żyda wiara wypływa z ducha świętości mieszkającego w każdym Żydzie i uzdalniającego go do wiary, która daleko wykracza poza jego rozumienie czy inne intelektualne przymioty. Kiedy jednak Żyd popada w przygnębienie i apatię, jego serce, umysł i wszystkie części ciała podległe złej skłonności coś ściągają w dół i słabną one, coraz bardziej bezradne wobec przygnębienia. W ten sposób jego wiara, nie mogąc przylgnąć do świętości, zostaje – Boże uchwaj! – nadwątlona. To tłumaczy, dlaczego klęski i kryzysy, spadające – Boże uchwaj! – na człowieka, łamiące go bądź przygniatające, mogą również nadwątlić jego wiarę. Zrazu, nawet jeśli nie ma on, Boże broń, heretyckich myśli, to nie ma on także myśli wzniosłych i uduchowionych, pełnych wiary, bo tak bardzo jest otępiały, odrętwiały, niewrażliwy, bo serce i mózg ma stłamszone. Później powolutku mogą się weń wkradać – Boże broń! – bezbożne i bezczelne myśli.

Oto dlaczego właśnie w Świątyni, gdzie lud żydowski składał ofiary na świętym ołtarzu, nie pragnąc niczego, jak tylko w ogniu świętości słać wszystko Bogu na wysokościach, popioły – żywioł Ziemi – pozostawały na ołtarzu. Żywioł Ziemi nie mógł być wyniesiony do świętości, toteż popioły musiały być uświęcone w codziennym obrzędzie *terumat ha-deszen*, usuwania popiołów. Jak go można wykonywać? – Jedynie przy muzyce *magrefy* przedstawiającej *simcha* (radość) i ocalenie Izraela, albowiem poprzez *simcha* i wyrażenie ocalenia wszystko może być uwznioślone, a ciemność – przemieniona w światło.

Z tych powodów *terumat ha-deszen* nie wykonywano podczas wielkich świąt pielgrzymkowych. W takich okresach nic na ołtarzach



nie potrzebowało wyniesienia w górę, bo same te święta są czasem *simcha*, świetności, wyzwolenia i potężnej świętości. Są one przedsmakiem Przyszłego Świata, kiedy wszystko będzie wyniesione do świętości.

Ale jest tu bodaj jeszcze głębszy poziom sensu, który nawet my, z naszymi słabymi rozumami, możemy dodać. Dobrze wiadomo, że cztery Żywioły wydobyte są z czteroliterowego imienia Boga JHWH (*Jod, He, Waw, He*), i że żywioł Ziemi dobytý jest z drugiego *He* – czwartej i ostatniej litery, reprezentującej *sefirę* Malkut. Gdy końcowe *He* zostaje – Boże broń – odcięte od Imienia Boga JHWH i odpada, dzieje się coś takiego jak w słowach słynnego kabalistycznego poematu *Kel Mistater* (hymn z południowej liturgii szabatowej, podług Prz 16, 8): „Kto rozdziela Jednego, nie zobaczy światła”. To stan podobny do stanu księżyca, który sam pozbawił się świetlistości (zob. Talmud, *Chullin* 60b).

Gdy *sefira* Malkut odczuwa tęsknotę za ukochanym, intonuje, jak dobrze wiadomo, za Izajaszem (Iz 35, 1-2) śpiew: „Niech pobudzi lilie Saronu do śpiewu (...). Obfitość rozkwitnie, i rozraduje się śpiewając” (zob. midrasz *Tanchuma*, Pwt 2,2). Dopiero wtedy staje się oczywiste, że rozdzielenie musiało poprzedzać to przebudzenie. Tęsknota do zjednoczenia wyrasta z odczucia rozłączenia, toteż pieśń wypływa wprost z męki rozstania. Oto dlaczego cała Pieśń nad pieśniami mówi o rozdzieleniu, a potem bliskości, na przykład: „Ukochany mój już odszedł i znikł” (Pnp 5, 6), skutkiem czego „Serce me zadrżało, gdy przemówił” (tamże); rzeczy to dobrze znane. W istocie pieśń narodziła się z tęsknoty i udręki spowodowanej rozdzielaniem i oddaleniem. To samo dzieje się z więzią między ojcem i synem, gdyż, jak widzimy, im dłużej są rozdzieleni, tym żywsza i silniejsza staje się ich miłość.

Taki jest sens muzyki dobywającej się z *magrefy*, za pomocą której dokonywano obrzędu *terumat ha-deszen*. Same popioły, tak boleśnie rozdzielone ze swym duchowym źródłem, pełne były tęsknoty, a stąd również – i jeszcze bardziej – śpiewu. Dlatego podczas świąt pozostawiano je na ołtarzu – ponieważ upiększały ołtarz, przyczyniając się do jeszcze większej jedności na ziemi oraz pomiędzy niebem i ziemią.



Powróćmy do tego, cośmy mówili wyżej: Dlaczego dopiero modląc się wśród ruin r. Jose usłyszał głos Boga „Biada Mi...”? Odpowiedź jest taka, że tam, wśród ruin, Boże współczucie dla Żydów wzniosło się – pod wpływem cierpień narodu żydowskiego – na nowy poziom.

Czytanie z Księgi Wyjścia, którym rozpoczęliśmy ten rozdział – „Elohim (Bóg) rozmawiał z Mojżeszem i powiedział mu: »Jam jest JHWH. Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako El Szaddaj (Bóg Wszchemocny), ale imienia mego, JHWH, nie objawiłem im«” – uświadamia nam, że JHWH (Bóg Wszchemiłosierny) odsłonił się dopiero po tym, jak objawił Samego Siebie w aspekcie Elohima (Surowego Sędziego). Raszi (tamże) wyjaśnia, że Bóg mówił:

Pojawiłem się patriarchom, ale nie dotrzymałem poczynionych im obietnic. Dlatego urzeczywistnił je teraz. A teraz, skoro ich wspomniałem, budzi się wielki smutek z powodu tych, którzy odeszli, lecz nie zostali zapomniani.

Rozbudzenie się świadomości utraty wzbudza chęć ocalenia, jak to napisano: „I wyprowadzam lud żydowski z ziemi egipskiej...”.

Miszpatim⁸ (Parszat Szkalim)

14 lutego 1942

Te są prawa, które im przedstawiś (Wj 21, 1).

Jak dowiadujemy się z Talmudu (*Berachot* 3a), r. Jose powiedział:

Podróżując kiedyś gościńcem, wszedłem do pewnej jerozolimskiej ruiny, aby się pomodlić. Pojawił się prorok Eliasz błogosławionej pamięci, stanął przy drzwiach czekając, aż skończę modlitwę. Potem rzekł do mnie: „Pokój z tobą, mistrzu!”. A ja odrzekłem: „Pokój z tobą, mistrzu i nauczycielu!”. Rzekł do mnie: „Synu, dlaczego wszedłeś do tej ruiny?”. Odparłem: „Aby się pomodlić”. On na to: „Synu, jakie dźwięki usłyszałeś w tej ruinie?”. Odrzekłem: „Słyszałem Boski Głos gruchający jak gołębicą: »Biada Mi, który zrównałem z ziemią Mój dom, spaliłem Moją świątynię i rozproszyłem Me dzieci wśród pogan!«”. On rzekł do mnie: „Na twój żywot i na twoją głowę! Bóg wznosi ten okrzyk nie tylko

⁸ Słowo to znaczy „prawa”, „wyroki”, „osady”, „rozstrzygnięcia”.



teraz; robi to trzykroć w ciągu dnia! Co więcej, zawsze gdy Żydzi wchodzą do synagogi czy domu nauki i wygłaszają słowa: „Niech będzie błogosławione Jego wielkie imię!”, Święty, oby był Błogosławiony, kiwa głową i mówi: „Szczęśliwy król, którego tak sławią w jego domu! Biada ojcu, który wygania swe dzieci, i biada dzieciom przepędzonym od stołu ich ojca»”.

Już wcześniej dyskutowaliśmy kwestię, dlaczego r. Jose usłyszał Boski Głos dopiero podczas modlitwy w ruinach, choć przecież Święty Błogosławiony mówi tak trzy razy każdego dnia. Bo spójrzcie tylko! Udręczony cierpieniem Żyd może sobie pomyśleć, że tylko on cierpi, tak jakby jego osobiste cierpienie, a także cierpienie wszystkich pozostałych Żydów nie miało – Boże uchowaj! – żadnego echa tam, w Górze. Wszelako, jak mówi werset z Izajasza (Iz 63, 9), „We wszelkich ich cierpieniach jest Jego cierpienie”; w Talmudzie natomiast, pod imieniem r. Meira (*Chagiga* 15b), czytamy: „Gdy ktoś cierpi, jakiego wyrażenia używa Szechina? „Ach biada, moja głowa! Biada, moje ramiona!»”. Ze świętych pism dowiadujemy się, że gdy Żyd cierpi, Bóg cierpi znacznie głębiej niż on sam.

Może dlatego, że Bóg jest nieskończony – a stąd niepoznawalny w świecie – Jego udręka z powodu cierpień ludu żydowskiego także jest nieskończona. Być może człowiek nie tylko nie jest w stanie odczuwać tak ogromnej udręki, ale nie potrafi nawet pojąć stopnia cierpienia Boga, zrozumieć, że On je dźwiga. Przykładowo, nie sposób usłyszeć głosu Boga mówiącego: „Biada Mi, który zrównałem z ziemią Mój dom, spaliłem Moją Świątynię i rozproszyłem Me dzieci wśród pogan!”, bo przekracza to ludzkie rozumienie. Dopiero gdy r. Jose wszedł na spustoszony obszar jednej z ruin jerozolimskich i jakby trochę zapomniał o własnym ja, zniszczone także zostały granice jego rozumienia i był zdolny usłyszeć głos Boga. Ale i wówczas słyszał tylko odrobinę z tego głosu, skoro powiedział: „Słyszałem Boski Głos gruchający jak gołębicą”, choć przecież wiemy z wersetu Jeremiasza (25, 30), że „Pan grzmi z wysoka nad swoim miastem”, wydaje ryk niby lew, ryczy ponad zniszczoną Świątynią.

A przecież świat istnieje sobie nadal, nie unicestwia go ból Boga i Jego lament nad cierpieniami Jego ludu oraz zniszczeniem Jego domu – ponieważ cierpienie Boga nigdy nie wchodzi w świat. To może wyjaśniać naukę midraszową (Lament. *Rabba*, Wstęp 24):



W godzinie zniszczenia Świątyni Bóg zapłakał, mówiąc: „Ach, biada Mi, cóżem zrobił? Moją Szechinę (Bożą Obecność) sprowadziłem na ziemię, aby tam zamieszkała ze względu na Izraela, a teraz wycofuję się na Moje wcześniejsze miejsce, aby być pośmiewiskiem pogan i by urągały Mi stworzenia”. W tejże chwili pojawił się anioł Metatron i padając na twarz błagał: „Panie Wszechświata, pozwól, bym ja płakał, tak byś Ty płakać nie musiał”. Bóg odrzekł: „Jeśli teraz nie pozwolisz Mi płakać, to pójdę sobie w miejsce, do którego nie wolno ci wchodzić, i tam będę płakał, jak to napisano: »Jeśli tego nie posłuchacie, moja dusza będzie płakać potajemnie« (*mistarim*)” (Jr 13, 17).

W midraszu (*Tanna Debai Elijahu Rabba* 17) czytamy: „Dlaczego Bóg płacze na osobności? Bo nie przystoi królowi płakać w obecności swych poddanych”. Gdyby jedyną przyczyną prośby anioła Metatrona o pozwolenie, by mógł płakać zamiast Boga, było to, że Bogu nie przystoi płakać publicznie, anioł mógł po prostu odejść sprzed oblicza Boga, tak by mógł On płakać na osobności. Jednakże w świetle tego, cośmy powiedzieli wyżej, rzecz można objaśnić następująco. Anioł miał na myśli to, że zawstydzające jest dla poddanych, iż król w ogóle ma powód do płaczu. Skoro jednak Jego cierpienie jest poniekąd nieskończone – tak wielkie, że świat nie potrafi go dostrzec – i skutkiem tego nie może wejść w świat, więc świat nawet od niego nie zadrzy – to anioł składa swoją propozycję, mówiąc: „Pozwól, bym ja płakał, tak byś Ty płakać nie musiał”. Anioły są posłańcami Boga, poprzez których On działa, i dlatego ten anioł chciał, by pozwolono mu płakać płaczem Boga, tak żeby wprowadzić ten płacz w świat i żeby Bóg poniekąd sam nie musiał płakać; albowiem świat, usłyszawszy ów płacz Boga, natychmiast, by tak rzec, eksplodowałby! Jeśliby bodaj odrobina Bożego cierpienia weszła w świat, wszyscy wrogowie Boga spłonęliby. Nad Morzem Czerwonym Święty, oby był Błogosławiony, rzekł do aniołów służebnych: „Dzieło Moich rąk topi się w morzu, a wy chcecie śpiewać?” (Talmud, *Megilla* 10b). Teraz zaś, gdy lud żydowski tonie we krwi, świat istnieje sobie nadal? „Pozwól mi płakać – rzekł anioł – a wtedy Ty nie będziesz już musiał, bo Twój płacz nie będzie już potrzebny”.

Podczas niszczenia Świątyni Bóg pragnął pokutować za grzechy ludu żydowskiego, ale czas ocalenia jeszcze nie był nadszedł. Rzekł więc do anioła: „Pójdę sobie w miejsce, do którego nie wolno ci wchodzić, i tam będę płakał”. Teraz cierpienie jest tak wielkie, że



świat nie może go pomieścić – tak bardzo przekracza ono świat. Udręka i cierpienie Boga tak wzrosły, że nawet anioł nie może ich dostrzec, nie może zobaczyć udręki Boga. W Talmudzie (*Chagiga* 5b): „Święty, oby był Błogosławiony, ma pewne miejsce do płaczu. Zwie się ono *Mistarim*. (...) Czy jest coś takiego jak płacz w obecności Boga? Czy r. Papa nie powiedział: »Nie ma zgryzoty w obecności Świętego, oby był Błogosławiony«? Nie zachodzi tu sprzeczność: *Mistarim* odnosi się do komnat wewnętrznych, r. Papa zaś ma na myśli komnaty zewnętrzne”. Maharsza w swym komentarzu (tamże) uczy, że „komnaty wewnętrzne” oznaczają *sefirę* Bina (intelekt). Jest to zrozumiałe w świetle tego, co powiedziano wyżej, ponieważ w Księdze *Zohar* (Wstęp, 1a) *sefirę* Bina opisuje się jako „otwartą na dociekania, lecz zamkniętą na zrozumienie”. Pojęcie udręki Boga przekracza możliwości ludzkiego umysłu, więc jest ona, by tak powiedzieć, ukryta przed aniołem i przed resztą świata.

Jest tu jednak różnica. W poprzednim tygodniu mówiliśmy o Torze, którą, nim dano ją [Mojżeszowi] na Synaju, nazywano „ukrytym skarbem”, nie traktowano zaś jako cennego przedmiotu leżącego w skarbcu. Wyjaśnialiśmy, że było to niepojęte, zakryte przez własną wielkość. W czasie niszczenia Świątyni udręka Boga, choć poniekąd zakryta nawet przed aniołami i przed resztą świata, nie była jednak czymś niepojętym z racji swego ogromu. Zauważcie słowo „komnaty” oraz sposób użycia w tekście zwrotu „komnaty wewnętrzne”, jako że wszystko istnieje tu, na tym świecie, w Torze. Ponieważ, jak wyjaśnialiśmy w ubiegłym tygodniu, Tora została dana w szabat, gdyż ze względu na dobro ludu żydowskiego wszystko trzeba było skondensować i ścisnąć, oznacza to, że poprzez Torę absolutnie wszystko w świecie może być odsłonięte, łącznie z tym, co schowano w „komnatach” i co kryje się w odpowiednich naczyniach.

W Misznie (*Taanit* 2, 1) czytamy: „Jaki jest porządek służby podczas dni postu? Arkę, mieszczącą zwój Tory, wynosi się na otwartą przestrzeń w mieście”. W świętym *Zoharze* (t. III, 71a) czytamy nawet, że w czasach zamętu – niechaj chroni nas Litościwy! – zwój Tory nawet z arki wyjmowano. Oprócz powodu wymienianego w Talmudzie – mianowicie publicznego ogłoszenia postu – chodziło też może o sprawę przez nas wspomnianą. Tora może nam odsłonić



nawet najwznioślejsze i najbardziej tajemne Światło, nawet to, które zwykle, jako tak bardzo wzniosłe, ukryte jest przed światem. Może nawet objawić udrękę Boga i Jego, by tak rzec, płacz nad cierpieniami ludu żydowskiego. Wówczas, jak to napisano, „Tamtym za ich niegodziwość zapłaci; i zgubi ich własna złośliwość” (Ps 94, 23), a nasze ocalenie objawi się wnet, od razu i natychmiast.

Czy jest możliwe, aby taki właśnie był sens wersetu „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku” (Ps 22, 2)? My oczywiście wierzymy, że Ty nas ocalisz, że nie porzuciłeś nas całkowicie, Boże zachowaj. Ale mówiąc, że czujemy się „opuszczeni”, mamy na myśli to, że tak daleko jest nasze ocalenie, a tymczasem cierpienia trwają ciągle, bezustannie. Psalm w dalszym ciągu mówi: „Tyś Święty, Ty mieszkasz w błaganiach Zgromadzenia Izraela”.

Z nauk świętobliwego reb Szneura Zalmana z Ladów, błogosławionej pamięci, dowiadujemy się, że słowo *kadosz* (Święty) wyraża oddzielenie i osobność, jak w Pwt 22, 9: „Nie zasiejesz w twojej winnicy dwu gatunków roślin, aby wszystkie nie zostały uznane za święte (*tukdasz*, potępione)”. Tymczasem werset z Rdz 38, 21 Raszi objaśnia tak: „Nie było tu żadnej prostytutki sakralnej (*kedesza*)”; słowo to (*kedesza*) znaczy oddzielna, wyznaczona do specjalnego celu.

Otóż taki właśnie jest sens Boskiej świętości (*Kedusza*) – że jest On oddzielony i różny od wszystkich światów. Werset znaczy więc: „Dlaczego mnie opuściłeś, Ty, któryś jest święty [to znaczy oddzielony i odrębny]?” Lecz prawdą jest to, że „Tyś Święty, Ty mieszkasz w błaganiach Zgromadzenia Izraela”. Można Cię odnaleźć w Torze i w modlitwach Żydów, nazywanych „błaganiami Zgromadzenia Izraela”. Jakże jednak możesz znosić upokarzanie Tory i cierpienia ludu żydowskiego, który poddawany jest mękom tylko dlatego, że przestrzega Tory?

Stąd też naszym, Żydów, obowiązkiem jest pojmować Torę, w której przebywa Święty Błogosławiony. Wchodząc w Torę, ucząc się jej i przestrzegając jej nakazów, naprawdę wkracamy w obecność Boga. Później objawi się Jego płacz i Jego głos, jak gdyby opłakujący nasze cierpienia, wszelkie zaś zło po prostu rozplynie się jak dym. Co prawda, w okresach cierpień bardzo trudno jest studiować,



a są też Żydzi, którzy uważają, że trudno jest przestrzegać pewnych nakazów. Jednakże Żydzi przez wieki nabrali wprawy w cierpieniu i nigdy nie osłabli w pilności, z jaką przestrzegali Tory i jej przykazań. Mówiąc ogólnie, otrzymaliśmy Torę nie po to, by jej przestrzegać, kiedy wszystko idzie nam dobrze, i by od niej odchodzić, gdy – Boże uchwaj! – sprawy układają się źle, Boże uchwaj. Bóg zawsze jest naszym Bogiem i zawsze będziemy się uczyć Jego Tory oraz wypełniać Jego nakazy.

Powróćmy do wcześniejszej dyskusji. Poprzez Torę, której się uczymy i przestrzegamy, głos Boga, grzmiący ponad zniszczoną Świątynią i nad ludem żydowskim, objawi się, a ocalenie nadejdzie szybko i śpiesznie. Albowiem On, Bóg, i Jego głos, przebywający w *mistarim* – ukryciu, na poziomie „Moja dusza będzie płakać w *mistarim*” – objawią się poprzez Torę, bo chociaż Tora była kiedyś „skarbem ukrytym”, to przecież została objawiona ludowi żydowskiemu. Podobnie wszelkie świętości nieba mogą zostać objawione poprzez Torę. Tora ponadto nie tylko niesie objawienie Boga i Jego płaczu, lecz również zaprawia słodyczą wszelką udrękę i wszelki osąd. Na poziomie najprostszym ta słodycz jest nagrodą za studiowanie Tory, jak to przyobiecano w Kpł 26, 3: „Jeżeli będziecie postępować według Moich ustaw i będziecie strzec przykazań Moich i wprowadzać je w życie, dam wam deszcz w swoim czasie...”.

Poza tym, jak czytamy w świętych pismach, *din* (osąd) nie jest prostą konsekwencją grzechu, odpłatą zań; grzech i *din* łączy wewnętrzny związek. Podobnie dobro zrodzone z przestrzegania Tory i jej *micwot* (przykazań) nie jest po prostu nagrodą; dobro najgłębiej i w sposób podstawowy jest czymś związanym z Torą i *micwot*. Na przykład w księdze *Sza'arej Ora*⁹ (wstęp) czytamy, że każdy, kto potrafi skoncentrować się na sensie zmałowanej modlitwy, ma w rękach klucze otwierające wszystkie bramy niebios. Ponieważ objawienie sływa poprzez litery i imiona Boga, człowiek wiedzący, jak je z sobą łączyć, potrafi naprawiać kanały i przywrócić przepływ obfitości. Tak też za pośrednictwem Tory i *micwot* dobro przychodzi nie tylko jako nagroda, lecz samo, jako takie. Tak oto ma się ta sprawa

⁹ Dosł. „Bramy Światła”, tytuł słynnego dzieła hiszpańskiego kabalisty Józefa Gikatilli (XIII w.).



wa. Tora oprócz tego, że przynosi nagrody, wszystkie głosy łączy w jeden głos – głos Tory.

Z midraszu dowiadujemy się, że w chwili nadawania Tory głos Boga rozbrzmiał z jednego krańca świata po drugi. Dowiadujemy się też, że lud żydowski słyszał ten głos ze wszystkich stron świata – ze wschodu, zachodu, północy i południa. Rozumieć to trzeba nie tylko dosłownie, ale i jako sugestię, by nie uważać świata fizycznego za bardzo odległy od Tory czy wręcz jej przeciwstawny, bo tak nie jest. Możemy słyszeć Torę ze wszystkich kierunków świata, bo przecież i on został stworzony mocą Bożego słowa. Jego słowo jest samą esencją świata. Jeśli ludziom wydaje się inaczej, to tylko dlatego, że źle używają świata, niszcząc w ten sposób świat stworzony mocą dziesięciu Boskich oznajmień. Ten jednak, kto używa świata do czynienia dobra, otrzymuje od świata pomoc w swojej Torze i w swym kulcie.

W Talmudzie (*Baba Kamma* 72b) czytamy, iż r. Nachman rzekł do Rawa: „Nie powiedziałem ci tego rano, bo nie jadłem jeszcze wołowiny”. Dzięki jedzeniu mięsa jego rozumienie Tory wzrastało. To proste i każdy rozumie, dlaczego: dusza żyjąca mieszka w ciele, umysł zaś, siedlisko duszy, mieści się w mózgu. Kiedy mózg człowieka jest zagłodzony, trudno mu przyswajać sobie Torę, gdy jednak zje tyle, ile powinien, umysł się wzmacnia i uzyskuje siłę do rozumienia, dzięki czemu łatwiej pojmuje Torę i głębiej ją rozumie. Wydaje się więc, że chleb i mięso mogą uzdolnić człowieka do słyszenia Tory. Wszelako w momencie objawienia Tory głos Tory słyszany był ze wsząd na świecie. Nawet teraz człowiek może słyszeć głos Tory jako nadbiegający ze wszystkich miejsc świata – nie tylko z tych jego części, które stapiają się z nim, stając się częścią jego ciała, jak poprzez jedzenie i picie, lecz również ze świata dłań zewnętrznego.

Świat został stworzony ze słowa Boga, a słowem Boga jest Tora. Zaprawdę On, Bóg, jest Jednym, i Jego słowo jest Jedno. Cała Tora zawarta jest w Dziesięciu Przykazaniach, a Dziesięć Przykazań wypowiedzianych zostało w jednym słowie, jak to napisano w midraszu (*Jalkut Szimoni* 250). W taki sam sposób słowo wypowiedziane przez Boga przy stwarzaniu świata i to, które wypowiedział On przy nadawaniu Tory, są tym samym, jednym słowem. W *hisztalszelut*, procesie materializacji na tym świecie, słowo Boga rozszczepia się na



dwa elementy, dwa przejawienia mowy. Dla świata słowo Boga staje się *micwot* (przykazaniami), których mają przestrzegać ludzie, i rozkazami dla świata stworzonego, który ma wejść w istnienie. Bóg rozporządza, by słońce świeciło w dzień, a księżyc w nocy, i tak dalej. Dla ludu żydowskiego słowo Boga staje się Torą i *micwot*, które jego i świat podtrzymują w istnieniu.

Na wyższym poziomie analizy Dziesięć Przykazań stanowi jedno słowo i dziesięć oznajmień o stworzeniu – także jedno. Jak wyjaśnia Raszi (Rdz 1, 1), w pierwszym dniu wszystko było już stworzone. Na jeszcze wyższym poziomie słowo dziesięciu oznajmień i słowo Dziesięciorga Przykazań także stanowią jedno słowo, gdyż On i Jego słowo są Jednym. Tak jak On jest Jeden, tak też wszystkie Jego słowa także są Jednym.

Człowiek wyższy, złączony z jednym głosem Boga w Torze, słyszy głos Tory we wszystkich rzeczach tego świata – w szczebiocie ptaków, w ryku bydła, w głosach i rozgwarze ludzi. Ze wszystkich tych rzeczy płynie doń głos Boga bytującego w Torze. Jak napisano w Pwt 5, 18, w chwili objawienia Tory „Usłyszeli potężny głos, który nie ustawał...”¹⁰. Raszi (tamże) mówi, że głos nadający Torę nigdy nie ustawał i zawsze można było go słyszeć. Ponieważ rozbrzmiewa on zawsze i można go usłyszeć we wszystkim, nawet wszelkie zło jest podniesione do rangi dobra. Wszelka zła mowa i wszelkie złe nauki głoszone przez wrogów Izraela zostają przekształcone w głos Tory, ponieważ i one istnieją w świecie. Swą żywotność czerpią z głosu Boga bytującego w Torze, głosu, który rozszczepił się na złe słowa. Jest po prostu tak, że słowa napomnienia znajdujące się w Torze zmaterializowały się i przejawiały w takim stopniu, iż wrogowie Izraela – ci lub owi – mogą mówić o fizycznym znęcaniu się nad Żydem, Boże uchowaj. Skoro Tora wszystko jednoczy, również oni dostępują godności bycia głosem Tory – i wszelkie zło zostaje osłodzone.

Powróćmy do wersetu, którym otwarliśmy ten rozdział: „Te są prawa, które im przedstawiś”. Raszi (tamże) wyjaśnia, że gdziekolwiek w jakimś zdaniu zostaje użyty zwrot „Te są”, dodaje on coś do wcześniejszej kwestii, jako że stanowi jej kontynuację. Tutaj słowa „Te

¹⁰ Tych słów we wskazanym miejscu nie ma.



są” dodają te prawa do wcześniejszych. Podobnie jak owe wcześniejsze – Dziesięć Przykazań – zostały nadane na Synaju, tak również te są z Synaju. Dzięki Torze możemy ustalić, które słowa są osądami/wyrokami, jak to napisano: „Wydali na niego wyrok” (2 Krl 25, 6).

Przedstawione ludowi prawa (sądy, wyroki) mają odpowiadać ich potrzebom, nie zaś być z nimi sprzeczne, Boże uchwaj. Albowiem one także są z Synaju, także są głosem Boga. Owszem, rozszczepiły się one na *din* (osąd), na słowa, a nawet na niegodziwe czyny wrogów Izraela. W midraszu (*Tanchuma*, Exodus, *Ki Tissa* 3) czytamy:

Mojżesz rzekł do Boga: „Ale kiedy umrę, już nie będą mnie pamiętać”. Bóg odparł: „Obiecuję ci: tak jak stoisz teraz tutaj, dźwigając ich w górę i ucząc ustępu o syklach, tak też co roku, gdy będą recytować przede Mną rozdział o syklach, będzie tak, jakbyś sam stał na tym miejscu i dźwigał ich w górę”.

Midrasz tłumaczy, że właśnie dlatego Tora nie mówi „liczysz (...) dokonujesz spisu”¹¹, lecz „będziesz liczyć, (...) by dokonać spisu” (Wj 30, 12). Gdyby, Boże uchwaj, powstała obawa, że wskutek spisu spadnie na nich jakieś nieszczęście, ich głowy można podnieść, recytując Torę, bo wszystko może stać się Torą i wszystko może przestoczyć się w dobro.

Purim

3 marca 1942

Lilia Jakuba radowała się i cieszyła
widząc razem
Mordechaja w królewskim błękitcie, doznającego czci.
Stałeś się na zawsze ich wybawieniem
i ich nadzieją w każdym pokoleniu.

(Pieśń z liturgii purimowej)

¹¹ W Biblii hebrajskiej mamy tu idiomatyczny zwrot *tisa et-rosz bnej Israel*, „podniesiesz głowę synów Izraela”, oznaczający spis ludności. W dalszym ciągu gra słów oparta na tym zwrocie.



Żydzi radowali się głównie tym, że zostali ocaleni przed unieścieniem, nie zaś widokiem Mordechaja przyodzianego we wspańnię, błękitne szaty królewskie. Dlaczego pieśń mówi najpierw o radości na widok Mordechaja odzianego w królewskie błękity, a dopiero potem: „Stałeś się na zawsze ich wybawieniem i ich nadzieją w każdym pokoleniu”?

Psalm 102 rozpoczyna się słowami: „Modlitwa utrapionego, gdy upada na duchu i wylewa skargę swoją przed Panem”. Sens jest taki. Kiedy ktoś doznaje, Boże zachowaj, lekkich cierpień, może potrafi ukryć je w sobie. Nie są bardzo wielkie, więc może owinać się wokół nich i w sobie je osaczyć. Gdy jednak cierpienie wzrasta i osiąga punkt, w którym nie może on już go osaczyć i zawrzeć w sobie, nie jest też w stanie utrzymać go w ukryciu, a więc musi ujawnić je w słowach, w płaczu bądź krzyku.

Gdyby – Boże uchowaj! – cierpienia miały rosnąć dalej, doznajacy ich człowiek może znaleźć się w punkcie, w którym udręki osaczają go i one owijają się wokół niego, jak w wersecie „Osaczył mnie i nagromadził wokół jadu i goryczy” (Lm 3, 5). Taki jest sens słów „Modlitwa utrapionego...” (Ps 102). Gdy całe jestestwo utrapionego spowite jest w rozpacz i udrękę, zmuszony jest on wylać swą skargę przed Bogiem. Cała jego istota przelewa się w modlitwę, jak to mówi Psalm 22, 15: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? (...) Rozlany jestem jak woda”.

Dokładnie na odwrót rzecz się ma z ulgą w cierpieniu. Kiedy Bóg ratuje kogoś z rozpaczliwego położenia, ten ktoś może swoje wybawienie pomieścić w sobie. Jeśli jednak wybawienie znacznie przekracza oczekiwania człowieka, otacza go zewsząd i spowija odkupienie. Dlatego w naszej liturgii (*Jocer do Parszat ha-Chodesz*) wymieniamy miesiąc Nissan jako miesiąc „objęty przez wybawienie”.

Przyczyna tego jest bodaj następująca: O *aurot* (światłach) i *sefirot* (emanacjach) mówi się, że każde z nich zawiera *Aur Penimi* (Światło Wewnętrzne) i *Aur Makif* (Światło Otaczające). Światło Wewnętrzne jest o wiele mniejsze, więc może się zmieścić w naczyniu (*keli*). Światło Otaczające, jako o wiele większe i nie mieszczące się w naczyniu, wylewa się z niego i je spowija.

Jak dobrze wiadomo, wszelkie wybawienie płynie do nas od Boga poprzez *sefirot*. Kiedy więc Bóg śle komuś zbawienie za pośrednic-



twem tej bądź innej *sefiry*, oddziałuje ono na tę osobę w zależności od tego, czy wysłane zostało Światło Wewnętrzne czy też Otaczające. Jeśli poziom zbawienia odpowiada Wewnętrznemu Światłu *sefiry*, to – nawet jeśli owo Wewnętrzne Światło jest znacznie silniejsze od Światła Otaczającego osoby, która je otrzymuje – ta osoba może pomieścić owo Światło w sobie, właśnie dlatego, że jest wewnętrzne. Wówczas zbawienie dokładnie odpowiada potrzebom tej osoby. Wszelako inaczej jest, gdy zbawienie pochodzi ze Światła Otaczającego danej *sefiry*. Wówczas jest to zbawienie wszechobejmujące, w którym człowiek może otrzymać o wiele więcej niż potrzebuje.

Może to właśnie tłumaczy cud chanukowy, który wydarzył się w Kraju Izraela, w czasie, gdy Świątynia jeszcze stała, i który był wybawieniem zgodnym z naszymi potrzebami, ale nie większym. Dane nam było zwycięstwo nad osaczającymi nas wrogami, lecz następnie nie wdarliśmy się do ich kraju, aby ich tam pokonać. Wszelako w święto Purim otrzymaliśmy wybawienie innego rodzaju. Mimo iż znajdowaliśmy się w obcym kraju, i jak powiada Talmud: „Nadal jesteście w niewoli u Ahaswerusa” (*Megilla* 14a), otrzymaliśmy o wiele więcej niż zwykle odroczenie śmierci czy też zaspokojenie naszych najpilniejszych potrzeb. „Zmieniło się wszystko, ponieważ Żydzi zapanowali nad tymi, którzy ich nienawidzili” (*Est* 9, 1), i zabiliśmy ich dziesiątki tysięcy.

W świętej księdze *Pardes Rimmonim*¹² czytamy, że niepodobna splamić bądź uszkodzić *Aur Makif* (Światła Otaczającego). Dlatego osoba nosząca *tallit katan* i *cicit*¹³ może korzystać z toalety. *Kelipot*¹⁴, których jest tam dużo, nie mogą przylgnąć do tych szat, bo *tallit katan* i *cicit* są formami otaczającego i spowijającego *Aur Makif*.

Cud Chanuki spotkał nas w Ziemi Izraela, gdy Świątynia jeszcze stała. Zasługiwaliśmy na wybawienie, toteż mogło ono przyjść ze Światła Wewnętrznego, aby dać nam w sam raz tyle, ile wówczas potrzebowaliśmy. Inaczej było w święto Purim, gdy Żydzi przebywali na wygnaniu i, jak się mówi w Talmudzie, byli jeszcze „w niewoli u Aha-

¹² „Sad Granatów”, dzieło słynnego XVI-wiecznego kabalisty Mojżesza Kordowero.

¹³ *Tallit* to tałas, rytualny szal; *cicit* to frędzle tałesu.

¹⁴ *Kelipot*, „skorupy”, „łupiny” – termin z kabaly luriańskiej, oznaczający resztki „naczyń” rozsadzonych Boskim światłem; synonim zła, grubej materii.



swerusa”. Tam, jako wygnańcy w Persji, nie całkiem zasługiwaliśmy na wybawienie. Jak wiemy z midraszu (Talmud, *Megilla* 12a), w owym czasie kierowano wobec narodu żydowskiego wiele uzasadnionych oskarżeń i wisiał nad nim – Boże zachowaj! – podpisany już i opieczętowany wyrok śmierci. Żeby w ogóle jakoś ocaleć, musieliśmy być całkowicie otoczeni i osaczeni. Dlatego wybawienie przyszło ze Światła Otaczającego, którego oskarżenia ani *kelipot* nie mogą splamić ani uszkodzić. Kiedy więc wybawienie do nas przyszło, okazało się znacznie przewyższające nasze najpilniejsze potrzeby.

Taki jest sens słów „Lilia Jakuba radowała się i cieszyła, widząc razem Mordechaja w królewskim błękitcie, doznającego czci”. Żydzi widząc, że tu, w świecie materialnym, Mordechaj nosi szaty wybawienia, pojęli, że ze Światła Otaczającego idzie ku nim odkupienie. Uradowali się, bo zrozumieli, że „Na zawsze będziesz ich wybawieniem i nadzieją w każdym pokoleniu”. Innymi słowy, to wybawienie było wieczne i przez wszystkie stulecia trwać będzie ich nadzieja. Niezależnie od tego, czy pokolenie jest, czy też nie jest w pełni godne odkupienia, historia purimowa zawarła w sobie obietnicę wybawienia całego ludu żydowskiego, w każdym pokoleniu. Ponieważ wybawienie w Purim przyszło od Światła Otaczającego, którego żadne oskarżenie nie może zaćmić ani uszkodzić, trwa ono ciągle i zawsze można z niego czerpać.

Parszat ha-Chodesz

14 marca 1942

Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący, będzie pierwszym miesiącem roku! Powiedzcie całemu zgromadzeniu Izraela tak: Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu (Wj 12, 1-4).

Dlaczego te dwa Przykazania – o ustanowieniu kalendarza księżycowego i przygotowaniu jagnięcia na Paschę – zostały wydane jednocześnie? Zdaniem rabiego Szymona ben Gamaliela (Talmud, *Pe-*



sachim 6b), te dwa przykazania wydano łącznie po to, by nas pouczyć, że reguły Paschy należy omówić na dwa tygodnie przed samym świętem. Wszelako *halacha* (prawo) nie rozstrzyga kwestii po myśli r. Szymona; dlaczego więc oba przykazania dano razem?

Na poziomie najprostszym można by argumentować następująco: Dobrze wiadomo, że chociaż Bóg powiedział Abrahamowi, iż jego potomkowie będą w Egipcie niewolnikami przez czterysta lat (Rdz 15, 13), w rzeczywistości lud żydowski nie spędził w Egipcie czterystu lat. Tę rozbieżność tłumaczono rozmaicie, oprócz jednak wyjaśnień podawanych przez naszych błogosławionej pamięci świątobliwych mędrców jeszcze innym powodem mogło być to, iż zanim Bóg powiedział do Mojżesza: „Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący...”, lud żydowski używał kalendarza słonecznego. Zanim Żydzi opuścili Egipt, Bóg rzekł do nich: „Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący...”, co miało oznaczać, że odtąd muszą stosować kalendarz księżycowy. W następstwie tego przykazania wszelkie wyliczenia oparte na starym kalendarzu straciły moc, a dawna rachuba lat stała się bezużyteczna. Z chwilą, gdy Bóg uznał, iż wypełniły się przyczyny pobytu Żydów w Egipcie, pierwotnie przewidzianego na czterysta lat, nie było już powodu do opóźniania Wyjścia. Taka jest racja związania pierwszego nakazu („Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący...”) z nakazem dotyczącym przygotowania baranka na Paschę. Bóg powiedział ludowi żydowskiemu: „Zaczniście liczyć miesiące księżycowe, a wnet będziecie mogli opuścić Egipt. Powiedzcie zatem całej wspólnotie Izraela: »Dziesiątego dnia tego miesiąca...«”.

Możliwe jest także jeszcze inne wyjaśnienie. Werset mówi nam, że podczas przechodzenia przez Morze Czerwone „Izraelici widzieli wielkie dzieło, którego dokonał Pan wobec Egipcjan, ułękli się Pana i uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi” (Wj 14, 31). Dobrze znana jest kwestia postawiona odnośnie do tego wersetu w świętej księdze *Zohar* (t. II, 53b). Jeśli Izraelici rzeczywiście widzieli rękę Boga, to jakie znaczenie miała ich wiara?

My, w naszej sytuacji, możemy w tym dostrzegać aluzję o następującym sensie: Przytaczając święte pisma, mówiliśmy już, że dla Żyda wiara w Boga nie jest czymś, co ma po prostu zappełnić pustkę wywołaną przez jego brak pewności. Wiara jest sposobem, w jaki dusza po-



znaje i widzi. Dusza Żyda odbiera w jakimś stopniu światłość bijącą ze świętości i wielkości Boga, toteż wiedza i ufność, jakich dostarcza mu jego wiara, są pewniejsze od wszystkiego, czego dostarcza mu racjonalny umysł. Ta władza postrzeżeniowa naszej duszy jest czymś pokrewnym prorocत्वu, z tą różnicą, że prorocy doświadczali objawienia w formie widzialnego obrazu, czegoś zmysłowego, podczas gdy nasze widzenie duchowe jest opartym na wierze poznaniem wewnętrznym, nie zaś pewnością zmysłów. Lud żydowski odziedziczył to widzenie duchowe po swych przodkach, jak czytamy w Talmudzie (*Pesachim* 66a): „Zostawcie to Żydom! Jeśli nawet sami nie są prorokami, to są dziećmi proroków”. W midraszu (*Exodus Rabba* 3, 15) czytamy, że Bóg rzekł do Mojżesza: „To są wierzący, dzieci wierzących”. Znaczy to, że wiara Żydów jest czymś dziedzicznym, przekazanym przez przodków, ponieważ wszyscy oni są dziećmi wierzących.

Wydaje się, że człowiek ma dwa rodzaje wiary. Gdy czuje się silny, a zwłaszcza radosny, wiara jest odczuciem pewności. Jeśli jednak człowiek jest przybity albo, co nie daj Bóg, ostatecznie załamany, może mieć wiarę, której nawet nie doświadczają. Jest tak dlatego, że wiara to poniekąd przejaw ducha prorockiego, a warunkiem wstępnym prorocत्वu jest głęboka *simcha* (radość). Samo to, że człowiek nie czuje własnej wiary, nie znaczy jednak, iżby – Boże ucho! – nie wierzył. Jest wierzący, nawet jeśli w danej chwili nie ma przystępu do własnej wiary.

Jeśli spojrzymy na ludzkie ciało, widzimy, że jego absolutnie najważniejsze funkcje życiowe nie zależą od świadomej woli człowieka. Nic go nie informuje o działaniu jego przewodu pokarmowego, nic też nie wie o pracy własnego serca czy płuc. Świadom funkcjonowania swego układu trawiennego, serca czy płuc może być tylko wówczas, gdy uzyska na ten temat wiedzę przedmiotową, abstrakcyjną. Nie może być świadom tych funkcji w taki sposób, jak jest świadom samego siebie. Wie, że ma płuca, bo widzi, że oddycha – wdycha i wydycha, podobnie jak może być świadom czyichś płuc, skoro słyszy, jak ktoś oddycha. Serce przebija się do jego świadomości dopiero wtedy, gdy zaczyna bić mocniej. To nas uczy, że świadomość narządów i członków danej osoby związana jest z jej zdolnością oddziaływania na nie. Człowiek jest świadom swych ramion i nóg,



ponieważ nie funkcjonują one bez jego udziału. Inaczej jest z sercem, płucami itd. Ich działanie ma rozstrzygające znaczenie dla życia człowieka, toteż nie może ono zależeć od jego świadomości, lecz narządy muszą funkcjonować bez przerwy, czy człowiek tego chce, czy nie; stąd nie jest on świadom ich działania.

Ponieważ ciało jest ubiorem duszy, to samo można powiedzieć o niej. Wszystkie funkcje duchowe absolutnie konieczne do trwania duszy w ciele człowieka – jak wrodzona u każdego Żyda miłość do Boga i swoich bliźnich i jak wiara, o czym już mówiliśmy – są niezależne od świadomości człowieka i poza jego kontrolą. Według Rawa, r. Szneura Zalmana z Ladów, błogosławionej pamięci, jest tak dlatego, że te funkcje są cechami wrodzonymi, dziedzicznymi i absolutnie rozstrzygającymi o nieprzerwanym funkcjonowaniu duszy. Być może człowiek staje się świadom własnej wiary jedynie wówczas, gdy świadomie postanowi ją kultywować. Praktykując cnotę miłości, staje się świadom własnej wrodzonej miłości, praktykując zaś wiarę, staje się świadom własnej wiary. Być może jest prawdą, że bez odziedziczonej wiary i miłości, które już mamy jako spuściznę po przodkach, nie byłibyśmy zdolni do praktykowania czy też powiększania naszej miłości bądź wiary. Ponieważ jednak świadomie decydujemy się na praktykowanie miłości bądź wiary, ta część dodana, o którą się ona powiększa, jest naszą własnością. Staje się miłością, której jesteśmy świadomi i dzięki której potrafimy doświadczać pewności naszej wiary.

Jasny tego dowód mamy w zacytowanym już Talmudzie (*Pesachim* 66a):

Hillela pytano o prawa dotyczące Paschy, która wypadła w szabat: „Co będzie, jeśli człowiek przez zapomnienie nie przyniesie noża (do Świątyni w celu złożenia ofiary) w wigilię szabatu?”. „Słyszałem to prawo – odparł Hillel – lecz zapomniałem je. Ale zostawcie to Żydom! Jeśli nawet sami nie są prorokami, to są dziećmi proroków!”. Rankiem [zobaczyli, że] człowiek, którego ofiarą paschalną było jagnię, wbił nóż w jego wełnę; ten, który ofiarował kozę, wbił nóż między jej rogi.

Dlaczego Hillel, sam wszak dziecko proroków, nie znał odpowiedzi? W świetle tego, cośmy powiedzieli wyżej, wszystko staje się jasne. Wrodzony nam duch proroczy, odziedziczony po przodkach, rządzi funkcjami absolutnie koniecznymi do nieprzerwanego dobro-



stanu duszy. Ten duch wszelako nie jest dostępny w dowolnej chwili, lecz tylko wówczas, gdy jest świadomie użytkowany. W cytowanym przez nas ustępie z Talmudu dopiero nazajutrz, gdy każdy musiał stawić się w Świątyni z nożem do ofiary paschalnej, włączono do działania wrodzone Żydom władze prorocze. Gdyby poproszono ich wcześniej o opisanie właściwej procedury, oni również, podobnie jak mędrzec Hillel, nie potrafiliby odpowiedzieć.

Nawiasem mówiąc, wyjaśnia to również ustęp z Talmudu (*Baba Kamma* 9b):

Micwa (Przykazanie) żąda, byśmy dołożyli dodatkowych wysiłków gwoli jej przyozdobieniu, ponieważ napisano: „Pan jest Bogiem moim, uwielbiać Go będę” (Wj 15, 2). Na jak wielki dodatkowy wysiłek musimy być przygotowani? Przyozdobienie *micwy* wymaga o jedną trzecią więcej od normy.

Spróbujmy to zrozumieć. W jaki sposób z wersetu „Pan jest Bogiem moim, uwielbiać Go będę” dowiedzieli się, że dodatkowa część wysiłku, potrzebna do przyozdobienia *micwy*, wynosi dokładnie jedną trzecią?

W stworzeniu każdego człowieka bierze udział troje partnerów: Bóg i dwoje rodziców. Jeśli tak, to świątobliwość człowieka – jego miłość, wiarę i pragnienie przestrzegania *micwot* – można równo podzielić między troje partnerów. Jak już zaznaczyliśmy, nasze życiowe funkcje odziedziczyliśmy po przodkach. Jakże jesteśmy powiązani z naszymi przodkami – ale poprzez rodziców! Nasi ojcowie i matki wrodzone swoje zdolności otrzymali od swych rodziców i tak idzie to wstecz aż do proroków oraz świętych praojców i pramatek naszego narodu. Znaczy to, że każdy człowiek nosi w sobie nieświadomą dziedziczną poprzez ojca i matkę siłę, wyposażającą go w wiarę tudzież pragnienie miłości i czczenia Boga¹⁵.

W tych darach widzenia jest jeszcze inny element – ten, który człowiek otrzymuje od trzeciego uczestnika własnego stworzenia, Boga. Albo dostaje go jako dar, gdy Bóg wzbudza w nim pragnienie

¹⁵ Przepis autora: Nie znaczy to, że każdy człowiek działa pod przymusem własnej natury i nie ma wolnej woli. Co najwyższej cechy wrodzone i dziedziczne skłaniają go ku miłości, wierze i czci, człowiek jednak nadal ma możliwość zignorowania – Boże uchowaj – swej wrodzonej skłonności. Podobnie o naturze i instynktach człowieka pisze Majmonides w dziele *Osiem rozdziałów*.



oddawania Mu czci, albo też można go uznać za dzieło samego człowieka, gdy rozbudza tę część samego siebie, która pragnie przyłączyć się do Boga. Jak stwierdziliśmy wyżej, nie jesteśmy świadomi tych elementów nas samych, które mają dla nas absolutnie zasadnicze znaczenie. Tak więc w zakresie owych dwóch trzecich, odziedziczonych po obojgu rodzicach i tak ważnych dla funkcjonowania duszy, w rzeczywistości nie potrafimy „przyozdobić przykazania”, skoro nie mamy do niego dostępu. Nie możemy zrobić nic ponad to, czego wymaga przykazanie. Możemy wzmóc i upiększyć jedynie tę część nas samych, którą sami wzbudziliśmy bądź którą Bóg wzbudził w nas z wysokości. To część, którą człowiek może poznać i z której może czerpać namiętność gwoździ przyozdobienia i uwznioślenia wszystkich swych poczynań, w mierze nawet większej niż jest konieczna do wypełnienia przykazania.

Taki właśnie jest sens wersetu „Pan jest Bogiem moim, uwielbiać Go będę”, co znaczy: „Przestrzegając przykazań, przyozdobię tę część we mnie, która jest z Boga”. W dalszym ciągu werset mówi: „On Bogiem ojca mego, będę Go wywyższał”, gdyż oprócz instynktownej wiary, dziedziczonej po rodzicach, przejawiających swą siłę w *mi-cwie*, jaką mam właśnie spełnić, mam również od Boga coś, do czego mogę dodać własną siłę, coś ponad i poza dwiema trzecimi, jakie dostałem od rodziców. Talmud zatem mówi nam, że podkreślić trzeba tylko jedną trzecią, bo dwie trzecie wzięte od rodziców są poza naszą kontrolą. Ponieważ wolna wola istnieje tylko w ostatniej jednej trzeciej, tylko do niej odnosi się nakaz uwydatnienia i przyozdobienia.

Powracając do naszej pierwotnej kwestii: my, Żydzi, zawsze jesteśmy pełni miłości i lęku przed Bogiem, a nasza wiara jest niezachwiana. To cechy instynktowne, gdyż odziedziczone po przodkach. Wręcz drastyczną tego ilustracją są słowa w Talmudzie: „Włamujący się złodziej przyzywa pomocy Miłosiernego” (*Berachot* 63a). Przymus modalności jest tak automatyczny, że nawet człowiek mający właśnie złać jedno z Dziesięciorga Przykazań, kierowany przemożnym instynktem zwraca się do Boga prosząc, by nie schwytano go w chwili przestępstwa. Właśnie w tym rzecz, iż człowiek, jeśli nie praktykuje ani nie powiększa swej naturalnej wiary, miłości czy nabożności, pozostaje ich nieświadom. Dopiero gdy robi coś, aby powiększyć swą



wiarę, miłość bądź nabożność, zaczyna je dostrzegać i może je odczuć.

Podobnie jak poprzez wysiłek w sferze miłości, lęku i wiary musimy przygotowywać się wewnętrznie do przyjęcia Bożej inspiracji, tak też potrzebujemy siły i radości, aby na tę dodatkową inspirację zasłużyć. W okresach rozpaczliwej udręki, gdy – Boże uchwaj! – brak nam siły i radości, tkwimy w stanie duchowego letargu i niemocy. Nie dlatego, iżbyśmy, Boże zachowaj, nie mieli wiary; taki zarzut byłby wysoce naganny. Wszyscy Żydzi wierzą w Boga, nieraz jednak nie czują ani swojej wiary, ani objawianej przez nią pewności.

Nasz nauczyciel Mojżesz powiedział Bogu: „Nie uwierzą mi i nie usłuchają mnie, lecz powiedzą: Pan nie objawił się tobie” (Wj 4, 1). Ani przez chwilę nie myślcie, że Mojżesz, wierny pasterz, mówił źle o Żydach. Bronił ich. Mówił: „Żydzi w Egipcie są w takim strapieniu, że prawie nie czują własnej wiary”. W świetle tego rozumiała jest odpowiedź Boga. Bóg powiedział:

A gdyby nawet nie uwierzyli tym dwóm znakom [laska zmieniająca się w węża i trąd na dłoni Mojżesza] i nie zważali na mowę twoją, wówczas zaczerpniesz wody z Nilu i wylejesz na suchą ziemię; a woda zaczerpnięta z Nilu stanie się krwią na ziemi (Wj 4, 9).

Można by zapytać: Skoro pierwsze dwa znaki nie wystarczały do ich przekonania, to jakąż moc tkwiła w trzecim znaku – przemianie wody w krew – że miał on zmusić Żydów do uwierzenia? Mówiąc inaczej, jeśli po pierwszych dwu znakach nadal możliwa była niewiara, to mógł chyba zawieść także trzeci znak.

W midraszu (*Genesis Rabba* 48, 9) czytamy: „Gdy praojciec Abraham ujrzał trzech aniołów, którzy ukazali się mu w postaci ludzkiej, rzekł do siebie: »Jeśli zobaczę, że okazują sobie wzajem szacunek, to będę wiedział, że są ludźmi godnymi szacunku«”.

To ważna zasada, stosująca się do całego świata. Ktoś pozbawiony zacych ludzkich uczuć zawsze będzie zakładał, że inni są tak samo ułomni, a więc nie zasługują na żaden szacunek. Natomiast człowiek, który sam jest przyzwoity i ma dla siebie samego szacunek, zawsze również innych będzie traktował z szacunkiem. Podobnie rzecz się ma z ludźmi pobożnymi. Są oni skłonni pokładać jak największą ufność w innych ludziach pobożnych, jako że dostrzegają w innych to, co



widzą w sobie. Nikczemnik nie ufa ludziom prawym, bo nie widzi żadnej cnoty w samym sobie, więc każdego innego człowieka podejrzewa o takie samo zepsucie, jakim sam się odznacza.

Stąd też Mojżesz powiedział do Boga:

Oczywiście, że Żydzi mają wiarę. Odziedziczyli ją po przodkach. Ale właśnie teraz są w takim strapieniu, że nie czują własnej wiary; zbyt głęboko spoczywa w nich ukryta. A ponieważ nie mają dostępu do własnej wiary – choć ich wiara w Boga to rozżarzone węgle prococtwa, odziedziczonego, jak powiedzieliśmy wyżej, po długim szeregu przodków-proroków – to nie wierzą we własne zdolności prorockie. Dlatego również nie uwierzą, że miałem tę proroczą wizję.

Mojżesz powiedział: „Nie uwierzą mi i nie usłuchają mnie, lecz powiedzą: Pan nie objawił się tobie”. Oto dlaczego Bóg dał Mojżeszowi znaki. Nie były to zwykłe cuda, którymi Mojżesz mógłby przekonać Żydów, że oglądał Boga; miały one także podnieść Żydów na duchu, pokazując im, że Bóg ich ocali. Bóg zatem powiedział: „A gdyby nawet nie uwierzyli tym dwóm znakom, (...) wówczas zaczerpniesz wody z Nilu i wylejesz na suchą ziemię; a woda zaczerpnięta z Nilu stanie się krwią na ziemi”. Ostatni znak był większy od dwu poprzednich, bo chociaż na ziemię upadło tylko parę kropli wody, która zmieniła się w krew, zapowiadały już one plagę krwi, jaka miała nawiedzić Egipcjan. Żydzi już wnet mieli ujrzeć Mojżesza rażącego Egipcjan, a duch miał się w nich podnieść, ich zaś przygnębianie częściowo miało się rozwiać. Czekala ich odrobina radości, ich wiara powinna wzrosnąć. Wtedy mieli także uwierzyć w proroctwo Mojżesza.

Taki sens niesie zacytowany wyżej werset: „Gdy Izraelici widzieli wielkie dzieło, którego dokonał Pan wobec Egipcjan, ułękli się Pana i uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi” (Wj 14, 31). W chwili własnego wybawienia, gdy czuli radość, Żydzi poczuli całą swoją przyrodzoną wiarę w Boga. Uwierzyli także w Mojżesza i w ogóle w jego proroctwo, jak już wyżej mówiliśmy.

Można by zapytać: Jak Mojżesz mógł mieć prorockie objawienie, skoro warunkiem otrzymania prorocctwa jest stan *simcha* (radości)? Pomijając już to, że faraon próbował go zabić, Mojżesz czuł udrękę z powodu cierpień ludu żydowskiego. Mojżesz tak mocno



współodczuwał z cierpieniami Żydów, że powiedział później do Boga: „Przebac jednak im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mię natychmiast z Twojej księgi, którą napisałeś” (Wj 32, 32). Oto powód, dla którego Bóg po raz pierwszy ukazał się Mojżeszowi w płonącym krzaku cierniowym. Raszi (Wj 3, 2) wybór krzaka cierniowego objaśnia werselem z Psalmu 91, 15: „Będę z nim w utrapieniu”.

Dopóki „moc i dostojęstwo” Boga są „tam, gdzie On” (1 Krn 16, 27), dopóty również prorocy mogą prorokować, jedynie będąc *be-simcha* (w stanie radości). Kiedy jednak Bóg jest poniekąd razem z Żydami w ich utrapieniu i zgryzocie, wówczas proroctwo także może spłynąć na proroka, podobnie udręczonego tragicznym losem Żydów.

W Talmudzie (*Chagiga* 5b) czytamy:

Napisano: „Moja dusza w ukryciu płakać będzie” (Jr 13, 17). Czy więc widać jakiś płacz na obliczu Świętego Błogosławionego? Oto co w tej kwestii powiedział r. Papa: „Nie ma zasmucenia na obliczu Świętego Błogosławionego, jak to napisano: »Chwała i zacność są przed Nim, Moc i dostojęstwo są tam, gdzie On« (1 Krn 16, 27). Nie ma tu sprzeczności. Jeden wers odnosi się do komnat wewnętrznych, drugi – do zewnętrznych”.

Dowiadujemy się więc, że podczas gdy w zewnętrznych komnatach nieba zawsze są przed Bogiem „moc i dostojęstwo”, w komnatach wewnętrznych Bóg płacze zgnębiony, by tak rzec, cierpieniami Żydów.

Może więc się zdarzyć, że podczas *hester panim* (zasłonięcia Boskiego Oblicza), to znaczy, gdy Bóg ukrywa siebie w komnatach wewnętrznych, Żyd zdoła tam wejść i być sam na sam z Bogiem – każdy Żyd na swym własnym poziomie. Tam, w komnatach wewnętrznych, Tora i kult objawiają się każdemu, kto wchodzi. Mówiliśmy już o tym, jak Tora Ustna objawiła się najpierw na wygnaniu, w Babilonie, i jak święty *Zohar* został objawiony jedynie rabbiemu Szimonowi ben Jochaj i jego synowi rabbiemu Eleazarowi, gdy mieszkali w jaskini, ukrywając się przed rzymskimi władzami, pełni obaw o własne życie.

Bywa tak, że człowiek zastanawia się nad samym sobą, myśląc: „Jestem załamany, zaraz wybuchnę płaczem, i rzeczywiście od czasu



do czasu wybucham płaczem. I jak tu studiować Torę? W jaki sposób mam znaleźć siłę, już nie tyle do studiowania Tory, lecz do odkrycia nowej Tory i *chasedut* (pobożności)?”. A znów innym razem człowiek wali się w pierś, mówiąc: „Czy to nie po prostu moje pyszne serce każe mi tak uparcie studiować Torę pośród tylu moich udręk i udręk innych Żydów, cierpiących tak nieznośnie?”. I odpowiada sam sobie: „Ale jestem tak przygnębiony! Tylem się napłakał, całe moje życie ugina się pod ciężarem trosk i zniechęcenia”. I gubi się w wewnętrznym zamęcie, który próbuje jakoś pojąć i zanalizować. Jak jednak powiedzieliśmy wyżej, w komnatach wewnętrznych płacze Sam Święty Błogosławiony, a każdy, kto przywiera do Boga poprzez Torę, może tam płakać razem z Nim oraz studiować Torę razem z Nim.

Różnica jest taka. Udręka i zgryzota, jakie człowiek w samotności cierpi z powodu własnego położenia, mogą go złamać. Może tak pod nimi upaść, że nieruchomieje. Ale wspólny płacz z Bogiem daje człowiekowi siłę. On płacze i nabiera siły. Wstrząsa nim to, lecz następnie nabiera śmiałości do studiów i oddawania czci Bogu.

Jedynie za pierwszym czy drugim razem człowiekowi udręczonemu trudno jest się pozbiierać. Jeśli jest śmiały i natęży się, aby dotknąć głową Tory i czcić Boga, to uzyskuje przystęp do owych komnat wewnętrznych, gdzie On jest. Tam biada on i zawodzi razem z Bogiem, poniekąd sam na sam z Nim. Wtedy nawet przygnieciony udręką zdolny jest studiować Torę i ze czcią sprawować błogosławione Boże obrzędy.

Streścimy wszystko, cośmy dotąd powiedzieli. Jesteśmy nieświadomi esencjalnej świętości, jaką dziedziczymy po przodkach; dopiero gdy sami coś do niej dodamy, staje się ona dla nas widoczna. To samo tyczy się iskry proroczej, którą mamy jako dzieci proroków. Tyczy się to także przyrodzonej nam miłości do Boga i do bliźnich, jak czytamy w świętych pismach; tyczy się również naszej wiary. Prawdziwa wiara jest odczuciem pewności, jednak nawet jeśli ktoś nie czuje własnej wiary, nadal jest wierzący. Może jej nie odczuwać tylko dlatego, że nie praktykując jej, nic nie dodał od siebie od odziedziczonej wiary.

Taka jest ogólna różnica między miłością i wiarą. Człowiek może kochać Boga jedynie wówczas, gdy esencję Boga czuje w samym so-



bie. Jak to mówimy w *Szema* [„Słuchaj, Izraelu” – Pwt 6, 4-5], „Będziesz miłował Pana, Boga twego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił”. Jest to nakaz miłowania „Boga twego”. Masz kochać tę część samego siebie, która jest Bogiem. Jak inaczej mógłby człowiek kochać coś niedotykalnego i nieznanego? Odwrotnie rzecz ma się z wiarą; przedmiotem wiary jest zawsze coś nieznanego i niedotykalnego. Nawet silne o czymś przeświadczenie jest niczym w porównaniu z ogromem wiary człowieka w coś przekraczającego rozum. Jak ustawicznie uczą święte pisma, prawdziwa wiara to przekonanie, że istnieje coś wyższego, absolutnie nieuchwytnego dla rozumu.

Kiedy więc człowiek znajduje tyle siły, by mieć dostęp do swojej najpotężniejszej wiary, łączy się i jednoczy ze wszystkimi Żydami. Jest tak, ponieważ na tym poziomie wiara przenosi człowieka poza jednostkowość, poza religijność prywatną i daleko poza przeżywanie „twojego Boga”, w której to sferze pojedynczy człowiek doświadcza Boga w sobie – i wydzwiga go na poziom „naszego Boga”, znacznie przewyższający wszelkie indywidualne przeżycie czy poznanie. Na tym poziomie doświadczenie jest zbiorowe. W *Szema*, głównej modlitwie dającej wyraz objawieniu żydowskiej wiary, wołamy: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem Jedynym”. Akcent spoczywa tu na słowie „nasz”, bo zbiorowa świadomość całego żydowskiego ludu łączy się w tej wierze, przekształcając Boga w Boga Jedyne.

Gdy Żydzi rozpaczliwie potrzebują ocalenia, główną cnotą zdolną to ocalenie im przynieść jest wiara, jak twierdzi *Mechilta*¹⁶ (*Be-Szalach* 14, 16): „Lud żydowski swe wybawienie z niewoli egipskiej zawdzięcza jedynie własnej wierze”. „Bóg powiedział do Mojżesza: »Czemu głośno wołasz do Mnie? Powiedz Izraelitom, niech ruszają w drogę«” (Wj 14, 15). Raszi (tamże) wyjaśnia, że sens słów Boga był taki: „Wiara ludu żydowskiego we Mnie wystarcza, by zasłużył on sobie na wybawienie”.

Żydzi w Egipcie oczywiście mieli wiarę. Ale gdy dziesiątego dnia miesiąca wychodzili na miejsca publiczne i brali jagnię na ofiarę Bogu, ich wiara nie była samolubna. To, co robili, dowodziło, że są gotowi

¹⁶ Księga o charakterze halachiczno-midraszowym dotycząca Księgi Wyjścia (od rozdziału 12 do 35).



oddać własne życie za Boga, jak to napisano: „Gdybyśmy złożyli na ofiarę to, co w oczach Egipcjan jest niedozwolone, czy nie ukamienowaliby nas?” (Wj 8, 22). Ale Żydzi poszli dalej, nie bacząc na niebezpieczeństwo.

Gdy Bóg zaprzagnął rozpocząć objawianie Tory Mojżeszowi – a pierwszym przykazaniem dla ludu żydowskiego było Prawo dotyczące kalendarza księżycowego – dobrze wiedział, jak wielu przygotowań Żydzi potrzebowali. Widzimy wszak, że Mojżesz, który dopiero po przygotowaniu się i uświęceniu zbliżył się – zgodnie ze słowami Tory – do „ciemnego obłoku, w którym był Bóg” (Wj 20, 18), aby przyjąć Torę na Synaju, wymagał również odpowiedniego przygotowania od Żydów. Jakże więc objawianie Tory mogło rozpocząć się jeszcze za pobytu Żydów w Egipcie i jak zasłużyli sobie oni na wybawienie i odkupienie? Ażeby mogło do tego dojść, Bóg dał im przykazanie o „dziesiątym dniu miesiąca”, żądające od nich nieegoistycznej wiary i gotowości na śmierć gwoli Boga. W ten sposób Żydzi zasłużyli sobie na objawienie [głoszące]: „Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesięcy”. Tak więc oba przykazania dane są razem: „Miesiąc ten będzie...” było przykazaniem pierwszym, otrzymanym jako zasługa za „Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka”.

Mattot

11 lipca 1942

Mówił więc Mojżesz do wodzów pokoleń izraelskich te słowa: „Oto, co nakazuje Pan” (Lb 30, 2).

Kwestia jest dobrze znana: Dlaczego rozdział nie rozpoczyna się werselem wyjaśniającym, że Bóg przemówił do Mojżesza, jak to się dzieje w wielu innych miejscach? Raszi (tamże) tłumaczy, że o ile inni prorocy zapowiadali swe proroctwa słowami: „Tak mówi Bóg”, o tyle proroctwo Mojżesza było od tamtych wyższe, gdyż oznajmiało się zwrotem „Oto, co nakazuje”. Ale skoro tak, to dlaczego w czasie wychodzenia z Egiptu, gdy nastąpiło tak potężne objawienie,



Mojżesz powiedział: „Tak mówi Pan” (Wj 11, 4), a tutaj, w tej sytuacji, rzekł: „Oto, co nakazuje”?

W Talmudzie (*Berachot* 10a) czytamy, że r. Samuel b. Nachmani powiedział w imieniu r. Jochanana:

Każdy szczególnie przez Dawida ulubiony rozdział Psalmów rozpoczynał on i kończył słowem „szczęśliwy”. Rozpoczął słowem „szczęśliwy”, jak napisano: „Szczęśliwy mąż”, i zakończył słowem „szczęśliwy”, jak napisano: „Szczęśliwi wszyscy, co w Nim szukają ucieczki”.

Tosafiści¹⁷ (tamże) pytają:

Dlaczego r. Samuel mówi „każdy rozdział”, skoro tylko jeden rozdział w Psalmach zaczyna się i kończy słowem „szczęśliwy”? Pierwszy Psalm zaczyna się od słów: „Szczęśliwy mąż”, a drugi kończy się słowami: „Szczęśliwi wszyscy, co w Nim szukają ucieczki”. [Psalmy 1 i 2 tworzą jeden długi rozdział].

Tosafiści odpowiadają:

Może w Talmudzie nie chodzi konkretnie o „szczęście”, lecz o coś ogólniejszego, co mają sugerować wersety zamykające i otwierające, jak na przykład w Psalmach, które zaczynają się zwrotem „Pieśń Dawidowa”, a kończą słowem „Śpiewam”, lub zaczynające się i kończące słowem „Alleluja” i tak dalej.

Spróbujmy wyciągnąć z tego jakąś naukę stosowną do naszej sytuacji. Musimy zrozumieć, dlaczego Dawid każdy swój ulubiony rozdział zaczynał i kończył tym samym zwrotem.

Być może sprawa ma się tak. We wstępie do świętego *Zoharu* (1a) czytamy, że *sefira* Bina (Inteligencja) nazywana bywa światem *Mi* (Kto), gdyż można ją zgłębiać, lecz nigdy się jej nie pozna, tak dalece przekracza granice rozumienia. *Sefira* Malkut (Królestwo) nazywana jest niekiedy światem *Mah* (Co), ponieważ człowiek pyta i docieka, usiłując z jednego poziomu przebić się spojrzeniem do drugiego, a wreszcie do najwyższego, na którym pytamy: „Co wiesz? Co zobaczyłeś?”. Bo wszystko jest nadal równie tajemnicze, jak przed rozpoczęciem poszukiwań. *Tikkun* (przywrócenie) *sefiry* Malkut do

¹⁷ Specjaliści od *Tosefty*, równoległego do Miszny zbioru tradycji ustnych.



jej pierwotnej doskonałości następuje tylko wówczas, gdy niepoznawalny aspekt *Mah* zostaje w pełni odsłonięty.

O wersecie Rdz 1, 16 czytamy w Talmudzie (*Chullin* 60b):

„I uczynił Bóg dwa wielkie światła: większe światło (...) i mniejsze światło”. Oto książyc rzekł do Świętego Błogosławionego: „Władco wszechświata! Czy to być może, aby dwaj królowie nosili jedną koronę?”. Na co Bóg odrzekł książycowi: „A więc idź i zmniejsz się”.

Książyc – Malkut (Królestwo), proponując równość między pięcioma wyższymi *sefirot* [poziomu] *ze'ejr* (Małych Twarzy), wprowadził skazę¹⁸. Chciał, by go poznano, ale w odpowiedzi usłyszał „a więc idź i zmniejsz się”, ponieważ utrwalenie skazy zmuszało książyc do odrzeczenia się własnych pragnień. Musiał on stać się niepoznawalny, aby wejść na poziom *Mah* (Co). Podobnie jest z człowiekiem, który po długim praktykowaniu kultu i studiów nad Torą uświadamia sobie, że niczego nie praktykował i niczego nie rozumiał. Jak to mówi święty *Zohar*: „Co wiesz? Co zobaczyłeś? Wszystko jest równie tajemnicze jak przedtem”. Taka osoba staje się naocznym objawieniem *Koach Mah* (Mocy „Co”). [Mądrość to po hebrajsku *chochmah*; cztery hebrajskie litery składające się na słowo *chochmah* – *chet*, *kaf*, *mem* i *he* – można ułożyć w nowym porządku, tak by dały słowa *Koach Mah*, znaczące właśnie Moc „Co”]. Człowiek uświadamiający sobie, że nie wie nic, staje się objawieniem *sefiroy* *Chochmah* (Mądrości), które jest *Koach Mah*, Mocą „Co”. Jest to, jak dobrze wiadomo, objawienie *chochmy* najwyższej [Boskiej] w łonie niższej. Malkut, świat *Mah*, jaki wszyscy zamieszkujemy, znany jest także jako niższa *chochmah*. Stąd znany kabalistyczny aforyzm „Ojciec ustanawia Córkę”, tzn. *Chochmah* (Mądrość) = Malkut (Królestwo).

Król Dawid był wzorcem Malkut i, jak mówi nam Talmud, jeśli szczególnie lubił jakiś psalm, zaczynał go i kończył tym samym zwrotem. Znaczy to, że, jak powiedzieliśmy wcześniej, *tikkun* (przywrócenie) *sefiroy* Malkut następuje tylko wówczas, gdy niepoznawalny aspekt *Mah* zostaje w pełni odsłonięty; ilekroć więc Dawid zabierał się do udoskonalania świata, początek i koniec jego psalmów musiał

¹⁸ Może jest to aluzja do fazowego „chudnięcia” książycy.



być taki sam. Wysoko, na początku, są dwie *sefirot* najwyższe, Chochmah i Binah, Mądrość i Inteligencja – *Koach Mah* (Moc „Co”) i *Mi* (Kto). U dołu, na końcu, jest niższa *sefira* Malkut (Królestwo), osiągnąca doskonałość dopiero po odsłonięciu *Mah* (Co). Oto dlaczego Dawid używał tego samego zwrotu do otwierania i zamykania.

Inna możliwość jest następująca. W Talmudzie (*Pesachim* 117a) czytamy:

Dlaczego rozdziały nieraz zaczynają się od słów „Dawidowi psalm”, a kiedy indziej „Psalm Dawidowy”? Zwrot „Dawidowi psalm” wskazuje, że Boża Obecność spłynęła na niego, zanim jeszcze ułożył psalm, natomiast „Psalm Dawidowy” wskazuje, że zaczął on układać ten czy inny psalm, a dopiero później Boża Obecność spoczęła na nim.

Rozumie się, że gdy układał on psalm, zanim spłynęła nań Boża Obecność, początek psalmu mógł być taki sam jak koniec, gdyż rozpoczął się on bez Bożej Inspiracji. Jeśli jednak Boża Obecność spoczywała na nim od samego początku, to początek psalmu był taki sam jak koniec. Dlatego Dawid tak lubił ten psalm; przecież wówczas cały rozdział był komponowany za Bożym Natchnieniem. Spoczywało ono na Dawidzie od samego początku, toteż układał on identycznie początek i koniec, skoro i początek, i koniec jednakowo były przepełnione duchem prorockim. Inaczej rzecz się miała z psalmami rozpoczynającymi się bez Bożej Obecności, kiedy to Boża Obecność spływała nań dopiero później. W takim razie początek i koniec nie były tej samej jakości, więc Dawid nie dawał im zakończeń wiernie odbijających początki.

Jeśli – jak oznajmia Talmud – wszędzie tam, gdzie napisano „Dawidowi psalm”, Boża Obecność spoczęła na nim jeszcze przed rozpoczęciem, początek i koniec tych rozdziałów zawsze powinien być identyczny; tak wszakże nie jest. Wyjaśnienie może być następujące. Tylko gdy Boża Obecność spływała na niego wskutek jego własnej nabożności, po „rozbudzeniu jej od dołu”, Dawid istotnie nadawał identyczny kształt początkowi i zakończeniu, bo w takiej sytuacji również on był taki sam na początku i na końcu. Kiedy jednak Boża Obecność przychodziła doń jako dar, bez uprzednich jego aktów nabożnych, jako „wzbudzenie z Góry” – to wtedy nie był on w ta-



kim samym stanie na końcu jak na początku. Rozpoczynając, nie był jeszcze przygotowany do Bożej Inspiracji; za to pod koniec samodzielnie wzbudzał się do tego poziomu. Tak zatem w owych psalmach zakończenia nie pokrywają się z początkami. W istocie, jeśli wczytamy się w przytoczony wyżej ustęp z Talmudu, dostrzeżemy jakąś aluzję do tej myśli. Talmud pisze: „Każdy szczególnie przez Dawida ulubiony rozdział”. Jeśli rozdział był ukończony przez Dawida i rodził się z jego nabożności, wskutek „wzbudzenia od dołu”, wówczas zakończeniu nadawał on taki sam kształt jak początkowi.

W świetle tego rozumiemy, dlaczego Talmud twierdzi, iż każdy szczególnie ulubiony przez Dawida rozdział Psalmów zaczyna się słowem „szczęśliwy” itd. Zdaniem tosafistów nie chodzi tu konkretnie o „szczęście”, lecz o każdorazową sytuację, gdy [Dawid] otwierał i zamykał [rozdział] podobnymi zwrotami, jak „śpiewam”, „Alleluja” i tak dalej. Dlaczego Talmud wymienia akurat słowo „szczęśliwy”? Wiedząc już to, cośmy powiedzieli wyżej – mianowicie że wszystko zależało od tego, czy Boża Obecność spływała na Dawida dzięki wzbudzeniu jej przez niego „od dołu” – możemy chyba przyjąć odpowiedź następującą. Dawid mógł to wzbudzenie od dołu urzeczywistnić tylko wówczas, gdy był szczęśliwy, nie zaś zbolwały i stroskany; dlatego Talmud mówi: „Rozpoczął słowem »szczęśliwy«”, bo to właśnie – jego szczęśliwość – pozwoliło mu rozpocząć i zakończyć psalm tym samym zwrotem.

Nikt, kto jest udręczony i przygnębiony, nie potrafi ściągnąć na siebie Bożej Obecności, niechaj nas chroni Miłosierny. W świętej księdze *Ec ha-Chajim* r. Chajima Vitala błogosławionej pamięci czytamy, że jednym z warunków proroctwa jest, aby nawet w czasach udręki i cierpienia prorok był w stanie *simcha* (radości). Niemniej przeto prorok Elizeusz powiedział: „Teraz jednak sprowadźcie mi lutnistę” (2 Krl 3, 15), aby wprowadzić się w stan *simcha*. Wskazuje to chyba, że choć zawsze trwał w stanie radości, to jednak udręka tę jego radość zmąciła, zniszczyła warunki do prorokowania i nie pozwoliła spocząć na nim Bożej Obecności, zwłaszcza że musiało to nastąpić wskutek „wzbudzenia od dołu”.

To również mógł być jeden z powodów, dla których nasi błogosławionej pamięci mędracy twierdzili, że prorok Jeremiasz swoje La-



mentacje napisał jeszcze przed rzeczywistym zburzeniem Świątyni, gdyż Księgę Lamentacji podyktował Jeremiasz, spisał zaś Baruch syn Neriasza (Jr 36, 4). Jest to zrozumiałe w świetle tego, co powiedziano wyżej. Lamentacje zostały wypowiedziane w duchu proroczym, jak to mówi werset z Jeremiasza (36, 1): „Pan skierował do Jeremiasza następujące słowo: »Weź sobie zwój do pisania i napisz w nim wszystkie słowa, jakie powiedziałem do ciebie«”. Po zburzeniu Świątyni Jeremiasz cierpiał tak bardzo, że nie byłby zdolny wygłosić Lamentacji nawet pod Bożym Natchnieniem, gdyż bez bodaj odrobiny radości nie sposób płakać i lamentować ze szczyptą bodaj ducha prorockiego. Dlatego musiał on napisać Księgę Lamentacji przed rzeczywistym zburzeniem Świątyni.

Niepodobna prorokować w stanie przygnębienia. Talmud (*Szabat* 30b) mówi: „Boża Obecność zstępuje na człowieka tylko poprzez radość [*simcha*]; podobnie w sprawach dotyczących *halachy* [Prawa]”. Ma to również wpływ na zdolność człowieka do wyciągnięcia homiletycznej nauki z bolesnych doświadczeń, bo nawet i to nie jest możliwe, jeśli człowiek jest przygnieciony smutkiem i duch jego jest zdruzgotany. Ba, nieraz człowiek nie może nawet wydusić z siebie słowa ani zrozumieć tego, co się dzieje – tak ogromna jest katastrofa i upadek, niechaj chroni nas Litościwy.

Z czego może on zaczerpnąć bodaj odrobinę siły, póki nie przyjdzie ocalenie? I co może bodaj troszeczkę podnieść go na duchu, gdy tak jest załamany i zdruzgotany? Po pierwsze – modlitwa i wiara, że Bóg, Miłosierny Ojciec, nigdy całkowicie nie odrzuci swych dzieci. To niemożliwe, aby – Boże uchwaj! – mógł On nas opuścić w tym śmiertelnym niebezpieczeństwie, jakie obecnie nam grozi ze względu na Jego Błogosławione Imię. Z pewnością ulituje się nad nami niebawem i ocali nas w mgnieniu oka – ale z czego czerpać będziemy siłę w obliczu faktu, że wymordowano już tylu, Boże nas chroń, ludzi świątobliwych, naszych krewnych i ukochanych, a także innych, niespokrewnionych z nami Żydów, z których wielu było nam bliskich jak własne dusze? Z czego mamy wziąć bodaj szczyptę otuchy, skoro dochodzą nas przerażające wieści o tym, co się dzieje i co się już stało, tak że trzęsą się w nas kości i pękają nasze serca? Otóż z myśli, że nie jesteśmy sami w naszym cierpieniu; Bóg, niech



będzie Błogosławiony, ponieważ dźwiga je razem z nami, jak to napisano: „Będę z nim w strapieniu” (Ps 91, 15). I nie tylko z tej myśli, lecz również z drugiej, dodatkowej refleksji: pewien rodzaj cierpienia znosimy indywidualnie, za własne grzechy; są też udręki miłości, które nas zmiękczają i oczyszczają. Wtedy Bóg po prostu cierpi razem z nami. Ale jest też cierpienie, które my po prostu znosimy, by tak powiedzieć, razem z Nim – po to, by uświęcić Imię Boga. Podczas liturgii z okazji postów i wielkich świąt mówimy: „Ojczy nasz, Królu nasz, pamiętaj o tych, których zamordowano ze względu na Twe Świąte Imię”. Zamordowano ich ponieważ dla Niego i gwoli uświęcenia Jego błogosławionego Imienia. Podczas liturgii z okazji Świąta Namiotów mówimy: „Hosanna, ocal tych, którzy dźwigają Twoje brzemie, Hosanna”; wszak Żydzi niosą Jego brzemie. W istocie cierpimy głównie ze względu na Boga, więc takie właśnie cierpienie, przez wzgląd na Niego, uszlachetnia nas i wynosi wysoko. Właśnie stąd możemy zaczerpnąć bodaj nieco otuchy.

Słowa liturgii mówią: „Hosanna, ocal tych, co znają lęk przed Tobą, Hosanna. Hosanna, ocal tych, którzy są policzkowani, Hosanna. Hosanna, ocal wydanych na chłostę, Hosanna. Hosanna, ocal tych, którzy niosą Twoje brzemie, Hosanna”. Słowa „tych, co znają lęk przed Tobą” oznaczają ludzi, którzy poznają całą Torę i o których napisano: „aby was pobudzić do bojaźni przed sobą” (Wj 20, 20). Jak możliwe jest studiowanie, gdy jesteśmy „policzkowani” czy też „wydani na chłostę”? Możliwe jest dlatego, że Izrael wie, iż „nie sie Twoje brzemie”, skąd może zaczerpnąć nieco otuchy.

Jak możemy orzec, czy cierpimy tylko z powodu naszych grzechów, czy też po to, by uświęcone było Imię Boga? Patrząc uważnie, czy nasi wrogowie męczą nas ot tak, zwyczajnie, czy też nasze męczarnie są następstwem ich nienawiści do Tory. Odnośnie do rozporządzenia Hamana Talmud (*Megilla* 12a) zapytuje: „Czym Żydzi w obecnym pokoleniu zasłużyli sobie na unicestwienie? Otóż tym, że wzięli udział w uczie wydanej przez owego nikczemnika [króla Ahaswerusa]”. Odnośnie jednak do dekretów wydanych przez Greków przeciwko Żydom, w opowieści o cudzie chanukowym, Talmud nie stawia pytania „czym sobie zasłużyli”, mimo iż wymordowanych zostało wiele tysięcy Żydów, prawie cała Ziemia Izraela zo-



stała podbita, a Grecy wdarli się do przenajświętszej Świątyni. Było tak dlatego, że dekret Hamana wymierzono tylko w Żydów, więc ludzie byli pewni, że jego przyczyną musiały być ich grzechy. Stąd też Talmud zapytuje: „Jaki to właściwie grzech uzasadniał ten dekret?”. Z Grekami rzecz miała się inaczej. Mówimy (w liturgii chanukowej): „Za czasów arcykapłana Matatiasza, (...) gdy bezecne greckie królestwo powstało przeciw Izraelowi, Twemu ludowi, aby zmusić go do zapomnienia o Twojej Torze i oderwać go od postanowień Twojej woli”. Nie ma potrzeby pytać, jaki grzech to spowodował, gdyż wtedy cierpieli gwoli świętości Twego Imienia, choć jednocześnie może i zostali oczyszczeni ze swoich wcześniejszych grzechów.

„Powróć, o Panie, dokądże jeszcze...?” (Ps 90, 13): Żydzi oddają swe życie za świętość Imienia Boga. „Prosimy, Boże!”. On ulituje się nad Swoim ludem i nad Swymi dziećmi, zabijanymi i torturowanymi ze względu na Jego błogosławionych.

„Gdy arka wyruszała, mówił Mojżesz: »Podnieś się, o Panie, i niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Tobą«” (Lb 10, 35). Jak wyjaśnia Raszi (tamże), nieprzyjaciele narodu żydowskiego są nieprzyjaciółmi Boga. To miał na myśli nasz nauczyciel Mojżesz, gdy mówił o Arce i pomieszczonych w niej kamiennych tablicach. Jak stwierdziliśmy wyżej, dowodem na to, iż męki znosimy gwoli świętości Imienia Boga oraz że wrogowie Żydów są wrogami Boga, jest to, że spiskują oni przeciwko Torze. Dlatego Mojżesz mówi: „Podnieś się, o Panie, i niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Tobą!”. Podnieś się, o Panie!

Na temat wersetu „Wtedy (oz) Mojżesz i Izraelici razem z nim śpiewali taką pieśń” (Wj 15, 1) czytamy w midraszu (*Exodus Rabba* 23, 1):

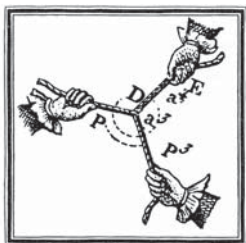
Werset psalmu (93, 2) mówi: „Mocno stoi Twój tron od dawna [oz], Tyś jest od wieczności”. Znaczy to: Twój tron nie był utwierdzony ani znany w świecie, póki lud żydowski nie zaśpiewał „Pieśni Morza” zaczynającej się od słowa oz. Przypowieść: Jaka jest różnica między królem i cesarzem? Pierwszy malowany jest jako stojący, drugi – zawsze jako siedzący.



Gdy Bóg siedzi, zniżając się, by tak powiedzieć, do tego świata, objawienie jest większe, niż gdy On stoi. Tak więc „Mocno stoi Twój tron od dawna (oz)”, bo kiedy lud żydowski został uratowany i zaśpiewał pieśń, nastąpiło objawienie Boga. Stąd „Mocno stoi Twój tron od dawna (oz)”. Gdy jednak, Boże broń, lud żydowski cierpi mękę, poniekąd mówimy „Podnieś się, o Panie”, bo przecież Imię Boga jest sprofanowane, jeśli nie maluje się Go siedzącego. Przeto „Niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Tobą!”.

Powróćmy do tego, cośmy mówili wyżej. Każdy rozdział „ulubiony przez Dawida” Dawid lubił dlatego, że zaczynał się on od „wzbudzenia od dołu”, gdy Dawid ściągał na siebie Bożą Obecność. Stąd też kiedy Tora chce nam dać do zrozumienia, że nasz nauczyciel, Mojżesz przewyższał innych proroków, bo jego proroctwo zaczęło się zwrotem „Oto, co nakazuje” – nie mówi najpierw „Bóg rzekł do Mojżesza”, nawet jeśli w rzeczywistości Bóg przemówił do Mojżesza. Stąd wniosek, że Bóg nie mówił „za wzbudzeniem z góry”, lecz jedynie „za wzbudzeniem od dołu”. Mojżesz realizował proroctwo własnym wysiłkiem i właśnie dzięki temu jego proroctwo – owo „Oto, co nakazuje” – jest tak wielkie i pełne. Inaczej było w Egipcie, gdy Mojżesz powiedział: „Tak mówi Pan”. Raszi (Wj 11, 4) wyjaśnia: „Gdy Mojżesz stał przed faraonem, udzielono mu tego proroctwa”. W tamtych warunkach musiało to nastąpić „za wzbudzeniem z góry”. Dlatego w tym wypadku Tora nie wymienia zwrotu „Oto, co nakazuje”, tak podnoszącego rangę jego proroctwa. Wymienia się go tylko tutaj, w naszym cytacie wstępnym, gdzie nastąpiło „wzbudzenie od dołu” – od samego Mojżesza.

*Z tekstu hebrajskiego i angielskiego
przełożył Ireneusz Kania*



Łukasz Tischner

Wojna jako wyzwanie dla teodycei

Karol Ludwik Koniński po latach

Czyżby cała intelektualna batalia, którą powodził Koniński, okazała się niepotrzebna? W jego życiu na pewno nie, bo to nie wbrew niej, ale właśnie za jej sprawą mógł u kresu życia pojednać się z Bogiem, o czym zaświadczyli jego bliscy. Czy jednak może mieć walor uniwersalny?

Pamięci Bronisława Mamonia,
który „odcyfrował wieloletnią walkę o Boga”.

W liście-eseju z 22 VIII 1942 Czesław Miłosz pisał do Jerzego Andrzejewskiego:

Niedobry, niedobry czas. Może nie gorszy od innych, a w każdym razie trzeba go przyjąć takim, jaki jest, z dobrą wolą, z afirmacją, powiedzieć „tak” na cierpienie, które ze sobą przynosi, zgodzić się, że tak właśnie żyć mi wypadło i nie ma na to rady. Czas (może tak go ujmą jakieś przyszłe pamiętniki), w którym modlono się, chociaż niebo było puste, bez tronu Boga-Ojca, bez rzesz anielskich, bez gromu, gotowego porazić nieprawych¹.

¹ Czesław Miłosz, *Legends nowoczesności*, Kraków 1996, s. 163–164.



Mowa oczywiście o okupacyjnej nocy przeżywanej pod niebem Warszawy. Ze słów tych przebija gorycz religijnego zwątpienia, choć nie ma w nich jednoznacznej deklaracji ateizmu. Odpierając zarzuty Andrzejewskiego, w następnym liście Miłosz dodaje: „Myślę, że gdyby powtórzyła się biblijna przygoda Sodomy, sprawiedliwych trzeba by było szukać raczej wśród wątpiących niż wśród wyznawców”². O jakim tu wątpieniu mowa, skoro ma być ono cnotą w oczach Boga? Weźmy poprawkę na retoryczny zapal młodego Miłosza, wydaje się jednak, że dotyczy on czegoś zasadniczego dla doświadczenia wiary w momencie kryzysu – wątpienie może prowadzić do ateizmu, lecz może także do Boga przybliżać, oczyszczając religię z fałszu ludzkich projekcji, takich na przykład jak wyobrażenie Boga Ojca jako imperatora. Zauważmy w tym miejscu, że przeżycie wojenne to szczególny przykład „nieba w płomieniach”, bo zanim doprowadzi do światopoglądowego kryzysu, nieuchronnie przynosi ze sobą nie tylko duchową, ale i fizyczną udrękę. Splatają się w nim doświadczenie zła moralnego, bólu i cierpienia. Sándor Márai przewidywał w 1943 roku: „Gdy się to skończy, będziemy mądrzy jak Hiob na śmietniku z kawałkiem skorupy w ręce”³.

W zdaniu Miłosza o „zbiwiennym” wątpieniu tkwi oczywiście ziarno prowokacji. Przecież nie tylko ci, których przeżycie wojenne doprowadziło na skraj religijnej rozpacz, mieli okazać się sprawiedliwi. Przykłady ojca Maksymiliana Kolbego i prefekta Miłosza w czasach licealnych, księdza Leopolda Chomskiego, pokazują, że bywało czasem dokładnie odwrotnie – to bezgraniczna pokora i nieufność wobec rozumu rodziły prawdziwą świętość. A jednak, by pojąć s e n s ofiary życia obu duchownych, potrzebujemy niesprzecznej idei dobrego Boga – Boga, którego nie mogło zabraknąć w świecie Auschwitz i Kołomy. Miłosz miał w tym punkcie rację – myślenie religijne bę-

² Tamże, s. 187. Do myśli tej powróci Miłosz w swoim późnym wierszu *Alkoholik wstępuje w bramę niebios*: „Jak możesz patrzeć / na równoczesny, miliardokrotny ból!! Myślę, że ludzie, jeżeli z tego powodu nie mogą uwierzyć, / że jesteś, zasługują w Twoich oczach na pochwałę” (*To*, Kraków 2000, s. 85).

³ Sándor Márai, *Dziennik*, zapis z roku 1943, tłum. T. Worowska, Czytelnik, Warszawa 2004, s. 23.



dającą rzetelną odpowiedź na to, co przyniósł czarny i czerwony totalitaryzm, musi borykać się ze zwątpieniem w moc milczącego Boga i iść wąską ścieżką między heroicznym ateizmem a żarliwą wiarą serca. Do myśli tej przyjdzie mi jeszcze powrócić.

Kilka wyjaśnień

Kiedy szukam polskich autorów, którzy II wojnę światową pojmowali jako najgłębsze „wyzwanie dla teodycei”, na horyzoncie widzę właściwie tylko jednego – Karola Ludwika Konińskiego.

Skąd ten wybór? Po pierwsze, ze względu na jego biografię. Autor *Ex labyrintho*⁴ urodził się w 1891 roku, a więc na tyle wcześnie, że doświadczyły go dotkliwie obie wojny światowe. Podczas służby wojskowej w latach 1916–1917 zapadł na gruźlicę kręgosłupa, która na trwałe naznaczyła go kalectwem – sporą część życia spędził na specjalnym gipsowym posłaniu, miewał też kilkumiesięczne okresy bólu uniemożliwiającego jakąkolwiek aktywność. Jego cierpienia były tak wielkie, że ks. Ferdynand Machay swoje pożegnanie z Konińskim zatytułował: *Wspomnienie o przyjacielu Hiobie*⁵. Wybuch II wojny światowej był dla niego potężnym ciosem (początkowo nasaunął nawet myśl o samobójstwie), ale przeżycia z lat 1916–1917 i doświadczenie kalectwa w jakiejś mierze przygotowały go na tę ciężką próbę⁶. Ten rodzaj duchowej dojrzałości nie był jeszcze dostępnym Miłoszowi piszącemu *Legendy nowoczesności* i listy do An-

⁴ W tekście posługuję się następującymi skrótami odnoszącymi się do pism Konińskiego: W - *Wojna. Notatki z dnia na dzień*, „Znak”, 1966/9 (147); U - *Uwagi*, W drodze, Poznań 1987; EL - *Ex labyrintho*, Pax, Warszawa 1962; NA - *Nox atra*, Pax, Warszawa 1961.

⁵ „Tygodnik Powszechny” 1946, nr 28, s. 6.

⁶ Urodzony w 1887 roku Henryk Elzenberg zauważył w swoim dzienniku, że I wojna światowa pobudzała go do rozmyślań w znacznie większym stopniu niż ta z 1939 roku. Dodał jednak, że pod wpływem tej późniejszej nastąpiło u niego „doprowadzenie do kresu, do ostatnich granic możliwych, historiozofii pesymistycznej” (*Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, zapis z 5 grudnia 1941, Kraków 1995). Wydaje się, że podobny proces dokonał się w Konińskim, który wydarzenia I i II wojny światowej umieszczał w tym samym porządku refleksji nad złem obecnym w dziejach. Ten ostatni jednak – inaczej niż stoik Elzenberg - próbował ów pesymizm godzić z wiarą w Boga Opatrzność.



drzejewskiego, a tym bardziej Andrzejowi Trzebińskiemu gorączkowo notującemu myśli i wrażenia w swoim *Pamiętniku*.

Największy wpływ na wychowanie Konińskiego miał jego ojciec – z zawodu lekarz weterynarii, z przekonań liberal i ateista, wychowany na pozytywistycznym kulcie nauki. Żarliwie poszukujący Boga Karol nigdy nie rozstał się z częstką ojca w sobie, o czym przekonuje fragment listu z 1937 roku:

Co do tego, że ja już rozumiem ateizm, to Ojciec myli się: ja jeszcze rozumiem ateizm. Ateizm jest moją postawą wyjściową. Teizm jest bardzo trudny – pod każdym względem, ale ateizm jest metafizycznym defetyzmem – od tego nie odstąpię. Ateizm pozwala rezygnować z wysiłków, rozpaczać itd., a teizm nakazuje wiecznie chcieć pozytywnie, wyprostowywać się, nigdy nie rezygnować z wartości⁷.

Do Konińskiego można odnieść określenie Charlesa Taylora, jakiego użył on w stosunku do Williama Jamesa: „był wielkim filozofem rozdroża”⁸.

Koniński jak mało kto dostrzegł powagę i blask zarówno ateizmu, jak i teizmu.

Koniński jak mało kto dostrzegł powagę i blask zarówno ateizmu, jak i teizmu.

W przebijaniu się na stronę teizmu pomagały Konińskiemu lektury Orygenesusa, Johna Henry’ego Newmana, polskich romantyków, Williama Jamesa (podczas wojny przymierzał się do spolszczenia *The Will to Believe*), Mariana Zdziechowskiego i innych katolickich modernistów. Orygenes uczył go eschatologicznej nadziei, Newman – religii sumienia, polscy romantycy – wiary w „Boga pracującego” w dziejach, James – prawa do wiary, Zdziechowski – historiozoficznego pesymizmu i nieufności wobec świata, który „w złem leży”, Loisy i inni modernści wreszcie – przeciwstawienia wiary rozumowi.

Wspominam o tych faktach i parantelach, bo to one wyczuliły ucho Konińskiego na milczenie Boga w obliczu wołającego o pomstę do nieba tryumfu dziejowego zła.

⁷ Cyt. za Jan Błoński, *Czytanie Konińskiego*, w: *Kilka myśli, co nie nowe*, Kraków 1985, s. 168.

⁸ Charles Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002, s. 48.



Z dziejów teodycei

Jak dowodzi Odo Marquard, teodycea jest wynalazkiem typowo nowożytnym⁹. Choć pytanie „skąd zło?” znane już było epikurejczykom, termin ten ukuł dopiero Leibniz w 1710 roku. Jak wiadomo, odnosi się on do prób racjonalnego uzasadnienia, że Bóg, który stworzył świat naznaczony złem, jest równocześnie dobry i wszechmocny. Teodycea miała pojawić się w XVIII wieku, gdyż była to pierwsza epoka, w której ludzie uwolnili się od bezwarunkowej presji bólu i cierpienia i zdobyli się na dystans. Dystans ów objął także sferę religii, która musiała odtąd ubiegać się o prawo obywatelstwa w świecie „samego rozumu”. Był to zarazem czas, kiedy powrócił na scenę dziejową – przebrany w kostium myśli racjonalistycznej – manicheizm. Jego atrakcyjność potęguje wiele wydarzeń historycznych – przede wszystkim trzęsienie ziemi w Lizbonie (1 listopada 1755), ale także wojny europejskie. Wolter zanotował w liście z 1756 roku:

Zasada „wszystko jest dobre” otrzymałaby bolesny policzek, gdyby napływające wiadomości, które dotyczą sąsiedniego dworu [przystąpienia Prus do wojny] miały choćby cień prawdopodobieństwa. Zło moralne przewyższyłoby zło fizyczne i byłoby to dużo gorsze niż trzęsienie ziemi¹⁰.

Te wydarzenia, a także osobiste tragedie, jakie dotknęły Woltera, tkwią u źródeł jego słynnej antyteodycei: *Kandyda*¹¹.

Ta krótka wycieczka historyczna ma nam posłużyć jako tło dla rozważań o Bożej wszechmocy, które snuje Koniński. Jego epoka jest oczywiście inna – ateizm jest kulturowym faktem, a pozytywistyczny paradygmat dość skutecznie tłumi pytania metafizyczne. Religia jednak nie zanika, choć coraz częściej emigruje z krainy rozumu na wyspę serca. Zgoda na irracjonalizm wiary nie potrafi jednak odsunąć zasadniczych wątpliwości moralnych. Czy można pragnąć Boga, który zezwolił i zezwala na niewyobrażalne okrucieństwa hi-

⁹ Odo Marquard, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, w: *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s.11–15.

¹⁰ Cyt. za: Bronisław Baczek, *Hiob, mój przyjaciel, Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, tłum. J. Niecikowski i M. Kowalska, Warszawa 2001, s. 49.

¹¹ Píše o tym przejmująco Bronisław Baczek w rozdziale *Wolter: rozumny ład i zło moralne* wspomnianej powyżej książki.



storii? Manicheizm znów staje u wrót – powraca w popularnej na początku wieku filozofii Schopenhauera, płynie ukrytym nurtem w dziele Zdziechowskiego *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*. Czy jedynym usprawiedliwieniem dla dobrego Boga ma być Jego nieistnienie, jak sugerował Stendhal? Koniński spisujący swe przemyślenia z czasów wojny ze wszystkich sił chce temu zaprzeczyć. Broniąc Boga, broni swej kruchej wiary, która zrodziła się przeciw z ateizmu.

Prywatna teodycea Konińskiego

Walka rozgrywa się na kartach dzienników spisywanych pośpieszenie od 1 września 1939 do ostatnich dni życia, czyli do początku 1943 roku. Koniński pozostawił po sobie zapiski z czterech pierwszych miesięcy wojny, nazwane przez wydawcę *Wojna. Notatki z dnia na dzień*, dziennik-soliloquium zatytułowany później *Uwagi* (z lat 1940–1942) i dwa tomy medytacji teologiczno-filozoficznych: *Ex Labyrintho* (kwiecień 1939–marzec 1942) oraz *Nox atra* (kwiecień 1942–koniec 1942?). Adam Fitas przekonuje, że „od *Wojny* poprzez dziennik-soliloquium do *Ex Labyrintho* i *Nox atra* następuje stopniowe osłabianie głosu kronikarza przy jednoczesnym wzmacnianiu i poszerzaniu obszaru przeznaczonego na wewnętrzne rozważania autora”¹². Dodajmy, że „wewnętrzne rozważania autora” dotyczą niemal wyłącznie spraw religii.

To nie przypadek, że Koniński właśnie w takim czasie postanowił spisać swą prywatną teodyceę. Tak, prywatną, bo jak słusznie zauważył Jan Błoński, „Koniński był bardziej poetą niż myślicielem”, gdyż „nie zmierzał do wyłożenia jednoznacznego systemu, ale do przekazania jednostkowego doświadczenia”¹³. *Wojna*, kolejna wojna, rzeczywiście była w jego oczach wyzwaniem dla teodycei. Nie zawsze pisze o niej wprost. Czasem używa metafor, określając ją mianem: „płyty grobowej”, „czarnej wiosny”, „potopu katastrofy”,

¹² Adam Fitas, *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego*, Wrocław 2003, s. 77

¹³ Jan Błoński, dz. cyt., s. 167.



„nocy czarnej”, „nocy historii”¹⁴. Ale właśnie ów zabieg kryptonimowania uniwersalizuje przeżycie wojenne i pozwala je wpisać w kontekst jego prywatnej teodycei. Zacytujmy fragment *Uwag*:

Dziś w nocy z 13/14 lutego [1941] rozmawialiśmy z żoną o tej strasznej zmo-
rze, która nas ssie, o tej płycie grobowej, która się na nas położyła. St.[efania] powiedziała: „Może Bóg nie dopuści do tego, może nas uratuje?...”. A ja nie odpowiedziałem nic. Bo wiem, że Bóg już nieraz dopuścił do wymarcia i wymordowania miast, do głodów, epidemii, ludożerstwa, do nieprzebranej nędzy ludzkiej, krzywdy ludzkiej, która teraz tu u nas wezbrała niesłychaną falą, ale która choć nie w tym nasileniu, była i będzie, w całym życiu ludzkim, w całej historii. Bo historia jest częścią natury, a natura jest obojętna, ani „zła”, ani „dobra”, ale obojętna, nieznaną, tajemniczą, kapryśną albo nieubłagana, w każdym razie obca jednostce, ponadindywidualna w swych celach, jeśli ma takie; a przecież w niepojętej ironii wiecznie i zawsze tworząca jednostki po to, aby je na śmierć skazać – na śmierć za pomocą mnogich przemyślnych sposobów (*U*, s. 42).

Spróbujmy przyrzeć się idei Boga, która krystalizuje się pod piórem Konińskiego.

Jaki Bóg?

Bóg Konińskiego jest przede wszystkim Bogiem niespokojnego serca. To serce przywiodło autora *Nox atra* do wiary, to ono każe mu przewyżczać rozpacz, „chcieć pozytywnie”, jak napisał w liście do ojca. Określenie „chcieć pozytywnie” pokazuje, że jego wiara wspiera się na woli dobra, zatem w języku Konińskiego serce bliskie jest sumieniu, a być może z nim się utożsamia. Czytamy w *Ex Labyrintho*:

Znamy sumienie nasze jako najlepszą rzecz na tym świecie; i sumienie to projektujemy poza siebie, na ciemny ekran Tajemnicy, jako jasną smugę wiary, że tam ktoś jest, do sumienia naszego podobny, ale niezmiernie doskonalszy niż to sumienie, ktoś żywy jak my, ale niezmiernie od nas rzeczywistszy” (*EL*, s. 185).

Jednak serce-sumienie – „kawałek Boga w nas” (*EL*, s. 64) – ma kłopoty z przebiciem się „na drugą stronę”, bo fakty przeczą istnie-

¹⁴ Por. A. Fitas, dz. cyt., s. 71–79.



niu ideału, do którego tęskni. Początek wojny napełnia Konińskiego przerażeniem, choć zarazem wyzwala przeblysłk ufności wiary. 4 września 1939 roku notuje:

Po drogach podobno zwały ludzi, wojsko cofające się bierze konie, tłumy dzieci, kobiety, wszystko bez chleba już dziś? Co dalej będzie? *Total Krieg*. Ale дума lotra Hitlera, któremu udało się jeszcze raz – jest czymś, co boli do szpiku kości. „Dobra sprawa musi zwyciężyć”. Jeśli tak, to jest Bóg (W, s. 1033).

Jednak przedłużający się stan kataklizmu wojennego zaczyna coraz dotkliwiej urągać pobożnym życzeniom serca-sumienia. W nocy z 6 na 7 maja 1941 roku Koniński zastanawia się:

Jaki sens całej historii naszej? I taki stan rzeczy ma być ostatecznym rezultatem chrześcijaństwa? Gdzież ten Bóg Wszechmocny? (...) żal wszystkich, którzy zaufali, że „Sprawiedliwość musi zwyciężyć”. „Królestwo moje nie z tego świata”, „Boże, Boże, czemuś mnie opuścił”; mimo to, mimo to – nie zerwę tej nici pajęczej, ale nici nie do zerwania, jak się raz na tę wędkę schwytanym zostało. Bóg z nami – Bóg sumienia (U, s. 127).

Widzimy, jak mieszają się w ustach Konińskiego język wiary i niewiary. Wiara jako postawa ufności i zgody na mrok tajemnicy sąsiaduje z etosem heroicznego ateizmu, który w imię ludzkiej godności i autonomii nie pozwala zadowolić się złudnymi pocieszeniami. Wiara serca-sumienia, ale zarazem etos heroicznego ateizmu każą mu szukać racjonalnego uzasadnienia dla Bożej dobroci. Program swych religijnych poszukiwań sformułował Koniński zwięźle 8 stycznia 1942 roku:

„Świat w złem leży” – tak, ale tej nauki nie potrzeba od chrześcijaństwa akurat; do chrześcijaństwa należy odpowiedź: czemu świat w złym leży? Chryścianizm odpowiada albo Tajemnicą – albo płaską teodyceą, albo demoniczną teodyceą. Ażeby mimo to pozostać przy chrześcijaństwie, a pesymizmu nie darować, nie sprzedać go tanio, trzeba co dzień – poprzez pesymizm – dowiercać się świadrem nagiej wiary i uporczywej nadziei, wiercić na drugą stronę, niemą stronę, zakrytą stronę! (U, s. 170)

Wiara i nadzieja wiodą labiryntem do Boga Miłości. Koniński jednak, zgodnie z obietnicą, pesymizmu nie chce sprzedać tanio.

Najpierw rozprawia się z „płaskimi teodyceami”. Patrząc na try-



umfalny pochod hitlerowców przez Europę, próbuje dotrzeć do teologicznego sensu tych wydarzeń:

Hitler nie jest biczem Bożym. Bóg nie potrzebuje bata, żeby nas popędzać. Bóg nie jest pastuchem świń ani wołów. Jeśli Bóg chciał H., to go chciał tak, jak chciał wściekłych psów, wariatów, draniów itp. (*U*, s. 144).

Do myśli tej powraca w swych filozoficzno-religijnych medytacjach:

Jeśli wolą Bożą jest zwycięstwo barbarii, to nie w tym sensie, aby Bóg chciał zła poszczególnego; jeśli Bóg chce łotrów, to tak samo, jak chce szatana; jeśli Bóg chce zła, to chce go *en bloc*; ale nam każe chcieć dobra. (...) Śmieszna i naiwna teodycea: „Bóg używa zła jako swego środka, jako stymulanta dla dobra” – jak gdyby Bóg wszechmocny nie mógł dobrem stymulować dobra! I naiwna teodycea, że Bóg „dopuszcza zło” – jak gdyby jakiegokolwiek dopuszczanie ze strony kogoś, kto by przeszkodzić mógł, nie było pozytywnym aktem chcenia, ażeby tak właśnie było, a nie inaczej! Jeśli więc Bóg jest Absolutem Bytu, to bez ogródek: Bóg chce zła (*EL*, 72).

Znienawidzonym przez Konińskiego patronem „płaskich teodycei” jest św. Augustyn. To on argumentował, że zło jest elementem Bożej harmonii. Koniński oburza się, że ta harmonia jest tak absurdalna, iż „nie wolno nazywać jej tym słowem” (*EL*, s. 72). Ale najbardziej gorszą autora *Nox atra* inne teorie biskupa Hippony, które mają łagodzić sprzeczność między wszechmocą a dobrocią Jedynego Boga. Koniński – niewątpliwie nazbyt prostodusznie odczytując myśl św. Augustyna – sprzeciwia się prywatnej koncepcji zła jako braku dobra: „Zło nie istnieje, zło należy do nicości, zło jest brakiem istnienia. Skandaliczny sofizmat, bluźniący powadze grzechu, bluźniący nieszczęściu żywych, znieczulający serca na niedolę ludzi i zwierząt” (*NA*, s. 138). Z nie mniejszą pasją odpiera argument uzasadniający istnienie zła paradoksem ludzkiej wolności:

Wszechmocny musiał, dla zapewnienia wolności, którą wspaniałomyślnie człowieka obdarował, przewidzieć jednego przynajmniej, który tej wolności użyje źle; ale ów przewidziany przez Wszechmocnego już przezeń został potępiony. (...)

Nienawidzę nauki, która daje człowiekowi ryzyko wolności – taką odkupione. Zła, do gruntu zła jest ta nauka Augustyna, świętego afrykańskiego sofi-



sty, że miłosierdzie Boże okazuje się na tych, którym Bóg chciał przebaczyć ich grzechy, a sprawiedliwość Boża na tych, którym Bóg grzechów nie odpuścił” (NA, s. 22).

Jaką drogą próbuje Koniński przedzierać się do Boga Miłości? Próbuje powrócić do „zduszonego anatemami” chrześcijaństwa Orygenesowego. To wizja apokatastazy – nadziei zbawienia dla wszystkich – pozwala wierzyć, że Bóg nie chciał potępienia nikogo, że „nie ma piekła, są tylko czyścice” (NA, s. 139). Teologia Orygenesusa odsuwa zarzut o predestynacji i kapryśności łaski, która ratuje od wiecznego potępienia tylko wybranych. Niesie jednak pokusę zbagatelizowania grzechu, na co serce-sumienie Konińskiego nie chce się zgodzić. Rzecz jasna, nie potrafi dać także odpowiedzi na pytanie, skąd zło. Mimo wszystko jednak jest najlepszą odpowiedzią na pragnienie miłości „wewnątrz religii Boga Wszechmocnego” (NA, 209).

Koniński szuka równocześnie ratunku w koncepcji dwu planów czasowych:

Plan czasu, gdzie Bóg Duch, nie wszechmocny, ale pracujący, wzdycha, cierpi, mozoli się, oburza się na zło; gdzie absolutyzm moralny; gdzie objawienie Chrystusowe historyczne i objawienie w sumieniu; gdzie wolność, wolność wyboru między Bogiem i piekłem. I plan Wieczności, gdzie wszystko już gotowe, zeterminowane, gdzie wielki relatywizm moralny, absolutny relatywizm Absolutu, inna logika niż logika, która w czasie obowiązuje” (AL, s. 76).

Ale wraz z dwoma planami czasowymi pojawia się wizja dwóch Bogów, na ludzki rozum zbyt obcych sobie, by zakładać ich tożsamość. Czyżby Koniński miał się okazać manichejczykiem? Przecież manicheizm budzi jego sprzeciw: „dwóch Bogów być nie może; bo tylko, co jest dobre, zasługuje na ów epitet zaszczytny; a to, co jest dobre, jest miłością; a miłość z natury swojej, jako pragnienie jednoty, jest jedna” (EL, s. 65). Ale z drugiej strony

Z miesiąca na miesiąc dotkliwiej wyczerpany chorobą, nabiera coraz większej pewności, że uleczyć go może tylko ślepa wiara serca.

Chrystus jest dla niego uosobieniem Człowieka Wiecznego, przez którego wkracza w historię pracujący Bóg Duch miłości (NA, s. 332) – pogląd ten ma zdecydowanie manichejsko-gnostycką proveniencję. Koniński wyraża też przypuszczenie, że Bóg nie może dotrzeć do



człowieka, bo odgradza Go od stworzenia „brud grzechu”. Widać wyraźnie, że Koniński wikła się w sprzecznościach. Czy coś może je złagodzić? Z miesiąca na miesiąc dotkliwiej wyczerpany chorobą i udręką rozumu autor *Nox atra* nabiera coraz większej pewności, że uleczyć go może tylko ślepa wiara serca, która godzi się na mroki tajemnicy. Na końcowych stronach swych *Uwag* Koniński spisuje teologiczne minimum, które ma „uskrzydlić” umysł do wiary w Boga Miłości – jak powiada – „nie wbrew logice, tylko poza logikę”:

Przybij się do krzyża; z krzyża rób, co możesz; módl się – zgodą na krzyż, nie wierząc przeciw krzyżowi i czekaj.

W straszliwej jałowości, w śmiertelnej nudzie nieudanego życia i katastrofy historycznej – masz tylko jedno jedyne, żeby żyć i nie gnąć: mieć cierpliwość dobrej woli – w miarę twojej mocy bezmocnej. Ale cierpliwość musisz mieć zawsze – nawet w niemocy najgorszej, w pustce śmiertelnej. Przybij się do krzyża – i ufaj, że cię widzi Ten, co był przybity do krzyża – i ci, co odeszli, ci, co tu cierpieli – i odcierpieli. (...) zgódź się na krzyż; patrz na krzyż Tego, co tam: naśladuj Go w cierpliwej zgodzie na krzyż; może to już twój ostatni krzyż – może to już koniec pracy bolesnej – i początek pracy radosnej? Zgódź się na krzyż; nic za darmo, to jest spiżowe prawo metafizyczne: cierpiąc krzyż cierpliwie i ochotnie, spełniasz jakiś okup tajemniczy, za siebie czy za innych; jesteś Kawalkiem Chrystusa (*U*, s. 187-8).

Podobny jest punkt dojścia jego religijno-filozoficznych medytacji pisanych w „nocy ciemnej”: „Pozostaje ryzyko, ryzyko zaufania, woła wiary. Pozostaje dźwigać wiarę, nieść próbę, przybić się do Krzyża snów swoich; może on sterczy w jawę?...” (*NA*, s. 341).

Czyżby zatem cała intelektualna batalia, którą powadził Koniński, okazała się niepotrzebna? W jego życiu na pewno nie, bo to nie wbrew niej, ale właśnie za jej sprawą mógł u kresu życia pojednać się z Bogiem, o czym zaświadczyli jego bliscy. Czy jednak może mieć walor uniwersalny? W pewnym sensie nie, bo pozostaje „teodyceą prywatną”, ale z drugiej strony jego idea Boga miłości, którą mozolnie oczyszczał z naleciałości złej wiary i „kompensacyjnych mitów plemiennych”, nie przestaje lśnić blaskiem w epoce Auschwitz i Kolumby. Pewnie dlatego, że tworzyła się w ich cieniu.



Koniński po latach

Zdumiewa mnie, jak wiele intuicji pospiesznie zapisanych przez Konińskiego w czasie wojny znajduje swe odbicie we współczesnej teologii i myśli religijnej, nie tylko chrześcijańskiej zresztą. Dość wczytać się w słynny esej Hansa Jonasa *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*¹⁵, by znaleźć potwierdzenie religijnych przeczuc Konińskiego, który notował już w 1942 roku: „Tak ukochał życie Bóg, iż zaryzykował stworzenie Życia kosztem ryzyka śmierci, na którą życie naraził. Ale cierpi, ale płacze, ale kaja się przed swoim” (U, s. 175).

Koniński okazał się prekursorem także na innych ścieżkach. Wiele lat przed Czesławem Miłoszem i ojcem Waławem Hryniewiczem powracał do chrześcijaństwa Orygenesowego, głosząc nadzieję zbawienia dla wszystkich. Występując przeciw tomizmowi na siłę łączącemu „grekę z hebrajszczyzną” (U, s. 146), wieścił „schyłek chrześcijaństwa tomistycznego” i pokazywał, że chrześcijaństwo jest dopiero przed nami, które to myśli formułował ks. Józef Tischner.

Trudno nie zauważyć, że pytania zadawane przez Konińskiego rozbrzmiewają w całej powojennej literaturze polskiej. Czy samotnik z podkrakowskiej Rudawy nie daje nam klucza do zrozumienia dzieł Borowskiego, Różewicza, Herlinga-Grudzińskiego, Herberta, Miłosza, a nawet Gombrowicza? Czy obecny w dziełach powojennych polskich pisarzy dramat wiary i niewiary nie ma u swego źródła niezgody na „płaską teodycę”?

Koniński jest naszym współczesnym. Jego gorączkowa myśl uczy także dziś męstwa ateizmu i męstwa wiary. W obliczu tragedii wojny w Czeczenii czy rzezi w Biesłanie nie zezwala ani na cynizm, ani na obojętność, ani na naiwną teodycę. Cudem ocalałe z płomieni wojennych tomy dzienników „filozofa rozdroża” zachęcają, by wciąż po nie sięgać. Koniński napisał 7 września 1939:

¹⁵ Hans Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003. Podczas dyskusji nad moim referatem prof. Jacek Leociak zwrócił uwagę, że interesujące byłoby zestawienie wojennych dzienników Konińskiego z ocalałymi cudem kazaniem rabina warszawskiego getta – Kalonymosa Kalmisza Szapira nauczającego o płaczącym Bogu, który odczuwa cierpienie wszystkich stworzeń. Dziękuję za tę sugestię. Może kiedyś uda mi się ten pomysł zrealizować, ale zadanie to przekracza ramy niniejszego szkicu.

Jak bym chciał, żeby ktoś kiedyś odcyfrował tę moją wieloletnią walkę o Boga! I już myślę, że tych kilka może dosyć oryginalnych myśli będą tkwiły w organizmie polskiej myśli, że ja ich nie odczytam drukowanych, ale ktoś inny. Jeśli jednak i to zaginie? (W, s. 1038).

Paradoksalnie, możliwość lektury dzienników Konińskiego jest jakimś przyczynkiem do jego „prywatnej teodycei”. Dzienniki przetrwały. Historia XX-wiecznego Hioba przynosi nam owoc sensu.

Powyższy tekst został wygłoszony 4 listopada 2004 podczas konferencji *Wojna: doświadczenie i zapis (nowe źródła, problemy, metody badawcze)*, która odbyła się na Uniwersytecie Warszawskim.

ŁUKASZ TISCHNER, ur. 1968, adiunkt na Wydziale Polonistyki UJ, redaktor „Znaku”. Wydał: *Sekrety manichejskich trucizn. Miłość wobec zła* (2001).

Specjalna roczna PRENUMERATA DLA STUDENTÓW I DOKTORANTÓW

60 procent ceny na 60-lecie „Znaku”

Zaprenumeruj miesięcznik „Znak”
w roku jubileuszowym
(od stycznia do grudnia 2006)
w cenie **10 zł 80 gr** za egzemplarz.

Łączna cena
prenumeraty rocznej wyniesie tylko
118 zł 80 gr.

Zadzwoń pod bezpłatny numer infolinii
(0800-130-082)
lub wyślij e-mail na adres:
trzcinska@znak.com.pl

i podaj:
– imię i nazwisko,
– nazwę i adres Twojej uczelni,
– numer legitymacji,
– miesiąc, od którego chciałbyś rozpocząć
prenumeratę.

UWAGA:

Od jesieni br. prenumeratorzy będą otrzymywać bezpłatnie płyty CD z wyborem pogrupowanych tematycznie artykułów z archiwalnych numerów miesięcznika „Znak”, w tym między innymi:

- ❖ „Znak” i religie świata
- ❖ Dokumenty, komentarze i dyskusje wokół Soboru Watykańskiego II
- ❖ Polskie spory o filozofię tomistyczną
- ❖ Muzyka, sztuka, literatura w „Znaku”



inspiracje

Czytelnikom czującym niedosyt po przeczytaniu artykułów zamieszczonych w niniejszym numerze polecamy przede wszystkim źródłowe teksty **Jana Pawła II** i **Józefa Tischnera**, które zainspirowały Tadeusza Gadacza (szczegóły bibliograficzne w *Pytaniach do Józefa Tischnera i Jana Pawła II*). Dodatkowo wiele materiału do przemyśleń znajdzie Państwo w „Znaku” z marca 2003 zatytułowanym **Skandal miłosierdzia** (tam także obszernie „Inspiracje”).

Zainteresowanych dramatyczną myślą religijną **Karola Ludwika Konińskiego** odsyłamy do trzech tomów jego zapisków: *Ex labyrintho* (Warszawa 1962), *Nox atra* (Warszawa 1961) i *Uwagi* (Poznań 1987). Refleksje Konińskiego warto zestawzić z rozważaniami **Mariana Zdziechowskiego**, które znalazły się w jego rozprawce *O okrucieństwie* (ostatnie wydanie – Kraków 1993).

O **Kalonimosie Kalmiszu Szapirze** pisali już w „Znaku” **Paweł Śpiewak** (*Kaznodzieja warszawskiego getta*, „Znak” 3/1996) i **Jonathan Sacks** (*Cienista dolina. Holocaust w kontekście judaizmu*, „Znak” 8/1997). Kreślony z perspektywy wiary żydowskiej obraz cierpiącego Boga przejmująco przedstawia w swoim eseju *Idea Boga po Auschwitz* **Hans Jonas** (Kraków 2003).

Do najciekawszych lektur, które proponują inną perspektywę (mówią o pedagogii cierpienia i niecierpięliwości Boga) należą: **C.S. Lewisa** *Problem cierpienia* (Katowice 1996) i **Thomasa G. Weinandy’ego** *Czy Bóg cierpi?* (Poznań 2003).

Tam, gdzie nie sięga myśl filozoficzna i teologiczna, dociera słowo poetów. Na przykład **Paula Celana** (*Tenebrae*), **Zbigniewa Herberta** (*Pan Cogito o odkupieniu*) i **Czesława Miłosza** (*Alkoholik wstępuje w bramę niebios, Ksiądz Seweryn*).



Wacław Hryniewicz OMI

Nadzieja o dwu obliczach

Nadzieja to cnota najskromniejsza w teologicznym tryptyku. W ciągu ponad trzydziestu lat poświęconych ekumenii dana mi była łaska uczestnictwa w trudnym procesie dialogu między Kościołami. Dialog żyje nadzieją na pojednanie. Na tej właśnie ekumenicznej drodze odnalazłem także nadzieję najśmielszą – nadzieję zbawienia dla wszystkich.

W szkole ekumenicznej terapii

Ekumeniczna droga nie jest łatwa. Wymaga ona cierpliwej pasji, szczerego oddania, wytrwałości i uczciwości. Jest to jednak droga nowych doświadczeń, nowej percepcji prawdy, nowej wrażliwości, a nade wszystko droga dająca poczucie wzajemnej przynależności oraz wielką radość odkrywania różnorodnych darów Bożego Ducha, działającego we wszystkich Kościołach i wspólnotach ludzkich.

Wszystkie Kościoły i wszyscy wierzący potrzebują dziś pogłębienia duchowości ekumenicznej, wrażliwej na działanie Bożego Ducha, otwartej na inność i różnorodność. To prawda, że porozumie-



nia ekumeniczne osiągnęte na drodze uzgodnień i zbieżności doktrynalnych pozostają bez większego wpływu na życie i wzajemne stosunki Kościołów. Same uzgodnienia, formuły i teksty nie są w stanie przywrócić jedności. Potrzebne jest duchowe zbliżenie poszczególnych wyznań. Aby jednak mówić o głębokiej duchowości ekumenicznej, trzeba najpierw odkryć i uświadomić sobie duchowe świadectwo własnej tradycji wyznaniowej. Następnym krokiem jest otwarcie się na duchowość innych wyznań poprzez kontakty i bezpośrednie doświadczenia. Dopiero wówczas dokonuje się w nas pewien rodzaj duchowej wymiany o charakterze terapeutycznym. To, czego nie dostaje duchowości mojej własnej wspólnoty wyznaniowej, mogę znaleźć w kontakcie z duchowością innego Kościoła. Dzięki temu łatwiej jest rozładowywać psychiczne obciążenia i usuwać deformacje powstające z nadmiernej identyfikacji wyznaniowej.

Terapia ekumenii polega na tym, że poprzez dialog staje się ona szkołą zaufania. Zaufanie i nadzieja na pojednanie nie są sprawą jedynie ludzkiego intelektu, ale również mądrości serca. Ekumenia rozumu musi iść w parze z ekumenią serca. Dzięki zaufaniu, zrozumieniu i życzliwości uczymy się dostrzegać obecność Chrystusa i Ducha Świętego u innych. Kościół inny niż nasz jest także Kościołem Bożym, Kościołem Chrystusa i Ducha Świętego. To właśnie Chrystus jest Prawdą osobową i najważniejszą.

W dziedzinie duchowości dostrzec można chyba najbardziej wyraźnie, iż ekumenizm może być procesem leczniczym, terapeutyczną szansą na odnalezienie pełniejszej i mądrzejszej tożsamości chrześcijańskiej. Dotyczy to całego człowieka wraz z jego umysłem, uczuciami, lękami i oczekiwaniami. O ile ongiś duchowość miała charakter wyraźnie wyznaniowy i zamknięty, dzisiaj dzięki ekumenii cechuje ją postawa poszukiwania, otwartość oraz poczucie wzajemnej solidarności i zależności.

Ekumenia i dialog nie mają realnej alternatywy w dzisiejszym świecie. Nadzieja wciąż mobilizuje do dalszych wysiłków. Dojrzwianie świadomości ekumenicznej jest jednak procesem długim. Wymaga cierpliwości i wytrwałości. Podziałów narosłych w ciągu wieków nie sposób przezwyciężyć w ciągu kilku czy nawet kilkunastu dziesięcioleci. Przekonaliśmy się o tym w minionym stuleciu. Jest



to trud długodystansowy. Choć nie przynosi szybkich i doraźnych rezultatów, powoli przenika w świadomość ludzi wierzących. Dlatego można mówić o ekumenicznych nadziejach nowego stulecia.

Wszyscy jesteśmy uczniami

Wszyscy stajemy dziś w obliczu nowych zadań i nowych możliwości. Pozostając lojalnym wobec swojego Kościoła, trzeba mieć odwagę stawiania krytycznych pytań skierowanych do własnej tradycji wyznaniowej. Wierzę, że nadchodzi nowa era chrześcijaństwa, pełna szans i bogata w ekumeniczną nadzieję. Chrześcijaństwo jest uczącą się wspólnotą Kościołów. Wszyscy podzielamy wspólny status bycia uczniami i uczennicami Chrystusa. Misterium Boga jest w równej mierze niepojęte dla wszystkich. Nie mieści się w możliwościach ludzkiej zdolności definiowania. Każda definicja określa granice, ale nie daje żywej percepcji tajemnicy. W obliczu tajemnicy Boga wszyscy jesteśmy uczniami. Dlatego tak często apeluję o rewaryzację w świadomości chrześcijańskiej kategorii uczniostwa (*discipleship*), o której mówią ekumeniczne uzgodnienia. Kto ma głębokie poczucie ograniczonych możliwości poznawczych i niedoskonałości ludzkich wysiłków, temu łatwiej przychodzi uszanować odmiennosć sposobu urzeczywistniania i wyrażania wiary poza własną wspólnotą wyznaniową. Zdani jesteśmy na wzajemną pomoc w korygowaniu swoich jednostronności. Uzupełnieniem jednej głębokiej prawdy może być inna głęboka prawda, lepiej wyrażana i wyznawana przez innych. Dzięki innym można być bardziej sobą.

Duchowość ekumeniczna kształtuje konkretnych ludzi i żyje w nich. Nie jest tworem abstrakcyjnym i odległym od życia. Pojmuje się ją najlepiej w obliczu ludzi autentycznie otwartych na innych, wrażliwych i mądrych, obdarzonych zmysłem tajemnicy Boga i transcendencji Jego działania. Dlatego prawdziwie uduchowieni ludzie różnych wyznań i religii są sobie bardzo bliscy. Potrafią dostrzec to, co łączy ich najbardziej.

Prawdziwie uduchowieni ludzie różnych wyznań i religii są sobie bardzo bliscy. Potrafią dostrzec to, co łączy ich najbardziej.



Ekumenia wymaga nowego stylu bycia chrześcijaninem dzisiaj. Poszerza ona horyzonty i wyzwala z ciasnego konfesjonalizmu dzięki temu, że otwiera dostęp do innych światów duchowych. Być chrześcijaninem dzisiaj to uczyć się trudnej umiejętności akceptacji innych wraz z ich innością. Dotyczy to nie tylko samego sposobu myślenia, ale przede wszystkim sposobu przeżywania chrześcijaństwa.

Tym, co dzisiaj powinno łączyć wszystkie wyznania chrześcijańskie, jest poczucie duchowego niedorastania do chrześcijaństwa. Wszystkie Kościoły skazane są na przyzywanie Bożego Ducha, aby zstąpił na obszary wewnętrznego ubóstwa poszczególnych wiernych i całej wspólnoty. Samo przyzywanie Ducha jest wyrazem przyznania się do tego, czego nam nie dostaje. Poczucie duchowego niedostatku nasila się zwłaszcza wtedy, gdy Kościoły uświadamiają sobie potrzebę oczyszczenia i odnowy.

Potrzebujemy siebie wzajemnie. Podział i brak wzajemnego przenikania świadomości sprawiają, że wszyscy jesteśmy ubożsi i pozbawieni duchowego piękna całości. Przerwana zostaje żywa wymiana darów i charyzmatów właściwych poszczególnym Kościołom. Łatwo stajemy się więźniami własnych koncepcji, win i błędów. Piękna chrześcijańskiej tożsamości nie osiąga się przez konfesyjne odgraniczanie i izolację, lecz przez żywą wymianę dóbr duchowych, przez dawanie ze swoich i branie od innych.

Kościół świadomy swoich duchowych niedostatków staje się bardziej wrażliwy na innych i bardziej otwarty.

wieni duchowego piękna całości. Przerwana zostaje żywa wymiana darów i charyzmatów właściwych poszczególnym Kościołom. Łatwo stajemy się więźniami własnych koncepcji, win i błędów. Piękna chrześcijańskiej tożsamości nie osiąga się przez konfesyjne odgraniczanie i izo-

Kościół świadomy swoich duchowych niedostatków staje się bardziej wrażliwy na innych i bardziej otwarty. Potrafi więcej zrozumieć, więcej poznać, a tym samym lepiej służyć sprawie pojednania i jedności. Wszyscy jesteśmy w równej mierze zdani na Boga. Jest to nasz wspólny mianownik i wspólny los. Przyznanie się do tego stanowi istotny element ekumenicznej kultury uczciwości. W przeciwnym razie popadamy w sidła własnego zadufania. Nic tak nie przeszkadza wysiłkom na drodze pojednania jak poczucie samozadowolenia, pełni i posiadania prawdy. I pod tym względem ekumenia może i powinna być zbawienną terapią.



Moja przygoda z nadzieją bez granic

Dla wielu ludzi zmęczonych rozczarowaniami słowo „nadzieja” przestaje być nośnikiem sensu. Zbyt wiele z ich oczekiwań zostało udaremnionych lub okazało się tylko złudzeniem. Rozczarowanie nadzieją jest doświadczeniem niezwykle bolesnym. Bez nadziei żyć jednak trudno. Kryzys nadziei jest zresztą zjawiskiem nie tylko w życiu poszczególnych osób, ale również całych społeczności ludzkich. Wiele wskazuje na to, że wraz z początkiem trzeciego tysiąclecia wkroczyliśmy w wiek nowych zagrożeń, niepokoju, rezygnacji, cynizmu i okrucieństwa. Spojrzenie w przyszłość ostateczną rozjaśnia dramaty ziemskiej historii.

Nigdy nie przypuszczałem, że wraz z upływem lat przyjdzie mi stać się głosicielem niezwyklej idei – uniwersalizmu nadziei na zbawienie wszystkich. Nie była to przypadkowa ewolucja mojego myślenia teologicznego. Lata refleksji nad misterium paschalnym w tradycji chrześcijańskiej przygotowały grunt dla zainteresowania się tym niezwykle fenomenem, jakim jest nurt tradycji głoszący nadzieję na ostateczne pojednanie wszystkich stworzeń ze Stwórcą i Zbawicielem. Nielatwo rozstać się z takim życiowym tematem. Nie można być pewnym, że kolejna książka poświęcona tym sprawom będzie już ostatnią. W świadectwie teologa każdy może odnaleźć echo własnych myśli, poszukiwań, zmagania i przekonań. Teologia jest odkrywaniem horyzontów nadziei.

Lata płyną, czas przemija. Zmienia się oblicze świata. Zmienia się sytuacja chrześcijaństwa w świecie. Na progu trzeciego tysiąclecia pojawiły się nowe wyzwania i nowe szanse. Wielu z tych ludzi, których czytałem, znałem i ceniłem jako teolog, już odeszło w zaświaty. Niech pozostanie i po nas bodaj świadectwo o tym, jak myśleliśmy, jaką żyliśmy i jaką dzieliliśmy się nadzieją.

Przeżyliśmy wiele lat trudnych. Jestem dzieckiem czasu II wojny światowej. Pierwsze lata mego świadomego dzieciństwa to lata hitlerowskiej okupacji. Do dziś pozostały mi w pamięci bolesne obrazy z tamtego czasu (o niektórych z nich mówiłem w wywiadzie-rzecz pt. *Nad przepaściami wiary*). Widziałem na własne oczy, jak człowiek może znęcać się nad człowiekiem i bezkarnie go zabijać. Znam



łęki dzieciństwa, które zapisały się głęboko w pamięci. To wszystko uwrażliwiło mnie na los ludzi. Po latach studiów i pracy na uniwersytecie, kiedy lepiej pojąłem dramat każdego życia, chciałem dzielić się z innymi swoją nadzieją. A jest to nadzieja niezwykła – nadzieja na pojednanie wszystkich w Królestwie Boga.

Chciałem towarzyszyć ludziom żyjącym w czasie mojego życia. Książki o nadziei, które ukazywały się z biegiem lat, były wyrazem tego pragnienia. Widziałem, jak bardzo potrzeba nam wszystkim światła nadziei, duchowego rozjaśnienia, dostrzeżenia głębszego nurtu życia. Otrzymuję bardzo wiele listów od czytelników. Wdzięczny im jestem za okazane zaufanie i dzielenie się własnymi myślami. To wielka zachęta, by dalej iść drogą nadziei.

Tak niewiele powiedziałem. To prawda. Więcej nie potrafiłem. Nie zdołałem wniknąć jeszcze głębiej w tajniki ostatecznych losów świata. To nie tylko kwestia możliwości komunikacyjnych naszego ludzkiego języka. To sama rzeczywistość świata niewidzialnego przekracza nasze zdolności poznawcze. Jest bariera, przed którą trzeba się zatrzymać. Nie sposób jej obejść. Można jedynie przebywać w jej pobliżu. Czas naszych lat jest krótki. Zbyt krótki. Może tak jednak trzeba. Moja nadzieja pozostała nadzieją początkowych olśnień. Stała się jednak odważniejsza, a zarazem bardziej uważna i skromna, pełniejsza podziwu dla niezbadanych dróg Boga. Nauczyłem się cenić ją jak największą mądrość. Dzieliłem się nią tak, jak tylko potrafiłem.

Tym, co odpycha od wiary i nadziei, jest często nadmierna pewność siebie i nietykalność. Trudno przebić się przez taki pancerz pewności, który czyni człowieka niewrażliwym na odmienną sytuację duchową ludzi szukających, wątpiących lub niewierzących. Słowa i czyny ludzi opancerzonych swoją pewnością tracą wówczas swoją przekonującą moc. Nie są wyrazem rzeczywistego czucia-współ z innymi. A przecież możliwa jest taka pewność wiary i nadziei, która nie chroni i nas samych przed pokusą niewiary i beznadziejności. Możliwa jest taka pewność nadziei, która nie odbiera zdolności do rozumienia niewiary innych, a wręcz przeciwnie – uzdalnia do czucia-współ i pogłębia poczucie solidarności. Zrozumienie i czucie-współ mają większą siłę uzdrawiającą niż słowa zbytnej pewności. Te ostatnie mogą ranić i zabijać.



Zbyt często zapominamy o tym, iż rzeczywistość świata wciąż zaskakuje nas obszarami nieodkrytego jeszcze sensu. Każda religia głosi, że taki głęboki sens istnieje. Odpowiada w ten sposób na zakorzenioną w ludziach potrzebę sensu. Sens ten wymyka się jednak naszym doktrynom. W jakiejś mierze każda z nich jest tylko przybliżeniem, często zniekształcającym nieuchwytnie bogactwo rzeczywistości. Przeczujemy tajemnicze głębie tej rzeczywistości, której nadajemy różne nazwy, ale uchwycić tych głębi nie potrafimy. Już to powinno czynić nas ostrożniejszymi, skromniejszymi i bardziej wyrozumiałymi w naszych przekonaniach. Autentyczna wiara i nadzieja nie ranią innych swoją zbytnią pewnością.

Często stawia się teologom zarzut, że mówią i piszą w taki sposób, iż zagubieni w swoim życiu ludzie nie mogą ich zrozumieć. Abstrakcyjna teologia nie stąpa po ziemi. Nie zasiada do stołu wraz z grzesznymi ludźmi. Jest teologią dystansu, odległą od realiów codziennego życia. Nielatwo nakłonić teologów do uprawiania teologii bliskiej życiu. Podejmują przecież refleksję na wyższym poziomie akademickiej systematyzacji, która chce uchodzić za naukę. Z takiej aktywności naukowej są rozliczani w niezliczonych sprawozdaniach. Teolog sam musi przekonać się do tego, że jego powinnością jest być także blisko ludzi i ludzkich spraw. Wtedy inaczej spojrzy na swoją rolę jako przyjaciela i pomocnika ludzi na drodze wiary i nadziei. Motywy wiary i nadziei to niezbędny składnik ludzkiego życia.

Wystarczy mi jeden krok

Cieszę się, że dana mi została łaska odnalezienia swojej drogi na rozległym polu teologii. Teolog powinien odznaczać się wyrazistym obliczem. Moja droga to moja przygoda z nadzieją. Nigdy nie przeżuwałem, że powiedzie mnie tak daleko w nieznaną. Jestem przekonany, że nie jest to jedynie wierność tematycznej obsesji. To przede wszystkim życiowe umiłowanie – temat, którego nie zgłębi się nawet w ciągu najdłuższego życia. Porzucić doświadczenie, które zostało mi dane, byłoby znakiem niewiary i niewierności. To nieprawda, że nie można napisać kilku książek na taki temat. Można. I to bez zbęd-



nych powtórzeń. Dziś cieszę się z podjętej przed laty decyzji kroczenia tą drogą. Stara maksyma życiowa mówi: „Rób to, co kochasz, a nawet nie poczujesz, że to praca”. Serce i umysł mogą się zmęczyć codziennym wysiłkiem myśli. Przychodzi jednak cud nowego dnia i powraca chęć do dalszej drogi. Drogi dziennej, gdyż nie potrafię pisać nocami. Może dlatego myślenie moje zaprzyjaźniło się ze światłem dnia i bardziej przywykło do światła niż do mroku. Dobra światłość dnia prowadzi mnie w przyszłość. Wciąż nie wiem, która książka z „zielonej serii” o nadziei będzie ostatnią, tak jak nikt nie wie, ile mu jeszcze życia i energii twórczej pozostawiono. Każdy z nas musi kiedyś zamilknąć. Tylko tak wchodzi się w świat wiecznego zdumienia.

Amerykańscy przyjaciele z Filadelfii podarowali mi przed kilkunastoma dniami nowe wydanie niektórych pism Johna H. Newmana. Odnalazłem w nich bliskie mi od lat słowa poematu: „Prowadź, Łagodne Światło, pośród otaczającego mroku, / prowadź mnie! (...) Nie proszę o to, abym widział / daleką scenę – wystarczy mi jeden krok” („*I do not ask to see / The distant scene – one step enough for me*”). Od lat często powtarzam sobie: nie proszę o to, abym widział owe odległe widoki. Zostawiam je zdumieniu na później. Wystarczy mi jeden krok. A jeżeli jest to krok nadziei, to mogę być tylko wdzięczny Bogu, że poprowadził mnie taką drogą.

Mowa wygłoszona 7 maja 2005 roku przy odbieraniu Nagrody im. ks. Józefa Tischnera, przyznanej przez wydawnictwo i miesięcznik Znak (a ufundowanej przez Ergo Hestię) za książki: *Dlaczego głoszę nadzieję?* (2004) i *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia* (2004).

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, ur. 1936, prof. dr hab., teolog, eklezjolog. Autor wielu książek m.in. *Chrystus nasza Pascha*, t. I–III, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich* (1989), *Dramat nadziei zbawienia* (1996), *Dlaczego głoszę nadzieję?* (2004), *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu* (2005).



Jacek Wojtysiak

W cieniu śmierci

Czasem śmierć bliskich, choroba lub inne nieszczęście powodują, że cień śmierci przestaje być tylko odległą perspektywą. Wyrwywamy się jednak z niego, nadal płodząc dzieci, pisząc wiersze, na nowo podejmując mozolny trud pracy lub po prostu zatapiając się, o ile to jeszcze możliwe, w kolejnych doznaniach, wrażeniach, radościach... Gdzieś w głębi duszy powtarzamy za św. Augustynem: „niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”.

Jedna ze starych modlitw biblijnych, kantyk Zachariasza, wyraża radość z nadchodzącego zbawienia. Na końcu tej modlitwy pojawiają się słowa (Łk 1, 78–79):

... z wysoka Wschodzące Słońce nas nawiedzi,
by zajaśnić tym, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają.

Słowa te dobitnie ukazują nasz los: żyjemy w perspektywie śmierci i czekamy na coś, co nas od niej wyzwoli. Nie każdy podziela nadzieję na to wyzwolenie, każdy jednak przeżywa lęk przed śmiercią. Nawet gdy jest to lęk tłumiony.

O śmierci i ucieczce przed nią filozofowie napisali wiele. Klasyczne opisy tych fenomenów znajdziemy na przykład u Martina



Heideggera. Zacytuję tu jednak fragment książki, która nie aspiruje do tego, by być traktatem filozoficznym, choć niejeden traktat przeraża. W opowiadaniu *Oskar i pani Róża* dziesięcioletni, umierający na raka chłopiec pisze do Pana Boga:

Jeśli w szpitalu powiecie coś o umieraniu, nikt nie usłyszy. Możecie być pewni, że powstanie jakaś dziura powietrzna i zaczną mówić o czymś innym. (...) Jakby człowiek przychodził do szpitala tylko po to, żeby wyzdrowieć. A przecież przychodzi się tutaj także po to, żeby umrzeć.

Opiekunka bohatera dopowiada: „Myślę zresztą, że popełnia się ten sam błąd w stosunku do życia w ogóle. Zapominamy, że życie (...) nie trwa wiecznie. Zachowujemy się wszyscy, jakbyśmy byli nieśmiertelni”¹.

Zyciowa mądrość polega na tym, by nie popełnić tego błędu, by pamiętać o tym, że żyjemy „w cieniu śmierci”, by w osobisty projekt własnego życia wkalkulować śmierć. Jak to uczynić? Jak sobie poradzić ze śmiercią? Jaką strategię przyjąć wobec niej?

Pierwszą strategię wyraża wezwanie z *Pieśni* Horacego: *carpe diem*, czyli dosłownie: chwytaj dzień! Skoro śmierć może przyjść zaraz, trzeba swą energię skupić na chwili bieżącej. Trzeba maksymalnie wykorzystać to, co jest teraz. Nie ufać przyszłości, nie planować, lecz używać życia. Strategię tę można różnie realizować. Jedni rozumieją ją dosłownie. Nie czekając na jutro, bawią się dziś – bez umiaru, aż do przesady, ryzykując utratę zdrowia. Jak Mynheer Peeperkorn, bohater *Czarodziejskiej góry*², zarządzający alkoholowe libacje, wiedząc, że śmierć zbliża się nieubłaganie. Inni uprzedzają śmierć i ból, popełniając samobójstwo.

Oczywiście, nie trzeba realizować postulatu *carpe diem* w sposób aż tak radykalny. Dla większości z nas życie nie skończy się jutro,

¹ Eric-Emmanuel Schmitt, *Oskar i pani Róża*, przeł. B. Grzegorzewska, Kraków 2004, s. 13.

² Jednym z tematów tej znakomitej powieści Tomasza Manna, Warszawa 1992) są różne postawy wobec śmierci. Większość bohaterów, śmiertelnie chorych na gruźlicę, okrywa cień śmierci – cień, którego nie da się ukryć. Mynheer Peeperkorn wyróżnia się na tle innych pacjentów sanatorium w Davos tym, że odważnie i wprost patrząc swemu losowi w oczy, do końca rozkoszuje się życiem. Nie filozofuje, ale hojnie i „heroicznie” wciela epikurejsko-hedonistyczny ideał – zabawy przy winie w dobrym towarzystwie.



można więc je rozsądnie zaplanować. Tak, by uniknąć cierpień, a większość danego nam czasu przeżyć w radości i dostatku. Istota *carpe diem* sprowadza się bowiem do koncentracji na doczesności. Nikt mądry nie ma złudzeń – doczesność jest przemijająca i krótka. Doczesność jednak może stać się czasem szczęśliwym. Wszystko zależy od tego, czy potrafi się ją maksymalnie wykorzystać – nie goniąc za urojeniami, ale chwytając to, co daje trwałe zadowolenie, oraz unikając tego, co przynosi szkody.

W książce *Oskar i pani Róża* to docenienie doczesności wyrażone zostaje w zabawie wymyślonej przez wolontariuszkę opiekującą się umierającym dzieckiem. Pani Róża proponuje Oskarowi, któremu pozostało tylko kilka dni życia, by traktował każdy dzień jak dziesięć lat. Dzięki temu Oskar żył intensywniej, przeżywając w skrócie wszystkie etapy „normalnego” życia: młodość, miłość, małżeństwo, adopcję dziecka, kryzys połowy wieku, szczęście rodzinne, samotność starości, ostatni zachwyt nad porankiem... Wszystkim nam, którym czas „przecieka przez palce”, przydałby się taki eksperyment, eksperyment, który pokazuje wartość i bogactwo każdej chwili – to, jak wiele można w niej przeżyć.

Strategia *carpe diem* to dobra recepta na życie. Ma ona jednak jedną wadę: nie daje nam żadnej nadziei na pełnię szczęścia i pełnię życia. Szczęście intensywne nie może być długie, szczęście długie zaś – nie może być intensywne... Zresztą życie, nawet stuletnie, ma swój kres... Co zatem zrobić, by życie tak szybko się nie skończyło, by je jakoś przedłużyć?

Na to pytanie odpowiada druga strategia. Mówi ona, by nie skupiać się na doczesności, lecz na tym, co jest od nas trwalsze, na tym, dzięki czemu można powtórzyć za Horacym: *non omnis moriar* (nie wszystek umrę). Rzeczywiście, wielu ludzi rezygnuje w swym życiu z różnych przyjemności, a nawet naraża się na poważne straty, byle tylko zostawić po sobie coś, co ich „przeżyje”. Ludzie ci myślą: wprawdzie kiedyś umrzemy, ale nigdy nie umrzemy w całości; po naszej śmierci nie będziemy się cieszyć życiem, inni jednak będą się cieszyć naszymi dziełami. Będziemy jakoś żyć nadal w naszej spuściźnie – w spłodzonych przez nas dzieciach, w zasadzonych przez nas drzewach, w wybudowanych przez nas domach, w napisanych przez nas



książkach, w uszytych przez nas ubraniach, w namalowanych przez nas obrazach, w zorganizowanych przez nas instytucjach...

Niewielu ma to szczęście, że pozostawione przez nich dzieła zostaną umieszczone w muzeach i encyklopediach, przechodząc do historii kultury. Nie ma to jednak większego znaczenia. Liczy się tylko poczucie przynależności do czegoś od nas trwalszego: do rodu lub narodu, ulicy lub miasta, małej ojczyzny lub jakiejś tradycji kulturowej... Gdzieś w nich pozostanie jakaś częśćka mnie. Może niewielka, może anonimowa, ale jednak częśćka mnie – częśćka wkomponowana w dzieje ludzkości. To owe dzieje nadają memu życiu sens: w głebie tych dziejów znajdują się gdzieś moje korzenie, w niej też odcisną się ślady mojego istnienia. Nie cały umrę.

Kto zrozumie strategię *non omnis moriar*, nie będzie się dziwił ludziom, którzy cały swój czas poświęcają własnym dzieciom lub adoptują dzieci cudze, którzy godzinami ślęczą nad „dziełem życia” (które być może zobaczą jedynie nieliczni), którzy śpieszą się, by zdążyć zrealizować swój program społeczny lub którzy – jak warszawscy powstańcy – przychodzą, by zginąć w nadziei, że dzięki ich śmierci przetrwa ojczyzna... W strategii *non omnis moriar* nie chodzi o epikurejskie, indywidualne szczęście (jak w wypadku *carpe diem*), chodzi raczej o znalezienie ponadindywidualnego, ogólnego, trwałego sensu. Sensu, którego G.W.F. Hegel dopatrywał się w rozwoju obiektywnego i absolutnego ducha – ducha dziejów wyrażającego się w instytucjach społecznych i państwowych, w ludzkiej kulturze, w nauce, sztuce, religii, filozofii... Rzecz jednak w tym, że rody i państwa, dzieła sztuki i nauki, najlepsze książki i najwznioślejsze idee też nie są wieczne. Choć żyją dłużej niż każdy z nas, też umierają. Czasem bardzo prozaicznie lub wręcz przypadkowo. Jak języki, które giną, gdyż wymiera społeczność, która ich używa i nikt już się ich nie uczy. Jak stare teorie naukowe, stare filmy i stare książki, których świetność przeminęła i zapomina się o nich, gdyż teraz „trącą myszką”. Jak wielkie obrazy, których nie udało się konserwatorom uratować. Jak małe narody, które zniszczył kataklizm lub które po prostu wymordowano...

Widzimy, że obie strategie – *carpe diem*, i *non omnis moriar* – zawodzą. Pomimo to codziennie podejmujemy je na nowo. Kieruje



nami jakaś wola życia, jakaś nadzieja na nieśmiertelność, potrzeba wieczności. Czasem śmierć bliskich, choroba lub inne nieszczęście powodują, że cień śmierci przestaje być tylko odległą perspektywą i na czas jakiś dosłownie okrywa nas swoim mrokiem. Wyrrywamy się jednak z niego, nadal płodząc dzieci, pisząc wiersze, na nowo podejmując mozolny trud pracy lub po prostu zatapiając się, o ile to jeszcze możliwe, w kolejnych doznaniach, wrażeniach, radościach... Nie poddajemy się i ciągle czegoś szukamy. Gdzieś w głębi duszy, świadomie czy nieświadomie, powtarzamy za św. Augustynem: „niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”³.

Słowa Augustyna to modlitwa człowieka, który „dźwiga swą śmiertelną dolę” – do Boga, który jest jedyną szansą jego ocalenia. Jak dzisiaj można rozumieć tę modlitwę? Współczesne neuronauki nie sprzyjają wierze w indywidualną nieśmiertelność człowieka. Oparcia dla tej wiary trzeba więc szukać gdzie indziej. Jedną z koncepcji teologicznych głosi, że wieczne spoczywanie w Bogu to pozostawanie w Jego pamięci. Nasi bliscy zmarli nie żyją własnym życiem, żyją jednak jakoś dzięki nam – w naszych wspomnieniach i modlitwach. O ileż bardziej więc żyją, jeśli pozostają w pamięci Boga. Bóg, który jest wieczny i wszechmocny, może przecież – skoro o nich pamięta – w każdej chwili przywrócić im ich własne życie. Zresztą nie musi tego czynić. Czy bowiem dla nas, istot kruchych, nie jest lepiej żyć istnieniem nie własnym, lecz Bożym – istnieniem, które nigdy się nie kończy? Czyż więc nie lepiej pozostawać w pamięci Boga?

„I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” – to nie jest trzecia strategia, to jest wiara. Augustyn nie daje kolejnej recepty na życie i szczęście. On tylko wyznaje swą wiarę w Kogoś, kto może nas ocalić i uczyni tak, gdyż nas kocha. Czy jednak istnieje taki Ktoś – wieczny, wszechmocny, dobry? Na ten temat napisano wiele książek. Uczeni filozofowie tworzą i obalają dowody, analizują przesłanki, spierają się, dociekają. Bez jednoznacznego rezultatu. Odłóżmy te dysputy na bok. Zapytajmy tylko: czy gdyby taki Ktoś nie istniał, życie i śmierć miałyby jakikolwiek sens? Czy nasze nadzieje i ostateczne pragnienia miałyby w ogóle jakąś wartość? Nie,

³ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 7.

POMOC DLA DARKA

Darek ma 19 lat. W maju 2003 roku stwierdzono u niego nieoperacyjnego guza pnia mózgu. Choroba doprowadziła do połowicznego niedowładu lewostronnego. Po licznych cyklach chemio- i radioterapii oraz trzech operacjach neurochirurgicznych jego stan jest stabilny, ale do przywrócenia sprawności konieczny jest sprzęt rehabilitacyjny oraz długotrwała, profesjonalna rehabilitacja, na którą potrzebne są ogromne środki finansowe.

Kontakt:

**Fundacja Anny Dymnej
„Mimo Wszystko”**

ul. Kościuszki 43
30-114 Kraków
e-mail:

subkonta@mimowszystko.org

a przecież wciąż pragniemy, wciąż szukamy, wciąż wierzymy w sens. I bez tej wiary nie możemy żyć. To jest argument na rzecz wiary z samej wiary – argument z „niespokojnego serca”...

Na koniec wróćmy do opowiadania o Oskarze i pani Róży. Umierający chłopiec, zasypiając, zostawił przy łóżku kartonik z napisem: „Tylko Bóg ma prawo mnie obudzić”. I tylko On może to uczynić. Ma prawo, bo – jak wierzy pani Róża – wybrał cierpienie i śmierć, by stać nam się bliższy. Może, bo – jak wierzy Augustyn – Jego moc jest wspaśniała⁴.

JACEK WOJTYSIAK, ur. 1967, adiunkt w Katedrze Teorii Poznania KUL; ostatnio redaktor (wraz z A. B. Stępnem) II tomu *Studiów metafizycznych: Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*.

⁴ Por. odpowiednio O. Schmitt, *op. cit.*, s. 78 i 46 oraz św. Augustyn, *op. cit.*, s. 7.



Halina Bortnowska

* * *

Razem u korzenia

Myślę o modlitwie, jak o drzewie ku czci Boga
wznoszącym z ziemi ku niebu sok życia
chwałę i błaganie
oto gałęzie, pień, korzeń.

Tego dnia
uderzeni ciosem cierpienia innych
przygnieceni współczuciem
do którego nasze człowieczeństwo wciąż powołuje
i uzdalnia
w Synagodze przywieramy do samego korzenia
tu wysrane stąd słowa psalmów
nieważne czyj głos je wymawia.

„Dobrze, żeście przyszli” – mówi M.
Dobrze, że jest gdzie przyjść.
Nie musi tak być, by wszyscy wiedzieli
jak wielkiej sprawie patronują tu
zmarli sprzedawcy i żywiciela gołębi.



Profanacja

Ktoś (chyba Chesterton?) opisał kiedyś, już dawno, różne chytre rachuby przewidującego bizantyjskiego urzędnika, planującego zawile intrygi mające mu zapewnić pomyslną dworską karierę. Wszystko się zgadzało, tylko że właśnie narodził się chłopiec, przysły prorok Mahomet. A teraz ktoś, jakiś rysownik, wpadł na pomysł mało zabawnej karykatury Proroka – dla wyznawców islamu będącej profanacją.

„Profanacja” – określenie jakby zbyt mało dosadne, abstrakcyjne. Mówienie o profanacji rzeczywiście ma sens tylko wtedy, gdy uznaje się istnienie jakiejś strefy wyłączonej spod zwykłego władania i używania. Rozumiemy, co to jest „profanacja”, jeśli istnieją dla nas osoby, miejsca i rzeczy – „nie nasze”, niedotykalne, oddzielone, mające prawo do uszanowania, ponieważ są znakami tego, co święte, uobecniają świętość w jej zupełnej inności i bliskości zarazem.

Wszystko o tym już napisano tak wiele razy – ale na użytek praktyczny wciąż ma nam służyć określenie tylko pozornie bardziej zrozumiałe: „obrażanie uczuć religijnych”. To słyca i subiektywizuje sprawę. Jedni czują się bardzo obrażeni, inni mniej albo wcale. Nie ma o czym rozprawiać, bo to sprawa wrażliwości i przyzwyczajień. Bezdyskusyjna, bo każdy się czuje tak, jak się czuje. Natomiast profanacja wskazuje na coś bardziej obiektywnego, na gwałt dokonywany na wyłączonej strefie *sacrum*, na wdzieranie się w nią niosące zniszczenie. Profanacja zadaje ból i odbiera ludziom cenioną przez nich, czasem wręcz ukochaną możliwość bycia w bliskości z tym, co święte. Ci, co cierpią z powodu profanacji, to nie jacyś nadmiernie wrażliwi obrażalscy. Doznają przykrości, profanacja czyni im despekt, wydaje się aktem pogardy dla nich samych, ale żal i gniew budzi przede wszystkim myśl o zranieniu, skalaniu samych świętych znaków, których należy strzec przed zagarnięciem przez nieumiejących czy niechających ich odczytać jako świętych. Krzywda dzieje się jakby samej łaskawej bliskości tego, co święte.



To, co święte, różnie wśród nas, ludzi, mieszka. Czasem w przybytku naszego wnętrza, niedostępne profanacji – człowiek tylko sam może siebie tego pozbawić.

Czasem w przestrzeniach podarowanych na wyłączność, w słowach – w niewymawianych imionach, w symbolach i wizerunkach Niewidzialnego.

Myślę, że profanacja jest wielkim nieszczęściem, czymś o wiele gorszym niż spowodowanie czyjegoś czysto uczuciowego szoku. Profanacja zrywa link pomiędzy znakiem a tym, co on znaczy. Wdziera się w przestrzeń, którą chcę mieć wypełnioną ciszą.

Mogę współczuć profanującym – że widocznie dla nich nie ma tu ciszy ani blasku, ani bliskości. Ktoś im tego nie dał, odebrał to, sprofanował? Ale jednocześnie budzi się we mnie protest, chęć obrony, może najpierw prośba: zostaw, proszę, nie bierz do zabawy, nie niszczy, nie zakłócaj. Nie chcę dla ciebie kary, tylko opamiętania.

Myślę, że nasze bycie ludźmi religijnymi – czyli żyjącymi w relacji z tym, co Święte – powinno nas doprowadzić do pewnego rodzaju odporności na przeżywanie profanacji. Profanacja przecież tylko gasi nam znak, a nie dotyka samej obecności. Cierpimy, ale to nie może znajdować ujścia w nienawiści. Póki nie nauczymy się cierpieć bez nienawiści, nasze bycie religijnymi będzie niosło w sobie zagrożenie dla innych i dla świata, dla pokoju, a więc dla tego, co święte w Człowieku, w każdym człowieku, także w dopuszczającym się profanacji.

Wydaje się, że z bólem ofiar profanacji spontanicznie i głęboko powinni współczuć inni wierzący, w których odzywa się echo własnych przeżyć. Tak bywa, ale nie z reguły. To chrześcijanie budujący cerkwie na miejscu zburzonych meczetów zakopywali szczątki zabitych muzułmanów na śmietniku wśród świńskich kości. Gdy mordowali i profanowali, nikt im nie krzyknął: „Bójcie się Boga!”. Albo potrafili ten krzyk w sobie zagłuszyć. Teraz jacyś muzułmanie organizują konkurs na karykatury Holokaustu. Jakby sami nie oplakiwali własnych ofiar. I nie boją się przy tym Jedyne, w którego uderza każda rozmyślna profanacja.



Jeżeli wszyscy wciąż będą szukać w swojej wierze akcesoriów zemsty, narzędzi, które pozwolą najboleśniej ugodzić – to świat nie będzie mógł wierzyć. Sami wygasimy szansę wiary!

Imagine... wyobraź sobie, że nie ma ojczyzn, nie ma religii i ludzie – wreszcie – mogą żyć ze sobą w pokoju...

Sprofanuję ten mit, choć szanuję tęsknotę, która się w nim wyraża: Pięknie byłoby żyć w powszechnym braterstwie. Ale w pustce, po rozstaniu z religiami i ojczyznami lęgną się demony. Opustoszałe przestrzenie wypełnią dojrzałe do nienawiści plemiona, subkultury, klany i mafie.

Imagine...

Religie mogłyby wszystkie razem przestrzegać przed uciekaniem się do profanacji jako narzędzia walki. Chociaż tyle: byłby to krok w stronę uznawania, że drugi człowiek zawsze jest bliźnim.

Wszyscy równi

Na początku lutego dowiedziałam się, że MEN zamierza zmienić logo kampanii przeciw rasizmowi i nietolerancji prowadzonej od wielu lat przez Radę Europy. W Polsce dewiza miałyby brzmieć: „Każdy inny, wszyscy solidarni” (lub podobnie). Takie propozycje dają do myślenia.

„*All different*” – „każdy i nny”. Wybieram to tłumaczenie, bo tu nasz język nie zawodzi, przeciwnie: lepiej pomyśleć najpierw o każdym człowieku jako odmiennym od wszystkich pozostałych, niepowtarzalnym: tym, bez którego byłoby inaczej. Ktoś wspaniale, przenikliwie wszystko widzący zauważyłby brak. Każdy inny – każdy sam najmniejszą mniejszością mającą prawo do szacunku.

Nie czuj się pionkiem. Jesteś jedyny. Docień jedyność w sobie – i w innych, w każdym, bo każdemu przysługuje. Chciej, aby trwała, aby trwało inne od twojego życie tamtego, tamtej.

Rysując portret, okaz swój zachwyt z powodu inności – każdego i swojej.



„*All equal*” – wszyscy równi. Teraz popatrz na tłum rozmaitych, tak bardzo od siebie wzajemnie różnych. Teraz dostrzeż w tej inności – to, co wspólne. To wszystko są ludzie.

Zaufaj swojemu prostemu doświadczeniu i słowom tyłu nauczycieli wiary i filozofii: żadne różnice nie usprawiedliwiają wniosku, że ktoś jest „bardziej” człowiekiem, a ktoś inny „mniej”. Trudniej to bezwzględnie wspólne człowieczeństwo zobaczyć – mniej się rzuca w oczy niż inność i różnaitość, niż większe czy mniejsze do siebie podobieństwo.

Podobieństwo wszystkich ludzi do wszystkich innych ludzi jest tak ogromne, że wzrok go nie obejmuje. Ale jest. Można go doświadczyć i przekonać się, że nie ma ważniejszej prawdy.

Gdy rodzi się człowiek – to pojawia się ktoś nowy, niepowtarzalny – i tak samo ludzki jak ja, jak ty.

Gdy ktoś ginie – ubywa nam niepowtarzalna obecność. A jego śmierć jest, jak moja będzie.

Wszyscy równi. Powiem ci nadto, że w świetle mojej wiary Bóg jest jedyny. Wszystkie ludzkie dzieci są Jego. Nie ma drugiego, gorszego boga, który mógłby je sobie przywłaszczyć.

A więc jeszcze i to: Wszyscy równi wobec Niewysłowionego. Mali i ważni, skoro On miłuje ich dla nich samych, każdego najwięcej.

Nowy Rok drzew

Nie mam nabożeństwa do sylwestra, to znaczy nie przejmuję się jakoś ostatnim wieczorem starego roku. Natomiast nieraz chciałabym, aby znów zaczynał się rok nowy, jakaś nowa rachuba, uroczysty dzień z poczuciem, że „od dziś”. Ucieszyłam się więc wiadomością, że w żydowskim kalendarzu coś w rodzaju Nowego Roku – przypada aż cztery razy. Każdy z tych dni powinien być poświęcony refleksji nad sobą, nad postawą wobec Boga i bliźnich – mówi mi Ninel Kameraz-Kos, którą zagaduję w Bibliotece ŻIH – należyte przeżycie każdego z „dni sądnych” wymaga gorliwego przygotowania, w tym pojednania się z bliźnimi i naprawienia szkód.



Przede wszystkim jest powszechnie znane ważne „dla ludzkości” święto nowego roku. Od tego dnia liczą się daty. Jest nowy rok „dla Izraela”, „dla Królów”, ludzi wiary wspominających Dzieła Boże, ich własny, specjalny. Swoją „nowy rok” w miesiącu Ellul mają zwierzęta. I wreszcie jest „Nowy Rok drzew”! To dziś w zwykłym kalendarzu 12 lutego przypada Tu-bi-Szwat, czyli piętnasty dzień miesiąca Szwat. O godzinie 12, jeszcze przed właściwym świętem (zaczynającym się o zmroku), wykład stanowiący przygotowanie. W małej salce przy synagodze grupka osób słucha rabina Zelig Avrasina, wyraźnie zwolennika tego święta, które po zburzeniu Świątyni, a zwłaszcza w diasporze, jakby utraciło swoją rangę. Na pewno nie czują swego święta zaśnieżone zmarznięte drzewa wokół warszawskiej synagogi. Zresztą nie nadają się na solenizantów, bo jest to święto drzew owocowych, do których dołączają zboża: pszenica i jęczmień. Być może drzewem rajskim była właśnie pszenica, w tamtym ogrodzie wielka jak drzewo – mówi Rabin.

Zwierzęta otrzymały od Haszem swój „Nowy Rok” jako zbiorowo obchodzony dzień urodzin. Urodzone tego dnia i po nim były liczone, aby można było wyznaczyć dziesięcinę za dany rok. W tym samym celu potrzebny był Nowy Rok drzew. Jest midrasz głoszący, że drzewa upomniały się o jego wyznaczenie i podawały różne propozycje dat odpowiednio do tego, kiedy dojrzewają ich owoce. Haszem widział, że będą z tego tylko spory. I dlatego wszystkie drzewa zaczynają rok w dniu, gdy do ich korzeni dociera nowa wiosenna woda. To właśnie jest już na pewno faktem, gdy nadejdzie Tu-bi-Szwat.

Jak się dziś obchodzi to święto? Modlitwy i obrzędy ukształtowały się pod wpływem mistycyzmu kabalistycznego, stąd zwyczaj czytania w przeddzień księgi *Zohar*. Dziś w Izraelu jest to dzień uroczystego sadzenia drzew. Rabin Zelig nie powiedział nam, czy wobec tych drzew będzie przestrzegany prastary przepis, by nie zbierać i nie jeść owoców aż do czwartego roku drzewa, kiedy owoce mają być ofiarowane Haszem, a spożywać je dopiero w piątym...

Na dzień „Nowego Roku drzew” przepisana jest wieczerza sederowa podobna do paschalnej. Mają być spełnione cztery kielichy wina – pierwszy białego, ostatni czystego czerwonego, pomiędzy nimi dwa, w których białe i czerwone są zmieszane, a udział czerwonego ro-



śnie. Pożywienie to owoce – zboże w postaci ciasta, owoce drzew w jak największej różnorodności, z tym, że powinny to być owoce takie jak w ziemi Izraela, a najlepiej stamtąd pochodzące. Owoce – symbole świata: świat duchowy to owoce spożywane bez reszty, światy pośrednie – to te, z których coś zostaje. Wreszcie świat materialny to owoce okryte niejadalną skorupą. Tę skorupę się rozbija – jak pokonać trzeba zaskorupienie w grzechu.

Słucham objaśnień rabina Zelig, trudnych do ogarnięcia i zapamiętania, tyle w nich nawiązań do nieznanych mi wątków, midrasz i obyczajów. Słucham, zanurzając się wyobraźnią w wir barw, zapachów, ech, przypomnień i skojarzeń. Tu-bi-Szawat. Za oknami niebiesko-biały luty. A t a m podziemne strumienie niosą już nową wodę, sycą nią mocne pędy winorośli, srebrzące się oliwki i palmy, z których zwisają spływające miodem kiście daktyli. Tak – mówi Rabin – ziemia mlekiem i miodem płynie, pełne są wymiona kóz, z których kapie tłuste mleko, a deszcz miodu skapuje spod pióropuszy palm.

Wiem, że to wszystko jeszcze coś innego znaczy – to coś więcej niż sen o sytości i słodyczy.

Bukłaki

Z zabitego zwierzęcia
skóra odłączana, zdzierana, zdjęta
czyści się w rękach i kadziach garbarzy
wyprawiona idzie na służbę
gęstym ścięciem pozszywana odzyskuje
kształt pojemny
stukając od wewnątrz, burząc się w ciepłe
młode wino rzeźbi swój bukłak
oddycha w nim jak kiedyś płuca koźlęcia
piękny jest nowy bukłak
wzdęty obietnicą napitku.
Dobre wino na początek
ktoś wleje do stągwi
ale przedtem zgrabnie, cienkim strumieniem
we własne usta.



Starzeją się bukłaki i wino
coraz spokojniejsze, łagodne
wolne od szaleństwa, dobre na sen i zgodę.
Już go mało. Rozsycha się bukłak, sztywnieje
szwy mogą się rozstąpić
teraz już dobry tylko na wodę
na nowe wino szyjcie nowy.

(Pięćdziesiątnica 2006)

*

Szuranie kroków po kościelnej podłodze. Rzeka niezliczonych
powolnych stąpanięć. O Boże mój, o Zbawicielu... Ludzie idą po swój
popiół.

1 marca 2006

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, anima-
tor grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS. Wydała: *Już – jeszcze nie. Całoroczne rekolacje z Ludźmi Adwentu* (2005).



Janusz Poniewierski

„Bóg jest miłością”

Miłość należy do istoty Kościoła „w równej mierze jak posługa sakramentów i głoszenie Ewangelii”. Może wreszcie – jako Kościół – usłyszymy te słowa, mające moc dynamitu, i zaczniemy je realizować?

Nad pierwszą encykliką papieża Benedykta unosi się duch papieża Jana Pawła. *Deus caritas est* to bowiem logiczne zwieńczenie tamtego pontyfikatu, skoncentrowanego na Bożym miłosierdziu. Zresztą – kto wie? – może Jan Paweł jest w jakimś sensie współautorem tej encykliki? Warto przypomnieć, że tuż po śmierci Papieża media informowały, jakoby w jego papierach odnaleziono szkic encykliki o... miłości Bożej. Jedna z encyklopedii internetowych stwierdza nawet (niestety, bez podania źródła tej informacji), iż całą drugą część dokumentu „uformowały zapisy i projekty, jakie pozostawił Jan Paweł II”. Nie wiem, czy to prawda, niemniej wydaje się to dość prawdopodobne. Obyczaj panujący w Kościele pozwala bowiem, by nowy papież – jeśli uzna to za stosowne – „odziedziczył” szkic takiego tekstu, dokończył go i ogłosił jako własny. Biskupi Rzymu są przecież zanurzeni w strumieniu tradycji i mają tego szczególną świadomość: ich nauczanie „karmi się” dokumentami poprzedników. I jeśli Jan Paweł II rzeczywiście planował ogłoszenie encykliki o miłości, dobrze się stało, że ta idea i myśli już przezeń sformułowane nie pozostały jedynie w jego prywatnych papierach (należałyby wówczas, co najwyżej, do literatury ascetycznej), ale zostały podjęte przez nowego papieża i ogłoszone jako autorytatywny dokument Kościoła.



Pierwsze encykliki papieży mówią najczęściej o tym, co uważają oni za najistotniejsze dla Kościoła (i dla człowieka, który jest „jego drogą”), najbardziej aktualne i potrzebne – o tym, co trzeba dziś koniecznie przypominać. Encyklika *Deus caritas est* mówi więc o miłości, która jest „istotą wiary chrześcijańskiej” i każdej prawdziwej relacji z Bogiem. Trzeba to powtarzać – zwłaszcza dzisiaj, kiedy wokół pojęcia miłości (oraz wokół religii i obrazu Boga) nagromadziło się tak wiele nieporozumień.

Pragnę – pisze papież Benedykt – mówić o miłości, którą Bóg nas napelnia i którą mamy przekazywać innym. (...) Jest to przesłanie bardzo aktualne i mające konkretne znaczenie w świecie, w którym z imieniem Bożym łączy się czasami zemsta czy nawet obowiązek nienawiści i przemocy.

Zgodnie z tym założeniem encyklika dzieli się na dwie odrębne części: medytację przypominającą mały traktat o Bogu, który jest miłością, i część praktyczną mówiącą o tym, jak być Kościołem – „wspólnotą miłości”.

W pierwszej, bardziej teoretycznej części encykliki, najciekawsze wydaje mi się pojeżdanie dwóch przeciwstawianych dotąd postaci miłości: *eros* (miłości „wstępującej”) i *agape* (miłości „zstępującej”). Także *eros* (pod warunkiem, że nie próbuje się go ubóstwiać albo traktować jako towar) – powiada Benedykt XVI – jest dobry! Potrzebuje jednak „ascezy, wyrzeczenia, oczyszczenia i uzdrowienia”, „aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży cała nasza egzystencja”. Zaczyna wtedy współistnieć z *agape*:

Jeżeli *eros* początkowo jest przede wszystkim pożądający, wstępujący – [to] fascynacja ze względu na wielką obietnicę szczęścia, w zbliżeniu się potem do drugiego będzie stawał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął „być dla” niej. (...) Z drugiej strony człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości (...) zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze.

Autor encykliki, idąc za Ojcami Kościoła, ilustruje tę zasadę biblijnym obrazem drabiny Jakubowej: wstępowania w górę – do nie-



ba, żeby potem móc zstąpić w dół – na ziemię, do ludzi. To dotyczy miłości między dwojgiem osób, ale także – a może nawet przede wszystkim – relacji z Bogiem. Trzeba być zakorzenionym w kontemplacji, ażeby „móc przejąć się do głębi potrzebami innych”.

„Kto chce dawać miłość – musi ją otrzymać w darze”. To ważne zdanie pokazujące, że miłość jest *dar* – i odpowiedzią na dar.

„Bóg pierwszy nas umiłował”. Zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, ta Jego miłość ma również charakter... erotyczny (o *erosie* Boga pisał między innymi Pseudo-Dionizy Areopagita). Dobrze wiedzą o tym mistycy: miłość Boża jest żarliwa, namiętna, domagająca się wyłączności, „pożądana” człowieka i pragnąca z nim zjednoczenia... Bóg „kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości”.

Zarazem jest w tej miłości wyraźny wymiar *agape*, miłości bezinteresownej i przebaczącej, doprowadzonej aż do ofiary z siebie. Najmocniej da on o sobie znać w osobie Jezusa Chrystusa:

...miłość, która przebacza, jest tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. (...) Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam, stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć

– po to, żeby żył człowiek: ten „kochanek Boga”. I żeby się odnalazł: w miłości. Bowiem – jak pisał papież Jan Paweł II –

człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją (*Redemptor hominis* 10).

Odpowiedź na Boski dar miłości stanowi nasza – każdego z nas! – miłość do braci (również tych, do których nie czujemy sympatii – bo chrześcijańska miłość, przypomina Papież, nie jest uczuciem, lecz postawą, pragnieniem dobra dla drugiego człowieka). Oto rdzeń chrześcijaństwa:

Miłość Boga i miłość bliźniego łączą się w jedno – w najmniejszym człowieku spotykamy samego Jezusa, a w Jezusie spotykamy Boga. (...) Miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepych również na Boga.



W części drugiej, nastawionej na konkret, papież Benedykt pisze o miłości bliźniego jako konstytutywnym elemencie Kościoła: „Praktyka miłości wobec (...) potrzebujących należy do jego istoty w równej mierze jak posługa sakramentów i głoszenie Ewangelii. Kościół nie może zaniedbać posługi miłości, tak jak nie może zaniedbać sakramentów i słowa”. I dalej: „*Caritas* (...) należy do natury Kościoła, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty”.

Pamiętam, czytałem kiedyś wspomnienie ks. Michała Czajkowskiego o rekolekcjach głoszonych przez ks. Jana Zięję:

Wszedł na ambonę (...), ale nie szło mu, widać było, że myśli o czymś innym. Wreszcie przerwał, mówiąc: „My tu nie możemy zajmować się Panem Bogiem, kiedy tam siedzi kobieta z dzieckiem i marznie!”. I wyszedł, a myśmy skonsternowani siedzieli cicho i czekali. Wrócił po dobrym kwadransie i spokojnie kontynuował. A myśmy już więcej nie widzieli tej młodej kobiety, którą codziennie mijaliśmy siedzącą na schodkach prowadzących z ulicy do kościoła.

Oto realizacja zasady przypomnianej przez Papieża: miłość należy do istoty Kościoła „w r ó w n e j m i e r z e jak posługa sakramentów i głoszenie Ewangelii”. Może wreszcie – jako Kościół – usłyszymy te słowa, mające moc dynamitu, i zaczniemy je realizować?

Encyklika *Deus caritas est* może być czytana niemalże jak „instrukcja” wprowadzania w życie przykazania miłości bliźniego. Tak wiele w niej praktycznych wskazówek. Ta najważniejsza mówi o więzi z Jezusem: ten, kto chce pomagać innym, „musi pić wciąż na nowo ze (...) źródła, którym jest Jezus Chrystus”. To oznacza między innymi konieczność modlitwy: „Kto się modli, nie traci czasu”!

Kardynała Ratzingera nie podejrzewano o nadmierny optymizm. Lecz papież Benedykt jest optymistą! Jego zdaniem, „miłość jest możliwa i możemy ją realizować”. Dlatego właśnie zdecydował się na publikację tego tekstu (choć wcześniej publicznie deklarował, że swą misję widzi „nie w ogłaszaniu wielu nowych dokumentów, ale raczej w pomaganiu, aby te już istniejące zostały przyswojone”): „aby pobudzić świat do nowej czynnej gorliwości”. Abyśmy „żyli miłością i w ten sposób sprawili, żeby Boże światło dotarło do świata”.

JANUSZ PONIEWIERSKI, redaktor „Znaku”, autor książek: *Pontyfikat. 1978–2005* (III wyd. 2005) i *Kwiatki Jana Pawła II* (2002).



Anna Głąb

Filozofia moralna i literatura

Analogicznie do zwrotu lingwistycznego w filozofii na początku XX wieku, we współczesnej filozofii od lat 90. XX wieku zauważa się trend, którego wyróżniającą się cechą jest zwrot ku zainteresowaniom etycznym, polegający na traktowaniu literatury jako centrum badania problemów etycznych. Literatura jest uważana za złożony i bogato skontekstualizowany sposób etycznej refleksji rozważający moralne zagadnienia na drodze, która nie jest dostępna filozoficznym dyskursom.

Od czasów Platońskiego ataku na poetów i twórców tragedii, relacja między filozofią moralną a fikcją literacką traktowana była z pewną podejrzliwością z obu stron. Filozofowie widzieli literaturę jako pobłażliwą, emocjonalną i pozbawioną normatywnej jasności, pisarze zaś dostrzegali w filozofach nietolerancyjnych moralistów, którym brak świadomości tego, co Marcel Proust nazywał „odru-chami serca”. W różnych okresach i kulturach istniały nieprzyjazne relacje między filozofią i literaturą. W II połowie XX wieku do wy-mazania dystynkcji fikcji literackiej i filozofii przyczynili się we Francji Jean-Paul Sartre i Albert Camus, a w świecie anglojęzycznym Iris Murdoch jako znana pisarka i profesor filozofii moralnej w St. Anna



College na uniwersytecie oksfordzkim. Dla niej problemy filozoficzne były problemami jej własnego życia, a te z kolei najtrafniej oddaje literatura. Tymczasem ówczesni angielscy filozofowie odznaczali się niechęcią do publicznego ujawniania emocji w swoich tekstach. Dlatego dla typowych filozofów z Oksfordu literaci byli trochę jak aktorzy: zabawni na odległość, żenujący z bliska. Angloamerykańska filozofia była pisana w bardzo ascetycznym i bezosobowym stylu, a jakakolwiek ingerencja narracji i emocji w tekst była postrzegana jako kłopotliwa anomalia. Tymczasem – jak twierdziła Murdoch – zadaniem pisarza powinien być zapis konsystencji i struktury konkretnych jednostkowych rzeczy, ponieważ detale doświadczenia są przedmiotem filozofii równie dobrze jak przedmiotem życia.

Jakie są podobieństwa i różnice między filozofią a literaturą? W rozmowie z Bryanem Magee¹ Murdoch zauważa, że celem obu jest prawda o rzeczywistości, choć literatura dochodzi do niej poprzez tworzenie iluzji, natomiast filozofia poprzez jej rozwiewanie. Różne są ich narzędzia komunikacji: literatura posługuje się mistyfikacją, magią, zabawą, natomiast filozofia klaryfikuje pojęcia, rozważając często trudne techniczne zagadnienia. Język literacki bogaty jest w liczne odniesienia, aluzje, wieloznaczności, filozoficzny natomiast przezroczysty, przedmiotowy, pomagający skupić się na danym problemie. Filozofia i literatura dysponują również dwoma różnymi stylami pisania: filozoficzny jest jasny, prosty i surowy, często bezosobowy, unika retorycznych chwytów dekoracyjnych (choć może się w nim pojawić dowcip); styl literacki natomiast nosi w sobie samoekspresję autora. Literatura pozwala sobie na rozmaite odniesienia, chce być oryginalna i nowa, filozofia trzyma się problemu. Rola wyobraźni jest istotna zarówno dla literatury, jak dla filozofii – wiele argumentów filozoficznych to swoiste eksperymenty myślowe odwołujące się do wyobraźni. Poza tym – stwierdza nieco przekornie Murdoch – filozofia jest czymś *n i e n a t u r a l n y m* i pozostaje bardzo dziwną czynnością, za pomocą której analizujemy swoje przekonania. Ludzie tak naprawdę nie lubią tego robić, dlatego bliższa czło-

¹ Iris Murdoch, *Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee*, w: *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Penguin Books 1997, s. 3–13.



wiekowi wydaje się literatura – opowiadanie historyjek jest przecież naturalną czynnością każdego człowieka.

Oczywiście Murdoch, mówiąc o filozofii, miała na myśli przede wszystkim tradycję analityczną, w której otrzymała naukowe szlify. W filozofii analitycznej rozdział między filozofią a literaturą był tworzony przez czysto techniczny sposób podejmowania problemów, charakteryzujący się izolacją poszczególnych zagadnień i beznamietnym rozpatrywaniem racji na rzecz różnych rozwiązań. Takie podejście szczególnie w filozofii moralnej często wiąże się z pewnym ryzykiem, ponieważ rozwiązania problemów etycznych są również efektem określonej sytuacji historycznej i społecznej. Nie sposób wyabstrahować teorii etycznej z kontekstu, w jakim powstała. Dlatego podporządkowanie filozofii moralnej jedynie ideałom czystości metodologicznej i racjonalności naukowej nie wydaje się dla niej korzystne. Jednym z pierwszych filozofów moralnych, wywodzących się z tradycji analitycznej, który posiłkował się w filozofii moralnej różnymi sposobami rozumienia człowieka i rzeczywistości, szczególnie tymi, które odnaleźć można w literaturze pięknej, był Bernard Williams – znany polskiemu czytelnikowi głównie z pracy *Moralność: wprowadzenie do etyki* (Warszawa 2000). Podkreślał on, że metody filozofii analitycznej nie są jedynym adekwatnym i rzetelnym sposobem podejścia do problemów na terenie etyki, a dążenie do prawdy i korzystanie z zasobów ludzkiej wyobraźni wzajemnie się nie wykluczają². Williams, diagnozując stan współczesnej filozofii moralnej w książce *Ethics and the Limits of Philosophy* (London 1985), stwierdza, że cierpi ona na „racjonalistyczną koncepcję racjonalności” i z tego powodu nie jest w stanie pomóc nam w życiu. Jego zdaniem, etyka powinna sięgnąć w tym celu do swych źródeł, których należy szukać w starożytnych koncepcjach moralności.

Analogicznie do zwrotu lingwistycznego w filozofii na początku XX wieku (*linguistic turn*), we współczesnej filozofii od lat 90. XX wieku zauważa się trend, którego wyróżniającą się cechą jest zwrot – według określenia Marthy Nussbaum – ku zainteresowaniom etycz-

² Por. P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin 1998, s. 38–39.



nym (*turn towards ethics*), polegający na traktowaniu literatury jako centrum badania problemów etycznych. Literatura jest uważana za złożony, jednostkowy i bogato skontekstualizowany sposób etycznej refleksji rozważający moralne zagadnienia w sposób niedostępny filozoficznym dyskursom. Do przedstawicieli tego nurtu zaliczyć można przede wszystkim Marthę Nussbaum, Bernarda Williama, Iris Murdoch, Corę Diamond, Charlesa Taylora, Alasdaira MacIntyre'a i Richarda Rorty'ego. I choć filozofowie ci różnią się między sobą w szczegółach swoich projektów filozofii moralnej, łączy ich szczególne zainteresowanie problemami moralnymi w połączeniu z literackimi sposobami ich przedstawiania i rozwiązywania.

W pracy zbiorowej wydanej przez Jane Adamson, Richarda Freadmana i Davida Parkera *Renegotiating Ethics In Literature, Philosophy, and Theory* (Cambridge 1998) Nussbaum – którą uważa się

Etyka powinna odpowiadać na lęki współczesnego człowieka, tymczasem nie potrafimy znaleźć od pokoleń, od czasów Johna Stuarta Milla, jeśli nie wcześniej, nowoczesnych i zróżnicowanych prac na temat centralnych etycznych i politycznych problemów ludzkiego życia.

dzisiaj za jedną z najbardziej wpływowych rzeczniczek łączenia filozofii moralnej z literaturą – zauważa jednak, że dziś niewiele się mówi o etyce w teoriach literackich. Uważa nawet, że współczesne teorie literackie charakteryzują brak podejścia etycznego do problemów. Zauważa, że wśród wielu zainteresowań teorii literackich różnymi dziedzinami filozofii, takimi jak epistemologia, semantyka czy ontologia, i wśród wielu odniesień do Nietzschego czy Heideggera, dyskusje z pracami współczesnych liderów filozofii moralnej, takich jak Bernard Williams, John Rawls czy Thomas Nagel, są

trudno zauważalne. Jest to, jej zdaniem, trudne do zrozumienia, ponieważ znajdujemy się obecnie w czasie wielkiego fermentu w filozofii moralnej. Nauka chlubi się dziś wielkimi osiągnięciami, które wielu wprawiają w podziw, innych zaś napawają lękiem. Etyka powinna odpowiadać na lęki współczesnego człowieka, tymczasem – jak pisze Nussbaum – nie potrafimy znaleźć od pokoleń, od czasów Johna Stuarta Milla, jeśli nie wcześniej, nowoczesnych i zróżnicowanych prac na temat centralnych etycznych i politycznych problemów ludzkiego życia.



Wracając jednak do nikłego zainteresowania etyką wśród teoretyków literatury, wydaje się, że postawa ta związana jest głównie z tezą, zgodnie z którą wartości estetyczne są autonomiczne w stosunku do etycznych, włączenie zaś kategorii moralnych do oceny sztuki niewłaściwe, uważa się bowiem, że sztuka powinna być oceniana wyłącznie na podstawie standardów estetycznych. Obrońcy autonomicznych dążeń literatury często powołują się na hasło „sztuka dla sztuki” i na słowa Oscara Wilde’a: nie ma moralnych czy niemoralnych książek – książki mogą być tylko dobrze lub źle napisane. Jeden z krytyków etycznych zainteresowań literatury, Frederic Jameson, z pewnym zniecierpliwieniem napisał, iż gdy nauczyciele bądź studenci literatury, czytając powieść lub poezję, zadają pytanie: „co to znaczy?”, najczęściej pojawiającym się terminem-kluczem, pojawiającym się w odpowiedzi, jest „etyczny”. Zastanawiając się choćby nad znaczeniem i głównym przesłaniem *Lorda Jima*, mówią o moralnych konfliktach bohatera dzieła Josepha Conrada.

Zostawiam jednak na boku dyskusje literaturoznawców, ponieważ w eseju tym chciałabym zastanowić się raczej nad tym, jakie znaczenie dla samej filozofii moralnej mają teksty literackie i jaką w konsekwencji tej relacji implikuje to etykę? Nussbaum w książce *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (New York, Oxford 1991) pisze, że najlepszą metodą uwrażliwiania ludzi na drugiego człowieka i uruchomienia wyobraźni pomagającej dostrzec w drugim człowieku dom dla emocji i pragnień jest literatura, stąd w swojej etyce szczególne miejsce wyznacza właśnie jej. Kanon literatury³ określony przez Nussbaum ma uzdolnić ludzi do rozumienia, że nadzieje i lęki, które oni przeżywają, są również podzielane przez ludzi w różnych okolicznościach społeczno-politycznych.

W jaki sposób literatura i filozofia moralna mogą się wzajemnie wzbogacać? Czy chodzi o to, by zagwarantować etyce miejsce w teoriach literackich? Czy raczej o to, by o literaturę (tzn. sposób ujmowania problemów moralnych przez literaturę) została wzbogacona etyka? Nussbaum chodzi raczej o drugi postulat: sposób ujmowania

³ W kanonie tym znajdują się przede wszystkim tragedie greckie oraz proza końca XIX i początku XX wieku: powieści Henry’ego Jamesa, Charlesa Dickensa, Marcela Prousta.



problemów moralnych, jaki znajdujemy w literaturze wskazanej przez Nussbaum, powinien być inkorporowany do teorii etycznych. W ten sposób etyka stanie się bliższa człowiekowi i jego problemom, przestanie być tylko suchym abstrakcyjnym wykładem powinności i obowiązków moralnych przedstawionym w bezosobowym stylu. Podstawowymi kategoriami etyki przyznającej szczególne miejsce literaturze nie są kategorie racjonalizmu, autonomizmu czy obowiązku. Etyka taka podkreśla wartość emocjonalnej wrażliwości, troski i współczucia wobec innych ludzi, przyznaje zatem szczególnie miejsce uczuciom moralnym, które winna pomagać rozwijać i kształtować. Filozofia moralna – rozumiana przez Nussbaum na sposób arystotelesowski, jako poszukiwanie szczegółowego zakresu obowiązków człowieka, by żyć dobrze – potrzebuje więc zwrócenia się w kierunku literatury, ponieważ bez jej wkładu staje się zbiorem abstrakcyjnych i ogólnych reguł, których często nie sposób zastosować do konkretnych sytuacji życiowych.

Natychmiast nasuwa się tutaj pytanie, na czym polega to właściwe ujęcie życia ludzkiego przez literaturę i dlaczego to właśnie ona bardziej trafnie i adekwatnie potrafi mówić o człowieku niż traktaty etyczne? Wydaje się przecież, że by móc powiedzieć coś obiektywnego o tym, jak powinno się żyć, należałoby posługiwać się językiem prostym, pozbawionym aluzji i tajemniczych dwuznaczności. Dlaczego, jako ludzie zainteresowani rozumieniem i samo-zrozumieniem, nie moglibyśmy znaleźć tego, czego potrzebujemy, w tekstach, które argumentują za takim czy innym sensem życia w sposób prosty i jasny, wyrażając je otwarcie, wyraźnie i precyzyjnie bez ukazywania zawilości związanych z wprowadzaniem bohaterów i dialogów, bez stylistycznej i strukturalnej złożoności literatury, nie wspominając już o szczegółowych niejasnościach, wieloznacznościach, wtrąceniach zawartych w tekście literackim? Z drugiej strony, czy badanie czegoś tak bardzo skomplikowanego, złożonego, nieuchwytnego i zróżnicowanego, jak życie i sens życia, nie powinno odwoływać się do równie skomplikowanych form narracji? Marcel Proust pisał, że forma literacka i treść filozoficzna są ze sobą nierozzerwalnie złączone, czy zatem nie jest tak, że jeśli forma ma wyrażać pewną treść, jaką jest pogląd na życie i jak powinno się żyć, pewne formy są bar-



dziej właściwe do poszukiwania prawdy o ludzkim życiu i właściwe do ich opisu? Nussbaum uważa, że odpowiedź na pytanie „jak żyć?” znajduje swą ekspresję w formalnych i stylistycznych wyborach pisarza, w użyciu takiego, a nie innego języka, stąd w swoim projekcie będzie argumentowała za nierozłącznością formy od treści oraz za tezą, że pewne typy treści mogą być w sposób pełny wyrażone tylko poprzez teksty literackie. Odpowiedzialność pisarza polegałaby zatem na odkrywaniu form, które w odpowiedni sposób wyrażą jego idee i wywołają w czytelniku pewne czynności właściwe do ich zrozumienia, tzn. zaproszą czytelnika do przemyślenia ważnych prawd o świecie i do wprowadzania ich w życie. Badanie moralne, jakie oferuje autor w swoim tekście, ma niejako nakłonić czytelnika do podjęcia także samobadania.

Odpowiedź na pytanie „jak żyć?” powinna być zatem wyrażona w języku wrażliwym na zaskakującą różnorodność i bogactwo rzeczywistości, na szczegól, konkret, złożoność życia, czyli w języku powieści, ponieważ to powieść ukazuje różnorodność stanowisk, zjawisk, myślenia (por. polifoniczny charakter powieści Dostojewskiego) i ich współgranie bądź ścieranie się koncepcji dobra i sensu życia. W ten sposób powieść ukazuje dialektykę często przeciwnych teorii moralnych czy poglądów na temat dobra oraz jest w stanie oddać doświadczenie życia, czego brakuje abstrakcyjnemu i monotonnemu językowi traktatów filozoficznych. Literatura jako filozofia moralna podkreśla etyczne znaczenie niekontrolowanych zdarzeń, epistemologiczną wartość emocji oraz różnorodność i niewspółmierność wartościowych rzeczy. Powieści dostarczają wyczerpujących opisów konkretności, złożoności, gęstości sytuacji moralnej człowieka, dlatego mogą spełniać rolę przewodnika moralnego po tych obszarach. Celem filozofii moralnej jest dać nam zrozumienie ludzkiego dobra poprzez zbadanie alternatywnych koncepcji dobra, a literatura w swoim pluralizmie i polifoniczności może lepiej niż prace z zakresu etyki sprostać takiemu zadaniu.

Nussbaum uważa, że w etyce potrzebujemy tekstów, które wyeksponują nam złożoność i zawilóść, nieokreśloność i trudności w podejmowaniu wyborów moralnych, a także pokażą niedojrzałość życia polegającego na ustaleniu wszystkiego z góry zgodnie z pewnym sys-



temem nienaruszalnych reguł. Ten cel nie może być łatwo osiągnięty przez teksty, które operują językiem terminów abstrakcyjnych – ponieważ jedną z trudności zbadania tego, podkreślaną przez projekt Nussbaum, jest uchwycenie wyjątkowości i niepowtarzalności nowych partykulariów. Czytelnik wraz z pisarzem percypuje sytuację moralną, biorąc pod uwagę każdy szczegół, zbliża się do złożonej sytuacji odpowiedzialnie i przenikliwie, a jeśli zajdzie taka potrzeba jest gotowy do zmiany koncepcji dobra w świetle nowego doświadczenia. Literatura reprezentuje i ucieleśnia pewne formy życia, pytania, pragnienia, spostrzeżenia, które są nieredukowalne do języka operującego terminami ogólnymi i abstrakcyjnymi. Większość teorii moralnych tymczasem rozstrzyga kłopotliwe problemy moralne nawet przed samym zaistnieniem faktu moralnego poprzez ustalenie niepodważalnego systemu zasad, chcąc wyswobodzić nas od konsternacji, jakiej doznajemy twarzą w twarz z chwilą. Tymczasem, choć zasady ogólne są konieczne, aby dokonać wyboru, nie są jednocześnie wystarczające, uważa Nussbaum. Literatura pomaga odpowiedzieć na pytanie „jak żyć?” nie tylko w wymiarze indywidualnym, doskonaląc i kształtując cnoty pojedynczej osoby, ale także w społecznym. Nussbaum w książce *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (Boston 1995) uważa, że etyczne normy nie są ustanawiane na mocy myślenia abstrakcyjnego, ale w odniesieniu do naszego doświadczenia. Ogólne normy moralne powinny być modulowane przez konkretne doświadczenia w konkretnej rzeczywistości, tzn. w ich stanowieniu zawsze musi być brany pod uwagę kontekst i okoliczności.

Chyba najbardziej charakterystyczną cechą projektu powiązania etyki z literaturą, który – jak się wydaje – będzie określać kierunki badań etycznych w XXI wieku, jest również to, że uznaje on, iż rzeczywistość zasad moralnych jest czymś plastycznym, dlatego człowiek może ją kształtować zgodnie z tzw. duchem czasu. Relacja człowieka do reguł moralnych nie jest relacją biernego odbiorcy, lecz twórcy, który może tworzyć nowe i przetwarzać stare zasady moralne. Ten sposób podejścia do rzeczywistości moralnej jest zbliżony z transcendentalizmem amerykańskim z końca XIX wieku, a szcze-

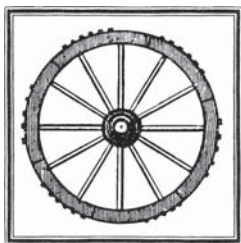


gólnie z filozofią Ralpha W. Emersona, który wzywał do wypracowywania nowych standardów moralnych w świecie, który nie jest gotowy i powinien być przez nas udoskonalany moralnie. Wypracowując nowe zasady moralne, należy opierać się na doświadczeniu, które jest rozumiane jako bycie w różnych sytuacjach i kierowanie się intuicją stanowiącą zmysł moralny.

Filozofia moralna poprzez swój konkretyzm charakteryzujący się tym, że początkiem poznania są bezpośrednie dane, a narzędziami poznania – przed dedukcją i konstrukcją – są intuicja i analiza, przypomina aspiracje fenomenologii. Nussbaum sugeruje – podobnie jak fenomenolodzy – że filozofia musi być oparta na solidnych podstawach deskryptywnych, w ten sposób staje się filozofią oglądów, której główną aspiracją jest widzieć rzeczywistość w całym jej zróżnicowaniu. Jednak podstawową różnicę między podejściem Nussbaum i fenomenologią wyznacza stosunek do tego, co filozofia opisuje. Zadaniem fenomenologii (a także rezultatem opisu) jest dotarcie do istoty fenomenów (*eidōs*), która jest ogólna, niezmienna, konieczna, nieczasowa, niezależna od umysłu poznającego. Tymczasem Nussbaum w swojej filozofii moralnej wrażliwej na zmienny i zaskakujący nowością bieg życia stwierdza, że – jako iż rzeczywistość jest u swoich podstaw zmienna – filozofia moralna powinna być wrażliwa na tę zmienność. Nussbaum zdaje się twierdzić, że empiryczne warunki zmieniają treść pojęć moralnych. Kluczowe więc staje się pytanie, co – według niej – zmienia się w etyce? Zasady preferowania wartości czy same wartości?

To tylko niektóre problemy, jakie rodzą się, gdy literaturę uznamy za formę filozofii moralnej. Jednak trzeba przyznać za Colinem McGinnem, który pisze w *Ethics, Evil, and Fiction* (Oxford 1997), że jeśli chodzi o problemy moralne, więcej prawdy znajdziemy w fikcji literackiej niż w tej, którą wymarzyli sobie filozofowie.

ANNA GŁĄB, ur. 1979, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL.



Stanisław Krajewski,
*54 komentarze do Tory dla nawet najmniej
religijnych spośród nas,*

Wyd. Austeria, Kraków 2004, ss. 228

Krzysztof Dorosz

Błogosławieństwo Księgi

„Cóż to byłby za Bóg, gdyby służyło Mu się tylko jedną drogą!”
(Z mądrości chasydów)

Kiedyś Fryderyk Wielki zwrócił się do Christiana Fürchtegotta Gellerta, wybitnego i bardzo pobożnego pisarza, poety i wykładowcy, którego utwory cieszyły się popularnością niemal tak wielką jak Biblia, z następującym życzeniem: „*Herr Professor*, proszę podać mi dowód na Biblię, ale krótko, bo mam niewiele czasu”. „Wasza wysokość – odparł posłusznie Gellert – Żydzi”. Ta anegdota mówi w gruncie rzeczy bardzo wiele, wskazuje bowiem na nierozzerwalny związek narodu żydowskiego z Biblią i daje do zrozumienia, że istnienie Żydów jest bezpośrednio zależne od Świętej Księgi, istnienie zaś samej Księgi – od Żydów.

Historyjkę tę przytacza Abraham Joshua Heschel, jeden z najwybitniejszych myślicieli żydowskich XX wieku, kiedy mówi o cudzie żydow-



skiej egzystencji, o świętości, która zapewne nie przetrwałaby w historii Izraela, gdyby nie cud Biblii¹. Ta Księga – ciągnie dalej Heschel – nie potrzebuje ani dowodów, ani uzasadnień; jest swoim własnym świadectwem; nie ma i nie było niczego innego na świecie, co bardziej zasługiwałoby na miano boskości niż Biblia. „Kiedy zwracamy się ku Biblii, to nie z takiej czy innej racji, lecz po to, by znaleźć w niej ostateczny sens naszego istnienia – sens, na którym oparte są wszelkie racje”².

Świadomość tego sensu bez trudu można wyczuć na niemal każdej stronie *54 komentarzy do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas* autorstwa Stanisława Krajewskiego. Autor, wzorem nie tylko wybitnych komentatorów Biblii, lecz całych pokoleń zwykłych wierzących Żydów, podchodzi do Biblii z bezgraniczną ufnością. Ta ufność nie oznacza jednak ani łatwowierności, ani zgody na dosłowną prawdziwość każdego przekazu biblijnego. Nie jest to ufność dziecięca, ale dojrzała. Nie polega ona na beztróskim pomijaniu trudnych pytań, lecz przeciwnie: na ich stawianiu. Taka jest przecież wielowiekowa tradycja żydowska. Pytania oparte są nie tyle na wątpieniu, co na głębokim przekonaniu, że najmniejsza nawet cząsteczka Świętej Księgi nie może być pozbawiona sensu. Jeśli czytelnik go nie widzi, jeśli czegoś nie rozumie, jeśli lektura tych czy innych wersetów wydaje się prowadzić donikąd, stawia pytania. To one, wraz z modlitwą, której towarzyszy pokora, prędzej czy później odsłonią mu sens opowieści biblijnych, sens ludzkiego życia, wreszcie sens słowa Bożego. Ale Biblia – jak powiada Heschel – oddziałuje na nas tak silnie nie dlatego, że została określona mianem „Bożego Słowa” i wlana w umysły ludzkie za pomocą dogmatów, lecz dlatego, że mieści w sobie światło, które rozpala dusze.

„Plagi egipskie to znaki i cuda, które miały doprowadzić do uwolnienia Żydów z Egiptu” – pisze Krajewski i pyta: „Po co właściwie było tyle komplikacji? Po co cuda, skoro Stwórca mógł zniszczyć Egipt i wymusić wolność dla niewolników w jednej chwili? Otóż musiał być w tym głębszy zamysł” (s. 68). Z wiary w „głębszy zamysł” płynie żydowski stosunek do Biblii, pełen ufności duch wiecznego poszukiwania, który nie spocznie, póki nie dotrze do prawdy, czasami ukrytej w banalnym, niezrozumiałym lub zgoła nudnym biblijnym przekazie. Żebyż tylko nudnym i niezrozumiałym! Biblijne opowieści nieraz bywają pełne niepoję-

¹ Abraham J. Heschel, *God in Search of Man*, New York 1966, s. 246.

² Tamże, s. 247.



tej dziś dla nas przemocy, która – co gorsza – wydaje się zyskiwać aprobatę samego Boga. Te właśnie opowieści dały podstawę do oskarżeń, że Bóg Izraela jest tylko plemiennym bóstwem, które syca się zemstą, ponieważ brak mu prawdziwego miłosierdzia. Kilka lat temu Gustaw Herling-Grudziński zarzucał temu Bogu okrucieństwo i bezlitosny brak względów dla Abrahama, który ma ofiarować swego syna Izaaka. Lecz z żydowskiego punktu widzenia takie zarzuty nie mają sensu, ponieważ oparte są na powierzchownym odczytaniu Świętej Księgi.

Bóg Objawienia nie jest Bogiem filozofów – pisze Stanisław Krajewski i, cytując Heschla, dodaje: „Bóg wychodzi nam na spotkanie, jeśli tylko zapagniemy Go poznać” (s. 80–81). To kluczowe stwierdzenie. Mam wrażenie, że ani Herling-Grudziński, ani wielu innych pisarzy i intelektualistów wcale nie pragnęło tego Boga poznać. Zadowalali się własną lekturą Pisma, traktując je jak tekst literacki czy filozoficzny. Tymczasem – podkreśla Krajewski – „ten tekst jest objawieniem. Dlatego każdy szczegół domaga się interpretacji” (s. 81). Interpretacji bogatej i głębokiej, powstałej nie tylko w wyniku wielowiekowych dysput prowadzonych przez rabinów i mędrców, lecz również w oparciu o modlitwę, wiarę, ufność i takie ukształtowanie życia wewnętrznego, które po hebrajsku nazywa się *dewekut*, a które oznacza wierne i nieustępliwe trzymanie się Boga. „Być tylko uczonym – twierdził Nachman z Braclawia, dziewiętnastowieczny mistyk i mędrzec żydowski – nie ma żadnego sensu. Można być uczonym, a zarazem człowiekiem na wskroś złym; kiedy człowiek jest niegodny, w jego duszy Tora przemienia się w eliksir śmierci. Lecz kiedy ktoś jest zarówno uczony w Piśmie, jak i święty w działaniu, staje się podobny aniołowi Pana Zastępów. Wówczas odpowiednio kształtuje w sobie literę Tory, sprowadzając na świat dobro i życie”³.

Taki człowiek sprowadza na świat dobro i życie bez względu na to, czy będzie zgłębiał historię wyjścia Żydów z Egiptu, ofiarowanie Izaaka czy epizod z Księgi Liczb, który – zdaniem Krajewskiego – wywołuje niesmak, a „jego konsekwencje budzą zdziwienie i poważny niepokój. Pinchas przebił dzidą Zimri i jego midianicką kochankę, którzy na oczach wszystkich przeszli do namiotu w niedwuznacznych zamiarach. Wtedy ustalała plaga gnębiąca lud. W nagrodę Pinchas otrzymał »przymierze pokoju« i »kapłaństwo na wieki” (Lb 25, 12–13), czyli najprawdopodobniej dziedziczny tytuł arcykapłana”. Dlaczego? – pyta Krajewski.

³ Rabbi Nachman, *Tora Study*, w: *Advice*, The Breslov Research Institute, New York 1983, s. 264–265.



„Dlaczego Tora to nie tylko zapisała, ale też wychwała jako czyn czysty i godny pochwały? Czy to jest pochwała linczu?” (s. 159). Niekoniecz-
nie. Zimri – wyjaśnia Krajewski – był wzorem dla zastępu innych Izraelitów, a jego gwałtowna śmierć stanowiła przełom, ponieważ była początkiem odrotu od niemoralności i bałwochwalstwa. Dobrze, ale dlaczego zabójstwo, nie zaś normalne procedury sądowe? Krajewski powołuje się na Talmud Jerozolimski, według którego Mojżesz i starszyzna bynajmniej nie pochwalali tego czynu. Skłonni byli jednak uznać, że motyw zabójcy były czyste, a czyn, choć sam w sobie straszny, wynikał ze szczególnej sytuacji. Krajewski nie jest w pełni zadowolony z takiej interpretacji; nie uśmierza ona ani jego oburzenia, ani wątpliwości. Przyznaje jednak, że śledząc dyskusję toczoną wokół tego epizodu, dogłębnie uświadomił sobie istnienie w ludzkim życiu trudnych sytuacji, z których najlepsze wyjście stanowi działanie drastyczne, choć samo w sobie przerażające (zob. s. 160).

Lecz co oznacza „przymierze pokoju” udzielone Pinchasowi? Otóż – zdaniem rabina Berlina z Wołożyna, którego cytuje Krajewski – chodzi w nim o uniknięcie wewnętrznego niepokoju, jaki grozi komuś, kto zabił w przekonaniu, że jego gorliwość była konieczna. W takiej sytuacji spokój ducha może dać tylko Bóg, a uczyni to nie tyle w nagrodę, ile po to, by ów człowiek „nie był popędliwy lub pełen złości”. Tora zatem – pisze nieraz przytaczany przez Krajewskiego wybitny żydowski filozof Emmanuel Lévinas – „nie jest opisem łagodności; to jej studium ma być szkołą łagodności” (s. 161). Słowa Lévinasa ważą tu bardzo wiele, ponieważ ten właśnie myśliciel całym sobą przeciwstawiał się przemocy. W drugiej połowie XX stulecia pisał: Bóg stał się dla nas „bezbронnym autorytetem, który przykazuje miłość” (zob. s. 177). Oczywiście, nie wszyscy czytają Biblię tak jak Lévinas; dla fundamentalistów, którzy nieraz traktują jej przekaz aż nadto dosłownie, Tora wcale nie jest szkołą łagodności. Ale większość głównych nurtów judaizmu idzie w ślad za wysiłkiem całych pokoleń rabinów, którzy – jak mówi cytowany przez Krajewskiego Lévinas – dążyli, „by wyjść poza literę tekstu (...), by sprowadzić do prawdy czysto duchowej nawet fragmenty tak zwane historyczne” (s. 35).

Stanisław Krajewski napisał swoje komentarze „dla nawet najmniej religijnych spośród nas”. Rozumiem i doceniam „apologetyczny” zamysł Autora, ale nie jestem do końca przekonany, czy to najbardziej właściwa taktyka. Czytając jego książkę, miałem wrażenie, że kierując swoje komentarze do „nawet najmniej religijnych spośród nas”, Krajewski często wydobywa uniwersalny i duchowy sens opowieści biblijnych, czasami



jednak tłum – mówiąc słowami Heschla – światło, które rozpała dusze. Czasami dotyka duchowego jądra tej czy innej opowieści biblijnej, czasami ją demitologizuje, być może niepotrzebnie. Nieraz przytacza bardzo rozsądne interpretacje historii czy obrazów, które nasza epoka, a zwłaszcza ci najmniej religijni spośród nas uznaliby za fantastyczne czy zgoła niedorzeczne. I tak na przykład opowieść o Jakubie i aniołach interpretuje za Raszim i współczesną komentatorką Nechamą Leibowitz, stwierdzając, że „doświadczenia we własnym kraju są nieporównywalne z doświadczeniami w kraju obcym” (s. 41). Nieco przekornemu czytelnikowi może się jednak nasunąć pytanie, czy tak oczywiste stwierdzenie musi wynikać z kontaktu człowieka z aniołami, czy podpowiada je po prostu zdrowy rozsądek. Tego ostatniego jest w książce Krajewskiego pod dostatkiem i on właśnie stanowi jedną z jej wartości. Ale czasami odnosiłem wrażenie, jakby Autor był nazbyt taktowny wobec najmniej religijnych i nie chciał ich odstręczyć „biblijną egzotyką” czy urazić własną żarliwością. A przecież judaizm to przede wszystkim żarliwa, śmiała i wnikliwa interpretacja Tory, Świętego Pisma, które chrześcijanie nazywają Starym Testamentem.

To ciekawa nazwa. Z punktu widzenia historii chrześcijaństwa, rozwoju jego doktryny – zrozumiała; z punktu widzenia żywej pobożności żydowskiej – absurdalna. By uniknąć absurdu, by nie uwłaczać wierze Starszych Braci, niektórzy proponują, żeby Stary Testament nazywać po prostu Biblią Hebrajską. Rozumna to propozycja, ale niewystarczająca. Nie chodzi przecież o polityczną poprawność, lecz o dostrzeżenie głębi i siły żydowskiej wiary, o wycucie namiętnego pragnienia, z jakim Żydzi oddają się Bogu, o zrozumienie powagi tej wiary tak często splecionej z cierpieniem, o uznanie religijnej rzeczywistości i duchowej drogi innej niż nasza własna, lecz przecież ani gorszej, ani pozbawionej błogosławieństwa Niebios. Wynoszenie się zatem nad żydowską wiarę, traktowanie jej jak przebrzmiałej już formuły to podszyty pychą religijny prowincjonalizm, to próba zawłaszczenia Objawienia i sprowadzenia go do jednego tylko wymiaru, to roszczenie sobie pretensji do znajomości zamierów Bożych. Słowem, uwłaczanie żydowskiej wierze to uwłaczanie samemu Bogu.

Przez bez mała dwa tysiące lat chrześcijaństwo czerpało wiedzę o judaizmie jedynie z własnych źródeł. Nie tylko była to wiedza niepełna, ale zniekształcona, czasami wręcz karykaturalnie. Chrześcijaństwo przedstawiało żydowską wiarę jako zatwardziałość serca, a Żydów jako bogobójców. Nazwa „Stary Testament” stanowiła wygodny klucz, którym



judaizm zamykano w duchowym lamusie. Wstrząs wywołany Holokaustem i soborowa deklaracja *Nostra aetate* nieraz jeszcze opornie, nieraz z wielkim trudem uświadamiają chrześcijanom zatwardziałość ich własnych serc. Klucz, którym zamykano Stary Testament, powoli wypada z rąk. Wypada z rąk zwłaszcza tym, którzy bezpośrednio i bez uprzedzeń trafiają do źródeł żydowskich. W Polsce nie jest to łatwe, bo Żydów u nas zaledwie garstka i dokumenty żydowskiej wiary są w języku polskim z konieczności rzadkością. Powoli jednak luka się wypełnia i zainteresowany czytelnik – niekoniecznie wierzący Żyd – może się z nimi zapoznać. Jakiś czas temu trafiły do księgarń *Komentarze do Tory* Konstantego Geberta, potem wydawnictwo Austeria opublikowało kolejny zbiór komentarzy napisanych właśnie przez Stanisława Krajewskiego.

Nie jest moim zadaniem porównywanie obu tych zbiorów ani ich ocena. Przyjmuję je z wdzięcznością jako chrześcijanin, który chciałby poznać żydowską wiarę, i jako Europejczyk, który pragnie zgłębić jeden z fundamentów swojej kultury. Przeszło rok temu Stanisław Krajewski – przytaczając opinię dość często spotykaną zarówno w świecie żydowskim, jak i chrześcijańskim – napisał, że stosunki chrześcijańsko-żydowskie nie są symetryczne⁴. To chrześcijanie – twierdzą zwolennicy tego poglądu – potrzebują Żydów i potrzebują znajomości judaizmu, ponieważ ich własna wiara jest w nim zakorzeniona. To prawda, że chrześcijaństwo wyrosło z judaizmu, a nie odwrotnie, ale podstawę kultury europejskiej tworzy i Ewangelia, i Biblia Hebrajska. O ile poczuwamy się do lojalności wobec tej kultury, o ile ją afirmujemy, o tyle powinna nas obowiązywać znajomość wzajemna. Żydzi wrosli w kulturę europejską i nie są jedynie „desantem Pana Boga”, spuszczonego na nasz kontynent na duchowych spadochronach tylko na pewien czas.

Poza tym wzajemna znajomość, określana najczęściej mianem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, nie jest po prostu gestem ludzkiej solidarności. Jeżeli tylko potrafimy przyjąć do wiadomości, że niepojęty i nieskończony Bóg nie ogranicza swego objawienia do jednej ludzkiej zbiorowości, żyjącej w danym czasie i przestrzeni, wówczas poznawanie wiary innowierców staje się poznawaniem ścieżek Pańskich. Dialog zaś pozbawiony symetrii jest tylko serią monologów, czego tak dobitnie uczyli nas w XX wieku żydowscy filozofowie dialogu. „Zaden człowiek nie jest wyspą” – napisał w siedemnastym wieku słynny angielski poeta i duchowny John Donne. Parafrazując te wielokrotnie cytowane słowa,

⁴ Zob. Stanisław Krajewski, *Dwie dobre drogi*, „Gazeta Wyborcza”, 13–14 XI 2004.



można powiedzieć, że „żadna religia nie jest wyspą”, a już na pewno nie są wyspami judaizm i chrześcijaństwo, tak blisko ze sobą spokrewnione.

Ileż to razy, na przykład, chrześcijanie obcowali z wolnościowym przesłaniem Księgi Wyjścia. Nie tylko w kazaniach, nie tylko w kościele, nie tylko w teologii czy pismach mistyków. Exodus zadomowił się w literaturze i w poezji, w malarstwie i w muzyce. Haendel w swoim oratorium *Izrael w Egipcie* daje słuchaczowi odczuć gęstą ciemność otaczającą ludzi, którzy po omacku szukają drogi wyjścia z niewoli, by tym bardziej uświadomić mu przeblysłk wolności, ponieważ jej inicjatorem jest Stwórca. Hebrajska Biblia przekazała kulturze europejskiej paradygmat zniewalającej cywilizacji, z której sam Bóg prowadzi człowieka przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Przekazała ten paradygmat nie tylko w alegoriach przedstawiających działalność Chrystusa na wzór Mojżesza, lecz w bezpośrednich interpretacjach Księgi Wyjścia. Tym bardziej więc istotna i ciekawa staje się dzisiaj żydowska egzegeza tej Księgi, istotna choćby dla tej europejskiej tradycji liberalnej, która jest dużo starsza od oświecenia, ponieważ płynie z wiary całych pokoleń chrześcijan i Żydów, głęboko przekonanych, że wolność człowiek zyskuje nie wbrew Bogu, lecz w odpowiedzi na Jego wezwanie.

„Ja jestem Pan, twój Bóg, który Cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20, 2). W tradycji żydowskiej – pisze Stanisław Krajewski – ten właśnie werset stanowi w istocie rzeczy pierwsze przykazanie. „Benno Jacob tłumaczy, czemu jest wspomniany i Egipt, i dom niewoli. Egipt to wielka cywilizacja, niemal cywilizacja *par excellence*. Jednym z jej fundamentów jednak było zniewolenie, a to podaje ją w wątpliwość” (s. 81). Wyzwolenie zatem było podstawowym doświadczeniem Izraela, fundamentem jego istnienia jako społeczności służącej Bogu. Powołując się na wykładnię Benno Jacoba, Krajewski przytacza zarazem myśl Lévinasa, który uważał, że wolność jest warunkiem każdej wartości i nie może być człowiekowi odebrana nawet przez Boga. Zdaniem Lévinasa, religia ma polegać nie na uniesieniu i ekstazie, lecz na edukacji człowieka, „która pozostaje oddziaływaniem na wolną istotę” (tamże). Podobnie myślał Grzegorz z Nyssy, który twierdził, że gdyby Bóg miał zmusić człowieka do wiary lub niewiary, naruszyłby dar suwerennej wolności ofiarowanej mu na własny obraz i podobieństwo⁵. Grzegorz z Nyssy wychodził z innych przesłanek niż Lévinas, nie można jed-

⁵ Zob. Paulos Mar Gregorios, *Cosmic Man, The Divine Presence, The Theology of St. Gregory of Nyssa*, New York 1988, s. 131–154.



nak wykluczyć, że jego rozumienie ludzkiej wolności zostało ukształtowane nie tylko przez medytacje nad obrazem i podobieństwem Boga w człowieku, lecz również przez żywot Mojżesza, któremu poświęcił osobne dzieło. Tak oto wątki żydowskie nierozzerwalnie splatają się w religijnej kulturze europejskiej z wątkami chrześcijańskimi.

„Bóg mieszka tam, gdzie wpuści go człowiek” – to znane chasydzkie powiedzenie przytacza Martin Buber, wybitny dwudziestowieczny myśliciel żydowski. Także tu zawarte jest wolnościowe przesłanie, podobne do przekonania greckich Ojców Kościoła, że Bóg nie jest w stanie przymusić człowieka do miłości. Buber rozwija myśl chasydów, powiadając, że *sacrum* w naszym świecie jest niczym innym, jak tylko otwartością na transcendencję, *profanum* zaś jest zamknięciem. Chasydzi – twierdzi Buber – dążyli ze wszystkich sił do pokonania rozziemu między *sacrum* i *profanum*, uświęcając całym swoim życiem wszystko, co jeszcze uświęcone nie było. Podobne intuicje były bardzo bliskie Paulowi Tillichowi wybitnemu protestanckiemu teologowi, który kładł wielki nacisk na „realizm wiary” człowieka wierzącego. Na czym ten realizm polega? Tillich, w przeciwieństwie do Bubera, koncentrował się na poznawczym wymiarze wiary. Ale jej realizm miał wypływać właśnie z otwartości na transcendencję, z wiedzy o rzeczach i wydarzeniach w ich duchowym sensie, w ich stosunku do transcendentnej podstawy bytu⁶.

Wolność wobec zniewalającej cywilizacji i wolność wobec Boga to zaledwie jeden z wielu wątków, które chrześcijaństwu i całej kulturze europejskiej przekazała Biblia Hebrajska. Ta Biblia również dała Europejczykowi wyjątkowe poczucie historii, czyli ciągu paradygmatycznych wydarzeń rozgrywających się jedno po drugim, w przeciwieństwie do świadomości mitu, który zebranych i opowiadanych przez siebie przypadków nie osadza w czasie. Dalej: jednym z dominujących biblijnych wzorców był nie samotny bohater-mężczyzna (dobrze znany nam z kultury klasycznej), ale małżeński związek – Adam i Ewa, Abraham i Sara, Izaak i Rebeka czy Jakub i Rachela. Bo Bóg Biblii Hebrajskiej i Ewangelii to Bóg Przymierza, Bóg wszystkiego, co międzyludzkie, Bóg człowiekowi bliski, intymny, hojny w miłości i skory do przebaczenia. Ale miłość Boża ma też swoją ciemną stronę: gniew. Bóg jest w stanie niszczyć i ciężko nas doświadczać. Autorzy Biblii Hebrajskiej nieraz patrzyli w przepaść zasłoniętą nawet przed greckimi tragikami. Patrzyli na Boży

⁶ Zob. Paul Tillich, *The Formative Power of Protestantism*, w: *The Protestant Era*, Chicago 1957, s. 217.



majestat, nie odwracając wzroku od ludzkiego zła i przemocy. Pisarzom i artystom zachodniej kultury przekazali poczucie ciemności i grzechu, którego nie można wymazać z wyobraźni⁷.

Kultura europejska kształtowała się w twórczym napięciu pomiędzy tradycją żydowską i grecko-rzymską; bez kultury greckiej, bez antycznej szkoły myślenia filozoficznego chrześcijaństwo prawdopodobnie pozostałoby jedynie żydowską herezją. Lecz nerw wiary Europejczyków tkwił w Świętej Księdze, czerpiąc swe soki żywotne zarówno z Chrystusowego Objawienia, jak i z żydowskiego monoteizmu. Judaizm walczył z wielobóstwem, upatrując w nim wielkie niebezpieczeństwo dla prawdziwego i głębokiego związku człowieka z Bogiem. „Mojżesz – pisze Stanisław Krajewski – postrzega jedyne miłosiernego Boga (a miłosierdzie to wedle tradycji zasadnicza część Imienia) jako stojącego zasadniczo wyżej niż wszystkie siły tego świata. Rozpoczyna walkę o monoteizm, czyli używając określenia Lévinasa, o »odczarowanie natury«. Ta walka trwa nadal” (s. 68). Żydzi – dodaje Krajewski, idąc w ślad za komentatorami Tory – mają polegać nie na magii, lecz na błogosławieństwach (zob. s. 158).

Właśnie: na błogosławieństwach. Tymczasem magia wdzierła się i wdziera pod różnymi postaciami w duchowe życie Europy. W religii czyni z Boga istotę poddającą się ludzkim zakłębom, w kulturze niszczy jej duchowy pierwiastek, poddając świat manipulacji nauki i techniki. Magii nie należy oczywiście traktować dosłownie, dziś nikt już prawie nie stosuje zakłęb wobec Boga. Lecz magia to w swoich duchowych korzeniach nic innego jak przemoc – przemoc instytucji religijnych wobec wiernych; przemoc wiernych wobec Boga – wiernych, którzy w natrzączywych modlitwach pomijają zgodę na Bożą wolę, wyrażoną w chrześcijaństwie słowami: *Fiat voluntas tua*; wreszcie przemoc niewidoczna i nieświadoma, ukryta pod humanistycznymi ideałami, które wyniosły człowieka kosztem Boga. Tej humanistycznej przemocy nikt inny w XX stuleciu nie przeciwstawiał się bardziej niż Karl Barth, słynny teolog protestancki, który niczym biblijny prorok głosił w mocnych słowach, że Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem; że musimy ponownie nauczyć się rozumieć objawienie jako łaskę – i łaskę jako objawienie. Barth, który zdecydowanie przeciwstawiał się antysemityzmowi, pozostawał w swojej teologii pod wpływem tradycyjnego chrześcijańskiego antyju-

⁷ Por. Luise Cowan, *Jerusalem's Claim on Us*, „The Intercollegiate Review”, Fall/Spring 2000–01.



daizmu. Mimo to kontynuował jakże żydowską tradycję walki o monoteizm i odczarowanie świata. Kto wie, jak ukształtowałyby się jego poglądy, gdyby wiedzę o judaizmie czerpał nie tylko ze źródeł chrześcijańskich, ale bezpośrednio z żydowskich, choćby z komentarzy do Tory?

Walka o monoteizm i odczarowanie świata trwa nadal – pisze Krajewski. Trwa, ponieważ magia jest odwieczną pokusą człowieka, a świat odczarowany jest trudny do przyjęcia. Eric Voegelin, jeden z najciekawszych myślicieli XX wieku, twierdził, że chrześcijaństwo wniosło do kultury europejskiej radykalną desakralizację świata. Najpierw w świadomości Żydów, a później chrześcijan transcendentny i jedyny Bóg wyparł kosmiczne potęgi i bóstwa. „Z kim więc porównacie Boga i jakie podobieństwo Mu przeciwstawicie?” – pisał prorok Izajasz (Iz 40, 18). Przeszło siedem stuleci później św. Paweł wypominał Galatom, że nim poznali prawdziwego Boga, służyli tym, którzy z natury bogami nie są (Ga 4, 8). Walka z antycznym politeizmem pozbawiła świętości naturę i kosmos, a zasada oddawania Bogu tego, co boskie, cesarzowi zaś tego, co cesarskie, wyrugowała *sacrum* z instytucji politycznych i społecznych. W ludzkich umysłach łatwo więc mogła powstać rozpaczliwa myśl, że nie tylko naturze, lecz całej rzeczywistości zabrakło sił boskiego ładu. Dlatego w porównaniu z dawnymi kulturami, które Voegelin określa mianem kosmologicznych, świat stał się pusty i człowiekowi obcy⁸. Lecz jeśli wiara chrześcijańska odczarowała świat, średniowieczna kultura chrześcijańska proces ten dość skutecznie powstrzymała. Renesans z kolei przyniósł radykalny przełom. Natura i kosmos znowu uległy desakralizacji w świadomości Europejczyka, tym razem na skutek gwałtownego rozwoju nauk ścisłych. Świat został odczarowany już nie za sprawą monoteistycznej wiary w transcendentnego Boga, lecz poprzez afirmację doczesności. Kultura europejska w dużej mierze utraciła wrażliwość na sens symboli, zwyciężył nominalizm, a z czasem zaczęła się załamywać chrześcijańska wiara.

Człowiek kultury zachodniej znalazł się nie tylko w świecie odczarowanej natury, lecz także w świecie bez Boga. Dlatego tak gorączkowo i namiętnie próbował świat resakralizować, w naszych czasach przy pomocy złowrogich namiastek religii, takich jak narodowy socjalizm czy komunizm. Pokusie resakralizacji świata ulegali zarówno wierzący, którym niełatwo uporać się z niepewnością wiary w objawionego wpraw-

⁸ Por. Eric Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1991, s. 96–97.



dzie, lecz niepojętego i niepoznawalnego Boga, jak i ateści czy agnostycy, którym „światopogląd naukowy” już nie wystarczał do przezwyciężenia wewnętrznego zagubienia i wyobcowania. Przezwyciężenie tej pokusy leży w monoteizmie, w wierze, że człowiek zdolny jest całe swoje życie i całą podległą mu naturę poświęcić jednemu Bogu, który zadaje mu pytania i wzywa do odpowiedzi, a ponieważ szanuje jego wolność, nie narzuca mu się, choć z całych sił pragnie mu się udzielić.

Chciałbym wierzyć, a przynajmniej mieć nadzieję, że walka o monoteizm może dziś połączyć Żydów i chrześcijan. Nie chodzi, oczywiście, o niwelowanie oczywistych i niezaprzeczalnych różnic między wiarą jednych i drugich. Lecz przecież i Żydom, i chrześcijanom zależy na takim odczarowaniu świata, które pozwoli zobaczyć w człowieku człowieka, a nie półboską istotę, ufną w magię i pewną nadejścia doskonałego świata; w Bogu natomiast – suwerenną rzeczywistość, która nie jest częstką humanistycznej wyobraźni i nie podlega naszym mentalnym manipulacjom. Ani Żydzi, ani chrześcijanie nie mogą polegać na magii, tylko na błogosławieństwach. W tym Tora i Ewangelia są ze sobą zgodne.

Kiedyś Kościół chrześcijański mienił się nowym Izraelem, przekonany, że Stary Zakon został raz na zawsze przezwyciężony przez Chrystusowe Objawienie. Dzisiaj to przekonanie straciło na sile i coraz więcej (choć nadal to tylko garstka) jest chrześcijan, którzy wiarę Starszych Braci uznają za prawowitą drogę do Boga, żywą, aktualną i – mimo ogromnych cierpień narodu żydowskiego – radosną. Pośród Żydów z kolei pojawiają się głosy – też na razie nieliczne – sugerujące rozszerzenie pojęcia Izraela. „Przecież chrześcijaństwo i islam odwołują się do Objawienia i do Boga jako Boga Izraela” – pisze Stanisław Krajewski i dodaje: „Według Michaela Wyschogroda [żydowskiego teologa] dzięki temu chrześcijanie to »stowarzyszeni członkowie« domu Izraela. Wedle Lévinasa, który powołuje się na swojego nauczyciela Talmudu, »to nie fakt bycia Izraelem określa świętość, to owa świętość – godność bycia wyzwolonym przez samego Boga – określa Izrael«” (s. 130).

Poczucie tej szczególnej godności łączy Żydów i chrześcijan. Izrael jest duchowym Zakonem, w którym Bóg wyprowadza Żydów z zaciarowanego świata i jego magicznych cywilizacji. Jest to zapewne ten sam Zakon, w którym wyznawców Chrystusa spod władzy książąt tego świata wyzwala sama prawda. Prawda ma inną postać w judaizmie, inną w chrześcijaństwie, ale jej duch jest ten sam. Izrael Lévinasa, Bubera, Wyschogroda czy Krajewskiego jest pojęciem szerokim, otwartym bardziej na ducha niż literę Zakonu. Podobnie otwarte jest chrześcijaństwo tych,



którzy, nie pomijając swoich wyznań i Kościołów, potrafią modlić się „w duchu i prawdzie”. Może więc warto wspólnie szukać takiego pojęcia Izraela, w którym Żydzi i chrześcijanie nie tylko mogliby się spotkać, ale poczuć, że służą temu samemu Bogu, który sprzymierzył się z człowiekiem, wybrał go na swego partnera i któremu przez meandry niełatwej historii wskazuje drogę nie magii i gotowych formuł, lecz błogosławieństw.

Tego Boga – jak mówi Hebrajska Biblia, a za nią Chrystus – człowiek winien kochać z całego serca, całej duszy i z całych sił. (Pwt 6, 5; Mk 12, 30) Z tym Bogiem – powiada Martin Buber – człowiek musi wejść w dialog całą swoją istotą. Taki dialog wyklucza politeizm, który w każdym zjawisku życia widzi innego boga. Monoteizm natomiast oznacza, że żadna sfera ludzkiego życia nie może być wydzielona ze związku z Bogiem, nieograniczonego przecież ani formą, ani obrazem. Boga nie można zamknąć w nadprzyrodzonej sferze ducha – pisze Buber – nie istnieje bowiem sfera ducha oddzielona od natury; istnieje tylko królestwo Boże i jego stale powiększający się obszar. To, co nazywamy duchem lub naturą, w równym stopniu pochodzi od Boga, który jest poza i ponad nimi, natomiast w ich całkowitym połączeniu dochodzi do pełni Jego królestwo⁹.

Nie istnieje zatem istotna różnica między naturalnymi wydarzeniami i „cudami”. Każde wydarzenie przyrodzone może stać się objawieniem dla człowieka, który odczuł, że do niego właśnie zostało skierowane, i który potrafi odczytać jego znaczenie dla własnego życia. Cud nie jest w pojęciu Buber ani obiektywnym zdarzeniem, które zawiesza prawa natury, ani subiektywnym aktem wyobraźni. Jest wydarzeniem, którego ludzie doświadczają jako źródła nieustającego zdumienia i przyjmują jako fundamentalną interwencję w swój los i życie; jego siły nie osłabi zatem żadna wiedza o przyczynach i skutkach. Buber, który wiele inspiracji czerpał z chasydzkiej mistyki i pobożności, był przekonany, że człowiek łączy się z Bogiem nie przez odejście od świata, lecz przez uświęcanie codzienności.

Ta myśl nieobca jest również chrześcijaństwu. I tak na przykład Teofan Pustelnik, prawosławny mistyk i teolog, powiada, że chrześcijanin winien wszystko, co znajduje w sobie – i małe sprawy, i duże – przekształcać w służbę Bogu, ofiarowując się Jemu cały, świadomie i w peł-

⁹ Zob. Maurice Friedman, *The Life of Dialogue*, New York 1960, s. 243.



nej wolności¹⁰. H. A. Williams, współczesny anglikański duchowny i teolog, w książce zatytułowanej „Prawdziwe Zmartwychwstanie” pisze, że głos Odwiecznego Słowa słyszymy w najzwyklejszych okolicznościach życiowych. „Przecież Odwieczne Słowo nie jest przedmiotem kultu społeczywnym w posiadaniu Kościołów ani ezoterycznym narzędziem pozostającym w pieczy wtajemniczonych. To Słowo jest twórczym głosem, który mówi do nas za pomocą wszystkiego, co oddziałuje na nas w przebiegu codziennego życia”¹¹. Williams cytuje fragment powieści rumuńskiego pisarza Petru Dumitriu, który brzmi jakby wyjęty był z Bubera i jego chasydzkich mistrzów: „Cud jest zwykłym, codziennym wydarzeniem, które otwiera nas na sens świata i Boga. Jeżeli jesteśmy świadomi boskiej natury każdego wydarzenia i każdego faktu, wówczas wszystko staje się cudowne”. Podobnie myślał Paul Tillich. Każda rzecz ze sfery świeckiej – pisał – jest potencjalnie religijna. Świętość nie jest wartością usytuowaną obok innych wartości, ale jakością, która pojawia się we wszystkim, co istnieje. To związek człowieka z rzeczywistością nieuwarunkowaną, czyli z Bogiem, przenika każdą chwilę codziennego życia i uświęca ją¹².

Oto zaledwie kilka przykładów paraleli żydowsko-chrześcijańskich. Na pewno można znaleźć ich więcej i na pewno warto ich szukać. Nie zbliży to do siebie judaizmu i chrześcijaństwa, które zapewne do końca świata pozostaną odrębnymi drogami do Boga, ale może zbliżyć chrześcijan i Żydów. Warunkiem tego zbliżenia jest wzajemne, bezpośrednie i pozbawione uprzedzeń poznanie duchowych źródeł obu religii. O brak uprzedzeń, oczywiście, najtrudniej. W chrześcijańskiej Europie, gdzie judaizm przez długie stulecia uważany był nie tyle za religię mniejszościową, lecz za godną potępienia herezję bogobójców i perfidnych odstępców, do niedawna jeszcze dostęp do żydowskich źródeł publikowanych w językach europejskich wcale nie był łatwy. Dlatego dobrze się dzieje, kiedy w Polsce, która długo była wielkim ośrodkiem duchowej kultury żydowskiej, ukazują się po polsku komentarze do Tory.

Zapraszają one nas, chrześcijan, do namysłu nad duchowymi korzeniami naszej religii i kultury, jak również do rozmowy z żywą religijnością żydowską, z którą mamy tak wiele wspólnego. Nie jest to tylko rozmowa towarzyska i poznawczy dialog. Jest to wymiana myśli z part-

¹⁰ Zob. *The Art of Prayer. An Orthodox Anthology*, London 1966, s. 165.

¹¹ H. A. Williams, *True Resurrection*, London 1973, s. 53.

¹² Zob. Paul Tillich, *The Protestant Era*, *op. cit.*, s. 175.



nerem, który w dużym stopniu na skutek naszych własnych win tego partnerstwa był pozbawiony. Jest to również wspólna służba Bogu w czasach tak zwanej „śmierci Boga” i szerzącego się nihilizmu wartości, który tak wrósł w naszą kulturę, że już go często nie zauważamy. „Wbrew temu, co myślą niektórzy chrześcijańscy krytycy Nietzschego – pisał Albert Camus w *Człowieku zbuntowanym* – zamach na Boga nie był jego zamysłem. Boga znalazł martwego w duszy epoki”¹⁴. Granica między życiem a śmiercią wiary nie przebiega zatem między ateistami a wierzącymi. W duszach tych ostatnich Bóg też często bywa martwy. By Go ożywić, by umożliwić Mu zmartwychwstanie, trzeba Go przede wszystkim ożywić w nas samych – przez modlitwę i kontemplację, przez uświęcanie codzienności, przez wewnętrzną przemianę oraz przez autentyczny dialog chrześcijan i Żydów, którego w historii chrześcijańskiej Europy tak boleśnie i tak tragicznie brakowało przez wieki. Ożywić tak, abyśmy – chrześcijanie i Żydzi – byli w stanie pójść nie tylko w myślach, lecz całą duszą, za biblijnie brzmiącym głosem średniowiecznego żydowskiego poety i mędrca Jehudy Halewiego, który w krótkim wierszu zawarł całe błogosławieństwo Księgi:

Panie, gdzież Ciebie znajdę?
Wysokie i ukryte jest Twoje miejsce;
I gdzież nie znajdę Ciebie?
Świat pełen jest Twojej chwały.

Szukałem Twej bliskości,
Wołałem Cię całym swoim sercem,
I wychodząc Ci na spotkanie,
Znalazłem Cię idącego ku mnie.

KRZYSZTOF DOROSZ, ur. 1945, pisarz i eseista, wieloletni pracownik Sekcji Polskiej BBC. Autor książek: *Maski Prometeusza. Eseje konserwatywne* (1989) i *Sztuka wolności. Eseje liberalne* (2002).

¹⁴ Albert Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 2002, s. 88.



rekomendacje

♦ Poezja **Ewy Solskiej**, młodej poetki z Lublina (*Listki Penelopy*, Polihymnia, Lublin 2004) jest jak osławiona przez Marcela Prousta magdalenka, którą smakuje się z uśmiechem, wracając pamięcią do skrawków literatury i fraz muzycznych. Poetka bowiem oprowadza czytelnika nie tylko po komnatach swojego świata, ale również zagląda do świata Miłosza, Herberta, Zagajewskiego, Brahmsa, Pachelbela, którzy często są dla niej źródłem inspiracji.

Ewa Solska (rocznik 1977) – jak sama pisze – „wierszuje” nie od urodzenia, lecz od momentu odkrycia w języku poetyckim możliwości bycia pomiędzy – pomiędzy ruchliwą i przez to może trudną do uchwycenia formą muzyki a ciężką treścią filozofii. Dlatego jeden z utworów nazwała *A jeśli nie będzie słów, tańcz*, bo gdzie zamierają słowa, tam zaczyna się muzyka, jak mówił Debussy. Żywiołem jej wierszowania jest empiria, która – zdaniem Herberta – jest źródłem prawdziwej mądrości poezji: „Na szklanym stoliku stoi kwiatek./W całkiem ładnej doniczce (...)/ Gałązki rozrosły się zupełnie / Niespodziewanie i dziwnie / Krnąbrne barocco (...) / Co widzisz? / Widzę / Że patrzę w lustro”.

Wiersze Ewy Solskiej są również ekspresją ducha jej pokolenia, dzieci „z królestwa Carrolla, Lewisa, Andersena (...) Bacha, Mozarta i Chopina”, pytających o radę Leśmiana, płaczących przed Monetem i Renoirem..., które dziś często nazywa się generacją Nic. Ewa Solska sprzeciwia się takiej etykietce. Remedium na chorobę „sobości zatępionej” upatruje w radzie tajemniczego ogrodnika: „Najpierw naucz się patrzeć i słuchać/ Tylko tak można uzdrowić/ Duszną krótkowzroczność”. Po czym sama wyznaje: „Nie mnie tu sądzić / Nie mnie tu mądrzyć / Lecz mogę myśleć i ja”.

Jej poezja to protest skierowany w stronę „wspaniałych posiadaczy wiedzy”, którzy wciąż wołają: „nie będziesz mi żydu-masonie-komuchu wiązał rzemyka od moich butów...”, jakby mieli „z góry dane cudowne cyrkle wagi ostrza którymi [mogą] mierzyć ważyć dzielić”.

Poezja Ewy Solskiej zabarwiona jest szczyptą humoru skierowanego również pod własnym adresem, co wytwarza rodzaj jednocześnie suro-



wego i ciepłego autodystansu: „I znowu rano.../ Duszny niezyt / Kapryśne głowowe puzzleta / Nieznośna głowowa ponęta / Bo znowu dziwi / Ten sens uporczywy / W tym takim – owakim / Bezsensie na niby... / Można i okrakiem / Prze – żyć /ano”.

Na tle współczesnej poezji tworzonej przez młodych wiersze Ewy Solskiej wyróżniają się dążeniem do tego, by odkurzyć znaczenia słów, które odstawiono do lamusa, lub nadać im nowe znaczenia. Poetka pragnie „walczyć w imię sensu słowa” w epoce, w której jego znaczenie i wartość giną w jazgocie „gadania – demokradania”. Stąd jej utyskiwanie: „Żebyż tam choć była nawet i połowa słowa jakiegoś słowa jedyne-go słowa”.

Cechą jej poezji jest nieustanne drażnienie języka, chęć przedarcia się przez powłokę jego literalnych znaczeń, aby uchwycić jego drugie dno, a przez to być bliżej tego, co jest „naPrawdę”. To, co wyróżnia jej wiersze, to również ich muzyczność – czytając je, mam wrażenie, że każdy utwór posiada specyficzną melodię. Dlatego, parafrazując słowa Tadeusza Konwickiego, rzec można, że poezja Ewy Solskiej jest jak igła, która trafia w rowek płyty gramofonowej – czytając ją, słyszę nie kofonię, lecz muzykę.

Anna Głęb

♦ Przypadkowo natknęłam się w Internecie na trzy obrazy, które zwróciły moją uwagę wielką wrażliwością na kolor, dynamiką oraz wirtuozerią w budowaniu nastroju. Z obrazów tych emanowała wewnętrzna prawda, siła uczucia, coś, co sprawia, że twórcy wierzymy. Pragnienie zobaczenia większej liczby prac Lucyny Kuśnierczyk spowodowało, że stałam się właścicielką przepięknego albumu zawierającego jej prace z ostatnich lat (*Metamorfozy, malarstwo Lucyny Kuśnierczyk*, Uniwersytet Jagielloński i Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2004). Album otwiera bajecznie kolorowy świat wymakowanych barw i zwracających uwagę form. Nie jest to uroda dla urody, dekoracyjność obrazów przykuwa wzrok po to, byśmy mogli odkryć ich psychologiczną głębię.

Uwaga malarki ma „podwójną ogniskową”: Lucyna Kuśnierczyk patrzy na świat albo „przez mikroskop”, albo z wielkiego, kosmicznego dystansu. W tym się zawiera egzotyka malarskiej wizji: oglądamy nasz świat (w tym świat emocji) albo w wielkim powiększeniu, kiedy wydobywane są niuansy uczuć i nastrojów, albo zredukowany, kiedy na pierwszym planie jest ruch, pęd, bywa, że lęk przed nieznanym i jednocześnie fascynacja niezwykłą podróżą na krańce galaktyki albo, jak kto



woli, w głąb siebie, bo pejzaże „stamtąd” to także nasz wewnętrzny krajobraz. A abstrakcyjne, kosmiczne pejzaże jednocześnie można uznać za oglądane pod mikroskopem jak najbardziej rzeczywiste struktury kryształu lub fragmenty spreparowanego liścia czy łądygi czy nawet reakcje chemiczne zachodzące w laboratoryjnej menzurce.

Są tu szmaragdowe, błękitne, szare i różowe tunele „czasowe”, przyprowadzające o zawrót głowy i wciągające widza w głąb siebie dzięki stworzeniu przez malarkę wrażenia szalonego pędu. Są tu „marsjańskie” pejzaże, tajemnicze, groźne, fascynujące. Są też serie „kosmicznego” rodzenia się, powstawania (świata, gwiazdy, a może nowej myśli, nowego obrazu, nowej psychicznej struktury): przestrzeń uporczywie pulsuje i wydawałoby się, że w końcu zamrze w tej obsesyjnej monotonii drobnego ruchu falowego, gdy nagle w ciągu powtarzających się linii pojawia się niewielkie zniekształcenie fali, które powoli, z mozołem, uparcie z każdą następną falą powiększa się i widzimy, jak z natłoku takich samych linii z trudem przedziera się nowy kształt, nowa forma. Każdy taki proces to walka o życie w szerokim znaczeniu tego słowa. W akcie narodzin, w każdym procesie twórczym autorowi grozi niemoc, utknięcie w jałowym ruchu.

Walka z niemocą jest szczególnie przejmująco obecna w cyklu zatytułowanym „Kobiety”. Obsesyjnie powtarzający się motyw kobiecej postaci, natłok postaci anonimowych, z jedynie zamarkowaną twarzą, mówi o bezsilności jednostki i szukaniu siły w zbiorowości, także w tłumie opanowanym jedną ideą. Na obrazach tych uderza brak stóp i przede wszystkim brak rąk. Kobieta jest bezsilna i zagubiona. Podczas gdy brak dłoni jest odczuwany wyłącznie bardzo boleśnie, jako niemoc, to brak stóp nie jest li tylko niepewnością i brakiem zakorzenienia w życiu, to również delikatność, subtelność, uduchowienie, umiejętność wczuwania się w cudzą sytuację, jak na przykład na obrazach *Trzy Marie*, *Czekające na miłość* czy *Szukając prawdy*.

Malarka, chociaż zdaje się sugerować swoje zagubienie i bezradność wobec brutalności świata, ze swoich dłoni czyni użytek znakomity – stwarza samą siebie. Operuje farbą akrylową na papierze, co pozwala na większą w porównaniu z farbą olejną spontaniczność i bezpośredniość malowania, wydobycie emocjonalnych niuansów. Jest w tym zdyscyplinowana i precyzyjna, a warsztat malarski ma perfekcyjny – wystarczy przyrzeć się detalom w powiększeniu. Wszystko razem sprawia, że każdy obraz Lucyny Kuśnierczyk nosi jej niepowtarzalne, silne piętno – jest rozpoznawalna na pierwszy rzut oka.

Mira Kuś



Piszcie do nas:
rok1984@znak.com.pl

Zapraszamy na stronę:
www.1984.znak.com.pl

Redakcja rubryki Rok 1984: Marcin Darmas, Michał Godzic, Katarzyna Marek, Sabina Praski

PRÓBA MIKROFONU

NUMER 18/IV 2006

W kwietniu Kraków przybierze kolory tęczy. W dniach 27–30 IV odbędzie się trzeci festiwal Kultura dla Tolerancji, którego kulminacyjnym momentem będzie niewątpliwie Marsz Tolerancji na Rynku Głównym. Czy tak jak rok temu w tym mieście na uczestników marszu posypią się kamienie? A może, jak w Poznaniu, policja „spacyfikuje” ich przy użyciu siły?

Mamy głęboką nadzieję, że tak się nie stanie. Wierzymy bowiem, że choć temat homoseksualizmu budzi kontrowersje, można poruszać go, nie używając przemocy i wulgaryzmów. Że można rozmawiać, nikogo nie obrażając, ale też nikomu nie odbierając głosu.

Dlatego w tym numerze drukujemy teksty prezentujące odmienne spojrzenia na homoseksualizm. Zderzamy dwa poglądy na temat natury orientacji seksualnej i możliwości jej zmiany, opisujemy fenomen kultury gejowskiej i lesbijskiej, ale także stanowisko Kościoła katolickiego w tej sprawie. Prezentujemy przeciwstawne argumenty z różnych dziedzin życia. Nie znajdziecie tu tylko jednego – pogardy.

GRZEGORZ LEWICKI
homofobia, postępniki, prawda

s. 178

MICHAŁ GODZIC
leczenie punktu widzenia

s. 182

ARTUR BAZAK
kościół – znak sprzeciwu

s. 186

SAMUEL J. NOWAK
gejowska prowokacja

s. 190

Redakcja Roku1984

GRZEGORZ LEWICKI

homofoby, postępniki, prawda

Amos Oz powiedział, że autor powieści musi być po stronie każdej z postaci. „Bez tej umiejętności nie sposób napisać nawet najprostszego dialogu”. Aby dialog był możliwy, trzeba starać się być obiektywnym, co jest możliwe w przypadku rozpatrywania sprawy w oderwaniu od własnej tożsamości. Postaram się przedstawić niewartościujące, utylitarne stanowisko na temat homoseksualizmu¹.

Ecce homo: ex-homo

Najbardziej rozpowszechnionym kłamstwem na temat homoseksualizmu jest to, że nie da się go cofnąć.

Dane International Healing Foundation (IHF), fundacji przeprowadzającej na homoseksualistach-ochotnikach udane terapie zmiany orientacji świadczą same za siebie: w ciągu tylko kilkunastu lat działalności IHF tysiące ludzi wyżyło się skłonności homoseksualnych podczas terapii,

¹ Z braku miejsca ograniczam bibliografię i dane, rezygnuję też z opisu całkowicie potwierdzających mój wniosek historii homoseksualistów.

której skuteczność sięga 65% (procent rośnie przy uwzględnieniu terapii wielokrotnych). Co więcej, długotrwała kontrola poterapeutyczna stwierdza, że nie tłumią ich, ale wyzbywają się na stałe.

Eks-homoseksualiści zdolni są do zakładania szczęśliwych rodzin oraz prowadzą udane heteroseksualne życie, również erotyczne. Założyciel i prezes IHF, Richard Cohen, sam jest przykładem skuteczności swojej terapii – osobiście przeszedł zmianę orientacji na heteroseksualną. Wzbudziło to w nim tak silne przekonanie o uchwyceniu natury problemu, że postanowił poświęcić całe życie homoseksualizmowi. Nie powstrzymały go nawet pogroźki, głuche telefony i agresja ze strony rozwścieczonych aktywistów gejowskich. W swojej książce *Wyjść na prostą*², popartej szerokimi badaniami i potężną bibliografią oraz okraszanej osobistymi wyznaniem eks-homoseksualistów, podaje dziesięć powodów homoseksualizmu. Wymienię je, prosząc równocześnie o niewyciąganie na podstawie lektury samych tylko haseł (a nie książki), zbyt daleko idących wniosków.

Są to: (1) dziedziczność, (2) temperament, zranienia (3) homo- i (4) heteroemocjonalne, (5) zranienia związane z dynamiką rodziny, (6) zranienie obrazu ciała, (7) wykorzystanie seksualne, (8) zranienia ze strony rówieśników i społeczne, (9) zranienia kulturowe, (10) inne: doświadczenia prenatalne, rozwód, śmierć etc.

Homo(gen)izacja prawdy

Często osoby pragnące na gorąco polemizować z którymś z wyżej wymienionych

² R. Cohen, *Coming Out Straight*, Oakhill Press, 2000 (polski tytuł za tłumaczeniem A. Jankowiak).

czynników zakładają, że jest on czymś zupełnie innym niż czynnik rzeczywiście uwzględniony przez autora. Aby zmniejszyć szansę nieporozumienia, krótki komentarz: każdy przypadek homoseksualizmu jest kwestią indywidualną i nie można oczekiwać, że zestaw warunkujących go czynników będzie prosty do ustalenia i zawsze taki sam.

Czynniki w obrębie zestawu oraz ich intensyfikacja mogą być bardzo zróżnicowane, najczęściej zaś występują po kilka naraz (potwierdzają to moje własne rozmowy z homoseksualistami). Wspomniany tu czynnik dziedziczny daleki jest od determinizmu, jaki międzynarodowy aktyw gejowski chce przypisać genom. Żadne z badań naukowych – żeby wymienić tylko najważniejsze: LeVaya, Baileya i Pillarda czy Hamera – nie udowodniły tej tezy.

Badania te były niedopracowane metodologicznie, a wnioski na ich podstawie wyciągane – błędne. Mimo to zostały rozpowszechnione, powoływał się na nie nawet Fukuyama. Ten sam Fukuyama uważał jednak, że „z wyjątkiem kilku schorzeń (...) genotyp nigdy nie decyduje o losie jednostki (...). Sam fakt, że wiele osób to biseksualiści, wskazuje na to, że orientacja seksualna jest bardzo plastyczna”³. Nawet badania na bliźniakach jednojajowych pokazały, że nie zawsze podzielały one skłonności homoseksualne rodzeństwa⁴.

Nikt, powtórzmy, nie rodzi się homoseksualistą. Są jednak przypadki, gdzie genetycznie uwarunkowane cechy psychofizyczne czynią dziecko bardziej podatnym na popadnięcie w homoseksualizm (który

może wykształcać się w wyniku czynników wyłącznie psychospołecznych bądź psychospołecznych połączonych z czynnikami genetycznymi).

Te uwarunkowania mogą być związane np. z mniejszą ilością typowo męskich hormonów u płodu (testosteron), co powoduje, że dziecko jest bardziej „dziewczęce”: ma delikatny temperament i jest mniej skore do agresji niż rówieśnicy tej samej płci (stąd właśnie tendencje gejów do posiadania tzw. artystycznej natury). To zaś może spowodować syndrom ofiary; dziecko będzie bardziej narażone na zranienia: odrzucenie przez rodzica tej samej płci, nadmierną intensyfikację relacji z rodzicem płci przeciwnej czy odrzucenie bądź skrzywdzenie przez rówieśników. Problem w tym, że właśnie na okres dzieciństwa i pachołectwa przypada czas, kiedy najintensywniej kształtuje się psychika i osobowość. Rozwój mózgu można by opisać metaforą drogową: począwszy od okresu prenatalnego intensywnie pokrywa się on ścieżkami neuronowymi, by przy wchodzeniu w dorosłość najczęściej używane ścieżki zamienić w autostrady, a zlikwidować najrzadziej używane. Dziecko jest najbardziej wrażliwe na bodźce od okresu prenatalnego (ma już wtedy zdolność do postzegania zmysłami świata poza łonem matki) do lat trzech⁵. W tym okresie bardzo intensywnie kształtuje się to, co później określi się jako orientacja seksualna. „Odkąd pamiętam, czułem się inny” – mówi pewien homoseksualista, którego terapia zakończyła się sukcesem dopiero wtedy, kiedy matka wyznała mu, że gdy była z nim w ciąży, ojciec miał romans z inną kobietą (co spowodowało traumatyczne przeżycia zarówno u matki, jak i nie narodzonego syna).

³ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, ZNAK, 2004 (s. 60–61).

⁴ *Natura albo wybryk*, „Forum” 49/2005.

⁵ T. Verny, J. Kelly, *The Secret life of The Unborn Child*, Dell Publishing 1981.

A zatem jakiś tajemniczy „gen homoseksualizmu” to zwyczajna bzdura, wynikająca z niezrozumienia genezy seksualności – nie odkryto go dotychczas i nie odkryje się go nigdy. Eks-homoseksualiści właśnie dlatego są wykliniani przez ruchy gejowskie, że własnym przykładem przeczą lansowanym przez nie teoriom. Teorie te, zakładając wrodzoność, umożliwiając absurdalne postrzeganie homoseksualizmu w kategoriach praw człowieka, a co za tym idzie, przeniesienie dyskusji na arenę polityki. To upolitycznienie doskonale widać na przykładzie słowa „homofobia”, które w rzeczywistości oznacza abominację, fizyczny strach przed gejami, przed ich innością, obecnością, dotykiem etc., zaś używa się go błędnie do określenia poglądu każdego, kto nie uznaje homoseksualizmu za wrodzony!

Co również bardzo ważne, wrażenie jedności poglądów wśród homoseksualistów jest jedynie kreowane przez media. Oto słowa jednego z gejų: „Nigdy, podobnie jak zdecydowana większość homoseksualistów, których znam, nie uważałem tego typu organizacji za reprezentujące nasz interes”. Zapytany o nazwiska czołowych działaczy ruchów gejowskich w Polsce, po prostu się żali: „To ludzie sfrustrowani, próbujący za wszelką cenę wyróżnić się z tłumu. I udało im się, tylko dla czego kosztem opinii o całym środowisku homoseksualistów?”. Ciekawa jest tu też opinia Cohena, który rozumie pragnienie akceptacji aktywu gejowskiego: „Gdybym sam nie został wyleczony, to sam mógłbym gorąco protestować za każdym razem, gdy mówię o przyczynach i uzdrawianiu homoseksualizmu”.

Opium et mentiri

Do roku 1973 homoseksualizm był traktowany jako zaburzenie psychiczne. Bar-

dzo wymowne są kulisy zmiany tego stanu rzeczy. Otóż Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne zmieniło klasyfikację w wyniku decyzji nie opartej na (sic!) żadnych badaniach, ulegając naciskom politycznym ze strony ruchów gejowskich⁶. Był to kamień milowy dla promowania normalności homoseksualizmu. Oczywiście można mówić o normalności homoseksualizmu, ale tylko w tym sensie, że jest normalnie występującym wśród ludzi i zwierząt zaburzeniem.

Człowiek jednak, w przeciwieństwie do zwierząt, potrafi przezwyciężyć instynkty, ma wolę i jest zakorzeniony w cywilizacji, co umożliwia mu kierowanie własnym „ja”. Według ruchów gejowskich homoseksualiści stanowią 10% populacji, zdaniem ich przeciwników 3%, przyjęc więc można, że jest to 7%. Jakiej by liczby nie podać, wobec ogromnej większości heteroseksualistów nawet statystycznie (również na podstawie innych danych) nie można uznać homoseksualizmu za równorzędny heteroseksualizmowi. Najlepiej z punktu widzenia uwarunkowań określa go termin SSAD (Same-Sex Attachment Disorder). Zamiast chorobą, można by nazwać go po prostu zaburzeniem o podłożu psychosomatycznym.

W debacie na ten temat obie strony dopuszczają się rażących błędów. Najbardziej niebezpieczne jest przemilczanie licznych udanych terapii homoseksualistów. Aby to zrozumieć, wystarczy podstawowa wiedza na temat założeń behawioryzmu: „Každy, kto decyduje, jakie możliwości będą człowiekowi znane, nadzoruje to, z czego człowiek ten będzie wybierał. Jest on pozbawiony wolności proporcjonalnie do tego, w jakim zakresie odmawia mu się

⁶ R. Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry*, Princeton University Press, 1987.

dostępu do jakiegokolwiek myśli, lub zostaje ograniczony do określonej dziedziny, nie mając dostępu do wszystkich istotnych zagadnień”⁷.

W medialnym szumie informacyjnym przypadki udanych terapii są pomijane; debata prowadzona jest tak, jakby nie występowały! Człowiek masowy albo po prostu laik niezgłębiający zjawiska homoseksualizmu wytwarza więc sobie fałszywy obraz. Nie znając przypadków udanej terapii, przyjmuje, że zmiana orientacji jest niemożliwa. A skoro niemożliwa, to – całkiem słusznie – skłonny jest wspierać emancypację homoseksualistów. To całkiem logiczne – prawdopodobnie sam bym pobiegł na tęczowe barykady, gdybym miał pewność, że homoseksualizm jest nieodwracalny. Ta pewność spada jednak do logicznego zera właśnie z powodu przypadków licznych udanych terapii.

Dziwi też ignorancją chrześcijan, a nawet księży, którzy popełniają dwa rodzaje błędów: albo, poklepywani po plecach przez redaktorów „Gazety Wyborczej”, promują genetyzm lansowany przez aktywnego gejowskiego, albo, wprost przeciwnie, traktują homoseksualistów jak zdeprawowanych grzeszników.

Zapewne wielu osobom rzucił się w oczy rząd plakatów przy wejściu na krakowski dworzec PKP. Sam powód protestu był całkiem słuszny – kampanie gejowskie w gimnazjach są niezmiernie szkodliwe, ponieważ przynajmniej około 30% trzynastolatków jest jeszcze niepewne swojej orientacji seksualnej⁸. Zatem promowanie równorzędności homoseksualizmu

może mieć na nich zgubny wpływ (ich mózgi nie są do końca ukształtowane). Jednakże forma protestu, agresywna, niepoparta argumentami, zaświadczyła jedynie o niewiedzy organizatorów, którzy utwierdzili opinię publiczną w przekonaniu o wroгим nastawieniu katolików do problemu. To banał, ale odpowiedzią na agresję jest najczęściej agresja.

Aurea mediocritas: tak i nie

Problem w tym, że w Polsce nie ma prężnych instytucji rozumiejących istotę homoseksualizmu i podchodzących doń z korzystnego społecznego punktu widzenia; streścić go można w frazie: „homoseksualiści tak, homoseksualizm nie”. Paradoksalnie, liberalizacja seksualna skomplikowała życie ludziom niepewnym swej tożsamości, bo nie umożliwiła równoczesnego dostępu do obiektywnej, rzetelnej informacji. A przecież zadaniem demokratycznego państwa jest ją zapewnić. Co z nią zrobi obywatel, to już jego prywatna sprawa.

Instytucje społeczne nie powinny osądzać i potępiać, a umożliwiać chętnym terapię. Taki jest jedyny możliwy konsensus społeczny. Nie należy zapominać, że równość wypisywana flamastrami na tęczowych sztandarach powinna odnosić się też do równości dostępu do faktów.

Jestem głęboko przekonany, że homoseksualiści, których znam, są skłonni opowiadać mi o swoich problemach właśnie dlatego, że nigdy nie mówię im „taki jesteś i koniec”, ale też na siłę nie każę im się zmieniać.

To ich własne życie.

GRZEGORZ LEWICKI, student stosunków międzynarodowych w WSE im. ks. Józefa Tischnera.

⁷ B. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, wyd. PIW, 1978, s. 108, słowa R.B. Perry’ego.

⁸ Dane Amerykańskiego Towarzystwa Pediatrycznego (1992).

MICHAŁ GODZIC

leczenie punktu widzenia

Ponoć młodzi Polacy właśnie budzą się z dogmatycznej drzemki i – przejrzawszy na oczy – dostrzegają prawdę o homoseksualizmie. „Jesteśmy homofobami” – z dumą ogłosił na okładce tygodnik „Ozon” z początku tego roku. Na poparcie tezy zamieszczono zdjęcie dwójki młodych uśmiechniętych ludzi trzymających w dłoniach plakat, na którym obok dwóch kopulujących ludzików widnieje niezwykle dowcipne hasło: „zakaz pedałowania”. Pod tym samym szyldem Narodowe Odrodzenie Polski organizuje kampanię ulotkową „nie pozwólmy na adopcję dzieci przez dewiantów”, w której obwinia homoseksualistów m.in. o pedofilię, szerzenie narkomanii i chorób wenerycznych. Jak widać, polska młodzież jasno i wyraźnie opowiada się przeciwko „promocji homoseksualnej dewiacji” i stawia odpór libertyńskiej Europie pragnącej narzucić jej obce wartości.

Miło usłyszeć odcinający się od tego chóru głos Grzegorza Lewickiego, przekonującego w artykule *Homofoby, postępy, prawda*, że homoseksualistów nie należy potępiać, a jedynie leczyć. W ta-

kim duchu utrzymana jest też książka Richarda Cohena, na której oparto artykuł. Homoseksualistów należy zrozumieć i uzdrowić przy pomocy „Bożej miłości przejawiającej się (...) za pośrednictwem ludzi”¹. Homoseksualiści tak, homoseksualizm nie – pisze Lewicki i zachęca do promowania wiedzy o odwracalności homoseksualizmu. Ton pobłażliwości i zrozumienia maskuje protekcyjność, nie zagłusza jednak pytania: po co? W czym interesie należy zmieniać orientację seksualną kogokolwiek? Zanim rozważę odpowiedzi na te pytania, warto sprostować kilka faktów.

Rzeczywiście, na całym świecie prowadzi się terapie dla homoseksualistów. Ich celem jest pomoc w osiągnięciu lepszej adaptacji w środowisku i akceptacja własnej orientacji seksualnej. Homoseksualiści bowiem ze względu na swoją odmienność często są ofiarami szykan i ostracyzmu, co prowadzi m.in. do poczucia mniejszej wartości i zaburzeń lękowych. Prawdą jest więc, że wiele osób o tej orientacji potrzebuje pomocy psychoterapeuty. Prawdą jest również, że podejmowane są próby zmiany orientacji seksualnej. Opinie na temat skuteczności takich działań są podzielone². Niektórzy psychologowie, jak Haldeman, twierdzą, że nigdy nie wystąpiły przypadki pełnej zmiany orientacji seksualnej, inni, jak właśnie Cohen, dowodzą, że sami byli świadkami takich „przemian”. Warto jednak wiedzieć, że tego typu działaniom sprzeciwia się Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne – w oświadczeniu z 1998 roku zwraca

¹ R. Cohen, *Wyjść na prostą. Rozumienie i uzdrawianie homoseksualizmu*, tłum. A. Jankowiak, Kraków 2002, s. 114.

² K. Boczkowski, *Homoseksualizm*, Kraków 2003, s. 290.

uwagę na niebezpieczeństwo wywołania depresji, zaburzeń lękowych i zachowań autodestrukcyjnych.

Podział na zwolenników i przeciwników zmiany orientacji częściowo pokrywa się z podziałem w kwestii źródeł homoseksualizmu. Trafnie zauważa Cohen (a za nim Lewicki), że są one wielorakie i trudno wskazać decydujący czynnik. Nie zmienia to jednak faktu, że istotny wpływ na orientację seksualną mają nieprawidłowości hormonalne w tzw. krytycznym okresie życia płodowego³. Choć powstałe wówczas tendencje mogą być modyfikowane w biegu życia, nie można zaprzeczyć, że są wrodzone, czyli mają genezę w życiu płodowym. Zatem – mimo że nie odnaleziono mitycznego genu homoseksualizmu – wielu badaczy⁴ wskazywało prenatalne źródła homoseksualizmu. Nawet gdyby jednak, tak jak Cohen, podważyć rzetelność tych badań, można co najwyżej uznać, że źródła są nie odkryte. Nic – ani różnorodność czynników modyfikujących ludzką seksualność, ani brak dowodów na istnienie decydującego genu – nie usprawiedliwia więc przekonania Lewickiego, że nikt nie rodzi się homoseksualistą.

Najpoważniejszym błędem w argumentacji zwolenników „leczenia” jest jednak co innego: orzekanie o całej populacji homoseksualistów na podstawie pacjentów, którzy zgłosili się na terapię. Mimo swej oczywistości jest to pomyłka często popełniana przez klinicystów, którzy przypadki kliniczne traktują jak reprezentatywne dla całej populacji. Nietrudno przecież domyślić się, że na psychoterapię zgłaszają się ludzie cierpiący, nieszczęśliwi, wyma-

gający leczenia – mający problemy ze swoją orientacją seksualną. Takim ludziom oczywiście trzeba pomóc, nie wolno jednak wniosków wyciągniętych z tych przypadków odnosić do ludzi nie skarżących się na stan psychiczny – czyli większości homoseksualistów. To u przypadków klinicznych wykrywa się syndrom ofiary, skrzywdzenie, patologiczne relacje z rodzicami i inne symptomy wspomniane przez Grzegorza Lewickiego. Sugerowanie, że występują one także u homoseksualistów zadowolonych ze swojej orientacji, jest niczym nieuprawnione. Opisując tę tendencję u niektórych psychologów, Krzysztof Boczkowski (autor książki *Homoseksualizm*) przywołuje anegdotę o warszawskim wenerologu, który na podstawie kontaktów z pacjentami stwierdził, że wszyscy mieszkańcy Warszawy cierpią na AIDS, kiłę lub rzeżączkę. Inaczej mówiąc: to tak jakby wyrokować o cechach wszystkich heteroseksualistów, na podstawie tych, którzy leczą się u seksuologa.

Co zatem z homoseksualistami nie skarżącymi się na swoje zdrowie psychiczne? Czy przekonywać ich, że jednak są zaburzeni i powinni się leczyć? Czy udowadniać im ich własną nienormalność? Homoseksualizm od 1973 nie jest uznawany za zaburzenie, co zdaniem Grzegorza Lewickiego jest wynikiem nacisków lobby gejowskiego. Być może. Warto jednak zauważyć, że niezależnie od rzekomych nacisków homoseksualizm nie mieści się w ramach współczesnej psychopatologii. Elementami przyjętej w psychologii definicji nienormalności są bowiem m.in.: cierpienie, nieprzewidywalność i brak kontroli⁵. Zachowanie nienormalne musi w uporczywy sposób zagrażać dobru jed-

³ Tamże, s. 300.

⁴ D. Rosenhan, M. Seligman, E. Walker, *Psychopatologia*, tłum. J. Gilewicz i inni, Poznań 2003, s. 582.

⁵ Tamże, s. 38.

nostki i społeczeństw⁶. Zaburzenie seksualne diagnozowane jest również, gdy zaburzona zostaje relacja płciowa między dwojgiem ludzi⁷. Żadna z tych definicji nie pasuje do homoseksualizmu (choć oczywiście wśród ludzi o tej orientacji też występują choroby psychiczne).

Można bezgranicznie uwierzyć w moc współczesnej psychologii i przyjąć zapewnienia, że istnieją udokumentowane przypadki zmiany orientacji seksualnej. Rzeczywiście, przy użyciu odpowiedniej metody (od terapii behawioralnej po oddziaływanie hormonalne) można dziś zmienić wiele ludzkich zachowań. Przy takich założeniach należałoby jednak zgodzić się z tym, że działa to w obie strony – „hetero” można też przerobić na gejów. Czy dowodziłoby to nienormalności heteroseksualizmu? To, że coś da się zrobić, nie znaczy, że robić to należy. Z wielu stron padają jednak argumenty za tym, że homoseksualizm jest szkodliwy dla społeczeństwa. Grzegorz Lewicki pisze: „Problem w tym, że w Polsce nie ma prężnych instytucji rozumiejących istotę homoseksualizmu i podchodzących doń z korzystnego społecznego punktu widzenia”. Warto więc prześledzić argumenty zwolenników „leczenia” i zastanowić się nad rzeczywistymi korzyściami społecznymi.

Przeciwnicy legalizacji związków homoseksualnych niezwykle często postępują argumentem, który roboczo nazwę „demograficznym”. Nas, Polaków, jest coraz mniej, społeczeństwo się starzeje, więc zamiast propagować alternatywne formy życia, powinniśmy skupić się na polityce

prorodzinnej. Para homoseksualna, z oczywistych względów bezpłodna, nie przyczyni się do zapełnienia kolejnych becików, jest więc społecznie bezużyteczna. Mimo spójności logicznej jest to pogląd nie wytrzymujący konfrontacji z rzeczywistością. Tak się bowiem dzieje, że skoro, że nasza tradycyjna, prorodzinna ojczyzna ma współczynnik dzietności (średnia liczba dzieci rodzonych przez jedną kobietę) znacznie niższy niż kraje europejskie dopuszczające małżeństwa osób tej samej płci. Polki rodzą mniej dzieci głównie ze względu na sytuację na rynku pracy i niepewne warunki materialne, a nie w wyniku nacisków lobby homoseksualnych. Sensowna polityka prorodzinna w żaden sposób nie kłóci się z przyznaniem większych praw gejom i lesbijkom. W tym kontekście na ironię zakrawa fakt, że homoseksualiści powoli stają się jedyną grupą, która walczy o prawo do małżeństwa, podczas gdy większość społeczeństwa chce się od zobowiązań wymigać. Zamiast piętnować zachowania kilku procent Polaków, lepiej zająć się całą resztą, której do płodzenia dzieci się nie spieszy.

W kontekście marszów równości często słyszy się głosy o „deprawacji dzieci” poprzez „promowanie” homoseksualizmu. Czytelnikom, którzy dotarli do tego fragmentu tekstu, nie trzeba już tłumaczyć, że zmiana orientacji seksualnej – o ile w ogóle możliwa – wymaga skomplikowanych procedur terapeutycznych i silnej motywacji pacjenta. Nagle okazuje się jednak, że wystarczy, aby dzieci zobaczyły dwóch panów trzymających się za ręce, a natychmiast stają się homoseksualistami. Nie jest potrzebna terapia behawioralna, poznanie, środki farmakologiczne – żeby zmienić orientację, wystarczy popatrzeć na ludzi spacerujących ulicą albo na ulotkę informacyjną dla gejów... Zastanawia tyl-

⁶ J. Butcher, R. Carson, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, rozdz. 1, tłum. Władysław Dietrich i inni, Gdańsk 2003.

⁷ D. Rosenhan, M. Seligman, E. Walker, dz. cyt., s. 582.

ko w takim razie, jak homoseksualiści przetrwali w naszym społeczeństwie. Przecież heteroseksualizm „promowany” jest nieustannie na ulicach, w mediach, w szkołach...

Szczególnie obraźliwe, ale też popularne jest zrównywanie homoseksualizmu z pedofilią, zoofilią i innymi zbroczeniami. Często łączy się to z argumentem mającym charakter równi pochytej, w myśl którego akceptacja homoseksualizmu doprowadzi do przyzwolenia na „jeszcze gorsze zbroczenia”. Co zaskakujące, taką argumentację posługują się nawet politycy PiS⁸, a polskie sądy uznają ją za dopuszczalną... Zaskakujące, bo granica między homoseksualizmem a pedofilią czy zoofilią jest niespotykanie wyraźna i nieprzekraczalna. Nie wyznaczają jej biologia, psychologia ani tradycja, tylko moralność. Bowiernie stosunek seksualny z istotą, która nie wyraża na niego zgody – lub wyrazić jej nie może – to gwałt, czyn naganny moralnie. Predyspozycje psychiczne do niego prowadzące należy zmieniać i w żadnym przypadku nie należy ich społecznie akceptować. Związek homoseksualny natomiast opiera się na świadomej zgodzie dwóch dorosłych osób. Różnica jest fundamentalna.

Być może ktoś z czytelników przed chwilą skrzywił się z obrzydzenia. Zajmując się tematyką seksualności, nie sposób uniknąć wątków budzących niesmak. Wtedy właśnie najczęściej pojawia się argument ostateczny: „To nas po prostu brzydzi! Jest estetycznie nie do przyjęcia”. Trud-

no odpowiedzieć na tego typu zarzut. Nie stosownie wszak podważać słuszność czyichś odczuć estetycznych. Można jednak zrobić coś innego – zakwestionować milcząco zakładaną tożsamość estetyki z etyką. Dla mnie bowiem widok (czy nawet wyobrażenie) stosunku homoseksualnego również nie jest niczym przyjemnym. Tak samo jak stosunku między ludźmi starszymi czy zwyczajnie nieatrakcyjnymi. Nigdy jednak nie przyszło mi do głowy, żeby na tej podstawie potępiać którąś z tych grup. Wręcz przeciwnie – mimo że nie chciałbym tego oglądać, bardzo cieszy mnie świadomość, że ludzie ci uprawiają miłość. Im bardziej niekorzystny klimat społeczny, tym większej wymaga to od nich odwagi.

Wierzę, że większość Polaków myśli podobnie. Problem pojawia się jednak, kiedy homoseksualiści organizują marsz i (jak to się mówi) „wychodzą ze swoją seksualnością na ulicę”... Warto jednak zastanowić się, co rzeczywiście na tej ulicy prezentują. Trzymają się za ręce, wykrzykują swoje hasła, może czasem się pocałują, coś zaśpiewają. W sferze publicznej nie domagają się prawa do niczego więcej. Jeżeli to jest więc „manifestowanie seksualności”, każdy heteroseksualista manifestuje ją codziennie. Nie przyjmujemy więc podwójnych standardów. Gdyby geje zapragnęli uprawiać seks na ulicach, powinniśmy zakazać im tego, tak samo jak chłopakowi z dziewczyną. Skoro tego nie robią, nie oskarżajmy ich o sianie zgorzenia.

Powtórzmy więc: homoseksualiści powinni się leczyć! Ale tylko ci, którzy cierpią w związku ze swoją seksualnością. Tak samo jak cierpiący heteroseksualiści. Leczenie wcale nie powinno jednak oznaczać podejmowania ryzykownych prób zmiany orientacji – w pierwszej kolejności

⁸ W czerwcu zeszłego roku dwóch radnych PiS – Przemysław Aleksandrowicz i Jacek Tomczak – mówiło mediom, że uczestnikom poznańskiego marszu równości chodzi o „promowanie takich skłonności jak pedofilia, zoofilia i nekrofilia” (cyt. za: „Gazeta Wyborcza”, 2.06.2005).



psychoterapeuta powinien pomóc pacjentowi w akceptacji własnej seksualności. Natomiast gejom i lesbijkom, którzy czują się dobrze ze swoją orientacją, pozwólmy czuć się dobrze także jako pełnoprawnym obywatelom naszego kraju. Wyzbądźmy się też litości i protekcjonalizmu. Nawet tego przesyconego „miłością Bożą”.

MICHAŁ GODZIC (ur. 1984) studiuje socjologię w WSE i psychologię na UJ.

ARTUR BAZAK

kościół – znak sprzeciwu

Kwestia homoseksualna, z którą zmagają się Kościoły katolickie na Zachodzie, dotarła już do Polski. Problematyka homoseksualizmu zdobywa coraz bardziej uznane miejsce w debacie publicznej, a Kościół w tym sporze jest aktorem znaczącym i wyrazistym.

Kolejną odsłoną zataczającej coraz szersze kręgi dyskusji wokół homoseksualizmu jest ogłoszony przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego 4 listopada 2005 roku dokument pt. *Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń*. Jest to jedna z odpowiedzi Kościoła katolickiego na często pojawiające się pytanie: czy w seminarium oraz wśród duchowieństwa jest miejsce dla osób wykazujących „głęboko zakorzenione tendencje homoseksualne”? Pytanie tym bardziej naglące, że wszystkie przypadki nadużyć na tle seksualnym, których dopuszczają się przedstawiciele duchowieństwa, mają ogromny wpływ na wiarygodność instytucji Kościoła oraz zaufanie wiernych. Wystarczy przywołać przykład Irlandii, Austrii czy Polski. Aby w pełni zrozumieć nega-

tywną odpowiedź zawartą w tym dokumencie, należy pokrótce przedstawić ogólny pogląd katolicyzmu zawarty w Piśmie Świętym oraz Tradycji Kościoła.

Słowo

Jest wiele miejsc w Biblii, w których znajdziemy słowa bezpośrednio lub pośrednio wskazujące na negatywne zabarwienie czynów o charakterze seksualnym skierowanych na przedstawiciela lub przedstawicielkę tej samej płci. Dwa starotestamentowe są chyba najczęściej w kontekście oceny tego zjawiska przywoływane.

Pierwsze to historia stworzenia w Księdze Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 27-28). Wynika z niej, że naturalnym, analogicznym do istoty Boga związkiem międzyludzkim jest związek między mężczyzną i kobietą, który poprzez Boże błogosławieństwo został włączony w akt stwórczy. Kobieta i mężczyzna w takim związku stanowią jedno ciało (Rdz 2, 24).

Drugim takim miejscem jest historia o Sodomie i Gomerze – miastach występku i zepsucia również na tle homoseksualnym, które wywołały Boży gniew i w konsekwencji swoje zniszczenie (Rdz 19, 1-29). W Nowym Testamencie bezpośrednio odniesienie do kwestii homoseksualizmu znajdziemy w listach św. Pawła, gdzie padają takie jego określenia jak: „bezecne namiętności”, „pożycie przeciwne naturze”, „bezwstyd”, „zбочenie”. Dowiemy się także, że mężczyznom współżyjącym ze sobą (o kobietach się nie wspomina) od-

mówiony jest udział w Królestwie Bożym. (Rz 1, 24-27; 1 Kor 6).

Sprawa więc jest dosyć jasna i nie budzi większych wątpliwości: współżycie osób tej samej płci (mężczyzn) jest niemoralne, nie-naturalne i pozostaje w sprzeczności z prawami ustanowionymi przez Boga. Konsekwencją ma być potępienie i niemożliwość uczestnictwa w Bożym Królestwie.

Tradycja

Na oficjalną naukę Kościoła składają się: „1. Orzeczenia soborów powszechnych i synodów, 2. Encykliki papieskie i inne wypowiedzi papieży oraz orzeczenia świętych kongregacji papieskich, 3. Kodeks prawa kanonicznego, 4. Listy pasterskie i inne wypowiedzi biskupów. (...) Drugim bezpośrednim źródłem katolickiej nauki są dzieła uczonych katolickich”¹. Każdemu z tych elementów przysługuje oczywiście inne znaczenie, pociągające za sobą inny typ zobowiązania adresatów. Powyższe źródła tworzą tzw. Tradycję nauczania Kościoła katolickiego. Od zakończenia ostatniego soboru w latach sześćdziesiątych wielokrotnie dało się słyszeć głos Kościoła wypowiedziany na temat homoseksualizmu – jego domniemanej genezy, konsekwencji dla pojedynczego człowieka i całej zbiorowości. We wszystkich tych wypowiedziach ocena istoty i natury homoseksualizmu była i jest do dzisiaj jednoznaczna. Związki homoseksualne uznaje się za coś sprzecznego z Objawieniem, prawem naturalnym i będącego w poważnej kolizji z autentycznym rozwojem człowieka jako osoby i zbiorowości jako wspólnoty. Dokonuje się jednocześnie istotnego rozróżnienia na „skłonności”

¹ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003, s. 162–163.

oraz „akty” homoseksualne. W tym miejscu pojawia się ważne pytanie o źródła homoseksualizmu. Jak czytamy w Katechizmie Kościoła katolickiego (wydanie z 1998): „Jego [homoseksualizmu] geneza pozostaje w dużej części niewyjaśniona”. I dalej: „Pewna liczba mężczyzn i kobiet przejawia głęboko osadzone skłonności homoseksualne. Skłonność taka, obiektywnie nieuporządkowana, dla większości z nich stanowi trudne doświadczenie” (KKK, 2357, 2358)². Brak rozstrzygnięcia co do źródła tej skłonności prowadzi dalej do wniosku (w oparciu o dokonane rozróżnienie na „skłonność” i „akt”), że nie jest ona grzechem ani osobistą winą osób, które ją wykazują. Grzechem jednak staje się wtedy, gdy skłonność dopełniana jest przez akt. Zatem nie homoseksualizm jako obiektywnie nieuporządkowana dyspozycja osoby, lecz faktyczne popętnienie czynu homoseksualnego jest uznane jako grzech. Dlaczego praktyki homoseksualne są oceniane przez Kościół katolicki jako grzeszne? Otóż dlatego, że w przeciwieństwie do małżeństwa – które jest podniesione do rangi sakramentu – związek osób tej samej płci nie stanowi integralnej, dopełniającej się

² Fragment 2358 w wydaniu Katechizmu z 1994 roku brzmi następująco: „Z n a c z n a liczba mężczyzn i kobiet przejawia głęboko osadzone skłonności homoseksualne. Osoby takie nie wybierają swej kondycji homoseksualnej; dla większości z nich stanowi ona trudne doświadczenie”. Rezygnacja z wyrażenia mówiącego o tym, że osoby o skłonnościach homoseksualnych nie są takie na mocy swego wyboru, i zastąpienie go stwierdzeniem o obiektywnym nieuporządkowaniu pokazuje zasadniczo odmienne rozłożenie akcentów. Skłonność homoseksualna jako obiektywne nieuporządkowanie nie przesądza swojego źródła.

wspólnoty osób, której celem jest z jednej strony komplementarność uczuciowa i duchowa, z drugiej zaś wynikająca z tej komplementarności otwartość na życie w akcie płciowym. Mówiąc po ludzku, w świetle nauki Kościoła katolickiego homoseksualizm jako wewnętrzny dramat jednostki jest pewnym bałaganem emocjonalnym. Zbliżenia cielesne między osobami tej samej płci zaś są już grzechem. Przy czym podkreśla się bardzo wyraźnie konieczność traktowania takich ludzi z poszanowaniem ich godności, z należyтым szacunkiem, wrzliwością i delikatnością, unikając jakichkolwiek form dyskryminacji (KKK, 2358). Tyle litera.

Życie

W świetle Pisma Świętego i Tradycji Kościoła legalizacja związków homoseksualnych w niektórych krajach europejskich jest czymś nie do zaakceptowania. Dla przedstawicieli Kościoła przyznawanie praw cywilnych takim związkom jest nieuzasadnione i nie ma żadnej racji w kontekście dążenia każdej wspólnoty do budowania dobra wspólnego. Ten wymóg spełnia jedynie rodzina i tworzące ją małżeństwo. Miłość płciowa realizowana poza nim jest uznawana za cudzołóstwo. Jednak publicyści katoliccy oraz duchowni są podzieleni w tej sprawie. Niespełna rok temu na łamach „Tygodnika Powszechnego” oraz „Gazety Wyborczej” odbyła się debata na ten temat. Największy spór miał miejsce między... dwoma znanymi krakowskimi księżmi.

Codziennie życie stawia przed Kościołem katolickim wyzwania – takie jak homoseksualizm – których rozwiązanie nie jest proste. Pismo Święte oraz Tradycja są tylko punktem wyjścia do autentycznego spotkania z drugim człowiekiem. Pod tym wzglę-

dem – jak pokazuje codzienność – wielu księżom daleko jeszcze do szacunku, wrażliwości i delikatności w postępowaniu z osobami o orientacji homoseksualnej. Po obu stronach wydaje się dominować hałaśliwa medialnie grupa nakręcająca spiralę wzajemnego niezrozumienia, nieuzasadnionych i niejasnych roszczeń, często nienawiści. Jest to jednak tylko część większego obrazu, na który składa się wiele mniej lub bardziej anonimowych prób spotkań, dialogu i wzajemnego zrozumienia.

Coraz bardziej szerząca się kultura moralnego permissyvizmu, której homoseksualizm jest ważnym i eksponowanym elementem, jeszcze bardziej uwydatnia to, że Kościół katolicki jest znakiem sprzeciwu. Na poziomie zasad jednoznacznie negatywną ocenę skłonności i związków homoseksualnych równoważą się postulatem szczególnego podejścia do konkretnej osoby o takiej orientacji, uwzględniając jej osobową godność i niezbywalne prawa. Polska rzeczywistość wciąż jeszcze dokonuje nazbyt brutalnej weryfikacji tych zasad. Może dlatego, że to, co na papierze da się analitycznie od siebie oddzielić („skłonność” oraz „akt”), w rzeczywistości stanowi nierozdzielny całość. Może dlatego, iż w rzeczywistości małżeństwa często nie stanowią podstawowej komórki społecznej, w której dokonuje się duchowa i cielesna komplementarność osób nakierowanych na przekazywanie życia. Może wreszcie dlatego, że Kościół w przypadku swoich ogromnych wewnętrznych problemów z radzeniem sobie z sytuacjami „obiektywnego nieuporządkowania” nie daje dobrego przykładu wiernym. Żyjemy w czasach, w których nadaje się ogromne znaczenie życiu według głoszonych prze siebie zasad. Kościół katolicki, chcąc w sposób wiarygodny głosić Dobrą Nowinę, musi codziennie pokazywać, że

do niej dorasta. Biblijne słowa: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi mi korzyść” (1 Kor 6, 12) mają swoją prawdziwą moc w ustach wiarygodnego i autentycznego świadka wiary. Wypowiadane przez kościelnego urzędnika tracą swój sens.

ARTUR BAZAK, socjolog, redaktor wydawanego przez Klub Jagielloński Kwartalnika „Pressje”.

SAMUEL J. NOWAK

gejowska prowokacja

Spór o pojęcie kultury gejowskiej i lesbijskiej jest w istocie sporem o rozumienie kultury w ogóle. I w tym tkwi największy potencjał owego dziwnego tworu, któremu Polacy i Polki mogą przyglądać się coraz częściej.

Postawmy pytanie: czy istnieje kultura gejowska i lesbijska? Czy zasadne jest wyodrębnianie autonomicznej kultury homoseksualnej? A jeśli tak, to na czym polega jej specyfika? Gdzie jest jej rdzeń i jakie są jego właściwości? Interdyscyplinarny spór o definicję pojęcia tożsamości, w tym także gejowskiej i lesbijskiej, staje się powoli anachroniczny. Świadczy o tym popularność teorii *queer*, czyli teorii odmienności/odmienców. W jej świetle pojęcie każdej tożsamości poddawane jest krytyce. Odwołując się m.in. do badań Derridy nad językiem, teoria *queer* podważa binarne opozycje hetero- i homoseksualności, ukazując jego opresywny charakter. Tymczasem powracające pytanie o kulturę gejowską i lesbijską wymaga nie tyle definicji, ile kilku wyjaśnień. Nie ma sensu, by polscy badacze, nadrabiając zaległą lekcję z postmodernizmu/ponowoczesności, nadal spirali się o pojęcia i de-

finicje. Jednak warto opisać i wytłumaczyć, czym jest kultura homoseksualna, zwłaszcza że echa tej dyskusji, dla wielu zbyt hermetycznej i niezrozumiałej, docierają także do mediów głównego nurtu. Dzieje się to przy okazji wszelkich parad i marszów równości, tak chętnie komentowanych zwłaszcza od czasów, kiedy są delegalizowane, a ich uczestnicy efektywnie zapoznawani z aparatem przemocy, którym dysponuje nowoczesne państwo.

Na gruncie studiów kulturowych (zwłaszcza ponowoczesnych) pojęcie kultury jako przedmiotu badań podawane jest nieustająco w wątpliwość. Jednak wertując klasyczne podręczniki poświęcone teorii kultury – od Malinowskiego, przez Benedicta po Giddensa – łatwo dostrzec, że pojęcia normy i wartości uznawane są za konstytuujące i regulujące daną kulturę. Uważni badacze będą więc opisywać normy i wartości, będą badać sieć układów przez nie tworzonych oraz szukać ich genezy. W tej perspektywie kultura gejowska oraz kultura lesbijska, zjawiska odrębne, ale mające miejsce w tej samej przestrzeni komunikacyjnej, mogą być rozumiane jako nieustanne przekształcanie, podważanie i granie z normami zadekretowanej przez większość kultury, która wymusza heteroseksualizm, czyniąc zeń „naturalną” cechę każdej jednostki. Do pojmowanej w ten sposób kultury homoseksualnej należą wszystkie podmioty rozpoznające siebie jako nie-heteroseksualne i jednocześnie stwarzające własny system norm i wartości.

W tym sensie kultura gejowska oraz lesbijska przejawia się przez sam fakt istnienia jednostek nierealizujących imperatywu heteroseksualności i otwarcie pożądaną inaczej, aniżeli przewiduje system. Spójną konsekwencją takich postaw jest budowanie nowych jakości kulturo-

wych oraz odmiennych tożsamości. Tym samym geje i lesbijki, chcąc nie chcąc, wiążą się w sztywną politykę tożsamościową – będącą przyczyną ich odrzucenia przez kulturę powszechną. Judith Butler i feministki ponowoczesne, rozważając problem kobiecości, pokazały, że prawdziwe kłopoty zaczynają się, gdy dana grupa próbuje określać cechę właściwą jedynie sobie i rozpoczyna proces budowania swojej tożsamości. I tak grupa występująca w imieniu np. kobiet zmuszona jest zdefiniować kobiecość, a grupa gejowskich aktywistów uzasadnić swój odrębny status (gejostwo?). W konsekwencji konstruowany jest kolejny ideał, który musi być przywoływany, aby udowodnić, że jest się „prawdziwą kobietą” czy „prawdziwym gejem”.

Tak rozumiana tożsamość homoseksualna tworzy tym samym dychotomię płci i seksualności, czyli przyczynę mechanizmu wykluczenia i represji. Osoby homoseksualne określają się tylko w opozycji do osób heteroseksualnych. Powoduje to utwalenie systemu wykluczenia – zamiast odrzucić tożsamość, buduje się jej inną wersję. Dzieje się tak, gdyż projekt modernistyczny ufundowany na założeniach dominującej metafizyk wymusza kształtowanie normatywnej tożsamości (narodowej, etnicznej, religijnej) jako centralnej dla egzystencji człowieka. Ten, kto normy podważa i przekracza, poddany zostaje stygmatyzacji. „Inni” (w tym wypadku osoby homoseksualne) zacierają kluczową dla tożsamości dominującej grupy granicę normy i dewiacji. Ujawniając się, geje i lesbijki pokazują, że istnieje spora grupa ludzi, którzy żyją według alternatywnych norm i wartości. Budzi to lęk, gdyż okazuje się, że heteroseksualizm rozumiany jako „naturalność” nie jest niepodważalną normą. Geje i lesbijki przeczą zasadzie organizującej oś systemu, w którym mężczy-

zna pożąda kobiety i rywalizuje z drugim mężczyzną. W tej optyce żaloszny wydaje się argument dowodzący, że heteroseksualności nie wychodzą ze swoją seksualnością na ulice, do czego geje i lesbijki roszczą sobie prawo. Michel Foucault nauczył nas, że społeczny mechanizm kontroli seksualności władza znacznie dalej niż tylko w zaciszu sypialni. Heteroseksualność nie wychodzi na ulice, bo zawsze tam była.

Dokonuję tu ogromnego skrótu myślowego, co podyktowane jest rozmiarami niniejszego tekstu, i liczę na wyrozumiałość Czytelników i Czytelniczek. Zaproponowana tutaj perspektywa pozwala wyciągnąć dwa zasadnicze wnioski.

Po pierwsze, każda tożsamość płciowa polega na odwoływaniu się do jakiejś normy. Kobiecość i męskość same są kopią bez oryginału, gdyż ciało nie stanowi o płci. Ciało musi zostać odczytane, przefiltrowane i oznaczone przez kulturę. Ponadto proces odczytywania obarczony jest ryzykiem błędu. W tym sensie każdy z nas okazuje się w pewnym stopniu dewiantem, gdyż nie potrafimy w pełni odtworzyć ideału. Choć staramy się przestrzegać normy, nie potrafimy jej zrealizować. Skoro jesteśmy w stanie stopniować „kobiecość” i „męskość”, znaczy to, że są to kategorie względne. Heteroseksualność jest zatem kwestią społecznej umowy.

Po drugie, kultura gejowska i lesbijska rozumiana jako alternatywny zespół norm (czyli alternatywna tożsamość) okazuje się kolejną pułapką wykluczenia. Stąd propozycja kultury *queer*, która odrzuci ów przeklęty system binarnych opozycji. Wtedy kultura gejowska/lesbijska okaże się przedsiönkiem do przestrzeni wolnej od dychotomii jak kobiecość/męskość, normalny/zbozonny, hetero/



homoseksualny. Będzie kulturą wszelkich odmieńców, czyli wszystkich naznaczonych skazą w procesie socjalizacji. A gdy uważnie się przyjrzeć, dostrzec można, że każdy z nas posiada jakąś rysę na swojej tożsamości, pęknięcie, ślady szwów treningu socjalizacyjnego.

Jeśli więc Derrida proponował dekonstrukcję klasycznych tekstów po to, aby je zrekonstruować na nowo, kultura gejowska i lesbijska zachęca do wcielenia tej zasady w praktykę życia społecznego. Nie jest to żaden zamach na cywilizację, ale rozmach, zamaszysty gest pokazujący, że Norma nie istnieje, że „Natura” to nic innego jak użyteczne dla utrzymania *status quo* pojęcie skrywające znaczeniową pustkę. Pozwala to dostrzec, że nasze tożsamości regulowane są politycznie. Do tej pory reprezentację w sferze publicznej mieli jedynie biali, heteroseksualni mężczyźni z klasy średniej (ale już nie np. niepełnosprawni). Feminizm poszerzył to grono o heteroseksualne kobiety, nie zawsze akceptujące feminizm lesbijski. Stosowane przez gejów i lesbijki strategie zaistnienia w kulturze zmieniały się – od polityki tożsamościowej lansującej pozytywny obraz osób homoseksualnych aż do współczesnych koncepcji odrzucenia tych kategorii na rzecz strategii „kultury odmieńców”. Kultura gejowska i lesbijska zmierzająca do *queer* staje się przestrzenią nieustannej dyskusji, kwestionowania i tworzenia norm ze świadomością ich sztuczności i płynności. Ten typ dyskursu prowokuje do ciągłego dialogu i transgresji. Nieustanny romans z (de)konstrukcją może być obiecujący nie tylko dla gejów.

Potrzeba wyodrębnienia kultury gejów i lesbijek jako przedsiönka do kultury opartej na różnorodności (kultury *queer* – odmienności) jest teraz jasna. Siłą rzeczy jest to kultura jakościowo odrębna, gdyż sprze-

ciwia się absolutyzowaniu normy prowadzącej do marginalizacji różnych grup społecznych. Pozwala też dostrzec, że nikt nie jest *normalny*, że każdy jest inny. Tworzenie wspólnej przestrzeni opartej na różnorodności – oto wyzwanie wobec kultury fałszywej normalności. W świecie fundamentalistycznych etyk i kodeksów roszczących sobie prawo do uniwersalności, w świecie, gdzie czarne jest czarne, a białe jest białe, zawsze można pomachać tęczą flagą. Zamiast przyjmować normy za dogmat, warto poddać je krytycznej rewizji – oto propozycja kultury *queer*. Brzmi jak prowokacja? Owszem, prowokacja do myślenia.

SAMUEL J. NOWAK, rocznik 1984, student kulturoznawstwa na UJ, koordynator 3. Krakowskiego Festiwalu Kultury Gejowskiej i Lesbijskiej „Kultura dla Tolerancji”.

POST SCRIPTUM

Przerywamy powyższą dyskusję z żalem i przekonaniem, że wiele jeszcze pozostaje w trudnej kwestii homoseksualizmu do powiedzenia. Nie chcemy pozostawiać wrażenia, że zamieszczone wyżej stanowiska są – by tak rzecz – skończonym wyrazem naszych przekonań. Raczej niech staną się inspiracją do dalszej debaty: czekamy na Państwa głosy!

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, Piotr Klodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł; trzech numerów – 16 zł.

UWAGA! Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2006 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

DO KOŃCA ROKU SPECJALNA OFERTA ROCZNEJ PRENUMERATY DLA STUDENTÓW I DOKTORANTÓW: 11 numerów „Znaku” w cenie 10,80 zł za egzemplarz (łącznie 118,80 zł). Szczegóły pod numerem infolinii 0800 130 082 oraz na stronie www.miesiecznik.znak.com.pl.

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przesłać na nr faksu: 012 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łąc., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2006 jest to *Szukalem Was...* – wybór myśli Jana Pawła II.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w I kwartale 2006 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I kwartał 2006 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. 012 61 99 530, fax 012 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

www.miesiecznik.znak.com.pl

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



Biografia jako podręcznik życia, s. 13

Danuta Sosnowska: Autorzy wielu biografii pytają o utracone dziś – jak się wydaje – wartości wiktoriańskiej kultury: poczucie obowiązku, honor, odwagę, męskość. Co tych ludzi podtrzymywało? Z czego czerpali siłę? Siłę, by nie tylko trwać przy żołnierzach, ale też wracać na pole bitwy po ciężkich zranieniach.



Święty ogień. Tora z lat 1939-1942, lat szalu, s. 93

Kalonymos Kalmisz Szapira: Człowiek ma dwa rodzaje wiary. Gdy czuje się silny, a zwłaszcza radosny, wiara jest odczuciem pewności. Jeśli jednak człowiek jest przybity albo, co nie daj Bóg, ostatecznie załamany, może mieć wiarę, której nawet nie doświadcza. Jest tak dlatego, że wiara to poniekąd przejaw ducha prorockiego, a warunkiem wstępnym proroctwa jest głęboka *simcha* (radość). Samo to, że człowiek nie czuje własnej wiary, nie znaczy jednak, iżby – Boże uchroni! – nie wierzył.



Nadzieja o dwóch obliczach, s. 129

Wacław Hryniewicz OMI: Jestem dzieckiem czasu II wojny światowej. Widziałem na własne oczy, jak człowiek może znęcać się nad człowiekiem i bezkarnie go zabijać. Znam lęki dzieciństwa, które zapisały się głęboko w pamięci. To wszystko uwarżliwiło mnie na los ludzi. Po latach studiów i pracy na uniwersytecie, kiedy lepiej pojąłem dramat każdego życia, chciałem dzielić się z innymi swoją nadzieją. A jest to nadzieja niezwykła – nadzieja na pojednanie wszystkich w Królestwie Boga.



Kościół – znak sprzeciwu, s. 180

Artur Bazak: Wielu księżom daleko jeszcze do szacunku, wrażliwości i delikatności w postępowaniu z osobami o orientacji homoseksualnej. Po obu stronach wydaje się dominować hałaśliwa medialnie grupa nakręcająca spiralę wzajemnego niezrozumienia, nieuzasadnionych i niezrozumiałych roszczeń, często nienawiści. Jest to jednak tylko część większego obrazu, na który składa się wiele mniej lub bardziej anonimowych prób spotkań, dialogu i wzajemnego zrozumienia.

Za miesiąc: **Polski Kościół na manowcach ?**

