

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVII
Kraków
LISTOPAD
(11) 2005
606

Uniwersytety katolickie do lamusa?



Sadurski i Lubowiecki
– spór z wizją UE Aleksandra Halla

Pytania o nowy
patriotyzm



www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-488X
INDEKS 383716

Cena 18 zł
(VAT 0%)



Henryk Rodakowski

Portret idealny kazańcego kardynała, 1865

Z kolekcji Muzeum Narodowego w Krakowie

Uniwersytety katolickie do lamusa?

LISTOPAD 2005 (606)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Janina Ochojska*
Pomagać sercem i głową

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

14. *Marek Kita*
Uniwersytet i katolickość
18. *Alasdair MacIntyre*
**Katolickie uniwersytety.
Niebezpieczeństwa, nadzieje, wybory**
tłum. Anna Głąb
43. *Piotr Gutowski*
Uniwersytety katolickie a ideał pełnej prawdy
58. *Piotr Kostyło*
W poszukiwaniu idei uniwersytetu katolickiego
79. *Andrzej Szostek MIC*
**Problem sylwetki absolwenta uniwersytetu,
zwłaszcza katolickiego**
85. *Ks. Piotr Mazurkiewicz*
Uniwersytet „z przymiotnikiem”
94. **Wolność absolutna czy wolność uległa?**
*Z s. Barbarą Chyrowicz, o. Grzegorzem Chrzanowskim
i Zbigniewem Stawrowskim
rozmawiają Anna Głąb i Michał Bardel*
107. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

WOKÓŁ ARTYKUŁU ALEKSANDRA HALLA

108. *Wojciech Sadurski*
Europa i jej wartości
115. *Wojciech Lubowiecki*
Widziane z Brukseli

O RÓŻNYCH GODZINACH

121. *Halina Bortnowska*
* * *

RUBRYKA POD RÓŻĄ

135. *Małgorzata Łukasiewicz*
Skandal snów

MIEJSCA I OSOBY DRAMATU

140. *Dorota Zańko*
Spała

DOSKONAŁY SMAK ORIENTU

143. *Piotr Kłodkowski*
Hierarchia pewnego złudzenia

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

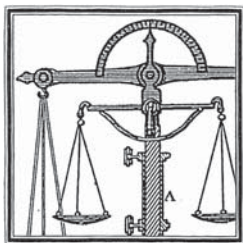
147. *Paweł Marczewski*
Sen o wspólnocie
154. *Ks. Jan Kracik*
Nie samym miodem żyje historia
160. *Ewa Solska*
Europa w przestrzeni uniwersytetu
- SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH**
166. *Katarzyna Pasternak-Bardel*
Żyć z chorobą Parkinsona
169. **ROK 1984**

Od redakcji

Greckie *katholikos* i łacińskie *universitas* tak blisko znaczenie wskazują na „powszechność”, że „uniwersytet katolicki” brzmi niemal jak pleonazm. Jeśli zasadniczą misją takich uczelni jest – jak pisze Alasdair MacIntyre w artykule otwierającym niniejszy numer – nie tylko kształcenie specjalistów w swoich dziedzinach, ale nade wszystko wpisanie ich umiejętności w szerszy horyzont ogólnohumanistycznej wrażliwości, w tym wrażliwości na sprawy wiary i religii, to niemal identyczny cel przyświecał przecież – od samego zarania – średniowiecznym wszechnicom. W czym tkwi zatem ów specyficznie katolicki charakter współczesnych uczelni noszących to miano? Do dyskusji nad znaczeniem, sensem i przyszłością katolickich uniwersytetów, zaprosiliśmy profesorów i wykładowców najważniejszych polskich uczelni katolickich.

W ramach „Diagnoz” tekstem Janiny Ochojskiej pragniemy zwrócić Państwa uwagę na problem niesienia ludziom potrzebującym takiej pomocy, która nie będzie tylko krótkotrwałym, nagłośnionym medialnie porywem serca, ale rozsądnym, dobrze przemyślanym i trwałym wsparciem ofiar katastrof i wojen.

W tym miesiącu otwieramy także rubrykę „Miejsca i osoby dramatu”, w której Dorota Zańko oprowadzać nas będzie po obszarach przyrody i ludzkiej duszy, do których – w codziennej krzątaninie – rzadko mamy okazję trafić sami.



Janina Ochojska

Pomagać sercem i głową

Skutki tragedii nie znikają w momencie, kiedy przestajemy o nich słyszeć w mediach. Ofiary kataklizmów i wojen potrzebują naszej wiedzy na temat tego, co im jest najbardziej potrzebne, co pozwoli rozwiązać ich problemy. I to nie tylko w pierwszych dniach po kataklizmie, ale również wiele miesięcy po. Prawdziwa i sensowna pomoc musi dawać długofalowe efekty.

Wchodząc codziennie do swojej skrzynki mailowej, otwieram serwisy Reutera z www.alertnet.org, z Center for International Disaster Information (www.cidi.org), z Humanitarian Affairs Review (www.humanitarian-review.org). Staje przede mną świat, którego na co dzień w mediach nie widać, świat codziennie rozgrywających się tragedii.

Dostaję informacje o krajach afrykańskich, w których gruźlica od 15 lat zabija ponad pół miliona osób rocznie, o Nigrze, gdzie głód cierpi 3,6 mln mieszkańców (w tym 800 tys. niedożywionych dzieci, które umrą w najbliższych miesiącach), o rozwijającym się konflikcie pomiędzy Ugandą a Kongo, o Somalii, gdzie co dziesiąte dziecko umiera przy narodzinach, a co czwarte z tych, które przeżyją, umrze przed piątym rokiem życia, o tragedii 4,5 mln uchodźców z Sudanu, o wojnie w Czeczenii, która trwa, choć świat uważa ją za dawno



zakończoną, o problemach pomocy po tsunami i po stanie wyjątkowym na Sri Lance, o trzęsieniach ziemi (ostatnio w Rzymie, Japonii, Indonezji), powodziach (ostatnio w Pakistanie, Indiach, Chinach, w Rumunii i Bułgarii). Gaza, Irak, Burundi... Niedawna tragedia kilku milionów ludzi w Nowym Orleanie.

Dzisiaj 24 tys. ludzi umrze z głodu, z czego trzy czwarte to będą dzieci poniżej 5 roku życia. Z powodu braku odpowiedniej opieki umrze 1440 kobiet w ciąży, 6 tys. dzieci umrze z powodu braku dostępu do pitnej wody, a kolejnych 30 tys. dzieci umrze na uleczalne choroby. Takich strasznych liczb można by podać więcej, bo wiele krajów wyniszczają wojny i czystki etniczne, w innych z kolei ludzie cierpią z powodu systemów totalitarnych.

O niektórych z tych tragedii dowiadujemy się wtedy, gdy rozmiar zbrodni czy katastrofy jest ogromny. Tak było w wypadku Bam w Iranie, Biesłanu w Osetii, Azji Południowej i Południowo-Wschodniej po tsunami, a ostatnio po przejściu huraganu Katrina. Siła i zasięg mediów sprawiają, że możemy niemal na żywo uczestniczyć w tragedii ludzi. Możemy oglądać ich łzy, obserwować emocje wyrażane po stracie najbliższych, zobaczyć ciała ofiar, dokładnie obejrzyć straty, jakie ponieśli – zburzone domy, powyginane konstrukcje, resztki szkół, szpitali.

W pierwszych dniach tragedii możemy również uczestniczyć w akcjach pomocy, ofiarowując rzeczy lub pieniądze. Ostatnia akcja pomocy związana z tsunami to był światowy medialny *show*. Przez dwa tygodnie wszystkie agencje informacyjne przekazywały szczegóły tragedii, podając coraz to wyższą liczbę ofiar. Wiele z nich zaangażowało się w akcję zbiórki pieniędzy, co dało niezwykle efekt – największą sumę pieniędzy zebraną na pomoc – 11 mld USD.

Z mojego doświadczenia wynika, że to właśnie zainteresowanie mediów decyduje o tym, ile pieniędzy zbiorą organizacje humanitarne. Dzięki informacjom o rozmiarach tragedii, przekazywaniu jej ludzkiego wymiaru, jesteśmy wrażliwi na widok cierpienia. I to jest niezwykła misja mediów. Ale kiedy pojawiają się nowe tragedie, zapominamy o tym, co było. Liczymy już inne ofiary, patrzymy na inne łzy. I jest to po ludzku zrozumiałe. Trudno nam sobie wyobrazić, że tragedia ludzi, która nie zajmuje już miejsca w mediach, trwa nadal,



a nawet się pogłębia. Dla nas wszystkich ruiny Bam, zniszczenia po tsunami i ludzie żyjący pod plastikowymi płachtami to przeszłość. Za sprawą mediów przeżywamy teraz tragedię Nowego Orleanu – widzimy obrazy zalanego miasta, ludzi koczujących w strasznych warunkach na stadionach, wycieńczonych chorych, którzy na dachu szpitala oczekują na ewakuację, słyszymy świadectwa matek trzymających niemowlęta na ręku oraz płacz po stracie najbliższych. To powoduje, że teraz myślimy o pomocy tym właśnie ludziom, bo ich los poprzez przekaz mediów stał nam się bliski.

Jak już wspomniałam wcześniej, nie należy się dziwić z powodu tej krótkiej pamięci ani oskarżać ludzi o bezdusność. Dlaczego więc o tym piszę? Ponieważ wiem, że skutki tych wszystkich tragedii nie znikają w momencie, kiedy przestajemy o nich słyszeć w mediach. Ponieważ wiem, że nasza świadomość tego, że tragedia ludzi nadal trwa, wpływa na los tych, którzy żyją na terenach dotkniętych klęską.

Na początku tragedii, zwłaszcza tych wielkich, media bardzo chętnie przekazują informacje i apele organizacji, ludzie chętnie wpłacają pieniądze na określone cele. Na pomoc dla Kosowa w 1999 roku PAH zebrała w ciągu dwóch miesięcy 1,5 mln zł, na ostatnią pomoc polskim powodzianom prawie 7 mln zł, na pomoc ofiarom trzęsienia ziemi w Bam 400 tys. zł, na pomoc ofiarom tsunami 9 mln zł. Ale już na pomoc Czeczenii, Sudanowi, Afganistanowi czy Irakowi, gdzie wciąż mamy do czynienia z cierpieniem ludzi, z głodem, brakiem wody, dachu nad głową, szkół, szpitali, zbieramy nieznaczne kwoty, ponieważ media sporadycznie informują o tragediach, więcej miejsca poświęcając zamachom, działaniom wojennym lub problemom politycznym w tamtych regionach świata. Trudno namówić dziennikarzy do zmiany tego nastawienia – zbyt długo te tragedie trwają, nie są „efektywne” i nie mają posmaku sensacji. Pamiętam, jak jeden z dziennikarzy, którego spotkałam w Inguszetii, namawiany przeze mnie, żeby pojechał do Groznego i napisał o naszym programie wodnym, odpowiedział: „Pani Janino, gdybyście ukradli 100 tys. dolarów, to byłoby o czym pisać, ale woda? To nudne”.

Jeszcze trudniej namówić dziennikarzy, żeby informowali o efektach pomocy, o tym, na co przekazano zebrane pieniądze. Zniknięcie problemu z ekranu telewizora sprawia wrażenie, że został on roz-



wiązany i możemy już współczuć ofiarom nowych tragedii. Bo czy komukolwiek przyszłoby do głowy, że choć zebrano tyle pieniędzy na pomoc ofiarom tsunami, ludzie wciąż mieszkają pod plastikowymi płachtami na ogromnych polach (wynajmowanych przez organizacje międzynarodowe, które słono za to płać rządowi Sri Lanki lub bogatym właścicielom ziemskim) oddalonych od ich dawnych miejsc zamieszkania o wiele kilometrów, że nowe działki mają otrzymać dopiero za trzy lata! Nasza wyobraźnia nie jest w stanie pojąć, co to oznacza. Ludzie, którzy żyją teraz w obozach, kiedyś byli ubodzy, ale utrzymywali się z pracy własnych rąk, byli niezależni. Lankijczycy to bardzo tradycyjny naród: mężczyzna pracuje i zdobywa pieniądze, żona opiekuje się dziećmi i domem. W obozach ten obyczaj jest całkowicie niszczone. Ludzie są wyrwani ze swoich naturalnych środowisk, pozbawieni pracy i całkowicie uzależnieni od pomocy humanitarnej. Oddaleni od szkół, świątyń, sąsiadów, „wyna-radawiają” się i degenerują.

Pamiętam, że na początku bardzo poruszała mnie ogromna solidarność Lankijczyków, dbałość o obóz, w którym mieszkali. Ale po kilku miesiącach doświadczenia życia w piekle zbuntowali się. Dziś już nikt z mieszkańców obozu nie uprząta śmieci, nie dba o czystość w „namiotach”. Panuje bierność. Zaczyna się alkoholizm, prostytucja, rodzi się zawiść. Warunki życia: plastikowa płachta nagrzewająca się w ciągu dnia do kilkudziesięciu stopni, małe racje żywnościowe, brak toalet, pryszniców, wody, a przede wszystkim poczucie beznadziejności wzmagane jeszcze przez wizyty bogatych organizacji (których przedstawiciele poruszają się klimatyzowanymi samochodami, pomieszkują w drogich hotelach) nasuwają pytanie, gdzie ta pomoc, która płynęła tak obficie. Nie można oczywiście obarczać winą za ten stan rzeczy wyłącznie organizacji humanitarnych i ofiar kataklizmu, bo zaszkodziła także polityka rządu, ale to temat na osobny artykuł, który mam nadzieję niedługo napisać. Sądzę jednak, że zainteresowanie mediów mogłoby sprawie bardzo pomóc. Mam nadzieję, że choćby w rocznicę tsunami ktoś publicznie zapyta o efekty „pomocy” za 11 mld USD.

W rocznicę wydarzeń w Biesłanie pokazywano szkołę, płaczące matki, groby. Opisywano sytuację polityczną i dociekano, kto był



winy tragedii. To wszystko jest ważne. Ale czy ktoś zapytał lub napisał, co PAH zrobiła z ponad milionem złotych, które zebrała? Wysłaliśmy do mediów raport, ale tylko „Gazeta Wyborcza”, „Rzeczpospolita” i Program I Polskiego Radia zainteresowały się tą informacją (raport jest dostępny na stronie www.pah.org.pl).

Od tragedii Bam upłynęło ponad 20 miesięcy. Kiedy ekipy telewizyjne stamtąd odjechały, kiedy odleciały samoloty, które dostarczyły koce, namioty i żywność, tragedia ludzi, którzy przeżyli, nie zakończyła się. Ona dopiero się rozpoczęła. Zawiedzione nadzieje rozbudzone wzniosłymi deklaracjami, bezradność wobec braku środków na odbudowanie normalnego życia i wielka niewiadoma: kiedy coś się zmieni, kiedy ta oczekiwana pomoc nadejdzie i koszmar się skończy? Od kiedy z mediów nie dochodzą do nas żadne informacje o Bam, żyjemy w przekonaniu, że ten „problem” został już rozwiązany. Tymczasem tylko 5 procent miasta zostało odbudowane. 155 tys. osób nadal koczuje w namiotach ustawionych przy ruinach swoich domów lub w pomieszczeniach zastępczych. Niektórzy mieszkają pod palmami daktylowymi, jedynym źródłem dochodu rodziny. Brakuje dostępu do wody pitnej, spora część ludności nadal musi korzystać z pomocy humanitarnej. Czy zebrane środki nie pozwoliły na odbudowę domów dla 75 tys. bezdomnych?

Czyż nie powinniśmy interesować się tym, co pomagający zrobili z naszymi pieniędzmi, czy tych informacji nie powinny przekazywać nam media?

Nie chcę, żeby powstało wrażenie, że międzynarodowe organizacje niczego nie zrobiły. To one ratowały życie ludzi, dostarczały potrzebne artykuły, instalowały prowizoryczne toalety, pryszniczki, wznosiły budynki szkół, szpitali... Setki ludzi ciężko pracowało, a wielu pracuje nadal, żeby ulżyć doli ofiar. Ale odbudowa miasta, kanalizacji nie należy już do tych organizacji. Zresztą to nie one dostawały na ten cel pieniądze.

Czyż nie powinniśmy interesować się tym, co pomagający zrobili z naszymi pieniędzmi (takie informacje można znaleźć na stronach organizacji), czy tych informacji nie powinny przekazywać nam media?

Kiedy młodzi ludzie pytają mnie na spotkaniach, co mogą zrobić, nie mając pieniędzy, żeby wspierać taką pomoc jak nasza, odpo-



wiadam – powinniście chociaż wiedzieć. Mieć świadomość tego, co dzieje się w świecie, nie ograniczać się do wiedzy o wydarzeniach politycznych w Polsce, Europie i Stanach Zjednoczonych. Dlaczego to takie ważne? Ponieważ nasza świadomość lub jej brak wpływają pozytywnie lub negatywnie na losy świata i ludzi. To nie są przesadzone słowa ani łatwy idealizm. Wierzę w to, a właściwie wiem z doświadczenia, że to nie tylko głód, pragnienie, choroby czy bomby zabijają ludzi. Zabija ich przede wszystkim nasza obojętność. W wypadku każdej pomocy najbardziej liczy się ludzka solidarność. Ta przez duże S. To od niej zależą losy świata, losy najbardziej potrzebujących i losy tych, których dotknęły kataklizmy.

Dlatego ważny jest sam fakt, że wiem o umierających dzieciach w Nigrze, wiem skąd wziął się ten głód, uczę się z nimi w s p ó ł o d c z u w a ć, ich los nie jest mi obojętny. Moja wiedza jest już początkiem nadziei, początkiem odmiany ich losu. Moją postawą oddziałuję na innych, moja nieobojętność kruszy obojętność innych. A pomoc – ta, która przywraca ludziom godność i niezależność – zaczyna się od nieobojętności, od sprzeciwu. Ile krzywdy wyrządzono Czeczenom, kwalifikując ich jako naród terrorystów, ile ofiar przysporzyliśmy konfliktowi bałkańskiemu, uznając, że trwa wojna religijna, w którą lepiej się nie mieszać? Gdybyśmy tylko nie byli obojętni, mogłaby się wytworzyć atmosfera sprzyjająca organizowaniu pomocy. Choć zatem nie mam czasem nic do ofiarowania, mogę dać moją solidarność. Ale cóż, czasami łatwiej o tony ryżu czy o pieniądze niż o solidarność.

Inny przykład. Codziennie zużywamy średnio 115 l wody dziennie (według danych ONZ 50 razy więcej niż w krajach rozwijających się), woda jest dobrem ogólnie dostępnym i oczywistym. Ilu z nas ma świadomość, że w 92 procentach naszego globu ludzie muszą przejść dziennie po kilkanaście kilometrów, żeby donieść wodę do domu? Zasoby wodne na Ziemi są integralną całością. Każdy z nas, bardziej lub mniej świadomie, przyczynia się do ich zmniejszenia. Jeżeli nie będę szanował wody, to ktoś na naszej planecie z powodu jej braku umrze z pragnienia. Takie myślenie jest początkiem pomocy. Ale żeby taką świadomość mieć, trzeba wiedzy.

Czy istnieje pomoc zła i dobra? Tak. I musimy zdawać sobie sprawę z tego, czym te obie pomoce się od siebie różnią. Celem



pomocy nie jest uspokojenie naszych sumień. Celem pomocy jest danie człowiekowi tego, co pozwoli mu powrócić do normalnego życia, co pomoże mu uniezależnić się od naszych dobrych serc i podjąć odpowiedzialność za swoje życie, a tym samym przywróci mu godność. Wreszcie – jej celem jest danie nadziei i perspektywy na przyszłość. Jakakolwiek pomoc humanitarna czy charytatywna musi nie tylko zaspokajać pierwsze potrzeby w okresie konfliktu czy kaktlizmu, ale także otwierać możliwość rozwiązania sytuacji, w jakiej znalazły się ofiary.

Niewłaściwie udzielona pomoc może całkowicie ubezwłasnowolnić i uczynić niezdolnym do podjęcia samodzielnych decyzji. To zjawisko jest szczególnie widoczne na przykład na terenach popegeerowskich, gdzie tysiące ludzi utraciło pracę i zostało objętych pomocą społeczną wystarczającą do przeżycia. Ta grupa społeczna jest już całkowicie uzależniona od pomocy, niezdolna do podjęcia jakiegokolwiek działania, które mogłoby poprawić jej sytuację. Podobnie jest w wielu krajach afrykańskich, gdzie miliony ludzi żyje od lat w obozach dla uchodźców. Nie można ludziom pozwolić umrzeć z głodu, ale nie można też powodować, aby los milionów ludzi zależał od naszej dobroci albo od tego, czego nam zbywa.

Pamiętam wstrząsające doświadczenie w jednym z obozów pod Chartumem w Sudanie, gdzie od przeszło dwudziestu lat ponad dwa miliony ludzi koczuje w czterech obozach. W obozie El Salaam mężczyźni z rodu Dimków mówili mi: jestem hodowcą, rolnikiem, rybakim... Byli nimi, kiedy żyli na południu Sudanu i mieli stada, łódzie i ziemię. A kim są ich dzieci? Uchodźcami. Kim będą ich wnuki? Też uchodźcami. Uratować ich może jedynie powrót do rodzinnych wiosek. Ale ktoś te miejsca musi przygotować – zapewnić wodę, opiekę lekarską, edukację i bezpieczeństwo.

Niewłaściwie udzielona pomoc może człowieka upokorzyć i spowodować, że utraci wiarę w sens solidarności. Z taką upokarzającą pomocą spotkałam się niejednokrotnie – do Polski przyjeżdżały transporty z przeterminowanymi lekami, w magazynach Czerwonego Krzyża w Sarajewie widziałam pudła krawatów i popielniczek, w Groznm ludność cywilna otrzymuje konserwy wieprzowe, na Sri Lance mieszkańcy obozów dostali kuchenki gazowe, tylko nikt nie pomyślał, że potrzebują do nich gazu. Rozpowszechnione jest niestety prze-



świadczenie, że osoba potrzebująca to ktoś, komu przydadzą się rzeczy zalegające nasze strychy i piwnice. Wynika to z braku poszanowania człowieka i zrozumienia jego sytuacji.

Ofiary kataklizmów i wojen potrzebują naszej wiedzy na temat tego, co im jest najbardziej potrzebne, co pozwoli rozwiązać ich problemy. I to nie tylko w pierwszych dniach po kataklizmie, ale również wiele miesięcy po. Prawdziwa i sensowna pomoc musi dawać długofalowe efekty. Przeszkodą w udzielaniu wsparcia jest również brak wiedzy o tym, jak z biegiem czasu zmieniają się potrzeby, jakie są specyficzne problemy wynikające z konkretnego kataklizmu, jak funkcjonuje dane państwo itp.

Warto na koniec opisać, jak wygląda organizowanie pomocy. Bezpośrednio po kataklizmie lub innej tragedii (wojna, szczególnie okrutny zamach) media poświęcają wiele uwagi konkretnym wydarzeniom, a zwłaszcza ich ofiarom. Jeżeli sytuacja tego wymaga, zwracają się z zapytaniem do organizacji humanitarnych, czy podejmą się pomocy, ogłaszają apele i informacje o potrzebach. Rola mediów jest w tym momencie niezwykle ważna i trzeba powiedzieć, że polskie media spełniają ją doskonale. Jest to czas, kiedy ludzie ogarnięci współczuciem chętnie wspierają takie działania. Każda organizacja musi w tym czasie zebrać odpowiednie informacje – w zależności od sytuacji trwa to dłużej lub krócej. Na przykład podczas tragedii w Bieślaniu PAH była na miejscu już tego samego dnia, ponieważ w pobliskim Nazranii mamy siedzibę misji, która koordynuje pomoc dla Czeczenii. Po trzęsieniu ziemi w Bam czy tsunami na Sri Lance można było posłać szybko ekipę rekonesansową (samolotami MON dostarczającymi pomoc), co pozwoliło oszacować pierwsze potrzeby i zakres pomocy, w jaką PAH chciała się włączyć. W wypadku huraganu Katrina nie trzeba robić rekonesansu – są inne, większe organizacje, które zajmują się logistyką i dostarczaniem tego, co najbardziej potrzebne. Czekamy na informacje o stratach, szukamy kontaktów z lokalnymi organizacjami i zbieramy pieniądze. Podobnie dzieje się w wypadku Sudanu – zbieramy informacje, nawiązujemy kontakty, rozprawdzamy niebieskie opaski wodne, zbierając w ten sposób pieniądze m.in. na budowę studni w południowym Sudanie, dokąd będą wracali uchodźcy.



Kiedy już mamy środki i informacje, podejmujemy decyzję, czy zakładamy misję i sami koordynujemy pomoc (jak na Sri Lance, w Czeczenii, Iraku, Iranie, Kosowie, Afganistanie) czy korzystamy z pomocy lokalnych organizacji (jak w Indiach, Mozambiku, Kamerunie czy Turcji). Zależy to od ilości zebranych środków oraz od możliwości organizacyjnych w danym regionie. I dopiero wtedy wiemy, co dokładnie będziemy robić, jaki będzie koszt pomocy oraz czy będzie to pomoc jednorazowa czy wieloletnia.

Jakakolwiek byłaby to pomoc i jakąkolwiek drogą udzielana, najważniejsze jest, byśmy postępowali zgodnie z przyjętymi przez nas w PAH-u zasadami: budować wspólnie przyszłość, wspierać, a nie zastępować w działaniach, współpracować z lokalnymi władzami i organizacjami, żeby nie potęgować anarchii przez wprowadzanie własnych rozwiązań, szanować lokalne zwyczaje, znać historię i sytuację w danym rejonie, pracować w duchu solidarności i z wiarą, że każdy, nawet najmniejszy dobry czyn powiększy dobro świata, w którym żyjemy.

Wiele jest sposobów pomnażania tego dobra. Każdy z nas, w miejscu, gdzie żyje i pracuje, może to robić. Ważne jest tylko, żeby w działanie to zaangażować zarówno serce, jak i głowę.

Tekst został napisany we wrześniu 2005.

JANINA OCHOJSKA, współzałożycielka i prezes Polskiej Akcji Humanitarnej. W 1993 roku Komisja Wspólnot Europejskich przyznała jej tytuł Kobiety Europy. Laureatka Nagrody im. Jana Karłowicza Za Odagę i Serce. Rozmowy z nią przeprowadzone przez Wojciecha Bonowicza ukazały się w książce *Niebo to inni* (2000).

Polska Akcja Humanitarna pomaga społecznościom, które ucierpiały przez wojny, kataklizmy naturalne i biedę.

Udziela pomocy w Polsce, Afganistanie, Iraku, Czeczenii, na Sri Lance. Planuje pomagać w Sudanie.

Pieniądze na cele statutowe Fundacji wpłacać można na konto:

BPH 56 1060 0076 0000 4011 0000 1906



Marek Kita

Uniwersytet i katolickość

Obecnie istnieje pokusa traktowania wyższych uczelni jak swego rodzaju szkół zawodowych. Środowiska uniwersyteckie powinny się przed takimi tendencjami bronić w imię zachowania tożsamości, a uniwersytety katolickie mogą im wskazać drogę powrotu do źródeł.

Uniwersytet to dziecko katolickiego średniowiecza – bynajmniej nie tak ciemnego, jak je chciała przedstawić oświeceniowa legenda. Narodził się wskutek przemian kulturowych i społecznych przełomu XII i XIII wieku. Był jednym z elementów kształtujących ducha Europy. U swych początków stanowił rodzaj związku cechowego, a zarazem wspólnotę nauczycieli i studentów, której cel zdecydowanie wykraczał poza samo szkolenie w określonych dziedzinach wiedzy. W ramach *universitas magistrorum et scholarium* pielęgnowano postawę zgłębiania prawdy ze względu na nią samą. Ważnym elementem edukacji obok *lectio* – wykładu – pozostawała

dyskusja – *disputatio*. Istotną rolę odgrywała filozofia jako właściwa esencja „sztuk wyzwolonych”. Dopiero uzyskanie stopnia *magister artium* otwierało adeptowi drogę do najważniejszej i najwyżej cenionej katedry teologii. Inspiracja filozoficzno-teologiczna nadawała spójność budowanemu dzięki uczonym badaniom obrazowi świata, jakkolwiek już Albert Wielki i Tomasz z Akwinu widzieli potrzebę pewnej autonomii różnych naukowych dyscyplin.

Chociaż uniwersytet posiadał charakter instytucji kościelnej – a zatem podlegał ingerencjom ze strony papieża oraz lokalnego biskupa – to jednak cieszył się przy tym dużą swobodą i szczególnym autorytetem.



Głos uniwersyteckich doktorów wiele znaczył. Najznakomitszy w swoim czasie Uniwersytet Paryski uważany był w okresie pontyfikatu Innocentego III za trzeci, po kapłaństwie i cesarstwie, filar Kościoła.

Epoka nowożytna przyniosła emancypację filozofii względem teologii i rozwój nauk przyrodniczych. Zakwestionowana została rola wiary jako źródła poznania. W okresie rewolucji francuskiej zadano cios również średniowiecznemu modelowi uniwersytetu, z jego wizją mądrości stymulowanej przez religię oraz obecnością w strukturach uczelni wydziału teologicznego. Oświecenie propagowało własny, uporządkowany światopogląd, w którym brakowało miejsca na nadprzyrodzone objawienie. Wiara i rozum zdawały się konkurować, a nawet wzajemnie wykluczać. W wieku dziewiętnastym pozytywizm odrzucił także tradycyjne pojmowanie filozofii, negując wartość twierdzeń o charakterze metafizycznym. W tej sytuacji uniwersytetom o inspiracji chrześcijańskiej przyszło bronić integralnej wizji człowieka i świata, wbrew jej racjonalistycznym i materialistycznym redukcjom. Powoływanie do życia uniwersytetów katolickich (Louvain, Paryż, Dublin) miało na celu zapewnienie studentom, oprócz wiedzy na odpowiednim poziomie, całościowej formacji intelektualnej zgodnej z wyznawaną wiarą i katolicką moralnością.

Nasza współczesność jest świadkiem sporów o kształt rozmaitych instytucji społecznych i o mającego

je ożywiać ducha. Dyskusje dotyczą, rzecz jasna, również systemów i modeli edukacji. Katolicyzm po Soborze Watykańskim II godzi się z niemożnością powrotu do średniowiecznej *christianitas*, ale nie chce się też zamykać w wyznaniowym getcie. Wkład wierzących w „budowanie świata bardziej ludzkiego” (Konstytucja *Gaudium et spes*, 57) dokonuje się we współpracy ze wszystkimi współobywatelami. Papież Paweł VI wzywał w adhortacji *Evangelii nuntiandi* do ewangelizacji „od wewnątrz” różnych kultur oraz kultury człowieka w ogólności (18-20). Z kolei adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici* zachęca świeckich katolików, „by z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety...” (44). Kościół nie rezygnuje zarazem z rozwijania własnych ośrodków uniwersyteckich, gdzie badaniom prowadzonym zgodnie z metodologią poszczególnych dyscyplin z założenia towarzyszy refleksja scalająca perspektywę wiary i rozumu. Ma to w szczególności sposób zapewnić „obecność myśli chrześcijańskiej w całym wysiłku skierowanym ku rozwijaniu wyższej kultury” (Deklaracja *Gravissimum educationis*, 10).

W podpisanej 15 sierpnia 1990 roku Konstytucji apostołskiej *Ex corde Ecclesiae* Jan Paweł II wyraził przekonanie, że „Uniwersytet Katolicki jest (...) jednym z najlepszych instrumentów, jakie Kościół ofiarowuje naszej epoce, poszukującej pewności i mądrości” (10). Wobec



postępującego podziału dyscyplin akademickich na coraz węższe specjalizacje katolicka uczelnia powinna dawać pozostałym uniwersytetom przykład integracji wiedzy i poszukiwania w niej ogólniejszego sensu. Musi też zawsze brać pod uwagę etyczne i moralne aspekty uprawiania nauki. W dziedzinie dydaktyki towarzyszące systematycznemu wykładowi różnych dyscyplin i wspomagane przez filozofię oraz teologię nauczanie interdyscyplinarne „pomaga studentom w kształtowaniu organicznej wizji rzeczywistości i pobudza w nich pragnienie ciągłego rozwoju intelektualnego” (20). Uniwersytet katolicki nie zamyka się przed chrześcijanami z innych Kościołów i wspólnot ani przed osobami niewierzącymi, jednak do jego instytucjonalnej tożsamości należy więź z hierarchią i wierność *Magisterium Ecclesiae*. Od niekatolickich członków społeczności akademickiej oczekuje się poszanowania takiej właśnie specyfiki uniwersytetu, gwarantując zarazem szacunek dla wolności ich sumienia (27). Z samej swej natury – jako uniwersytet – przyczyniając się do rozwoju i pielęgnowania lokalnej kultury, uczelnia katolicka wnosi w spotkanie z nią „bogate doświadczenie kulturowe Kościoła. Zachowując ponadto świadomość, że kultura ludzka jest otwarta na Objawienie i transcendencję, uniwersytet katolicki odgrywa pierwszoplanową i uprzywilejowaną rolę w owocnym dialogu między Ewangelią a kulturą” (43). Może też wносить własny wkład w dialog ekumeniczny oraz między-

religijny. Do zadań katolickiego uniwersytetu, uczestniczącego w ewangelizacyjnym dziele Kościoła, należy wreszcie również „skuteczne świadectwo o charakterze instytucjonalnym” dawane w kulturach naznaczonych sekularyzmem (49).

Oficjalna katolickość danego uniwersytetu wiąże się zatem z jednej strony z jego funkcją służebną na rzecz kościelnej instytucji i wspólnoty – pozostających w dialogu ze światem – z drugiej jednak daje możliwość dobitnego przypomnienia najgłębszej tradycji uniwersyteckiego etosu. Kiedy w październiku roku 2001 obradował w Rzymie VI Krajowy Zjazd Włoskich Katolickich Nauczycieli Akademickich pod hasłem *Humanizm chrześcijański a kultura uniwersytecka – katolicy a reforma szkolnictwa*, Jan Paweł II skierował do jego uczestników specjalne przesłanie. Pisał w nim:

Nowe pokolenia oczekują od was nowej syntezy wiedzy, nie o charakterze encyklopedycznym, lecz humanistycznym. Trzeba przezwyciężyć współczesne rozproszenie, które prowadzi do dezorientacji, i ustalić konkretne wytyczne, które będą bodźcami do pracy naukowej, przekazywania wiedzy oraz formowania osób, tak aby nigdy nie zwrócili się przeciw człowiekowi potężne i niebezpieczne możliwości, które wypracował postęp naukowy i techniczny w naszych czasach (...). Także i dziś trzeba odkryć na nowo dążenie do jedności wiedzy – właściwej *uni-versitas* – i twórczej odwagi, która pozwoli stworzyć program nauczania oparty na solidnej podstawie kultury i formacji, służących człowiekowi – całemu człowiekowi.

U początków idei uniwersytetu chodziło – jak przypominał w XIX stuleciu John Henry Newman – o wychowanie do mądrości poprzez studium. Obecnie istnieje pokusa traktowania wyższych uczelni jak swego rodzaju szkół zawodowych. Środowiska uniwersyteckie powinny się przed takimi tendencjami bronić w imię zachowania tożsamości, a uniwersytety katolickie mogą im wskazać drogę powrotu do źródeł.

MAREK KITA, ur. 1965, dr filozofii, teolog, asystent w katedrze chrystologii PAT w Krakowie. Współpracował przy wydaniu tomów *Mistrzowie teologii* (1998) i *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa* (2002). Ostatnio wydał *Klucz do żywych przekonań* (2005).

19 listopada (sobota) o godz. 17.00
w
Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej
„Manggha” w Krakowie
odbędzie się

XIV AUKCJA WIELKIEGO SERCA

na rzecz wychowanków Specjalnego
Ośrodka Szkolno-Wychowawczego
im. Jana Matejki w Krakowie.

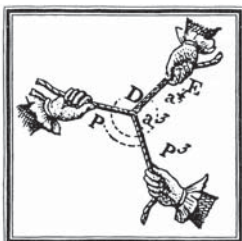
Podczas aukcji licytowane będą dzieła
najwybitniejszych polskich grafików
i malarzy, m.in. Magdaleny Abakano-
wicz, Jerzego Nowosielskiego, Jerzego
Panka i Franciszka Starowieyskiego.

Aukcja to wyjątkowa okazja dla
miłośników i kolekcjonerów sztuki
współczesnej. To także szansa dla
podopiecznych Ośrodka: w ubiegłym
roku ze środków uzyskanych podczas
licytacji sfinansowano turnusy rehabili-
tacyjne, wyposażono pracownię
komputerową oraz zapewniono opiekę
najuboższym wychowankom.

**Gospodarzem wieczoru będzie
Anna Dymna.**

Od 13 do 18 listopada
w Centrum „Manggha” trwać będzie
wystawa przedaukcyjna, na której
prezentowane będą wszystkie ofiaro-
wane na sprzedaż prace.

Na aukcję zaprasza Stowarzyszenie
„Wielkie Serce”
www.wielkieserce.pl,
tel. (012) 266 01 40



Alasdair MacIntyre

Katolickie uniwersytety Niebezpieczeństwa, nadzieje, wybory

Jednym z dzieł edukacji katolickiej było dostarczenie integrującej wizji ludzkiego, zarówno naturalnego, jak i ponadnaturalnego porządku; wizji, która nie tylko inspirowała edukację, ale wpływała na koleje życia ludzi, dostarczając im kryterium identyfikacji i krytyki słabości systemów społecznych, w których żyli.

1. Integrujące zadania katolickiego uniwersytetu

Nierzadko uważa się za oczywiste, iż punktem zapalnym różniącym katolików i niewierzących, kiedy mówią o szkołach wyższych i uniwersytetach, jest spór o miejsce przekonań i praktyk religijnych w życiu uniwersyteckim. To jednak błąd, który może przeszkodzić w przyswojeniu sobie nauki głoszonej przez najbardziej znaczących pisarzy katolickich, wedle której wielkie amerykańskie uniwersytety wydają się podupadać nie dlatego, że nie są katolickie czy w ogóle chrześcijańskie, ale ponieważ grozi im, iż wkrótce przestaną funkcjonować jako uniwersytety. Dlaczego?

Teza po wielokroć potwierdzana w katolickim piśmiennictwie na temat uniwersytetów – począwszy od rozpraw Newmana w 1852 roku aż po przemówienia Jana Pawła II w 1989 – dotyczy drugorzędного, niemniej istotnego, miejsca specjalistycznych dyscyplin



akademickich w uniwersyteckiej edukacji. Głosi ona, że badania prowadzone w obrębie tych dyscyplin są bezsprzecznie dobrem oraz że studiujący również takie specjalistyczne dziedziny wiedzy potrzebują wskazówek. Ale owe badania naukowe i wskazówki mają należne miejsce na uniwersytecie tylko o tyle, o ile służą dalszemu celowi, jakim jest wkład w całościowe rozumienie porządku rzeczy.

Newman nie tylko twierdził, że celem edukacji uniwersyteckiej jest doskonalenie i poszerzanie horyzontów umysłowych, ale że ten cel nie może być osiągnięty ani przez intensywny trening w ramach jednej dyscypliny akademickiej, ani nawet w obrębie kilku dyscyplin. Newman pisze:

O rozszerzeniu horyzontów umysłowych tam jedynie można mówić, gdzie istnieje możliwość ogarnięcia jakby spojrzeniem wielu rzeczy równocześnie jako jednej całości, odniesienia każdej z nich osobno do właściwego miejsca w powszechnym systemie, zrozumienia ich odnośnych wartości i określenia ich wzajemnej zależności... Posiadłszy to prawdziwe oświecenie, umysł nigdy nie traktuje żadnej części rozbudowanej materii wiedzy bez przypomnienia sobie, że jest to część jedynie¹.

To wzbogacenie umysłu konstytuuje, mówi Newman, doskonałość intelektu. Znajduje ona wyraz w charakterze sądu, którego nie da się wywieść na podstawie samej tylko specjalistycznej dyscypliny.

Podobnie Jan Paweł II przedstawiał katolickie uniwersytety jako miejsca, gdzie nie tylko „każda osobna dyscyplina jest studiowana w systematyczny sposób”, ale gdzie „uczeni winni podejmować nieustanny wysiłek określania właściwego miejsca i znaczenia każdej z poszczególnych dyscyplin w ramach ogólnej wizji osoby ludzkiej i świata”². W uniwersytetach katolickich to zadanie integrujące postrzega się w wymiarze ściśle teologicznym. Ale zadanie to jest również zadaniem dla świeckiego rozumu i świeckiego uniwersytetu. Zrezygnować z niego to narazić na niebezpieczeństwo funkcjonowanie uniwersytetów jako uniwersytetów (a nie konfederacji wyspecjalizowanych przedsiębiorstw).

¹ John Henry Newman, *Idea uniwersytetu*, przeł. Przemysław Mroczkowski, Warszawa 1990, wykład VI, r. 6, s. 213.

² *Ex corde ecclesiae*, Konstytucja Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich, 16.



Potrzebujemy zatem lepszego zrozumienia tego integrującego zadania. Jego celem jest przekształcenie umysłu studenta lub raczej praca ze studentem w kierunku jego przemiany, aby potrafił on korzystać z pełni władz rozumienia i sądzenia. Jakie ślady w umyśle studentów pozostawia taka edukacja? Po pierwsze, studenci muszą nauczyć się rozpoznawać, kiedy czegoś nie rozumieją i czego nie rozumieją. Nasi studenci potrzebują, *my* potrzebujemy, uczyć się być stale zdumionym, zaskoczonym i zakłopotanym. Wielką słabością zbyt wielu naszych studentów i nas samych jest to, że nie odkrywamy świata dostatecznie zdumiewającego i konfundującego. Jedną z przyczyn tej słabości jest taka, że zbyt często myślimy o wszystkich problemach jako o zagadkach specyficznych dla danej dyscypliny, które mogą być rozwiązane za pomocą właściwych jej narzędzi badawczych. W konsekwencji ten brak zdumienia powoduje, że nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie, jak zastosować odkrycia tych dyscyplin do rozstrzygnięcia kwestii, których nie da się rozwiązać tymi metodami.

Po drugie, studenci w ten sposób wykształceni powinni wiedzieć, jak zastosować rozmaite odkrycia i metody różnych dyscyplin specjalistycznych, by sprostać owemu zakłopotaniu. Oczywiście nie można tego osiągnąć bez głębokiej wiedzy w zakresie przynajmniej niektórych dyscyplin. Ale wiedza, jak zastosować te odkrycia lub metody należące do tej lub innej specjalistycznej dyscypliny do zadań rozumienia, nie jest czymś, czego możemy się nauczyć z samych tych dyscyplin. Edukacja, której końcowym produktem są tylko świetnie wyćwiczeni specjaliści, a każdy z nich koncentruje się wyłącznie na własnej sferze badań, owocuje zniekształconym i jednostronnym rozwojem umysłu. W tym miejscu zawsze powinniśmy przypominać sobie o tym, co często potwierdza doświadczenie uniwersyteckich komisji, że można stać się wybitnym historykiem lub fizykiem, wciąż pozostając głupcem.

Wykształcony umysł wie zatem, jak być zakłopotanym, a zakłopotanie pobudza go do korzystania z zasobów pochodzących ze specjalistycznych dyscyplin. Chodzi tutaj o to, aby umysł doszedł nie tylko do prawdy specyficznej dla konkretnej dziedziny nauki, ale też do tej prawdy, której poznanie konstituuje pełne rozumienie, ade-



kwatność myśli i poznawanych przedmiotów, ujęcie przedmiotów odnoszące do dowolnej liczby ich wymiarów. Po pierwsze więc, musimy zrozumieć, czym jest przedmiot, który wprowadza nas w zakłopotanie; trzęsienie ziemi o nieoczekiwanych skutkach; krzyżówka róży o niezwykłych własnościach; nieoczekiwany wynik bitwy czołgów; tekst wiersza otwarty na alternatywne interpretacje. Zadania rozumienia mogą wstępnie poprowadzić nas w wielu kierunkach: z jednej strony do geologicznego wyjaśnienia genezy trzęsienia ziemi, z drugiej – do socjologiczno-architektonicznych wyjaśnień historyków znajdujących się na konstrukcji budowli, które zostały zniszczone lub przetrwały; do badań genetyków – botaników nad krzyżówkami róż, do studiów historycznych nad hodowlą róż i do ekonomicznych badań rynków zbytu; do wyjaśnień metalurgów, inżynierów, historyków wojskowości, dlaczego bitwa czołgów miała właśnie taki przebieg; do odniesienia się w interpretacji danego wiersza do problemów przekładu i specyfiki gatunku oraz związku utworu ze społeczną rolą poetów w określonej kulturze.

Każde z tych wyjaśnień musi być ponadto zestawione z dalszymi pomocniczymi pytaniami, jeśli rozumienie problemu ma być pełne. Co i jak zostaje osiągnięte w tym wierszu, czego nie zdołał wypowiedzieć żaden inny wiersz? Jakie dobra były stawką na początku bitwy, a jakie dobra bądź nieszczęścia z niej wynikły? Co uprawa tego typu róż wnosi do ludzkiego rozwoju? Jaka rolę w historii naszej planety – środowiska naturalnego roślin, zwierząt i ludzi – odgrywają trzęsienia ziemi?

Adekwatne odpowiedzi na powyższe pytania pomagają w docho-
dzeniu do pełnego rozumienia zjawiska, które na początku wprowadziło nas w zakłopotanie, co dokonuje się poprzez umieszczenie go w kontekście relacji określających jego miejsce w porządku rzeczy. Albowiem taki sposób rozumienia projektu rozumienia zakłada, iż istnieje porządek rzeczy. Presuponuje on, że świat przyrody i świat człowieka są tak ustrukturyzowane, iż właściwości bytów na każdym poziomie tego porządku odpowiadają za ograniczenia związane z tym, jakiego są rodzaju i co występuje na wyższych poziomach. Podatomowe cząstki umożliwiają istnienie molekuł i nakładają na nie ograniczenia, podobnie jest z relacją molekuł do komórek, ko-



mórek do roślin i zwierząt oraz wszystkich istot ludzkich w ich społecznych relacjach. Zrozumieć pewien jednostkowy fenomen to wiedzieć, w jaki sposób dochodzi do jego zaistnienia i co podtrzymuje go w istnieniu. W wypadku roślin czy zwierząt pytamy o to, co przyczynia się do ich rozwoju, co sprzyjało, a co szkodziło ich rozwojowi, a w wypadku człowieka lub społeczeństwa, jakie własności danego porządku społeczno-kulturowego umożliwiają rozwój człowieka i społeczeństwa, jakie zaś stoją mu na przeszkodzie. Zgodnie z tym poglądem, przedmiotem naszego poznania jest wszechświat, zarazem katolicki i świecki, w którym cel pozostaje w domu, w którym ludzkie i inne dobra są integralną częścią racjonalnego porządku rzeczy, a właściwy uniwersytetom sam projekt odkrycia tego racjonalnego porządku rzeczy jest uważany za część tego porządku rzeczy. Pytania: jakie cele służą działalności uniwersytetów i jakie dobra są na szali, gdy odnosimy sukcesy lub ponosimy porażki w tych działaniach, są tymi, których stawianie jest celem uniwersytetów. Należy pamiętać, że chociaż dzięki dyscyplinom szczegółowym możemy się wiele dowiedzieć o historii, ekonomii i antropologii, nie znajdziemy jednak adekwatnej odpowiedzi, pozostając w ich obrębie.

Do katolickiego nauczania dogmatycznego zalicza się oczywiście twierdzenie, że rozum adekwatnie rozumie naturalny porządek rzeczy

Uniwersytety wciąż potrzebują poszerzenia wizji, jak i korekty błędu, na które otwiera perspektywa teologiczna.

tylko wtedy, gdy pojmuje go jako stworzony przez Boga i nakierowany na cele zgodne z Jego zamysłem. Ale to, czego przyroda uczy nas o Bogu i Jego uporządkowaniu stworzonego wszechświata, jest w najlepszym razie ułomne, a w praktyce zawsze narażone na zniekształ-

cenia pochodzące z ludzkich ograniczeń i ludzkiego grzechu. Uniwersytety wciąż potrzebują więc zarówno poszerzenia wizji, jak i korekty błędu, na które otwiera perspektywa teologiczna – przynosząca prawdy chrześcijańskiego Objawienia, by wspierały nasze badania. Dlatego nasze integrujące zadania są dwojakiego rodzaju. Część z nich daje się zrealizować tylko na drodze racjonalnych badań, niezależnych od wiary i prawd objawionych, badań, które pomogą nam pojąć, w jaki sposób specjalistyczne dyscypliny, choć same nie zapewniają zrozumienia ogólnego porządku rzeczy, do tego ro-



zumienia się przyczyniają. Są to zadania dla filozofii. Druga grupa zadań skupia się na badaniu wpływu prawd objawionych, dostępnych nam wyłącznie na drodze wiary, na wyniki badań uniwersyteckich. Są to zadania zarezerwowane dla teologii.

Istnieje zatem silne uzasadnienie trzech z czterech filarów nauczania dominującego w drugiej połowie ostatniego stulecia na katolickich uniwersytetach: każdy student potrzebuje wiedzy zarówno z zakresu pewnej specjalistycznej dyscypliny, jak i z zakresu filozofii i teologii. Czwarty element tego naukowego układu zajęć jest wstępem do pierwszych trzech. Chodzi o zdobywanie lub uzupełnianie umiejętności czytania i wyobraźni, dedukcyjnego rozumowania, obserwacji i eksperymentu, a także o podstawy wiedzy o Biblii, historii i przyrodzie, które – pod warunkiem dobrze pomyślanej edukacji – student zdobywa już w szkole średniej. Żyjemy jednak w kulturze, w której edukacja pod wieloma względami nie jest właściwie pomyślana. Jakie взгляды mam na myśli? Przyjrzyjmy się przez chwilę jednemu z nich.

Zagrożeniem dla katolickich koncepcji szkolnictwa wyższego, które zawsze poważnie rozważano na katolickich uniwersytetach, są konkurencyjne stanowiska wobec natury rzeczy i Boga. Zaliczają się do nich wizje islamskie i buddyjskie, oświeceniowy materializm i jego dziedzictwo: heglowski idealizm, neokantyzm marburski, marksizm. Każda z tych filozofii w swoim czasie i miejscu układała plan zajęć dla uniwersytetów, a celem każdej z nich było nie tylko zaszczepianie własnych przekonań, ale także przekonania, że wiara katolicka to zbiór błędów i zmyśleń. Tradycyjna postawa apologetyczna katolickich myślicieli wypracowana została, aby zmierzyć się z tymi właśnie konkurencyjnymi punktami widzenia. Być może jednak ten wysiłek apologetyczny odrywa ostatnio naszą uwagę od innego rodzaju zagrożenia.

Z czym dzisiaj wiara katolicka musi się naprawdę skonfrontować nie tylko w amerykańskiej edukacji wyższej, ale też w ogóle w amerykańskiej edukacji? Są to nie tyle alternatywne przekonania na temat porządku rzeczy, ile raczej przekonanie, że nie istnieje żaden porządek rzeczy, z którego mogłoby pochodzić jednolite, choć złożone rozumienie lub choćby pewien wysiłek w kierunku takiego ro-



zumienia. Zgodnie z tym współczesnym punktem widzenia nie da się zrozumieć niczego więcej ponad to, co jest wpajane przez szczegółowe i profesjonalnie wyprofilowane dyscypliny, poddyscypliny i dyscypliny w poddyscyplinach. Edukacja wyższa stała się serią niepowiązanych ze sobą badań dotyczących zestawów różnorodnych przedmiotów, wskutek czego ogólna edukacja składa się z serii wstępów do tych badań i nauczania podstawowych sprawności potrzebnych do ich prowadzenia. Celem tak rozumianej edukacji jest postęp w obrębie specjalistycznych dyscyplin. Wtedy główny przedmiot studiów licencjackich, gdy uczą go ci, którzy apriorycznie przyjmują taki pogląd (jest on często przyjmowany za oczywisty, a nie jasno wyartykułowany), staje się nie czym innym jak wstępem do studiów ponadlicencjackich, nawet dla tych, którzy nigdy takich studiów nie podejmą. W ten sposób szkoła wyższa staje się miejscem, gdzie ograniczenie umysłu jest zaszczepiane jako warunek sukcesu w obrębie każdej dyscypliny pojmowanego w kategoriach zdefiniowanych przez doświadczonych badaczy.

Wyjaśnienie naukowe jest w konsekwencji traktowane jako zawężone do określonego kontekstu, tak jakby zintegrowane i integrujące rozumienie nie istniało. Na ironię zakrawa to, że czasem ci, którzy pogardliwie odrzucają postmodernistyczne tezy i diagnozy, zachowują je w praktykowaniu własnych specjalistycznych dyscyplin, jak gdyby były one w pewnej mierze prawdziwe, jak gdyby nie istniały niezależne od kontekstu norm sądu. Efektem takich praktyk jest fragmentaryzacja uniwersytetu, czyli podział badań na poszczególne niepowiązane ze sobą dyscypliny. Stopień, w jakim konkretne uniwersytety poddały się temu procesowi, jest różny. Niezaprzeczalne jest jednak to, że czołowe uniwersytety badawcze Ameryki stale i coraz bardziej przybliżają się do stanu fragmentaryzacji.

Istnieje jedno użyteczne kryterium, które pomoże nam odpowiedzieć na pytanie, jak daleko dany uniwersytet przesunął się w stronę tego stanu. Trzeba zapytać: Czy zadziwiająco efektywny nauczyciel akademicki, który nie tylko w języku swojej dyscypliny, ale także w języku zrozumiałym dla innych dyscyplin potrafi powiedzieć, co jego dyscyplina wnosi do całościowego podejścia do porządku rzeczy i jakie jest jej miejsce w jego obrębie, nauczyciel na którego do-



robek naukowy składa się prawdopodobnie jeden oryginalny opublikowany artykuł oraz znakomite i pouczające refleksje na temat uczenia, może otrzymać stałą pracę na uniwersytecie, promocję na pełnego profesora i odznaczenia honorowe uniwersytetu? I czy ktoś, kto nie jest ani zdolny, ani chętny do tego, by uczyć kogokolwiek poza doktorantami, ale według standardów własnej specjalistycznej dyscypliny zajmuje się tym, co nazywa się najnowszymi badaniami, może otrzymać stałą pracę, promocję i odznaczenia honorowe w tym uniwersytecie? Jeśli odpowiedzi są odpowiednio: „nie” i „tak”, wtedy dany uniwersytet potrzebuje radykalnej reformy.

Ta diagnoza obecnej sytuacji amerykańskich uniwersytetów umożliwia nam rozpoznanie problemów, które ciała decyzyjne uczelni katolickich powinny uznać za kluczowe. Zaczynam od tych pytań, które dotyczą miejsca filozofii i teologii w układzie zajęć na uniwersytecie. Jakim rodzajem dyscypliny musi być filozofia, jeśli chcemy uzasadnić zachowanie tego miejsca, które zajmowała w najstarszym układzie zajęć na uniwersytecie katolickim? Nie powinna pozwolić sobie na ograniczanie i zmniejszanie zakresu badań i musi pozostać wierna swoim minionym wielkim osiągnięciom. Określając „właściwą naturę” filozofii – w sposób, który podsumował główną tradycję myślenia katolickiego w filozofii i o filozofii – Jan Paweł II powiedział, że filozofia potrzebuje „odzyskać w y m i a r m ą d r o ś c i o w y jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”, który nie tylko „wskazuje różnym dyscyplinom wiedzy, jakie są ich podstawy i ograniczenia, ale także ostateczną instancję jednoczącą ludzką wiedzę i działanie”³. A zatem to, czym powinna być filozofia, jeśli jej nauczanie i badania są właściwie pomyślane, nie różni się od tego, czym powinna być, jeśli ma zachować lub odzyskać swoją dominującą rolę w układzie zajęć.

Problem polega na tym, że obecnie akademicka filozofia zbyt często degeneruje się właśnie do poziomu jeszcze jednej specjalistycznej dyscypliny, lub raczej jeszcze jednej serii specjalistycznych poddyscyplin dyscyplin, i staje się niezdolna do spełniania swoich integrujących zadań. Filozofia zredukowana do tej postaci stopniowo

³ *Fides et ratio*, 81, Tarnów 1999, s. 124.



traci uprzywilejowane miejsce w układzie zajęć, które dotychczas zajmowała, i w takiej postaci zasłużyła sobie na takie potraktowanie. Tej sytuacji można jednak uniknąć. Tym, co doskwiera filozofii, nie jest wyłącznie specjalizacja. Filozofia nie może skutecznie rozwijać swych badań, jeśli nie są one prowadzone w ramach szczegółowego i specjalistycznego poszukiwania. Ważne jest jednak, czy te badania wnoszą coś do wielkich kwestii filozofii i do wciąż nieukończonego dzieła syntetycznej konstrukcji. Zatem w każdym filozoficznym projekcie badań istnieje, jeśli jest on właściwie pomyślany, twórcze napięcie między filozoficznie scalonymi generalnymi przekonaniem oraz jej rozmaitymi i drobiazgowymi próbami odpowiedzi na poszczególne pytania. Poświęcenie jednego z tych elementów jest dla filozofii zgubą. Trzeba również zauważyć, że wymóg, by filozofia zajmowała właściwe miejsce w układzie zajęć na uniwersytecie katolickim, nie stanowi zewnętrznego skrępowania czy ograniczenia narzucanego akademickim filozofom przez uniwersytety katolickie. Jest to po prostu zaproszenie do tego, aby filozofia była sobą.

Jak dalece współczesne wydziały filozofii są zdolne do odpowiedzi na to zaproszenie we właściwy sposób, jest kwestią do rozważenia dla każdego wydziału. Jest to jednak pytanie, na które odpowiedzi powinniśmy domagać się coraz bardziej uporczywie. Najwyższy czas, aby każda katedra filozofii na katolickim uniwersytecie czuła się w obowiązku uzasadnić – o ile jest w stanie – prawo do przywileju prowadzenia wykładów dla wszystkich studentów i by uzasadnienie to było przyjęte zarówno przez wydział, jak i studentów.

Także teologia potrzebuje dziś podobnego uzasadnienia. Teologia akademicka również skłania się ku temu, by stać się zbiorem różnorodnych badań, a ich akademickie rozdzielanie powoduje, że nie ma zgoła nic wspólnego z wypełnianiem owych integrujących zadań, które są centralne dla funkcjonowania teologii na katolickim uniwersytecie i w jego imieniu. Teologia powinna w pierwszym rzędzie odpowiedzieć na niepełność i ograniczenia czysto filozoficznego ujęcia porządku rzeczy: musi pokazać nam naturę z punktu widzenia łaski. Teologowie mogą być jednak niezdolni do wypełnienia tego zadania, jeśli nie przeszli treningu filozoficznego. Na gwałt potrzebujemy dziś wrócić do praktyki (dawniej oczywistej), zgodnie



z którą studiowanie filozofii jest integralną częścią edukacji teologicznej. Podobnie filozofowie nie są w stanie adekwatnie wypełnić swoich zadań na u katolickim niwersytecie, jeśli nie ujrzą siebie i swojej dyscypliny w świetle teologii objawienia. Te zmiany są ważne nie tylko dla badaczy na najbardziej zaawansowanym poziomie rozwoju naukowego, ale także dla nauczających prawideł wiary katolickiej zawartych w katechizmie. Studenci często rozumieją prawidła katechizmu jako jeszcze jeden obok świeckiego zbiór wskazówek – wskazówek na swój sposób istotnych, które mogłyby być jednak usunięte z układu zajęć bez jakiegokolwiek straty dla tych o proveniencji świeckiej. Dopóki będą się oni spotykać z teologią rozumianą jedynie jako zbiór specjalistycznych dyscyplin, dopóty ten niedojrzały pogląd będzie zyskiwał na znaczeniu. Studenci muszą mieć świadomość tego, że z punktu widzenia katolickiego uniwersytetu edukacja w fizyce, historii lub ekonomii pozostaje niepełna, jeśli nie jest w pewnym stopniu oświetlana przez badanie filozoficzne, natomiast cała edukacja, w tym także edukacja filozoficzna, pozostaje niepełna, jeśli nie jest oświetlana przez intuicje ugruntowane w teologii.

Według mnie, zarówno filozofia, jak i teologia, jeśli ich nauczanie jest właściwie pomyślane, powinny znaleźć należne im miejsce w ramach zajęć, które wieńczą edukację na poziomie licencjackim i ponadlicencjackim, a nie tylko ograniczać się – jak się to często dzieje – do kursów wprowadzających. Nie ulega wątpliwości, że obie te dyscypliny pełnią również ważną rolę wprowadzającą, ale ograniczenie ich tylko do niej nie pozwala im pełnić funkcji właściwej, co ma znaczenie zarówno dla studiów licencjackich, jak i ponadlicencjackich.

Dzisiejsza struktura układu zajęć na świeckich uniwersytetach niemal bez wyjątku wykazuje tendencję zmian od spektrum szerokiego i ogólnego do wąskiego i szczegółowego. Studenci studiów licencjackich zaczynają edukację od ogólnych kursów wprowadzających do różnych dyscyplin, przechodząc w kierunku specjalizacji głównej, podczas gdy studenci na studiach ponadlicencjackich przechodzą od kursów o wysokim stopniu specjalizacji w wielu poddyscyplinach w kierunku wąskich badań związanych z ich rozprawami. Jest to zapewne właściwe przygotowanie do pracy związanej



wyłącznie z badaniami jednego typu, ale wybitnie nieodpowiednia edukacja przygotowująca do czegokolwiek innego, włączając w to

Musimy się uczyć rozumienia naszych specjalistycznych badań w kontekście pewnej całości.

zawód nauczyciela akademickiego. Nie chodzi tu oczywiście o to, że my, nauczyciele, musimy się dokształcać jako badacze–specjaliści ani że część z nas – choć niekoniecznie wszyscy – będzie kontynuować specjalistyczne badania.

Chodzi raczej o to, że musimy się uczyć rozumienia naszych specjalistycznych badań w kontekście pewnej całości, a taki rodzaj kształcenia rzadko kiedy praktykuje się na uniwersytecie. Chcąc go wprowadzić, musielibyśmy zreformować wszystkie programy studiów doktoranckich, uzupełniając je zarówno o wymiar teologiczny, jak i filozoficzny, tak aby kształcenie przyszłych nauczycieli akademickich było ożywiane przez tę samą integrującą perspektywę, która jest niezbędna na poziomie studiów licencjackich.

2. Dwa alternatywne kierunki dla katolickich uniwersytetów

Uniwersytety katolickie stoją zatem przed interesującym wyborem: albo powinny zażądać większej palety kursów z filozofii i teologii, albo całkowicie z nich zrezygnować. Wybierając to drugie, powinny tym samym odrzucić dominującą dawną koncepcję uniwersytetu katolickiego i działać na rzecz modelu całkowicie odmiennego – koncepcji uniwersytetu katolickiego jako instytucji, w której działania uniwersytetu świeckiego i praktyki religii katolickiej koegzystują w obrębie jednej instytucji przypadkowo, w której zarazem znaczącą część nauczycieli dyscyplin szczegółowych przypadkowo stanowią katolicy. Do obowiązków grona profesorskiego na takim uniwersytecie należałoby tylko nauczanie, badania, doradzanie i obowiązki kierownicze. Standardy, na podstawie których oceniano by nauczycieli, byłyby specyficzne dla danej dyscypliny akademickiej, a specjalistyczne badanie zajmowałoby takie samo miejsce, jakie ma na wielkich świeckich uniwersytetach. Na takim uniwersytecie nie byłoby oficjalnego wydziału odpowiedzialnego za wykonywanie tych



integrujących zadań, które tradycyjnie przypadały filozofom i teologom. Nauczanie filozofii i teologii nie zajmowałoby więc uprzywilejowanego miejsca. Jednak w odniesieniu do poszczególnych członków kadry takiego uniwersytetu mogłoby pojawiać się pytanie o to, jak wiara religijna odnosi się do ich akademickich studiów i nauczania, wskutek czego od czasu do czasu stawiano by takie pytania. Ale takie inicjatywy byłyby z konieczności marginalne w stosunku do centralnych projektów życia takich uniwersytetów, chociaż praktyki takie mogłyby być maskowane przez retorykę, która należy do żelaznego repertuaru uniwersyteckich urzędników.

Istnieją więc dwie konkurencyjne koncepcje uniwersytetu katolickiego: jedna, w której uniwersytet określa się jako katolicki, nie tylko z powodu praktyk religijnych, ale z racji filozoficznego i teologicznego wymiaru nauczania i badań, oraz druga, na mocy której uniwersytet katolicki jest standardowym uniwersytetem świeckim, a praktyki religii katolickiej są rozumiane jako dodatek, podobnie jak zbiór indywidualnych katolickich zainteresowań akademickich. Warto jednak zwrócić uwagę na dwie dodatkowe różnice między tymi konkurencyjnymi koncepcjami.

Pierwsza dotyczy sposobu, w jaki każda z tych koncepcji odpowiada na pytanie: do czego uniwersytet katolicki powinien być zobowiązany i za co odpowiedzialny? Według drugiej koncepcji odpowiedzialność w czysto akademickich sprawach nie miałaby związku z odpowiedzialnością za praktyki religijne i duszpasterskie. Odpowiedzialność przed Kościołem i lokalnym biskupem w kwestii praktyk religijnych nie byłaby przedmiotem kontrowersji. Natomiast odpowiedzialność przed Kościołem w kwestii spraw akademickich byłaby pozbawiona sensu. I nie miałoby znaczenia, czy wydział katolicki ma liczebną przewagę nad innymi. Natomiast w pierwszej, bardziej tradycyjnej koncepcji uniwersytetu katolickiego, odpowiedzialność przed Kościołem w kwestii nauczania filozofii, a zwłaszcza nauczania teologii, byłaby warunkiem integralności uniwersytetów katolickich. Decydująca byłaby przewaga profesorów katolickich właśnie dlatego, że są to jedyne osoby, które są gwarancją katolickiej tożsamości uniwersytetu, wpływają na rodzaj tej tożsamości i formy jej akademickiej ekspresji. Podstawowa ekspresja toż-



samości jakiegokolwiek uniwersytetu dokonuje się w salach wykładowych i laboratoriach. Na uniwersytecie katolickim niezmiernie istotna jest relacja między tym, co się mówi i czego się dokonuje w salach wykładowych lub laboratoriach, a tym, co dzieje się na mszy i w życiu modlitewnym. Ta relacja zaś zależy od wydziału katolickiego. Szczególnie ważne jest również to, by na katolickich uniwersytetach istniały także wydziały niekatolickie, nie tylko z powodu wysokiej jakości swoich badań, ale też dlatego, że katolicy muszą pamiętać o tym, iż świeckie powołanie uniwersytetu jako uniwersytetu uznają nie tylko katolicy, a naukowcy nie będący katolikami mogą szanować i często szanują to powołanie z większą gorliwością niż sami katolicy.

To w pierwszym rzędzie wykładowcy katolicy, a dopiero w dalszej kolejności urzędnicy i przedstawiciele administracji, muszą być odpowiedzialni za nauczanie filozofii i teologii. Odpowiedzialność uniwersytetu katolickiego przed Kościołem w kwestii nauczania filozofii powinna przejawiać się nie tylko w tym, że uniwersytet podejmuje kroki mające na celu wykonanie integrujących zadań filozofii, ale też w tym, że dokonuje tego w zgodności z zaleceniami i w duchu encykliki *Fides et ratio*. W wypadku teologii uniwersytet powinien ponosić podobną odpowiedzialność, także za wykazywanie, że owa teologia uzgadnia swe nauczanie z autorytetem papieskim i episkopalnym. Takiej odpowiedzialności nie powinno się pojmować w kategoriach narzucanych z zewnątrz ograniczeń, ale raczej jako trafne rozpoznanie przez uniwersytet jego katolickiej tożsamości. Tego rodzaju odpowiedzialność mogła oczywiście przybierać różne formy i argumentowanie na jej rzecz nie oznacza opowiedzenia się za jakimś konkretnym rozstrzygnięciem. Mile widziany pierwszy krok w kierunku zinstytucjonalizowania takiej odpowiedzialności został podjęty przez katolickich biskupów Stanów Zjednoczonych w ich oświadczeniu z listopada 1999 roku, w odpowiedzi na Konstytucję apostolską Jana Pawła II *Ex corde ecclesiae* („O uniwersytetach katolickich”). Podkreślmy jednak, że był to tylko pierwszy krok i że to, jak postanowienia tego oświadczenia są wprowadzane w życie, zależy od kontynuowania i rozszerzania dialogu między biskupami a katolickimi szkołami wyższymi i uniwersytetami. Przez dialog ten nie



mam jednak na myśli jedynie dialogu między biskupami a uniwersyteckimi urzędnikami i administratorami. I jeśli dialog ten będzie się rozwijał, może odegrać kluczową rolę w rozstrzygnięciu, która z dwóch zarysowanych przeze mnie koncepcji katolickiego uniwersytetu będzie przeważała w katolickiej wspólnocie akademickiej.

Rozważmy jeszcze inny aspekt, który zasadniczo różni owe dwie koncepcje uniwersytetu katolickiego, czyli stosunek do pism świętego Tomasza z Akwinu. Dla tych, którzy przyznają się do drugiej koncepcji, Akwinata będzie jedną z wielu postaci w historii myśli, być może uznawaną za szczególnie wybitną. Natomiast dla tych, którzy wyznają tradycyjny pogląd, istotne będzie przypomnienie deklaracji Jana Pawła II, stale powtarzającego twierdzenia wielu wcześniejszych papieży, że „Kościół słusznie przedstawiał zawsze św. Tomasza jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii”⁴. Zgodnie z tym poglądem, w obliczu różnorodności kluczowych zagadnień w teologii, filozofii i innych dyscyplinach systematyczny dialog z Akwinatą będzie cechą wyróżniającą katolickiego badania i nauczania. A ponieważ taki dialog wymaga obecności tomistów, będą oni na takim uniwersytecie potrzebni, chociaż inne teologiczne i filozoficzne stanowiska (katolickie i niekatolickie) także muszą być brane pod uwagę.

Zauważmy, że porównywałem dotychczas dwie koncepcje, które najtrafniej byłoby rozpatrywać jako idealne typy określające skrajne punkty spektrum, w ramach którego można by usytuować nowoczesne uniwersytety katolickie na kolejnych etapach ich historii. Trzeba podkreślić, że zorientowanie poszczególnych uniwersytetów w jednym kierunku w ramach tego spektrum może mieć różne przyczyny. Ruch w kierunku wypełniania integrujących zadań filozofii i teologii zawsze jest poprzedzony rozważnym planowaniem dokonywanym zarówno przez grono profesorskie, jak i przedstawiciele administracji. O ile nie zostaną zastosowane środki zaradcze, dążenie do innego celu w obrębie tego spektrum może być czasem zaplanowane jako rezultat naturalnych tendencji współczesnej kultury akademickiej. Dla uniwersytetu katolickiego dostatecznie duża liczba wykład-

⁴ *Fides et ratio*, 43, s. 68.



dowców oddających się karierze, która pozwalałaby im zajmować znaczące stanowiska na prestiżowych świeckich uniwersytetach badawczych, w nieunikniony sposób przeobraża uniwersytet katolicki, który pod zasadniczym względem nie jest już niczym więcej niż repliką (zawsze znacząco gorszą) uniwersytetów świeckich.

Warto też zauważyć, że katolicycy naukowcy mogą nie mieć dobrych racji ku temu, by przedkładać pracę na uniwersytecie katolickim owego drugiego rodzaju nad pracę w świeckim środowisku akademickim, choćby na jednym z tych uniwersytetów, z którym ten

Jaki ma sens twierdzenie, że uniwersytety katolickie są czymś wyróżnionym z tego powodu, że są katolickie?

typ uniwersytetu katolickiego tak wytrwale próbuje konkurować. Dla tych naukowców będzie oczywiście ważne, by na ich uniwersytecie istniała żywa wspólnota katolicka i by było dostatecznie dużo okazji, aby pokazać studentom, czym jest katolickie powołanie intelektu-

alne. Istnieją jednak świeckie uniwersytety, w których oba te warunki mogą być spełnione. Postawmy więc krytyczne pytanie: skoro uniwersytety katolickie upodabniają się lub upodobniły, tak dalece jak to możliwe, do wielkich świeckich uniwersytetów, jaki ma sens twierdzenie, że uniwersytety katolickie są czymś wyróżnionym z tego powodu, że są katolickie? Odpowiedź jest pewnie taka, że ma ono sens niewielki albo żaden.

3. Edukacja i dokonywanie wyborów

Dotychczasowy wywód sugerował, że jedno z głównych niebezpieczeństw dla uniwersytetów katolickich ma swoje źródło w katolickiej kadrze profesorskiej. Drugie poważne zagrożenie wiąże się z samymi studentami. Niezmiernie ważne jest to, aby studenci wiedzieli, że w przyszłości podejmą pracę, do której przygotowują ich studia na wybranym kierunku. Powinni jednak wiedzieć także, iż edukacja uniwersytecka – wedle k a ż d e j rozsądnej koncepcji – nie jest wyłącznie (mimo wyjątków) ćwiczeniem pewnych umiejętności, które są potrzebne w pracy. Mam tu na myśli nauczanie w obrębie wszystkich dyscyplin szczegółowych, które zasługują na miejsce w uni-



wersyteckim układzie zajęć. Edukacja uniwersytecka powinna bowiem wykształcić pewnego rodzaju rozumienie, które jest cenne samo przez się, a nie z powodu sporadycznie osiągniętych korzyści. Ten rodzaj rozumienia osiąga się poprzez badania w obrębie dyscyplin obejmujących „sztuki wyzwolone”⁵, włączając do nich nauki przyrodnicze. Niczego więcej nie powinno się nauczać na poziomie licencjackim.

Dla rozwoju „sztuk wyzwolonych” i nauk przyrodniczych istotną rzeczą jest zaangażowanie badaczy. Nie chodzi tu jednak tylko o poświęcenie własnej dyscyplinie, lecz temu, co stanowi układ komplementarnych dyscyplin. Albowiem wartość każdej poszczególnej dyscypliny leży przede wszystkim w jej wkładzie do ogólnego rozwoju edukacji, a wkład ten musi być prawidłowo rozpoznany i zrozumiany. Jeden z podstawowych sposobów takiego rozpoznania polega na tym, że w wydziałowych komisjach przyznających tytuły naukowe czy odznaczenia uniwersyteckie, historycy i filozofowie muszą wyjaśniać znaczenie swoich badań neurobiologom, lekarzom i ekonomistom – i na odwrót. Bez takiej wymiany nie będziemy w stanie rozpoznać istoty „sztuk wyzwolonych” i nauk przyrodniczych związanej z pojęciem człowieka jako wolnej istoty. Co zatem czyni „sztuki wyzwolone” i nauki przyrodnicze wyzwolonymi?

Celem nauk humanistycznych i przyrodniczych jest uwolnienie umysłów studentów od uprzedzeń narzucanych im przez dominującą kulturę. To uwolnienie dokonuje się stopniowo. W pierwszej kolejności chodzi tu o nabywanie umiejętności wymagających skoncentrowanej uwagi oraz troskę o to, co Newman nazywał jasnością, dokładnością i precyzją. Elementy te składają się na pierwszą formę miłości do prawdy. Studenci, którzy nabyli tę umiejętność, potrafią odpowiedzieć na pytania: co masz na myśli? Z jakich przesłanek wyprowadzasz swój wniosek? Jaką posłużyłeś się zasadą? Co zaobserwowałeś? W kulturze, w której kształcenie jest właściwie pomyślane, ten etap wyzwolonej edukacji powinien przebiegać w szkole średniej⁶. Niestety dziś w Ameryce Północnej część tej pracy właści-

⁵ W oryginale mowa o *liberal arts*, a więc wszystkich naukach (humanistycznych, społecznych, ogólnych) z wyjątkiem nauk przyrodniczych (*sciences*) – przyp. red.

⁶ Newman, *Idea uniwersytetu*, dz. cyt., wykład II, r. 1, s. 109-111.



wej szkołom średnim często musi być prowadzona w college'ach i na uniwersytetach. Albowiem studenci, którzy nie potrafią odpowiedzieć na te podstawowe pytania, nie są jeszcze gotowi, by pójść dalej, by uczyć się widzieć, wyobrazać, rozumować i dyskutować z rozmaitych, dotąd nieznanych punktów widzenia. By uczyć się widzieć to, co widział Turner i Cassatt, wyobrazać to, co wyobrażali sobie w swoich dziełach Sofokles, Szekspir i Dickinson, pojmować coś w ten sposób, w jaki to pojmowali Arystoteles, Newton i Bohr, a także rozumować tak jak Tukidydes i Gibbon. Głównym zadaniem katolickiego uniwersytetu na tym drugim etapie jest wprowadzenie studenta w bogactwo kulturowo różnorodnych form specyficznie katolickich osiągnięć: od Giotta i Berniniego, Dantego i Racine'a, Hopkinsa, Shusako Endo i Flannery O'Connor, do Augustyna, Akwinaty, Newmana i Edyty Stein. Taka edukacja, jeśli się powiedzie, uzdalnia studentów do widzenia siebie i świata w nowym, zaskakującym świetle. Za jej sprawą studenci dysponują zróżnicowanym i bogatym rozumieniem wielości dóbr ludzkich i dobra człowieka.

Tak więc „sztuki wyzwolone” i nauki przyrodnicze nie tylko wprowadzają nas w świat nowych doświadczeń i działań, ucząc oceniać je dla nich samych; one także przygotowują nas do dokonywania inteligentnych wyborów. Dopóki studenci nie zrozumieją, czego muszą ich nauczyć rozmaite „sztuki wyzwolone” i nauki przyrodnicze, nie będą potrafili rozpoznać w wielu sytuacjach, spośród jakich alternatyw mogą wybierać, jakie dobra wchodzą w grę w wyborze raczej tego celu, a nie innego, co jest istotne podczas dokonywania dobrego lub złego wyboru i jakie znaczenie mają ich wybory w porządku ludzkiego świata. Bez takiego rozpoznania nasza wolność wyboru będzie po części iluzją. Będziemy ofiarami zewnętrznych wpływów, których właściwie nie rozumiemy.

Jest więc zatem zawsze poważnym błędem, kiedy studenci podejmują studia w zakresie „sztek wyzwolonych”, sądząc, że już wiedzą, dokąd powinny ich doprowadzić i do jakich celów powinni zmierzać. W takim przekonaniu kryje się założenie, iż student już przed podjęciem studiów podjął trafne i inteligentne decyzje co do swojego godnego sposobu życia. Błędem wielu amerykańskich studentów jest założenie, iż ich najważniejszym celem jest zdobycie już rozpo-



znanego rodzaju pracy, które samo w sobie będzie gwarancją sukcesu. W ten sposób zasadnicze wybory dokonywane są przedwcześnie. Uniwersytety w coraz większym stopniu popełniają podobny błąd, nazbyt przychylnie reagując na zachętę do traktowania studentów jako konsumentów, których wymaganiom powinny się podporządkować. Tymczasem podstawowym obowiązkiem uniwersytetu jest niepodporządkowywanie się, dawanie studentom tego, czego potrzebują, a nie tego, czego pragną, i to w taki sposób, aby to, czego pragną, stało się tym, czego potrzebują, a to, co wybierają, było godne wyboru.

Podstawowym obowiązkiem uniwersytetu jest niepodporządkowywanie się, dawanie studentom tego, czego potrzebują, a nie tego, czego pragną.

Tutaj znowu katolickie uniwersytety muszą skonfrontować się z alternatywą: albo będą mocno trzymały się tradycyjnej koncepcji edukacji wyższej, albo poddadzą się silnym trendom współczesnym. Wierność starej koncepcji uniwersytetu wymaga pozytywnych wysiłków motywowania tego wyboru, podczas gdy bezczynność może nieuchronnie doprowadzić do poddania się siłom rynku. A walka toczy się tutaj, ni mniej, ni więcej, o charakter naszych obecnych i przyszłych absolwentów. Czy naprawdę chcemy, aby stali się tacy, jakimi wydają się najświeżsi absolwenci najlepszych uniwersytetów: profesjonalistami skupionymi na swojej dziedzinie badań, obsesyjnie zapracowanymi, nastawionymi na konkurencyjność i sukces w ich własnej wyspecjalizowanej sferze, często osiągniętymi naprawdę świetne wyniki, jednak rzadko sięgającymi po książki spoza własnej dziedziny (bo nie warto), z trudnością „znajdującymi czas” na życie rodzinne, odpoczywającymi podczas krótkich wyczerpujących fizycznie chwil aktywności sportowych lub wtedy, gdy sporadycznie poddają się wpływowi jakiejś religii, która nie powinna zakłócać ich życia naukowego⁷?

Jednym z niebezpieczeństw czyhających na absolwentów uniwersytetów, także niekatolickich, jest zostanie ofiarą coraz bardziej dostrzegalnej cechy nie tylko społeczeństwa amerykańskiego, ale wszyst-

⁷ Zob. np. Herant Katchadourian and John Boli, *The Cream of the Crop: The Impact of Elite Education in the Decade after College* (New York 1994).



kich społeczeństw w stanie postępującej nowoczesności. Nazywam tę cechę rozcłonkowaniem [*compartmentalization*]⁸. Rozcłonkowane społeczeństwo posiada dwie istotne właściwości. Każda z odrębnych sfer działania, w których jednostki uczestniczą w porządku dnia, tygodnia i miesiąca, odznacza się swoistą kulturą, własnymi typami relacji, specyficznymi normami. W każdej z tych sfer jednostki mogą skutecznie funkcjonować tylko przez spełnianie się w pewnej roli i poprzez rolę, którą przyjmują w tej lub innej sferze. Zatem zaczynając od środowiska domowego i rodzinnego poprzez miejsce pracy i szkołę, a skończywszy na czasie wolnym i udziale w politycznych i religijnych stowarzyszeniach, jednostka sprytnie pozostawia za sobą te role, normy i postawy właściwe dla sfery, którą właśnie opuściła, i przyjmuje na siebie nowe, odpowiednie do sfery, do której właśnie wchodzi. Ujawnia się w jednej roli jako domownik, w innej jako pracownik, działacz społeczny czy wyznawca religii. W ten sposób w najbardziej skrajnych wypadkach jednostka staje przed niebezpieczeństwem „roztopienia się” w zbiorze ról, które przyjmuje w różnych sferach.

Druga ważna cecha społecznego rozcłonkowania wywołuje te same skutki. W rozcłonkowanych społeczeństwach coraz mniej jest miejsc, w których jednostki mogą spojrzeć na swoje życie jako całość, dokonać oceny swoich zalet i wad jako jednostek właśnie, nie zaś jako mniej lub bardziej efektywnych graczy. W przeszłości wiele instytucji, zarówno religijnych, jak i świeckich, było źródłem powstania środowisk, w których jednostki i grupy mogły wyrwać się na chwilę z codziennego życia i spojrzeć na siebie krytycznie, za kryterium biorąc ludzką dobroć – zewnętrzną i niezależną od sfer aktywności, w które się angażowały. Jednym z dzieł wiary katolickiej, a mówiąc dokładniej, edukacji katolickiej, było właśnie dostarczenie integrującej wizji ludzkiego, zarówno naturalnego, jak i ponadnaturalnego porządku; wizji, która nie tylko inspirowała edukację, ale wpływała na koleje życia tych osób, dostarczając im kryterium identyfikacji i krytyki słabości systemów społecznych, w których żyły. Dlaczego tak

⁸ Od „*compartmentalization*”, co oznacza podział na osobne sekcje nieoddziałujące na siebie (przyj. tłumacza).



ważne jest to, by katolickie szkoły średnie i uniwersytety nadal tworzyły takie środowiska?

Nie tylko dlatego, że uniwersytet powinien dostarczać naszym studentom alternatywy dla ograniczonego rozumienia wartości społecznego życia, które narzuca proces rozczłonkowania. Również ze względu na wartości dominujące w laickim świecie, do wkroczenia w który studenci są przygotowywani; wartości, które mają na nich wpływ jeszcze przed rozpoczęciem edukacji na uniwersytecie. Howard R. Greene po przeprowadzeniu badań nad czterema tysiącami studentów publicznych i prywatnych szkół wyższych zauważył, że celem, który respondenci sobie zwykle wyznaczają, jest „zarabianie dużej ilości pieniędzy, zajęcie kierowniczego stanowiska, ślub z właściwą osobą, dobrzy przyjaciele, zastosowanie w pracy tych umiejętności, które zdobyli w czasie edukacji”⁹. W innym miejscu swojej książki Greene powołuje się na bogate świadectwa, w świetle których edukacja wyższa jest rozumiana przede wszystkim i niemal wyłącznie jako środek do dalszego profesjonalnego treningu, który dostarczyć ma podstaw do osiągnięcia tych celów. Robert H. Frank i Philip J. Cook pisali: „Jeśli dostęp do zawodów z najwyższej półki zależy coraz bardziej od uniwersyteckich referencji, powinniśmy oczekiwać od studentów, że uczynią wszystko, co w ich mocy, aby swoje referencje udoskonalić”¹⁰. I pewnie nie jest to zaskakujące. Koszty wyższej edukacji są obecnie tak duże, że zarówno studenci, jak i ich rodzice przyzwyczaili się traktować ją jako inwestycję. W wyborze college’u czy uniwersytetu, staraniu się o jak najwyższą średnią ocen, wyborze kierunku studiów oraz szkół podyplomowych kierują się oni w ogromnej mierze pragnieniem jak najszybszego zwrotu tej inwestycji.

Rozważmy tylko jeden skutek. Greene pisze: „wiele moich rozmów ze studentami potwierdziło wpływ pieniędzy na wybór ich drogi do kariery. Z chwilą zaciągnięcia pożyczek, które będą musieli spłacić, wielu utalentowanych młodych ludzi porzuca wcześniejsze plany zaangażowania się w edukację, sektor publiczny, działalność spo-

⁹ Howard R. Greene, *The Select: Realities of Life and Learning in America's Elite Colleges*, Cliff Street Books, New York 1998, 202.

¹⁰ Robert H. Frank, Philip J. Cook, *The Winner-Take-All Society: Why the Few at the Top Get So Much More Than the Rest of Us*, New York 1995, xxi.



łeczną i inne niskopłatne zajęcia”¹¹. Można powiedzieć, że tacy studenci są wierni tym wychowawcom, o których Newman napisał:

Chcą oni koniecznie, by wykształcenie było ograniczone do jakiegoś szczegółowego i ciasnego celu i przynosiło w wyniku jakieś konkretne dzieło, które da się zważyć i zmierzyć. Argumentują oni tak, jak gdyby każda rzecz, podobnie jak każda osoba, miała swoją cenę oraz że tam, gdzie był wielki nakład kosztów, mają prawo oczekiwać, że ten nakład się wróci, i to w tej samej monecie¹².

Owego zwrotu, którego tak wielu się dzisiaj spodziewa, nie liczy się wyłącznie pieniędzmi, nawet jeśli w Stanach Zjednoczonych pieniądze są najszerzej rozpoznawalną i najbardziej demoralizującą formą sukcesu. Sukces jest też pojmowany w terminach siły, prestiżu oraz sławy i często to właśnie absolwenci, którzy osiągnęli tego rodzaju sukces, są nagradzani przez college’ę i uniwersytety. W ten sposób niebezpiecznie uwiarygodnia się pogląd podzielany przez wielu studentów studiów licencjackich, że ich nauka jest jedynie środkiem do osiągnięcia celu, który wyznacza się przed podjęciem studiów i niezależnie od nich.

Jednym z zadań „sztuk wyzwolonych” i nauk przyrodniczych jest ochrona przed tym nieporozumieniem, zatem kształcenie w ich za-

Rozczłonkowanie jest czasem tak silnie dominującym zjawiskiem, że możemy nie zauważyć jego negatywnych skutków. Te skutki to bezkrytyczna postawa wobec norm i wartości każdej poszczególnej rozczłonkowanej sfery.

kresie jest skierowane na zakwestionowanie współcześnie dominującego pojęcia sukcesu. Jednak aby nauki te mogły efektywnie to zadanie wypełniać, muszą bronić się przed skutkami rozczłonkowania wewnątrz uniwersytetów, w tym uniwersytetów katolickich. Tylko studenci, których edukacja umożliwi im połączenie różnych aspektów tego, czego się nauczyli, by każdy mógł znaleźć zastosowanie w zadaniu rozumienia, w tym także rozumienia własnego miejsca w porządku rzeczy, zdolni są dokony-

wać wyborów, z jakimi będą konfrontowani przez dalsze życie. Zauważmy jednak, że tej integracji domaga się wszystko to, czego stu-

¹¹ Greene, *The Select*, 72.

¹² Newman, *Idea uniwersytetu*, dz. cyt., wykład VII, r. 2, s. 227-228.



denci uczą się w różnych sferach uniwersyteckiego życia: w pracowniach językowych i w kaplicach, na boisku i w bibliotece, w społecznych relacjach w akademikach i na seminarium z filozofii. Zatem wśród przeszkód, które studenci muszą przezwyciężyć, ponieważ utrudniają one integrujące studiowanie i adekwatne podejmowanie decyzji, znajduje się sztywne i bezwzględne rozczłonkowanie ich życia na autonomiczne sfery, zarówno w społeczeństwie, jak i na uniwersytetach, także katolickich.

Rozczłonkowanie jest czasem tak silnie dominującym zjawiskiem, że możemy nie zauważyć jego negatywnych skutków. Te skutki, jak sugerowałem, to bezkrytyczna postawa wobec norm i wartości każdej poszczególnej rozczłonkowanej sfery. Postawa ta wynika z braku umiejętności zastosowania w jednej sferze istnienia tego, czego nauczono się w innej. Tak więc sala wykładowa może być traktowana jako miejsce surowego testowania idei, podczas gdy rozmowa na zewnątrz sali wykładowej pozostaje bezmyślna i trywialna. Podobnie kaplica może być traktowana jako miejsce, gdzie ktoś odkrywa sens życia, ale odkrycie to nie wpływa na inne sfery uniwersyteckiego życia. Aktywność sportowa może przebiegać bez względu na to, co dzieje się w sali wykładowej lub kaplicy. I w tej mierze, w jakiej życie społeczne studenta jest tak rozczłonkowane, każda reforma układu zajęć, której celem jest integrujące wykształcenie, kończy się fiaskiem.

Decydujące znaczenie ma na przykład to, że nauczanie powinno się odbywać nie tylko w trakcie zajęć, ale również w przerwach między nimi; że kiedy studenci wchodzi do sali wykładowej, powinni wносить do niej swoje pytania i refleksje, które nasunęły im się po ostatnim wykładzie; i że te pytania i refleksje powinny rozwijać się poprzez swobodną dyskusję z ich kolegami – bardzo często z tymi, z którymi są na jednym wykładzie, ale też ze studentami innych kierunków. To, co dzieje się w sali wykładowej, dostarcza przecież zachwytu dla dyskusji studentów w każdej dziedzinie. I to, co obowiązuje studentów, obowiązuje, choć w inny sposób, kadrę profesorską. Decydujące znaczenie dla integrującej edukacji ma to, że grono profesorów, w którym znajdują się nauczyciele literatury lub historii, powinno mieć świadomość tego, jakie skutki pociąga za sobą udana



lub nieudana próba wykazania prawdziwości tez biologii ewolucyjnej lub równań mechaniki kwantowej jako części czyjegoś poglądu na świat. Jeśli fizycy i biolodzy zaczną doceniać dzieła Szekspira i Mozarta, wtedy dialog między naukowcami różnych dyscyplin będzie się ciągle rozwijał. Jak inaczej bowiem kadra profesorów może zadbać o układ zajęć w całości, a nie jedynie o własną dyscyplinę?

Muszę w tym miejscu przypomnieć, że pewne typy badań mogą zachęcać do dialogu między kadrami a studentami. Weźmy pod uwagę znaczącą książkę genialnego trynidadzkiego marksisty C. L. R. Jamesa *Beyond a Boundary*¹³. Książka Jamesa jest równocześnie historią i apoteozą krykieta i jego miejsca w życiu oraz historią i apoteozą tego, co składa się na moralną tradycję w Anglii, na Antylach i w innych miejscach, w których grano w krykieta. Ponieważ James sam grał w krykieta, ważne jest, że potrafił pisać o nim nie tylko jako historyk, ale opierając się na własnych długoletnich doświadczeniach. Niewątpliwą wartością tej książki – nie znam żadnej, która spełniałaby ten warunek – jest to, że dostarcza modelu myślenia o grze i jej miejscu w ludzkim życiu razem z tymi, którzy przejawiają zdolności sportowe i uczestniczą w rozmaitych grach.

Hańbą dla każdego uniwersytetu jest brak głębokiego akademickiego zaangażowania trenerów i zawodników sportowych, gdyż każdy, kto poważnie podchodzi do sportu, powinien myśleć o nim również w kontekście moralnym, społecznym i historycznym. Tak więc w historii Jamesa znajdujemy przykład pewnego rodzaju integrującej edukacji, która może pomóc nam pokonać, przynajmniej w pewnym stopniu, zagrożenia wynikające z rozczłonkowania. Wnioski Jamesa oczywiście wypływają z perspektywy marksistowskiej. Wyzwaniem dla nas jest odkryć to samo z perspektywy katolickiej.

W uniwersyteckim układzie zajęć potrzebujemy zatem nie tylko tego, czego dostarcza teologia i filozofia i co wnoszą „sztuki wyzwolone” i nauki przyrodnicze, ale również połączenia tych dziedzin tak, aby nasi studenci byli zdolni do przemyślenia samych siebie oraz

¹³ C. L. R. James, *Beyond a Boundary*, London 1983.



celów, jakie sobie stawiają, i wyborów, jakich dokonują. Edukacja katolicka powinna dostarczać nie tylko środków do osiągnięcia potocznie rozumianego sukcesu, ale przede wszystkim zbioru doświadczeń, które pozwolą studentom postawić pytanie o właściwe rozumienie sukcesu i skierować ich na inne cele.

4. Czyje wybory?

Próbowałem przedstawić w tym tekście dwa alternatywne kierunki, w których mogą podążać współczesne amerykańskie uniwersytety katolickie. Jednym z nich jest odzyskanie katolickiej tożsamości, która nie tylko ożywi każdy aspekt uniwersyteckiego życia, ale uzdolni go do spełniania swojej najważniejszej funkcji. Drugim zaś jest postępujące upodabnianie się do stanu współczesnych najbardziej prestiżowych uniwersytetów Ameryki i w konsekwencji odtworzenie ich stanu rozczłonkowania. Sugerowałem, że inercja i beczynność przyczyniają się do podążania uniwersytetów w drugim kierunku. Wyboru tej czy innej drogi nie da się dokonać za sprawą jakiejś jednej rozstrzygającej decyzji administracyjnej – należy raczej podjąć serię małych kroków w kolejnych sferach edukacji. Decyzje o największym znaczeniu podejmować będzie kadra uniwersytecka, zatem najistotniejsze zmiany uzależnione będą właśnie od niej.

Rektorzy i dziekani będą więc musieli nauczyć się, jak przemawiać w imieniu kadry, ponieważ decyzji, przed którymi stoją dziś uniwersytety katolickie, nie można po prostu narzucać niechętnym lub biernym jej członkom, bo prowadzi to do skutków odwrotnych niż zamierzone. Przyzwyczajenie umysłu, które pozwala administracji uniwersyteckiej – i w konsekwencji również kadrze – myśleć o „administracji” jako zbiorze odrębnym od „grona profesorskiego”, jest poważną przeszkodą w tak potrzebnym dialogu. Tylko rektorzy i dziekani, którzy są aktywnymi członkami kadry (regularnie czytającymi, nauczającymi i myślącymi), są zdolni do konstruktywnego działania w tej sytuacji. Zatem nie tylko grono profesorów i studenci uniwersytetu katolickiego są dla niego zagrożeniem. Administratorzy również mogą narazić na niebezpieczeństwo instytucję, której służą.

Instytut Myśli Józefa Tischnera
zaprasza na wykład
prof. Cezarego Wodzińskiego

Tischner i Grecy

który odbędzie się **18 listopada**
o godz. 17.00 w auli
Wyższej Szkoły Europejskiej
im. ks. Józefa Tischnera
przy ul. Westerplatte 11.



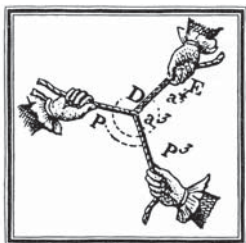
Wykład otwiera cykl spotkań
pt. „Tischner i inni”.
Kolejny wykład, *Tischner*
i mistycy, 16 grudnia br.
wygłosi o. prof.
Jan Andrzej Kłoczowski OP.

Niebezpieczeństwo podejmowania błędnych decyzji jest bardzo realne. Jednak uświadomienie sobie, że nadszedł oto czas nieuniknionych decyzji i czas konsekwencji złych wyborów, jest już pierwszym krokiem we właściwym kierunku. To czas zagrożenia, ale również nadziei.

Tłum. Anna Głąb

Tekst pochodzi z książki *Higher Learning. Catholic Traditions* (red. Robert E. Sullivan), Notre Dame, Indiana 2001. Publikujemy go za uprzejmą zgodą University of Notre Dame Press.

ALASDAIR MACINTYRE, ur. 1929, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej filozofii anglo-amerykańskiej. Wykładowca wielu angielskich i amerykańskich uniwersytetów. Obecnie wykłada w University of Notre Dame w Stanach Zjednoczonych. Wydał m.in.: *Secularization and Moral Change* (London 1967), *Against the Self-Images of the Age: Essays in Ideology and Philosophy* (Notre Dame 1971), razem z Paulem Ricoeuirem *The Religious Significance of Atheism* (New York 1967). W języku polskim ukazała się: *Krótką historia etyki* (Warszawa 1995) i *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności* (Warszawa 1996).



Piotr Gutowski

Katolickie uniwersytety a ideał pełnej prawdy

Katolickie uniwersytety winny być przede wszystkim miejscem konfrontacji doktryny Kościoła – w jej aktualnej wykładni – z nową wiedzą naukową i filozoficzną czy, szerzej, ogólnohumanistyczną.

Alasdair MacIntyre w świetnym artykule podkreśla, że podstawą katolickiej edukacji jest założenie istnienia pewnego naturalnego, uhierarchizowanego porządku rzeczy, w świetle którego winny być rozpatrywane wszelkie badane zjawiska. Odczytaniem tego porządku zajmują się „od dołu” różne nauki w powiązaniu z filozofią, która z racji swojego szerokiego spojrzenia jest dyscypliną najbardziej do tego celu predestynowaną, a „od góry” teologia przywołująca to, co na temat natury rzeczy zostało objawione. Stąd bierze się m.in. uprzywilejowana pozycja filozofii i teologii na katolickich uniwersytetach. Ponieważ za największe niebezpieczeństwo dla wyższej edukacji uznaje MacIntyre rozpowszechniony obecnie pogląd, zgodnie z którym nie istnieje żaden naturalny porządek rzeczy, ostrze swojej krytyki kieruje on przeciwko temu stanowisku i w związku z nim formułuje rady dla administratorów odpowiedzialnych za przyszłość katolickich uczelni.



Świadomie pomija natomiast to, co tradycyjnie uważano za główne zagrożenie dla idei katolickiej edukacji, a mianowicie koncepcje porządku rzeczy odmiennego niż ten, który prezentuje katolicyzm. Sądzę jednak, że właśnie to zagadnienie, nawet w obliczu zagrożenia dzisiejszej kultury skrajnymi postaciami sceptycyzmu i relatywizmu, jest zasadnicze dla wszelkich prób odpowiedzi na pytanie o tożsamość katolickich uniwersytetów. Odrzucenie relatywizmu i sceptycyzmu, a także wszelkich postaci filozoficznego minimalizmu, który postuluje prowadzenie badań szczegółowych bez dążenia do integracji wiedzy, nie oznacza automatycznej akceptacji katolickiej wizji naturalnego porządku rzeczy. Istnieje bowiem w tej kwestii przynajmniej kilka innych propozycji, zarówno w obrębie chrześcijaństwa, jak i poza nim.

Trzeba więc zacząć od pytania o to, w jaki sposób uzasadnić roszczenie Kościoła do prawdziwości głoszonej przezeń wizji rzeczywistości. W uzasadnieniu tego roszczenia tkwią, moim zdaniem, istotne wskazówki odnośnie do idei katolickich uniwersytetów. Ujawniają się także zarówno szanse, jakie mają tego rodzaju uczelnie w kontekście obecnej oferty naukowo-dydaktycznej, oraz zagrożenia, które powinny one przezwyciężyć. Zacznę więc od przedstawienia takiego uzasadnienia w wersji, która wydaje mi się rozsądna, a następnie omówię dwa wynikające z niego punkty, które decydują o specyfice uczelni katolickich – jeden w obszarze dydaktyki, a drugi w obszarze badawczym. Na koniec wrócę do tekstu MacIntyre’a.

Prawdy wiary

W Kościele rzymskokatolickim i w innych Kościołach chrześcijańskich często używa się słowa „prawda” w odniesieniu do treści będących przedmiotem wiary. Nie mówi się więc o *t w i e r d z e n i a c h* ewangelicznych czy o *t w i e r d z e n i a c h* wiary, tak jakby ich wartość logiczna nie była jeszcze ustalona, ale od razu przypisuje się im prawdziwość. Dla chrześcijan są to *p r a w d y* ewangeliczne i *p r a w d y* wiary. Podkreślenie „dla chrześcijan” nie oznacza akceptacji relatywizmu bądź ujmowania całej kwestii wyłącznie na po-



ziomie psychologicznym – nie chodzi więc o to, iż dla grupy A prawdą jest jedno, a dla grupy B coś całkiem innego. Prawda jest jedna i chrześcijanie sądzą, że treść ich przekonań uznanych przez wiarę najlepiej ją wyraża.

Agnostycy i ateści uznają zapewne taki sposób mówienia za przewrotny. Mogą oni powiedzieć, że właśnie ci, którzy nie są pewni prawdziwości swoich przekonań, albo ci, którym zależy na manipulowaniu ludźmi, ciągle retorycznie podkreślają ich prawdziwość, podobnie jak na przykład sowieccy komuniści bronili swojej obłądnej ideologii w gazecie zatytułowanej „Prawda”. Taki sposób mówienia może być irytujący dla ludzi niereligijnych, jest on jednak całkowicie zrozumiały w kontekście religii: chrześcijanin uznaje pewne sądy za prawdziwe na drodze wiary i ma do tego prawo, ponieważ kwestie, do których one się odnoszą, nie są weryfikowalne – przynajmniej w wąskim rozumieniu pojęcia weryfikacji.

Bardziej problematyczne wydaje się uznanie określonych twierdzeń za prawdziwe na podstawie właśnie takiej wiary religijnej (np. chrześcijaństwa), a nie innej (np. islamu czy buddyzmu). I to jednak nie musi być irracjonalne. Dla wielu ludzi wystarczającą i zasługującą na uznanie racją może być następujący ciąg myślowy: 1. a) o prawdziwości najważniejszych twierdzeń religijnych przyjętych na podstawie wiary nie można rozstrzygać metodami empirycznymi; b) nie wiadomo, czy mogą być one rozstrzygnięte metodami racjonalnymi, a jeśli tak, to czy stanie się to za naszego życia; c) aby zaprojektować moje życie, muszę zająć jakieś stanowisko w tych kwestiach (choćby agnostyczne); 2. a) przekonania religijne są istotnym elementem mojego światopoglądu dlatego, że zostałem w nich wychowany; b) jako przekonania centralne dla tego światopoglądu będę starał się je modyfikować lub odrzucać dopiero na końcu (tzn. po wyczerpaniu innych możliwości, na przykład po odrzuceniu przekonań bardziej peryferyjnych); 3. a) racjonalne trudności generowane przez moją religię mogą być przezwyciężone, na przykład przez uznanie, że w wymiarze doktrynalnym nie jest ona zamkniętym systemem przekonań, lecz ciągle się rozwija i można w jej ramach modyfikować sens akceptowanych prawd; b) wiele wskazuje na to, że rozwój szeroko pojętej nauki zmierza w kierunku uzyskania coraz pełniejszej



prawdy o rzeczywistości; c) mogą więc przyjąć przekonanie, że w świecie pełnej prawdy zasadnicze przekonania mojej religii pozostaną niewzruszone, mimo że w perspektywie wiedzy cząstkowej (często pośpiesznie uogólnionej) mogą one wydawać się mało prawdopodobne.

Z punktu widzenia osób, które zaakceptowały przekonania religijne nie dzięki zrastaniu w pewnej kulturze (jak jest to w wypadku większości ludzi), ale przez świadomy wybór (np. ktoś z ateisty stał się chrześcijaninem), racja oznaczona numerem 2 mogłaby brzmieć następująco: a) ludzie spoglądający na świat z perspektywy chrześcijaństwa żyją pełniejszym życiem niż ci, którzy je odrzucają, i moje życie także stało się pełniejsze, gdy zostałem chrześcijaninem; b) różnice między wielkimi religiami (w tym, co dla nich istotne) są przesadzone; c) wiele wskazuje na to, że chrześcijaństwo najpełniej wyraża najważniejsze prawdy o człowieku, które są lub powinny być powszechnie zaakceptowane (np. o jego godności czy indywidualnej – a nie zbiorowej – odpowiedzialności), choć nie zawsze sami chrześcijanie byli w stanie ich przestrzegać; d) przez ciągłą refleksję nad relacją wiary do rozumu chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm ma wewnętrzną zaporę przed popadnięciem w skrajny fundamentalizm: mimo błędów (np. z Galileuszem) wspierało rozwój nauk, w jego horyzoncie rozwinęła się zachodnia cywilizacja.

Te racje nie zamykają oczywiście dyskusji między religiami, ale odbierają ateistom i agnostykom argument, że przyjęcie przekonań religijnych i postawy religijnej jest irracjonalne. W tego rodzaju rozważaniach – nad prawem chrześcijan (ale też przedstawicieli innych religii) do wiary, tj. do uznawania odpowiednich przekonań religijnych za prawdziwe, obecne są dwie perspektywy, które warto rozróżnić. Pierwsza to perspektywa jednostkowego, skończonego życia ludzkiego, w którym musimy dokonywać ważnych egzystencjalnych wyborów, mając ograniczony zasób wiedzy. Druga to perspektywa aktualnego ogólnoludzkiego stanu rozwoju kultury, a więc na przykład nauki i refleksji etyczno-antropologicznej odzwierciedlającej stan obecnej wrażliwości moralnej. Te dwie perspektywy porządkują również zasadnicze cele instytucji, jaką jest uniwersytet. Są nimi: kształcenie studentów po to, aby samodzielnie mogli pokierować własnym życiem i owocnie uczestniczyć w ży-



ciu społecznym, oraz prowadzenie badań naukowych, które przyczynią się do poszerzenia wiedzy ogólnoludzkiej. Namysł nad tymi dwoma zagadnieniami ujawnia coś, co stanowi moim zdaniem wyróżnik uniwersytetów katolickich.

Refleksja nad kwestiami egzystencjalnymi

Kształcenie na uniwersytetach tym różni się od kształcenia na przykład w instytucjach ideologicznych, że istotowo jest ono odniesione do pojęcia prawdy czy, szerzej, wiedzy. Student matematyki czy chemii ma uzyskać w i e d z ę na temat pewnego fragmentu tych dziedzin. Inaczej mówiąc, ma on uznać te przekonania (i nauczyć się metody ich uznawania), które są prawdziwe i uzasadnione. Chodzi o to, aby później – już jako absolwent – mógł on kompetentnie uczyć innych. Uniwersytety tym m.in. różnią się między sobą, że mają lepszych bądź gorszych ekspertów i lepszych bądź gorszych studentów. Można powiedzieć, że uczelnie, które mają lepszych profesorów, są w stanie przekazać swoim studentom więcej szczegółowych prawd i więcej uzasadnień oraz wyposażyć ich w lepszą postać krytycyzmu wobec twierdzeń w danej dziedzinie niż te, które mają profesorów słabych. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że nawet najlepszy (w powyższym sensie) wydział matematyki czy chemii może nie być w stanie dostarczyć tego, co studentom potrzebne jest do pełnego, owocnego, życia.

Absolwenci matematyki czy chemii będą bowiem w przyszłości nie tylko nauczycielami tychże dyscyplin czy pracownikami odpowiednich firm; oni przede wszystkim pozostaną ludźmi, którzy oprócz dzielenia się specjalistyczną wiedzą czy stosowania jej chcą także żyć życiem w pełni ludzkim. Chcą więc nie tylko tego, aby zdobyta wiedza zamieniła się na pieniądze, ale pragną – i to pewnie jest ich zasadniczy cel w życiu – kochać i być kochanymi, chcą zająć jakieś stanowisko w sprawach doniosłych dla ich życia, takich jak zagadnienia moralne czy religijne. Oczywiście, już samo opanowanie ogólnych prawideł metody naukowej

W czasie studiów chodzi o umożliwienie studentom refleksji nad sprawami zasadniczymi.



(niezależnie od tego, czy przez studiowanie chemii, fizyki czy socjologii) przygotowuje w pewnym stopniu do racjonalnego podejmowania takich kwestii. Sądzę jednak, że w czasie studiów potrzebne jest coś więcej. Chodzi o umożliwienie studentom refleksji nad sprawami zasadniczymi.

Jest bowiem w studentach ogromny potencjał umysłowy i duchowy, który wykracza poza wybrane przez nich dziedziny, jest chęć intelektualnego, emocjonalnego i wolitywnego panowania nad swoim życiem, owocnego uczestnictwa w kulturze, jest pragnienie refleksji nad miejscem człowieka we wszechświecie i gotowość podjęcia trudnych decyzji życiowych. Myślę, że jednym z zadań wszystkich uniwersytetów, a katolickich w szczególności, winno być zapewnianie przestrzeni, czasu i atmosfery na odpowiedzialną refleksję tego rodzaju. Nie chodzi przy tym o atmosferę jakiejś groteskowej powagi wobec egzystencjalnych pytań studentów, ale o klimat życzliwości, który umożliwiłby im podejmowanie tych kwestii nie tylko w ciszy serca każdego z nich z osobna, ale także we wspólnocie czy w różnych wspólnotach uniwersyteckich. Przy tym, dla każdego, kto wstępuje na katolicki uniwersytet, zrozumiała być musi pewna preferencja dla katolickiego światopoglądu. Pozostaje jednak kwestią otwartą i delikatną, jak ta preferencja ma być stosowana w praktyce.

W tym kontekście ujawnia się najpoważniejsze zagrożenie dla katolickich uczelni – a mianowicie zagrożenie ideologizacją. Na takich zideologizowanych uczelniach zamiast rzetelnej refleksji nad ważnymi kwestiami życiowymi serwować się będzie wyłącznie gotowe rozwiązania – te mianowicie, które zgodne są z tak czy inaczej rozumianą ortodoksją. O ile uniwersytety pozbawione atmosfery rzetelnej refleksji nad sprawami życiowymi nie chronią swoich studentów przed instrumentalizacją ze strony różnych ideologii, o tyle uczelnie drugiego rodzaju same traktują ich instrumentalnie. Nie budzą młodych ludzi do samodzielnego myślenia, ale tę samodzielną zabijają. Jest to niekorzystne zarówno dla owych studentów, jak i dla Kościoła, potrzebującego nie tyle biernych wyznawców, ile aktywnych, myślących ludzi, którzy doktrynę chrześcijańską będą odważnie i mądrze współtworzyć, modyfikować i konfrontować



z różnymi wymiarami współczesnej kultury. Celowo nie użyłem tutaj słowa „bronić”. Jest to bowiem termin należący bardziej do słownika militarystycznego niż uniwersyteckiego. Tam, gdzie chęć obrony przeważa nad chęcią zrozumienia, a potrzeba dostosowania się do większości nad dążeniem do prawdy, prędzej usłyszeć można werble bojowe niż dyskusję nad wielkimi problemami człowieczeństwa.

Nie można jednak pominąć tego, że Kościół „broni” określonej doktryny religijnej, zakładając poprawność pewnej jej wykładni. Czyni to m.in. przez kontrolę treści nauczania swoich teologów. W ten sposób powstaje napięcie między dwoma temperamentami – nazwijmy je religijnym i uniwersyteckim. W przestrzeni tego napięcia funkcjonują uczelnie katolickie. Nie można jednak sądzić, że zideologizowane są te spośród nich, które mają opinię konserwatywnych (bo zgadzają się z oficjalną doktryną Kościoła), a do świata uniwersyteckiego w pełni należą tylko te, które określa się jako liberalne (ponieważ ową doktrynę kontestują). Może być bowiem zupełnie odwrotnie. Ideologizacja w sprawach wiary jest raczej kwestią sposobu przekazu i sposobu uzasadniania niż samych tylko treści. Sądzę, że aby uczelnie katolickie mogły jej uniknąć, muszą w szczególny sposób szanować i wzmacniać s a m o d z i e l n e myślenie studentów.

Wydaje się, że coś podobnego miał na myśli Jan Paweł II, gdy w roku 1979 przemawiał do społeczności akademickiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie wcześniej pracował jako profesor etyki. Słowa te nie pochodzą z formalnej mowy czy kazania. Są one częścią na gorąco zaimprovizowanego przemówienia wygłoszonego podczas przedłużającego się spotkania. Mówił wówczas Jan Paweł II tak:

Zadaniem uniwersytetu jest także uczyć, ale w gruncie rzeczy jest on po to, żeby człowiek, który do niego przychodzi, który ma (...) własny rozum, już co nieco rozwinięty, i pewien zasób doświadczenia życiowego, nauczył się sam myśleć. Uniwersytet jest po to, żeby wyzwolił ten potencjał umysłowy i potencjał duchowy człowieka, żeby pomógł w jego wyzwoleniu się – ale to wyzwolenie jest aktem własnym, aktem duchowym tego człowieka. Oczywiście we wspólnocie uznają to, nie jestem żadnym indywidualistą (...). Otóż w tym wszystkim, co dotychczas powiedziałem, staje się jasne, że uniwersytet wtedy spełnia swój (...) cel, gdy we wspólnocie ludzi, za pomocą środków o charakterze naukowo-twórczym, naukowo-badawczym, prowadzi do tego, że się rozwija człowiek, że



się wyzwala jego wszechstronny potencjał duchowy. Potencjał umysłu, woli i serca, formacja całego człowieka (...).

Uniwersytet to jest jakiś odcinek walki o człowieczeństwo człowieka. Z tego, że się nazywa uniwersytetem albo wyższą uczelnią, jeszcze nic nie wynika dla sprawy człowieka. Owszem, można nawet wyprodukować – złe wyrażenie, brutalne wyrażenie – można wytworzyć serię ludzi wyuczonych, wykształconych, ale problem jest nie w tym; chodzi o to, czy się wyzwoliło ten olbrzymi potencjał duchowy człowieka, przez który człowiek urzeczywistnia swoje człowieczeństwo. To jest decydujące. Tego KUL-owi życzę (...).

Uniwersytet jest wspaniałym środkiem do celu, instytucja uniwersytetu jest jednym z arcydzieł kultury. Zachodzi tylko obawa, czy to arcydzieło nie uległo w dzisiejszej epoce odkształceniu, i to w wymiarze globu... nie wiem, już się na tym nie znam, ale boję się¹.

Obawa Papieża wyrażona na końcu dotyczy wszystkich dzisiejszych uniwersytetów, które troszcząc się o dostarczenie specjalistycznej wiedzy, zapominają o zadaniu budzenia studentów do pełnego człowieczeństwa. Uniwersytety katolickie powinny być szczególnie nastawione na spełnianie tego zadania. Priorytetem jest jednak pobudzanie studentów do *s a m o d z i e l n e g o* myślenia. Na czym jednak owa samodzielność ma polegać?

Filozofowie od lat debatują o statusie prawdy. Jedni upierają się, że każdy sąd zgodny z rzeczywistością jest obiektywnie prawdziwy, niezależnie od tego, czy ktokolwiek rozpoznaje go jako taki czy też nie. Zdania „ $2 + 2 = 4$ ” czy „Ziemia krąży wokół Słońca” są prawdziwe niezależnie od tego, czy ktokolwiek uznaje je za takie, i były prawdziwe nawet wówczas, gdy nie istniała jeszcze matematyka i astronomia. Inni uważają, że nie można mówić o prawdziwości sądów bez powiązania z podmiotem, który tę prawdę rozpoznaje, i z określonym czasem, w którym jest ona uznawana. Nawet jeśli ci drudzy nie mają racji co do kwestii natury prawdy, jedno jest pewne: moje uznanie danego sądu za prawdziwy wówczas tylko jest autentyczne, gdy jest samodzielne, tzn. gdy jest opatrzone moim własnym aktem asercji. Nie powiemy o papudze, która wypowiada dźwięki odpowiadające napisowi „ $2 + 2 = 4$ ”, ani nawet o komputerze, na którego ekranie pojawia się taki napis, że samodzielnie wyrażają sąd, iż $2 + 2 = 4$. W tych wypadkach sąd ten (a ściśle rzecz ujmując,

¹ *Ze sztambucha do sztambucha*, Lublin 2003, s. 68.



jedynie odpowiedni zestaw dźwięków i odpowiedni napis) jest całkowicie narzucony z zewnątrz i dlatego zarówno mówiące papugi, nawet jeśli wypowiadają prawdziwe zdania, jak i komputery są jedynie narzędziami w rękach ludzi. Na podobnej zasadzie wiele osób jest narzędziami w rękach innych ludzi, którzy uznając coś za prawdę, narzucają ją innym. Pogląd narzucony innym (nawet jeśli jest faktycznie prawdą), nie spełnia swojej roli budowania pełnego człowieczeństwa. Mechanicznie uznana prawda nie wyzwała. Ona może nawet zniewalać, czyniąc ludzi podatnymi na wielorakie manipulacje.

Postulat liczenia się z owym wewnętrznym decyzyjnym centrum każdej osoby, które odpowiada także za formowanie się jej przekonań, sprawia, że przekazywanie innym tego, co sami uważamy za prawdę, bardzo się komplikuje. W naukach formalnych i przyrodniczych komplikacja ta wymusza na nauczycielach pracę nad odpowiednimi środkami dydaktycznymi, które w taki sposób unaoczniają przekazywaną wiedzę, aby studenci samodzielnie ją zaakceptowali. W naukach społecznych, a zwłaszcza w humanistyce, łącznie z filozofią i teologią, sprawy są bardziej złożone, bo wiele wskazuje na to, iż nauczyciele tych dyscyplin, o ile nie są zwykłymi ideologami, winni mieć mniej pewności (chodzi o pewność wiedzy, a nie o pewność wiary) co do ostatecznego charakteru przekazywanych sądów niż fizycy, biologowie czy matematycy. Ich liczenie się ze studentami nie może więc sprowadzić się wyłącznie do udoskonalenia dydaktyki. W ocenie rezultatów całego procesu nauczania muszą oni w pewien sposób uwzględnić i uszanować d o s w i a d c z e n i e swoich uczniów. Jest przy tym oczywiste, że jeśli ktoś nie zna na przykład odpowiedniej doktryny Kościoła czy danej koncepcji filozoficznej, a by zdać egzamin, znać ją powinien, to słusznie dostanie notę słabą albo niedostateczną. Jednak ani pojedynczy nauczyciel, ani cała grupa nauczycieli nie mogą spodziewać się, że student także zaakceptuje te doktryny i uzna je za własne. Takie oczekiwanie upodabniałoby katolickie uniwersytety do dawnych uczelni marksizmu czy jakiegokolwiek innej ideologii. Samodzielność może wprowadzić błądź, ale jest niegroźna, gdy zwiąże się ją z krytycyzmem. Niesamodzielna bezbłądność może być niebezpieczna.



Dążenie do prawdy pełnej

Uniwersytet ma służyć poszerzaniu ludzkich horyzontów nie tylko w aspekcie indywidualnym, ale także ponadindywidualnym. Jego celem jest nie tylko dydaktyka, lecz także prowadzenie badań naukowych. Czy w tym badawczym aspekcie katolickie uniwersytety mają coś specyficznego do zaoferowania współczesnemu światu akademickiemu? *Videtur quod non* – można by powiedzieć. Przecież nie

Chrześcijanin, a szczególnie katolik, winien wspierać perspektywę obiektywistyczną.

ma katolickiej matematyki, fizyki czy chemii. Sądzę też, że nie ma katolickiej psychologii, socjologii czy historii – o ile oczywiście nie rozumiemy przez nie na przykład psychoterapii katolików, socjologii Kościoła czy historii

chrześcijaństwa. Dyscypliny społeczne i humanistyczne mogą być i często bywają nasycone elementami pochodzącymi z różnych religii czy ideologii, byłoby jednak błędem budowanie na przykład katolickiej historii (jako nauki) z tego tylko powodu, że istnieje zideologizowana odmiana historii, którą można by nazwać ateistyczną. Taka walka na ideologie w obrębie jakiegokolwiek dyscypliny naukowej nie przyniesie wielkich korzyści ani chrześcijaństwu, ani samej tej nauce. Sądzę, że chrześcijanin, a szczególnie katolik, winien wspierać perspektywę obiektywistyczną, antyideologiczną w każdej z nauk społecznych i humanistycznych w przekonaniu, że to ostatecznie będzie prowadzić do prawdy pełnej. Musi on wierzyć, że ta pełna prawda będzie zbieżna z prawdą religijną albo że jej częścią będzie prawda religijna. Powinien jednak także zakładać, że jego własne odczytanie prawdy religijnej może być niewłaściwe i że z biegiem czasu pod wpływem nowych danych winno ulec modyfikacjom.

Czy w badaniach naukowych, zwłaszcza w naukach społecznych i humanistycznych, można w ogóle przywoływać ideę obiektywizmu? Otóż myślę, że ona faktycznie funkcjonuje w postaci wspomnianej idei pełnej prawdy, do której – jak można sądzić – zbliżamy się, mimo nieuchronnego uwikłania w kulturowe konteksty. W perspektywie chrześcijańskiej idea ta jest obecna w pojęciu Boskiej wiedzy, która obejmuje wszystkie możliwe do objęcia perspektywy. W tym między innymi sensie Boska wiedza jest wiedzą pełną, a w każdym razie bez



porównania pełniejszą niż nasza wiedza. Chrześcijańscy uczeni prowadzący liczące się badania naukowe w jakiegokolwiek dziedzinie (a więc nieprzestając na dydaktyce uniwersyteckiej) muszą przede wszystkim aplikować przyjęte w niej standardy. Wyróżniać ich jednak powinno przekonanie o wycinkowym i ograniczonym charakterze tych badań oraz nakierowanie na ideał prawdy pełnej, połączone z awersją do dokonywania pospiesznych uogólnień. Lepiej jest więc, aby ateistycznej psychologii, socjologii czy historii nie przeciwstawiać psychologii, socjologii i historii katolickiej, lecz wskazywać na wielorakie ograniczenia tych nauk i stymulować uczonych do podążania w stronę uzyskania coraz pełniejszego, syntetyzującego obrazu badanej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, uczoney katolicki ma zmierzać nie tylko w stronę prawdy, ale w stronę p e ł n e j prawdy.

Oczywiście, refleksja na temat prawdy jest nie tyle wewnętrzną kwestią poszczególnych nauk, ile zagadnieniem filozoficznym. W katolickich uniwersytetach winno więc pozostać uprzywilejowane miejsce dla takiej właśnie refleksji. Z natury rzeczy musi pozostać także uprzywilejowane miejsce dla teologii, którą – w niniejszym kontekście – można rozumieć jako opartą na Objawieniu spekulatywną teorię prawdy pełnej czy też prawdy najważniejszej dla człowieka. Mimo iż chrześcijanin może mieć poczucie, że pełna prawda o świecie i o człowieku jest mu w zarysie znana dzięki wierze i opracowana w teologii, to jako uczoney powinien powstrzymać się od pokusy pospiesznego inkorporowania jej do uprawianej przez siebie dziedziny. Co więcej, powinien też zachować przekonanie, że jak najrzetelniej prowadzone badania naukowe mogą przyczynić się do modyfikacji idei nawet w obrębie teologii, a pośrednio także w religii. Tu oczywiście sprawa jest bardzo delikatna i wymaga ciągłej refleksji na temat relacji wiary do rozumu i teologii do filozofii, refleksji, która będzie uwzględniała także treści zawarte w takich oficjalnych dokumentach kościelnych, jak choćby encyklika *Fides et ratio*. Jestem jednak przekonany, że uniwersytety katolickie trzeba pojmować nie tyle jako miejsce uzgadniania prawd naukowych z ostatecznie już sformułowanymi prawdami teologicznymi lub tym bardziej inkorporowania teologii do nauk, ile jako miejsce, w którym uczeni i teologowie nakierowani są na ideał pełnej prawdy.



Szczególną rolę w artykułowaniu potrzeby takiej integrującej wiedzy oraz w kontrolowaniu jakości proponowanych syntez ma tu do odegrania filozofia. Odrębną kwestią, której nie będę tu poruszał, jest to, jaka miałyby to być filozofia i w jaki sposób tę rolę miałyby odegrać. W każdym razie wyróżnik badań prowadzonych w katolickich uniwersytetach widziałbym w owym nastawieniu na pełną prawdę – najpierw na pełną prawdę o badanych zjawiskach, a w dalszej perspektywie na pełną prawdę w ogóle – zwłaszcza o człowieku i jego miejscu we wszechświecie. Sądzę, że ciągłe nawoływanie papieży do stawiania różnych zagadnień w perspektywie prawdy należy rozumieć jako apel o widzenie ich w kontekście ideału prawdy p e ł n e j.

MacIntyre a uniwersytety katolickie

Z powyższego wypływają wnioski zasadniczo bardzo podobne do tych, które zawarł w swoim artykule MacIntyre: że wszystkie uczelnie, a katolickie w szczególności, winny przeciwdziałać postępującej fragmentaryzacji wiedzy, wykształcenia i życia przez stymulowanie refleksji na ten temat, budowanie odpowiednich programów studiów oraz stwarzanie atmosfery integrującej różne aspekty aktywności studentów i profesorów; że w tych wysiłkach szczególna rola musi przyspaść filozofii, która obecna być powinna w kształceniu uniwersyteckim nie tylko na pierwszych latach studiów, ale także na latach wyższych i na studiach doktoranckich; że nie można dopuścić, aby filozofia i teologia przekształciły się w zbiór dyscyplin szczegółowych; że – z drugiej strony – konieczne jest rozwijanie rzetelnych badań specjalistycznych, bo bez nich integracja wiedzy staje się bezprzedmiotowa. Jest jednak punkt, w którym trudno jest mi zgodzić się z MacIntyre'em.

Uważa on, że są dwie konkurencyjne koncepcje katolickiego uniwersytetu. Zgodnie z pierwszą z nich uniwersytet taki – w aspekcie badań naukowych – jest taki sam jak standardowe uniwersytety świeckie, a jego religijny charakter uwidacznia się głównie przez praktyki religijne, za które duszpasterze akademicki odpowiedzialni są przed lokalnym biskupem. Kościół nie ma tu jednak nic do powiedzenia



w sprawach ściśle akademickich. W drugiej koncepcji katolickiego uniwersytetu warunkiem jego integralności jest odpowiedzialność przed Kościołem także w kwestiach nauczania, zwłaszcza teologii i, w nieco mniejszym stopniu, filozofii. MacIntyre zaleca tę drugą koncepcję katolickiego uniwersytetu, w której autonomia uczelni, przynajmniej w tych dwóch dyscyplinach jest ograniczona. Jedynym racjonalnym uzasadnieniem tego ograniczenia jest przekonanie, że w dziedzinach, które są przedmiotem zainteresowania tych dyscyplin, prawda jest już znana. Wszelkie inne uzasadnienia byłyby nieuchronnie relatywistyczne (mogłyby się na przykład odwoływać do reguł znanych na przykład z rynku prasowego, gdzie wystarczającym usprawiedliwieniem takiej, a nie innej linii ideologicznej danej gazety są poglądy jej właściciela).

Otóż sądzę, że pełna prawda, nawet w dziedzinie religii – nie tylko teologii – nie jest nam dana. Nie ulega dla mnie wątpliwości, wbrew wszelkim relatywistom, że w ciągu dwóch tysięcy lat w obrębie cywilizacji, w której rozwija się chrześcijaństwo, mamy do czynienia ze znaczącym (choć niekoniecznie ciągłym) postępowaniem w dziedzinie nauki czy, szerzej, teorii. Wiemy dziś więcej i widzimy dalej niż nasi przodkowie, choć niekoniecznie lepiej postępujemy. Możemy zgodzić się na niezmienność pewnych formuł wymyślonych przez naszych poprzedników, na przykład tej, że „nie ma zbawienia poza Kościołem”, ale ich sens musi przecież z biegiem czasu ulec i uległa modyfikacjom.

Otóż katolickie uniwersytety winny być w mojej ocenie przede wszystkim miejscem konfrontacji doktryny Kościoła – w jej aktualnej wykładni – z nową wiedzą naukową i filozoficzną czy, szerzej, ogólnohumanistyczną. Celem tej konfrontacji nie może być jednak dokonanie zmian w nauce czy zastopowanie jej rozwoju, ale refleksja nad tym, czy i jakie modyfikacje interpretacji religii są konieczne, a także nad tym, co faktycznie jest, a co nie jest wiedzą naukową. Przykładem może być tutaj choćby uzgadnianie doktryny Kościoła z teorią ewolucji. Katolickie uniwersytety znakomicie spełniły tu i spełniają dalej swoją rolę, ukazując z jednej strony, że do istoty chrześcijaństwa nie należy teza o sposobie stworzenia świata przez Boga, a z drugiej – że wiele rzekomo naukowych teorii ewolucjonistycz-



nych wyposażanych jest w pozanaukowe, ideologiczne koncepcje, które wykazują rzekomo ateistyczny charakter nauki. Sądzę więc, że na katolickich uniwersytetach biskupi winni nastawić się raczej na słuchanie uczonych (a jeśli sami są uczonymi, to siebie jako uczonych) niż na ich pouczanie. Zapewne skutkiem ubocznym przyjęcia takiej postawy w odniesieniu do wydziałów teologii będzie to, że od czasu do czasu pojawią się tam myśliciele, którzy wykrócą poza granice oficjalnego nauczania Kościoła. Myślę jednak, że katolicki uniwersytet zorganizowany w taki sposób, że wszelka możliwość pojawienia się takich osób jest wykluczona, byłby instytucją na poziomie miernego seminarium duchownego i utrzymywanie go nie miałyby większego sensu.

Nie sądzą jednak, aby taka wizja uniwersytetu katolickiego mieściła się w podziale zaproponowanym przez MacIntyre'a. Katoliczność takiej uczelni nie przejawiałaby się bowiem wyłącznie w zewnętrznych wobec badań naukowych praktykach religijnych studentów i profesorów, ale także w ukierunkowaniu tychże badań na problemy będące przedmiotem zainteresowania Kościoła i w ekspozowaniu oraz rozwijaniu dyscyplin, które mają dla osiągnięcia tego celu szczególne znaczenie, tzn. filozofii i teologii. Równie ważne byłoby także przeciwstawianie się postępującej fragmentaryzacji wiedzy i życia, którą MacIntyre tak doskonale diagnozuje i opisuje. Nie lekceważyłbym także tego, co nazywa się atmosferą uniwersytetu, a co nie jest związane wyłącznie z praktykami religijnymi. Sam pracuję w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i niezależnie od jego różnych wad, wynikających zresztą w większości nie z czyjejś winy, ale z ogólnej sytuacji w polskim szkolnictwie wyższym, bardzo cenię sobie na przykład rzetelne podejście pracowników mojego wydziału do studentów. Polega ono choćby na tym, że poświęcają im bardzo

Cechą rozpoznawczą katolickich uczelni winna być solidność wykształcenia.

dużo czasu, że zależy im na ich rzetelnym wykształceniu, a nie na „produkcji” magistrów. Gdy widzę padającego ze zmęczenia wybitnego uczonego, który cały miesiąc w każdym roku akademickim poświęca na przeprowadzanie ustnych egzaminów, to nie budzi się we mnie refleksja, że mógłby sobie usprawnić egzaminowanie, aby w tym czasie napisać artykuł



naukowy albo dorobić w innej uczelni, ale podziw dla jego poświęcenia, rzetelności i szacunku dla studenta. Cechą rozpoznawczą katolickich uczelni winna być solidność wykształcenia, której osiągnięcie nie jest możliwe bez tego rodzaju profesorów. Sądzę nawet, że najbardziej widocznym przejawem katolickości uczelni w sferze edukacji winna być właśnie taka solidność.

Na koniec warto zwrócić uwagę na to, że MacIntyre w swoim artykule odnosi się do sytuacji katolickich uniwersytetów w Stanach Zjednoczonych i część jego zaleceń jest zupełnie nieaktualna w odniesieniu do warunków polskich. Postuluje na przykład, aby najważniejsze stanowiska administracyjne na uniwersytecie: rektorów, dziekanów, sprawowali aktywni uczeni, a nie menedżerowie, którzy często traktują uczelnię jako rodzaj przedsiębiorstwa. W Polsce, przynajmniej w tych starszych uczelniach, które powstały przed boomem edukacyjnym ostatnich kilkunastu lat, jest właśnie tak, jak on proponuje. Może nawet przydałoby się, aby udział profesjonalnych menedżerów w zarządzaniu uczelniami – zwłaszcza państwowymi – był większy niż obecnie. Pisze też MacIntyre, że trzeba zadbać, aby na katolickich uczelniach na wydziałach teologii i filozofii przewagę (zapewne liczebną) mieli katolicycy członkowie kadry profesorskiej. Trzeba jednak pamiętać, że w wielu amerykańskich uczelniach katolickich pracują niekatolicy, a nawet osoby deklarujące się jako ateści. W naszym kraju nawet na wielu uczelniach świeckich pracują niemal sami katolicy, a w uczelniach katolickich opór niektórych profesorów budzi nawet zaproszenie na konferencję naukową uczonych o kontrowersyjnych (dla nich) poglądach. Tak więc, choć postulaty MacIntyre'a brzmią konserwatywnie w stosunku do moich, faktyczna różnica między nami może być znikoma.

PIOTR GUTOWSKI, profesor KUL, pracownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL, zastępca dyrektora Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na KUL. Ostatnio wydał *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* (Lublin 2002). Współredaktor pracy zbiorowej *Catholic Universities in the New Europe* (Lublin 2005).



Piotr Kostyło

W poszukiwaniu idei uniwersytetu katolickiego

Dzisiejsze społeczności, także społeczności uniwersyteckie, są głęboko etyczne, nie będąc formalnie katolickie. Jeżeli troska o moralne kształtowanie studentów stała się udziałem każdego uniwersytetu, to należy postawić pytanie o współczesne uzasadnienie zakładania uniwersytetów katolickich.

Ten tekst jest historyczną rekonstrukcją okoliczności, które towarzyszyły zakładaniu przez Johna Henry'ego Newmana Uniwersytetu Katolickiego w Dublinie w latach pięćdziesiątych XIX wieku. Choć uniwersytet funkcjonował zaledwie trzydzieści lat i nie zdobył trwałego miejsca w historii szkolnictwa wyższego, motywy, które stały za jego powołaniem, trudności, jakie napotkał na swojej drodze, a zwłaszcza próby uzasadnienia potrzeby istnienia takiej uczelni są pouczające także dzisiaj. Zwrócenie uwagi na ten skromny epizod w historii katolickiego szkolnictwa wyższego jest potrzebne ze względu na podstawowy dylemat, przed którym staje każda szkoła wyznaniowa, a mianowicie napięcie między zdobywaniem wiedzy a kształtowaniem charakteru moralnego. Niezależnie jednak od tej racji, powstaniem uniwersytetu w Dublinie warto byłoby zająć się choćby z tego powodu, że to właśnie przy tej okazji napisana została jedna z najpiękniejszych książek na temat kształcenia uniwersyteckiego, *Idea*



uniwersytetu. Ten krótki powrót do historii pozwoli zrozumieć lepiej główne linie argumentacji *Idei uniwersytetu*, jej mocne i słabe punkty.

Uniwersytet Katolicki w Dublinie

Wielka Brytania w połowie XIX wieku pod wieloma względami przypominała dzisiejsze Stany Zjednoczone. Była mocarstwem w skali światowej, z silną gospodarką, ogromnymi wpływami w skali globalnej i wielkimi aspiracjami politycznymi. Jak pisał Newman, była „zdolną do podboju ziemi, zdolną do panowania nad katolikami”¹. Od XVI wieku religią państwową w kraju był anglikanizm, z monarchą pełniącym rolę głowy Kościoła. Inne wyznania, w tym rzymskokatolickie, były prawnie i społecznie upośledzone, ich wierni zaś traktowani jak obywatele drugiej kategorii. Mówiono wówczas z ironią, że katolicy to misja rzymskich księży wśród irlandzkich robotników portowych. Jednym z przejawów upośledzenia nieanglikanów był skutecznie egzekwowany zakaz podejmowania przez nich studiów na prestiżowych angielskich uczelniach. Ten zakaz wiązał się z obowiązkiem składania przez studenta przysięgi na wierność doktrynie anglikańskiej – dla młodzieży nieanglikańskiej taka przysięga była równoznaczna z wyrzeczeniem się własnej wiary. Sytuacja wyglądała jeszcze gorzej w Irlandii znajdującej się wówczas pod panowaniem brytyjskim. Upośledzenie religijne łączyło się tam z zależnością polityczną, rodzący się zaś ruch nacjonalistyczny z wrogością odnosił się do wszystkiego, co angielskie. Newman zdawał sobie sprawę, że przyczyny społecznej dyskryminacji katolików leżą w braku wykształcenia. W *Idei uniwersytetu* pisał:

Katolicy mieszkańcy tych wysp, obrabowani, uciskani, spychani na margines, przez całe stulecia pozbawieni byli warunków pozwalających sięgać po ten rodzaj wykształcenia, którego potrzebuje człowiek żyjący w świecie, mąż stanu, właściciel ziemski czy dobrze sytuowany dżentelmen (...). Nadszedł czas, by to zmienić: należy usunąć to moralne upośledzenie².

¹ J. H. Newman, *Idea uniwersytetu*, przeł. Przemysław Mroczkowski, Warszawa 1990, s. 221.

² *Op. cit.*, s. 85.



Ta zmiana możliwa była, między innymi, dzięki stworzeniu solidnego katolickiego szkolnictwa średniego, a w przyszłości zapewnieniu katolikom dostępu do wyższych uczelni.

W pewnym sensie słowa Newmana były echem tego, o czym od dłuższego czasu mówili i co czynili wpływowi brytyjscy politycy. Wiosną 1845 roku Robert Peel, realizując swoją pojednawczą politykę wobec Irlandczyków, przeforsował w Parlamencie ustawę o założeniu w Dublinie świeckiego i nie-wyznaniowego Królewskiego Uniwersytetu Irlandii, Queen's College, który stał się przeciwwagą dla anglikańskiego Trinity College, gdzie wciąż obowiązywały kryteria wyznaniowe. Był to gest dobrej woli władz brytyjskich wobec irlandzkich katolików, którzy do tej pory pozbawieni byli możliwości studiowania na wyższej uczelni w swoim kraju. Reformy edukacyjne Peela nie tylko nastawione były na emancypację oświatową Irlandczyków, ale także kontynuowały szerszy proces odchodzenia od tradycyjnego kształcenia uniwersyteckiego, w którym największą wagę przykładano do „poprawności wyznaniowej” studentów. Pozawyznaniowy charakter miał założony w 1827 roku Uniwersytet Londyński; podobne zmiany, z inicjatywy Peela, ale już po jego śmierci, wprowadzono w latach 1852-1854 w Oksfordzie, doprowadzając do rozluźnienia, a następnie całkowitego zniesienia wymogu wyznania anglikańskiego przyjmowanych na uniwersytet studentów. Dodajmy, że nie wszyscy ówczesni studenci i wykładowcy byli równie otwarci jak brytyjski reformator i do dziś na murach niektórych oksfordzkich college'ów zachowały się napisy „Precz z Peelem”.

Zmiany w systemie uniwersyteckim były korzystne dla katolików, dlatego wielu Irlandczyków z zadowoleniem przyjęło powołanie do życia Queen's College. Okazało się jednak, że entuzjazm znacznej części elit intelektualnych nie był podzielany przez hierarchię katolicką. Większość biskupów, mając za sobą zdecydowane poparcie papieża Piusa IX, wyraziła sprzeciw wobec możliwości studiowania katolików na uczelni pozawyznaniowej. Powód był prosty – w opinii biskupów tak zwane mieszane i liberalne kształcenie mogło okazać się niebezpieczne dla wiary i moralności młodych katolików. To niebezpieczeństwo miało wynikać właśnie z pozawyznaniowości uczelni, a więc neutralnego i równego traktowania wszystkich wy-



znań i podchodzenia do spraw wiary w sposób „niekontrowersyjny”. Odrzucając ofertę Brytyjczyków, biskupi katoliccy okazali się skrajnie ekskluzywni. W zamian za to zainicjowali projekt powołania do życia katolickiego uniwersytetu na wzór belgijskiego Louvain. W 1850 roku powstał Komitet Założycielski, na czele którego stanął kardynał Paul Cullen. Pierwotnie nie myślano o Newmanie jako o kandydacie na rektora tej uczelni, poproszono go jedynie o przyjazd do Dublina i wygłoszenie kilku wykładów o kształceniu uniwersyteckim, uzasadniających potrzebę powołania do życia katolickiego uniwersytetu. Liczono na to, że erudycja Newmana i intelektualny autorytet, jakim się cieszył, pozwolą przekonać do pomysłu wykształconych irlandzkich katolików, zwłaszcza tych, którzy z przychylnością patrzyli na Queen’s College i nie byli zainteresowani łożeniem na nowe przedsięwzięcie Kościoła. Newman przyjął zaproszenie i kilkakrotnie spotkał się w tej sprawie z kardynałem Cullenem. W rezultacie obie strony uznały, że najlepszą rzeczą dla przyszłego uniwersytetu będzie powierzenie odpowiedzialności za jego zakładanie Newmanowi. Wpływ na decyzję Newmana miało zapewne i to, że mówiło się wówczas głośno o przygotowywanym dla niego biskupstwie, a sukces w powoływaniu do życia uniwersytetu przybliżyłby zapewne moment dojścia do tej godności.

Podjmując się tego zadania, Newman musiał odpowiedzieć na trojaki rodzaj oczekiwania.

Najpierw były to oczekiwania proangielskiej części hierarchii katolickiej w Irlandii, z jej przywódcą, wspomnianym kardynałem Cullenem. Żądaniem kardynała było, aby Newman opowiedział się zdecydowanie za kształceniem wyznaniowym, a więc przeciwko idei edukacji neutralnej i pozawyznaniowej proponowanej przez Queen’s College. Myśląc o uniwersytecie, Cullen w istocie myślał o seminarium duchownym, oczekiwał podobnej ostrożności w selekcji materiału, podobnego profilu wykładowców i podobnej dyscypliny studiów. Cullen miał także inne oczekiwanie – chciał, aby Newman nie dopuścił do powstania w ramach uniwersytetu silnego ośrodka irlandzkiego nacjonalizmu. Wiązało się to z potrzebą odpowiedniego doboru kadry, faworyzowania duchownych angielskich lub tych duchownych irlandzkich, którzy nie występowali przeciwko angiel-



skiemu panowaniu na Wyspie. Jak miała pokazać przyszłość, relacje z kardynałem Cullenem okazały się najtrudniejszym aspektem pracy Newmana. Powodem była, jak po latach wspominał sam Newman, nie tyle nieprzewidywalna rozbieżność co do idei uniwersytetu, ile wrodzona nieufność kardynała. Według Newmana kardynał „nie miał żadnych przyjaciół, gdyż nikomu nie ufał i nie zwracał uwagi na niczyje opinie (...). Dziwne, że wobec takiego braku zaufania do wszystkich pozwalał jeszcze, by inni gotowali mu posiłki”³. Przez siedem lat, w trakcie których Newman zaangażowany był w tworzenie uniwersytetu, głównym problemem w jego relacjach z Cullenem było to, że kardynał nie odpowiadał na listy i unikał wszelkich oficjalnych deklaracji i formalnych zobowiązań, zarówno co do osoby Newmana, jak i samego uniwersytetu. Newman zauważał z goryczą, że Cullen chciał go traktować jak sekretarza, któremu mówi się jedynie to, co jest aktualnie konieczne, i oczekuje się całkowitego posłuszeństwa w ramach powierzonych zadań. Było to tak frustrujące, że stało się jednym z powodów rezygnacji Newmana z funkcji rektora.

Drugi rodzaj oczekiwań, na jakie Newman musiał odpowiedzieć, związany był z ruchem irlandzkich nacjonalistów. Dla tego ruchu najistotniejsze było, aby uczelnia zakładana przez Newmana była instytucją irlandzką, z ograniczonymi do minimum wpływami angielskimi. Nacjoniści nie skupiali się na kwestii wyznaniowości i pozawyznaniowości edukacji, ale na kwestii jej narodowego charakteru, głównego zagrożenia nie upatrywali w neutralnym podejściu do wiary, ale w neutralnym podejściu do tradycji i tożsamości narodowej. W irlandzkim episkopacie reprezentantem tego ruchu był arcybiskup Tuam, Oliver MacHale. MacHale nie ufał Cullenowi i uważał go słusznie za człowieka niechętnego Irlandczykom. Wydaje się, że owa niechęć nie dotyczyła narodu jako takiego, a jedynie jego wyzwolńczych aspiracji, które w ocenie Cullena znacznie utrudniały dialog Rzymu z Londynem i ewentualny powrót Wielkiej Brytanii na łono Kościoła katolickiego. MacHale nie ufał Cullenowi nie tylko ze względu na jego proangielską orientację; uważał także, że Cul-

³ I. Ker, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 1988, s. 461 (tłum. moje – P. K.).



len dąży do całkowitego podporządkowania sobie uniwersytetu i pozbawienia innych biskupów możliwości wpływania na jego sprawy. MacHale zarzucał więc Cullenowi dokładnie to samo co Newman. Nacjoniści nie byli jednak w tej sytuacji bezbronni, ich siłą było to, że właśnie oni, poprzez rozwiniętą sieć parafii i gorliwych świecików, zbierali największe sumy wśród ubogich irlandzkich katolików na utrzymanie uczelni. W sytuacji gdy nieliczna irlandzka arystokracja nie popierała idei utworzenia katolickiego uniwersytetu, cały ciężar finansowy związany z zakładaniem i prowadzeniem uczelni spadł na barki ubogich mieszkańców Wyspy. Dodajmy, że katolicy angielscy, choć przekonani o wadze kształcenia wyznaniowego, nie angażowali się czynnie w akcję wspierania uniwersytetu w Dublinie, widząc w nim bardziej instytucję irlandzką niż katolicką. Jako Anglik, Newman wyraźnie odczuwał brak zaufania ze strony MacHale'a, choć sam arcybiskup oficjalnie popierał jego kandydaturę na stanowisko rektora, widząc w niej zapewne przeciwwagę dla wpływów Cullena.

Trzeci wreszcie rodzaj oczekiwań, wobec których stanął Newman, wysuwany był przez przeciwników edukacji wyznaniowej. Trudno tu zresztą mówić o jakichś konkretnych oczekiwaniach oprócz tego, aby w ogóle zrezygnować z zakładania takiej uczelni. Według przedstawicieli tej opcji należało przyjąć kompromisowe propozycje Brytyjczyków i zgodzić się na kształcenie młodzieży w duchu pozawyznaniowym. Taka formuła kształcenia wyższego byłaby zresztą zgodna z formułą kształcenia w szkołach podstawowych i średnich przyjętą w irlandzkiej ustawie edukacyjnej z 1831 roku i wprowadzoną w życie przez ministra do spraw Irlandii Edwarda Stanleya. Według ustawy wszystkie dzieci na Wyspie, niezależnie od wyznania, otrzymywały grant rządowy na kształcenie. Nawet jeśli nie wszystkim podobał się ten akt „brytyjskiej łaskawości”, to większość zdawała sobie sprawę, że z finansowego punktu widzenia jest to jedyny sposób, aby objąć edukacją irlandzkie dzieci. Queen's College był zatem logicznym potwierdzeniem istniejącego stanu i w pełni odpowiadał potrzebom kraju; czymś nieuzasadnionym i finansowo nieodpowiedzialnym byłoby zatem zakładanie katolickiego uniwersytetu. Ten opór wynikał także z przekonania, że idea uczelni wyzna-



niowej jest anachronizmem i że w momencie, gdy tak szacowne uczelnie jak Oksford odchodzą od idei kształcenia wyznaniowego i otwierają się na coraz szersze grupy studentów, niezależnie od ich wyznania, trudno znaleźć usprawiedliwienie dla edukacji wyznaniowej. Choć grupa ta nie miała decydującego głosu w Kościele irlandzkim,

Newman podkreślał, że kształcenie uniwersyteckie nie może być tożsame z kształceniem seminaryjnym, a studenci nie mogą być traktowani tak samo jak klerycy.

jej wpływ na dalsze losy uniwersytetu był znaczący co najmniej pośrednio. Otóż należeli do niej w przeważającej mierze ludzie wykształceni i majątni, których stać było na posyłanie swoich synów na uniwersytet, i to oni, jak liczył Newman, mieli się stać źródłem finansowej stabilności uczelni. Tymczasem irlandzka arystokracja bardziej była zainteresowana wy-

syłaniem swoich dzieci na studia do Anglii lub do innych państw niż do Dublinia.

Zaspokojenie oczekiwań tych trzech grup możliwe było tylko dzięki skłonieniu każdej z nich do kompromisu. Propozycja takiego kompromisu zarysowana została już w pierwszych wykładach wygłoszonych przez Newmana w Dublinie w 1852 roku, a następnie kierowana była do wszystkich stron w toku codziennej pracy nad tworzeniem uniwersytetu.

Jeśli chodzi o kardynała Cullena, Newman walczył o przekonanie go do większej otwartości wobec idei uniwersytetu jako wszechniczy wiedzy. Zgadzając się z ideą uczelni wyznaniowej, Newman podkreślał, że kształcenie uniwersyteckie nie może być tożsame z kształceniem seminaryjnym, a studenci nie mogą być traktowani tak samo jak klerycy. Cullen, na przykład, często zarzucał Newmanowi (informując o swoich zastrzeżeniach także Rzym), że dyscyplina wśród studentów jest zbyt luźna, że młodzi chłopcy palą cygara, chodzą na tańce i jeżdżą konno. Czy jest to moralne, pytał, w sytuacji, gdy utrzymywani są oni ze składek ubogich wdów? Newman, choć jak najdalszy od rezygnacji z dyscypliny, wskazywał, że elementem każdej edukacji, czy to wyznaniowej czy innej, jest nabycie pewnych umiejętności życiowych, które stanowią o kulturze człowieka, do tego zaś potrzebna jest wolność. Z wolnością związane było jeszcze inne, o wiele ważniejsze zagadnienie – w jakim stopniu



katolicki uniwersytet może być wolny w prowadzeniu studiów innych niż teologiczne? Jakie są granice wolności akademickiej, badań i dociekań, na przykład w obszarze literatury, historii czy medycyny? To był najważniejszy punkt – przekonanie nieufnego kardynała, że nie ma żadnej sprzeczności między dyscyplinami świeckimi a teologicznymi, że wiara i rozum nie pozostają ze sobą w konflikcie. Sprawdzone przykłady edukacji na najlepszych angielskich uniwersytetach potwierdzają, że tylko w klimacie wolności mogą objawić się w pełni talenty studentów, a przyswajana przez nich wiedza okaże się najbardziej twórcza. Nie ma żadnej sprzeczności, argumentował Newman, pomiędzy edukacją wyznaniową a rozsądnie pojmovaną wolnością.

Wobec MacHale’a i irlandzkich nacjonalistów Newman przyjmował inną postawę. Wiedząc, że najtrudniejszą do zaakceptowania rzeczą była dla nich obecność Anglików na uniwersytecie, obecność przypominająca im nie tylko o intelektualnej, ale i politycznej zależności Irlandii, Newman starał się oferować stanowiska uniwersyteckie przede wszystkim duchownym i świeckim irlandzkim. Nie zawsze było to możliwe ze względu na brak kandydatów o odpowiednich kwalifikacjach, niemniej jednak ta tendencja w postępowaniu Newmana była wyraźna i konsekwentna. Również stanowiska administracyjne na uczelni Newman chętnie obsadzał Irlandczykami. Realizując tę politykę, chciał też powierzyć irlandzkiemu laikatowi zarządzanie finansami uniwersytetu; dążył do tego konsekwentnie, postulując powołanie do życia trzyosobowej komisji osób świeckich odpowiedzialnej za ten aspekt życia uczelni. Taka komisja byłaby nie tylko po myśli MacHale’a, gdyż sprawując kontrolę nad funduszami uniwersyteckimi przypominałaby o tym, kto jest głównym benefaktorem uniwersytetu, ale także po myśli samego Newmana, gdyż ograniczałaby wpływy kardynała Cullena. Cullen nie zamierzał jednak godzić się na takie rozwiązanie i rezygnować z kontroli nad wpływami i wydatkami uczelni. Zarówno wobec tej, jak i innych propozycji personalnych Newmana zachowywał się nieufnie. Dodajmy, że próbując pozyskać nacjonalistów dla idei uniwersytetu, Newman wszędzie tam, gdzie było to możliwe, dążył do wprowadzenia do programu nauczania studiów nad kulturą i literaturą irlandzką.



Wreszcie, wobec trzeciej grupy oponentów, kwestionującej potrzebę zakładania katolickiej uczelni w ogóle, Newman stosował dwójakiego rodzaju taktykę. Najpierw odwoływał się wprost do autorytetu papieża, mówiąc, że jego wola jest wiążąca dla katolików i daje rękojmię, iż przedsięwzięcie jest potrzebne i zakończy się sukcesem. Istotnie, papież Pius IX konsekwentnie popierał pomysł założenia katolickiego uniwersytetu i był wrogo nastawiony do kształcenia pozawyznaniowego. Argument odwołujący się do posłuszeństwa nie był jednak mocnym argumentem i Newman go nie nadużywał. Forsowanie tego argumentu musiałyby doprowadzić do podjęcia zagadnienia papieskiej nieomyślności, co w ówczesnych czasach, wobec wzrastających wpływów ultramontanów i realnej możliwości bardzo szerokiej definicji dogmatycznej nieomyślności, byłoby w oczach Newmana ze wszech miar niepożądane. Wydaje się, że Newman od samego początku przedsięwzięcia realistycznie ocenił wiedzę papieża o sytuacji w Irlandii, natomiast po latach wprost zauważył, że papież nie znał tej sytuacji i podejmując decyzję w sprawie wyższej uczelni, popełnił zapewne błąd. Drugim argumentem Newmana, o wiele bardziej przekonującym, było dbanie o jakość kształcenia. Newman wiedział, że jeśli cokolwiek przyciągnie irlandzkie elity do katolickiego uniwersytetu, to tylko wysoki poziom studiów. Ten poziom musiał być porównywalny z jakością kształcenia na najlepszych uczelniach w Anglii i na kontynencie, aby przekonać rodziców, że bardziej opłaca się kształcić młodzież w Dublinie niż za granicą. Newman starał się zatem zatrudniać wybitnych profesorów, którzy swoim autorytetem mogliby przyciągnąć młodzież i zjednać oponentów. Znaczna część kadry wywodziła się z Ruchu Oksfordzkiego, byli to konwertyci, którzy wzorem Newmana w latach czterdziestych przeszli z Kościoła anglikańskiego do Kościoła katolickiego. W 1854 roku Newman zatrudnił na przykład Petera le Page Renoufa, światowej sławy egiptologa, o którym lord Acton powiedział, że jest najbardziej wykształconym Anglikiem, jakiego zna; natomiast w 1856 roku powierzył Katedrę Języka Angielskiego Thomasowi Arnoldowi Juniorowi.

Najważniejsze pytanie, przed jakim stanął Newman, brzmiało: Jak zaczynać? Czy skromnie i stopniowo, wychodząc od jednego czy



dwóch wydziałów, a potem rozwijać się krok po kroku? Czy też może z rozmachem, tworząc od razu wszystkie wydziały z pełnym akademickim i administracyjnym personelem? Sam Newman opowiadał się za pierwszą możliwością. Była ona według niego rozsądniejsza choćby dlatego, że nie hamowała całego przedsięwzięcia. Otwieranie uniwersytetu z licznymi wydziałami musiałoby się wiązać z długim zbieraniem funduszy, co w konsekwencji spowodowałoby dalsze opóźnienia. Ostatecznie uniwersytet został otwarty w listopadzie 1854 roku, z gronem znakomitych profesorów i garścią studentów. W 1856 roku Newman pojawił się na synodzie irlandzkich biskupów, przedstawiając dalsze kierunki rozwoju uczelni. Postulował, między innymi, wzmocnienie więzi między uniwersyte-tem a szkołami średnimi, przygotowanie studentów do nowych trudnych egzaminów państwowych w zakresie inżynierii, służby cywilnej oraz funkcji kolonialnych w Indiach. Szczególnie postulował utworzenie wydziału medycznego, który miał się stać najlepszą szkołą lekarską w mieście. W dalszych planach miał otwarcie instytutu archeologicznego oraz obserwatorium. Plany Newmana zyskały pełną aprobatę biskupów, zatwierdzono zasady funkcjonowania uczelni oraz budżet na kolejne trzy lata. Był to czas szczególnej satysfakcji Newmana z prowadzonego dzieła. W pewnym sensie tworzył w Dublinie katolicki Oksford, nie ten Oksford, który w tym samym czasie liberalizował się i odchodził od kryteriów wyznaniowych, ale ten, który pamiętał z lat swojej młodości, pełen głębokiej wiedzy i żarliwości religijnej, gdzie zagadnienia wiary i moralności wzbudzały autentyczne zainteresowanie studentów i wykładowców. Jedyną różnicą było to, że dublińska uczelnia była katolicka, natomiast dawny Oksford anglikański.

Entuzjazm Newmana bardzo szybko zderzył się z podstawowym problemem, przed jakim stanęła młoda uczelnia – zbyt małą liczbą kandydatów na studia. W połowie 1856 roku zapisanych było zaledwie dziewięćdziesięciu sześciu studentów. Nie pojawiali się ani Amerykanie, ani Anglicy, na których obecność liczono, majątni Irlandczycy zaś wciąż posyłali swoich synów za granicę. Zresztą co do Irlandczyków Newman podejrzewał, że oprócz ubóstwa obiektywnie hamującego napływ młodych ludzi na uniwersytet, były też i in-



ne przyczyny, szczególnie zaś wrodzona niechęć i podejrzliwość wielu irlandzkich biskupów i duchownych wobec nauki. „Myślą oni – pisał – że Irlandia tylko wówczas stanie się ponownie Wyspą Świętych, gdy będzie miała rolniczą ludność rządzoną patriarchalnie przez patriotyczne duchowieństwo”⁴. Aby poprawić sytuację, Newman zabiegał o tworzenie funduszy stypendialnych, lecz to rozwiązanie nie mogło zasadniczo zmienić sytuacji. Powodem, dla którego uniwersytet przyciągał tak małą liczbę kandydatów, był także brak uprawnień do nadawania tytułów naukowych. Newman wielokrotnie występował do władz oświatowych z prośbą o przyznanie takich uprawnień, lecz za każdym razem spotykał się z odmową. Wyjaśniano mu, że dopóki uniwersytet pozostanie wyznaniowy, nie może liczyć na takie uprawnienia. Newman próbował ominąć tę trudność, szukając możliwości afiliacji uniwersytetu przy istniejącej już i pełnoprawnej uczelni; rozważał też przeniesienie Wydziału Humanistycznego do Anglii. Próby te zakończyły się jednak niepowodzeniem. Do tych trudności dołączyły się także inne. Newman nigdy nie sprawował funkcji rektora w pełnym zakresie i zawsze dzielił swój czas między Dublin i Birmingham, w którym prowadził oratorium. Z każdym kolejnym rokiem czuł się bardziej zmęczony. Jego długie okresy nieobecności na uniwersytecie wzbudzały coraz większą irytację kardynała Cullena i być może to właśnie one stały się przyczyną tego, że kandydatura Newmana na biskupa została zablokowana.

W 1857 roku Newman, zmęczony sześćioletnią pracą, postanowił zrezygnować z funkcji rektora. Napisał w tej sprawie oficjalny list do biskupów. Przez pewien czas obie strony próbowały znaleźć jakiś *modus vivendi*, lecz ostatecznie stało się jasne, że Irlandczycy muszą radzić sobie sami. Uniwersytet nigdy nie osiągnął poziomu, na którym Newmanowi zależało: do końca borykał się z trudnościami finansowymi, nie posiadał akredytacji, a przede wszystkim nie przyciągał studentów. Funkcjonował jeszcze do 1883 roku, gdy został przejęty przez jezuitów i przemianowany na University College.

⁴ I. Ker, *op. cit.*, s. 442-443 (tłum. moje – P. K.).



Idea uniwersytetu

Ten skromny epizod przeszedłby zapewne niezauważony, gdyby nie cykl wykładów Newmana na temat idei uniwersytetu. Dziewięć wykładów, z których pięć wygłoszonych zostało jako swego rodzaju wprowadzenie do przedsięwzięcia, a następne cztery pisane były „po drodze”, weszło na stałe do filozoficznej i pedagogicznej refleksji na temat szkolnictwa wyższego. Pierwszy wykład odbył się 10 maja 1852 roku. W miarę jak Newman wygłaszał kolejne, wzrastało w nim przekonanie, że zdobywa sobie słuchaczy dla prezentowanej przez siebie idei. Newman wygłosił w sumie pięć wykładów w maju i czerwcu 1852 roku, w których zarysował założenia kształcenia uniwersyteckiego. Kolejne cztery wykłady przygotował później, ale nie miał nigdy okazji wygłoszenia ich w Irlandii. W listopadzie 1852 roku całość została zakończona i zebrana w jeden tom, natomiast książka została wydana w lutym 1853 roku. Chociaż Newman bardzo cenił sobie wykłady pod względem literackim, z intelektualnego punktu widzenia ich przygotowanie było dla niego źródłem frustracji. Jak sam pisał, czuł się „jak żeglarz na obcym morzu, który nie dostrzega żadnego brzegu, którego zaskoczyła noc i aby dopłynąć do portu, musi głównie zawieźć regułem i instrumentom swojej wiedzy”⁵. Polski przekład *Idei uniwersytetu*, przygotowany przez Pawła Mroczkowskiego, ukazał się w 1990 roku.

Czytając *Ideę uniwersytetu*, należy pamiętać o kontekście, w jakim powstawała.

Trudno dziś wyobrazić sobie dyskusję o istocie kształcenia uniwersyteckiego bez odniesienia do tekstu Newmana, „nie sposób do niego nie nawiązać, gdy chce się cokolwiek powiedzieć na temat uniwersytetu”⁶. Czytając *Ideę uniwersytetu* należy jednak pamiętać o kontekście, w jakim powstawała. W swoich wykładach Newman prowadzi równoległe dwie implikatywne debaty, dyskutując z jednej strony z kardynałem Cullenem, z drugiej zaś z tymi irlandzkimi intelektualistami, którzy byli przeciwni kształceniu wyznaniowemu.

⁵ J. H. Newman, *op. cit.*, s. 281.

⁶ Wł. Stróżewski, *O idei uniwersytetu*, w: *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 7.



Te debaty nakładają się na siebie, przenikają się, wpływają na siebie nawzajem, a przede wszystkim zderzają się ze sobą, sprawiając wrażenie, jakby chciały się nawzajem wykluczyć. Newman z jednej strony broni kształcenia uniwersyteckiego, z drugiej zaś pokazuje jego słabości, z jednej strony przeciwstawia się wszelkim próbom ograniczenia wolności badań naukowych, z drugiej zaś – dowodzi, że wiedza, która z tych badań wynika, nie może się stać ostatecznym celem człowieka. Ta „walka na dwóch frontach” jest najważniejszym rysem *Idei uniwersytetu*. Bez uświadomienia sobie jej nie sposób zrozumieć przesłania całej książki. Interesujące jest, że Newman nie był proszony przez irlandzkich biskupów o tak szeroką refleksję na temat kształcenia uniwersyteckiego, a jedynie o uzasadnienie potrzeby powołania do życia katolickiego uniwersytetu, nie oczekiwano od niego rozważań na temat uniwersytetu w ogóle, a jedynie zdecydowanego odrzucenia koncepcji kształcenia pozawyznaniowego. Właśnie to zadanie zostało mu zlecone i tylko z niego był rozliczany. Można więc powiedzieć, że „drugi front”, domyślna debata toczona z kardynałem Cullenem, stworzony został przez samego Newmana, że był on potrzebny nie biskupom, ale osobiście jemu, aby przekazać słuchaczom i czytelnikom przesłanie, które mogłoby zrównoważyć przesłanie „pierwszego frontu” i przekonać ich, że idea katolickiego uniwersytetu w swoich zasadniczych rysach nie sprzeciwia się idei uniwersytetu w ogóle, że kształcenie wyznaniowe i kształcenie pozawyznaniowe oparte są na takich samych podstawach – szacunku do wiedzy i dążeniu do prawdy. Newman okazał się posłuszny biskupom, ale przy okazji chciał ich czegoś nauczyć, wypełnił zobowiązanie, jakie na siebie przyjął, ale jednocześnie powiedział coś znacznie więcej. Czy jednak to ambitne zadanie toczenia dwóch do pewnego stopnia wykluczających się intelektualnie debat w tym samym czasie możliwe było do wykonania? Jest to pytanie ważne, gdyż czytając *Ideę uniwersytetu*, można odnieść wrażenie, że żadna z debat nie jest doprowadzona do końca. Pochwała kształcenia uniwersyteckiego zatrzymuje się w punkcie, w którym oczekivalibyśmy, że szczere dążenie do wiedzy zostanie uznane za cel sam w sobie, za powołanie niezależne od wszelkich wpływów zewnętrznych. Newman jednak tego nie mówi. Podobnie nie mówi, że kształcenie uniwersyteckie jest drugorzędne wobec for-



mowania charakteru moralnego i że tym, co naprawdę się liczy, jest bogobojne i sumienne życie, a nie dociekania naukowe, z których w gruncie rzeczy można by zrezygnować. Żadna z debat nie jest więc zamknięta w tym sensie, że nie wyciąga się z niej ostatecznych konkluzji. Czy jest to słabość tekstu Newmana? Czy w sporze kardynała Cullena z przeciwnikami kształcenia wyznaniowego Newman powinien, zgodnie z oczekiwaniami irlandzkich biskupów, ogłosić jednoznaczne zwycięstwo kardynała? A może istota katolickiego uniwersytetu polega właśnie na tej kruchej równowadze między wolnością dociekań naukowych a troską o formację moralną studentów? Na czym jednak ta równowaga miałaby się zasadzać?

Zwracając się implikatywnie do kardynała Cullena, Newman kreśli wizję kształcenia uniwersyteckiego, w której wiedza jest studiowana dla niej samej, a prawda jest najwyższą zapłatą za wysiłek uczonego i studenta. Edukacja uniwersytecka jest rozumiana jako praktyka wyzwolonego rozumu, który bada nie tyle fakty, ile powiązania między nimi. Aby działalność naukowa była efektywna, musi być autonomiczna, uniwersytet nie dopuszcza żadnej stronniczości, nawet tej, która wynika z najlepszych intencji. Studiując zagadnienie naukowe, musimy być wolni od względów utylitarnych, czyli nie możemy pytać, jaki pożytek będziemy z tego mieli – w istocie pożytkiem jest samo studiowanie, to ono rozszerza horyzonty naszego umysłu i sprawia, że stajemy się w najogólniejszym sensie filozofami. Newman podsumowuje to w ten sposób:

W istocie, celem wykształcenia uniwersyteckiego nie jest nabycie jakiegoś zasobu wiedzy potrzebnego do wykonywania zawodu, ale wypracowanie w sobie nawyku myślowego na całe życie, który charakteryzuje się swobodą, sprawiedliwym osądem, spokojem i umiarem reagowania, mądrością; (...) powstaje to, co w jednym z wcześniejszych wykładów pozwoliłem sobie nazwać nawykiem filozoficznego myślenia⁷.

Tym różni się uniwersytet od szkół zawodowych, w których kształcą się profesjonalistów kompetentnych w jednej dziedzinie wiedzy lub praktyki. To właśnie do tej części argumentacji Newmana najczęściej odwołują się współcześni autorzy głoszący pochwałę uni-

⁷ *Ibid.*, s. 182.



wersytetu. W tym samym duchu wypowiedali się między innymi Kazimierz Twardowski i Sergiusz Hessen, a dzisiaj powtarzają to Władysław Stróżewski i Jerzy Brzeziński⁸. Także oficjalne dokumenty dotyczące kształcenia uniwersyteckiego, takie jak Deklaracja Bolońska czy Deklaracja Erfurcka, dzielają tę argumentację. Można powiedzieć, że współcześni obrońcy uniwersytetu powtarzają to, co Newman miał do powiedzenia kardynałowi Cullenowi. Być może nikt bardziej niż Newman nie uwypuklił piękna edukacji dla samej edukacji, kształcenia jako intelektualnej przygody. W tym sensie tekst Newmana jest ponadczasowy i nikt, kto chce zajmować się zagadnieniem kształcenia uniwersyteckiego, nie może go pominąć.

Ta argumentacja nie wyczerpuje jednak problematyki *Idei uniwersytetu*. Newman kierował bowiem swoje słowa nie tylko do kardynała Cullena, ale także do przeciwników kształcenia wyznaniowego; kiedy podejmował się funkcji rektora, nie zamierzał zakładać jakiegos uniwersytetu, ale uniwersytet katolicki. Uzasadniając sens powoływania do życia takiego uniwersytetu, Newman stawia tezę, że wiedza uniwersytecka nie jest i nie może być ostatecznym celem człowieka, że pomimo swojego piękna i szlachetności musi być podległa porządkowi innego rodzaju, którego źródła nie wypływają z intelektu, ale z wiary. Newman sadza wiedzę uniwersytecką na tronie, ale jej nie koronuje, gdyż nie ona jest suwerenem, nie do niej należy ostatecznie słowo. Ostatecznym powołaniem człowieka, zdaje się mówić Newman, nie jest kontemplowanie wiedzy, ale kontemplowanie Boga. Dlatego człowiek bardziej powinien troszczyć się o zachowanie porządku moralnego niż o dążenie do prawdy. Jaki wypływa z tego wniosek? Najlepszą drogą rozwoju intelektualnego są studia na uniwersytecie katolickim, gdyż tylko one gwarantują, że w toku dochodzenia do wiedzy i poszerzania własnych horyzontów umysłowych młody człowiek nie zagubi się i nie zatraci drogowskazu moralnego pewnie prowadzącego go do zbawienia. Ta część argumentacji Newmana nie jest podejmowana współcześnie z równym

⁸ K. Twardowski, *O dostojeństwie Uniwersytetu*, Poznań 1933, rozdział 3; S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1997, s. 382; Wł. Stróżewski, *op. cit.*; J. Brzeziński, *Rozważania o uniwersytecie*, w: *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński i L. Witkowski, Poznań-Toruń 1994, s. 26.



entuzjazmem jak część przywołana powyżej. Przeciwnie, jest ona spychana na margines, gdyż nie pasuje do ogólnego obrazu uniwersytetu jako miejsca, w którym uprawia się naukę w wolności od wszelkich wpływów, także wpływów kościelnych. Paradoksalnie, główny temat *Idei uniwersytetu*, obrona edukacji wyznaniowej, znajduje małe uznanie w oczach ludzi uniwersytetu. Tymczasem to właśnie ta część argumentacji wydaje się najbardziej interesująca, na pewno zaś wzbudza dziś najwięcej kontrowersji.

Newman pisze, że „zadaniem uniwersytetu pozostaje wychowanie intelektualne, tyle że na wypełnianie tego zadania Kościół wywiera swój stabilizujący wpływ”⁹. Niezależnie od tego, czy uniwersytet działa w strukturach kościelnych czy poza nimi, jego podstawowe zadanie pozostaje to samo – wychowanie intelektualne studiujących tam młodych ludzi. Uniwersytet katolicki ma jednak tę przewagę nad uniwersytetem niekatolickim, że uspokaja pobudzony intelekt studiujących. Innymi słowy, Newman uważa, że wychowanie intelektualne prowadzone pod auspicjami Kościoła jest lepsze, bo bezpieczniejsze. Jakiemu niebezpieczeństwu pozwala zapobiec? Najogólniej chodzi o postawę, którą Newman w wielu miejscach nazywa uzurpacją rozumu. Pisze o tym zarówno w *Idei uniwersytetu*, jak i w innych tekstach. W czwartym kazaniu ze zbioru piętnastu *Kazań uniwersyteckich*, zatytułowanym *Uzurpacje rozumu*, znajduje my następujący fragment:

Dziś zatem jesteśmy świadkami bardzo szerokiego rozprzestrzenienia się uzurpacji, przygotowywanej mniej lub bardziej otwarcie w ciągu kilku minionych wieków, a mianowicie uzurpacji rozumu na obszarze moralności i religii. Był taki czas, gdy niedojrzały rozum wyrażał pełną gotowość respektowania granic sprawiedliwości i umiarkowania; sam niewiele jeszcze wtedy znaczył we własnych oczach. Lecz nabierając coraz większej siły, zaczął coraz wyżej podnosić głowę, i odrzucając wszystko to, co nosi imię Boga, oraz to, co jest przedmiotem czci, sam usadowił się w świątyni Stwórcy jako Jego przedstawiciel¹⁰.

Uzurpacje rozumu to podejmowanie dociekań intelektualnych tam, gdzie należy przyjąć w posłuszeństwie orzeczenia autorytetu

⁹ J. H. Newman, *op. cit.*, s. 79.

¹⁰ J. H. Newman, *Uzurpacje rozumu*, w: *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 80.



Kościoła. Newman uważa, że nie o wszystkim można dyskutować, że są takie prawdy, które należy przyjąć w wierze i uznać nawet wówczas, gdy nie można ich zrozumieć i wyjaśnić. Uniwersytet pozawyznaniowy nie dysponuje narzędziami, aby wyposażyć w takie postawy studentów, stąd często się zdarza, że młodzi ludzie wkraczają na obszary zastrzeżone dla wiary i próbują rozumować w takich sprawach, w jakich rozumować nie należy. Nie mogąc zrozumieć takiej czy innej prawdy, popadają w zwątpienie i odchodzą od wiary całkowicie. Uniwersytet katolicki, przeciwnie, dba o to, aby prawdy wiary były pieczołowicie przekazywane studiującej na nim młodzieży. Newman sugeruje, że katolicyzm uniwersytetu jest swego rodzaju „ścianą ogniową” niedopuszczającą do studentów treści, które okazując się atrakcyjne dla ich rozumu, mogą okazać się zgubne dla ich wiary i moralności. Powiedzmy, że ta argumentacja, bardzo czytelna w połowie XIX wieku jako wyraz obrony chrześcijaństwa przed atakami oświeceniowych intelektualistów, dziś wydaje się nieco anachroniczna. Atmosfera współczesnego życia intelektualnego, a zatem również debaty toczone na uniwersytetach, w niczym nie przywodzą na myśl śmiertelnego boju, w którym przeciwko sobie stają wiara i rozum. Zagadnienie relacji wiary i rozumu pojawia się na uniwersytetach wyjątkowo, na pewno nie jako przedmiot kontrowersji, raczej jako temat prac z historii filozofii i teologii. Czas, w którym uniwersytet był miejscem walki z religią, bezpowrotnie minął. Pojednanie między wiarą i rozumem było wynikiem wielorakich przyczyn, o których nie ma potrzeby teraz mówić. To, co jest istotne, to uświadomienie sobie, że podstawowe zagrożenie, przed którym przestrzegał Newman studentów wybierających się na uniwersytet niekatolicki, dziś już nie istnieje.

Ale nie chodzi tylko o ustrzeżenie młodego człowieka przed niebezpieczeństwami płynącymi ze strony nieokiełznanego rozumu. Newman mówi coś więcej, a mianowicie że bezpośrednim celem uniwersytetu katolickiego nie jest nauka, sztuka, sprawność w zawodzie, znajomość literatury, dotarcie do autentycznej wiedzy, ale jakiś pożytek. Jaki to pożytek? Ten pożytek to duchowy rozkwit i możliwość lepszego spełnienia swoich życiowych zadań, wyzwolenie w wymiarze duchowym i społecznym zarazem. Sens tego, co mówi New-



man, sprowadza się do założenia, że uniwersytet powinien brać odpowiedzialność nie tylko za poszerzenie horyzontów umysłowych studenta, ale także za jego życie moralne. Uniwersytet pozawyznaniowy tego nie robi, gdyż pozostaje neutralny wobec wartości moralnych wyznawanych przez swoich studentów. Dla władz takiego uniwersytetu bez znaczenia jest, czy student jest katolikiem, protestantem, świadkiem Jehowy czy ateistą. Jak długo przestrzega on prawa państwowego i wewnętrznego prawa uniwersytetu, może studiować bez ograniczeń. Newman kwestionuje ten punkt widzenia. Mówi, że ograniczając się do przekazu wiedzy i zaniedbując kwestie moralności i wiary, najlepszą rzeczą, jaką może osiągnąć uniwersytet pozawyznaniowy, jest uformowanie dżentelmena. Opis dżentelmena i przeciwstawienie go człowiekowi wiary to jeden z najbardziej uderzających i najczęściej cytowanych fragmentów *Idei uniwersytetu*. Newman pisze:

Być dżentelmenem to rzecz dobra, dobrze jest mieć wyrobioną inteligencję, delikatny smak, umysł jasny, zrównoważony i nie poruszany namiętnościami, szlachetną i dworną postawę i obejście w życiowych zadaniach i spotkaniach – oto cechy „wrodzone” szerokiej wiedzy; one należą do celów uniwersytetu. Za nimi się opowiadam, będę je ilustrował i podkreślał ich wagę; a jednak, powtarzam, nie są one gwarancją świętości, a nawet sumienności, mogą się rozwinąć w człowieku światowym czy rozwiązłym, czy bez serca i ten, przystrojony nimi, będzie się prezentował, niestety, miło i pociągająco¹¹.

Kreśląc ten obraz, a zwłaszcza przywołując postać człowieka wykształconego i rozwiązłego zarazem, Newman miał przed oczami postać Edwarda Gibbona, brytyjskiego historyka, autora niezwykle poczytnej historii starożytnego Rzymu. Jego geniusz szedł w parze z niedowiarstwem i rozpustnym stylem życia. Newman przywołuje zresztą Gibbona w dalszej części książki z nazwiska, podobnie jak czyni to w innych książkach, choćby we wspomnianych *Kazaniach uniwersyteckich*, gdzie obok Gibbona w tym samym kontekście pojawia się także Wolter. Newman twierdzi, że jeśli pozostawimy kształcenie uniwersyteckie uczelniom świeckim, nie będziemy mieć żadnej pewności, że nie będą ich opuszczali ludzie pokroju Gibbona i Wol-

¹¹ J. H. Newman, *op. cit.*, s. 199.



tera, inteligentni i błyskotliwi, a zarazem zdemoralizowani i cyniczni wobec prawd wiary.

Odpowiedź na tę część argumentacji Newmana nie jest już tak oczywista jak odpowiedź na wysuwany przez niego postulat dotyczący uzurpacji rozumu. W istocie, dotykamy tu samej istoty kształcenia wyznaniowego – troski o to, aby zdobywanie wiedzy nie dokonywało się kosztem życia duchowego. Newman mówi wyraźnie – i myślę, że uznają to wszyscy współcześni zwolennicy kształcenia wyznaniowego – że kluczową rzeczą w edukacji młodego człowieka jest formacja jego charakteru zgodnie z wartościami wyznawanej religii. Rozwój intelektualny jest zaledwie elementem tego procesu i nie może w nim dominować. Konsekwencją takiego założenia jest uznanie, że w sytuacji konfliktu między sferą wiedzy a sferą moralności prymat przysługuje tej drugiej. W praktyce oznacza to, że należy wówczas podporządkować swój intelekt orzeczeniom autorytetu Kościoła i, jeśli okaże się to konieczne, albo wycofać się z prowadzonych badań, albo w ogóle ich nie podejmować. Można zatem powiedzieć, że kształcenie wyznaniowe sprowadza się ostatecznie do kwestii posłuszeństwa. To posłuszeństwo nie musi być czymś złym, często jest naturalną postawą umysłu religijnego, tak oczywistą dla młodego człowieka, że nie odczuwa jej jako żadnej dolegliwości. Nie należy też sądzić, że napięcie między zdobywaniem wiedzy a oczekiwaniami ze strony Kościoła jest czymś stałym; wydaje się, że – przeciwnie – pojawia się ono wyjątkowo. Niemniej jednak, Newman oczekuje, że w sytuacji konfliktu uczelnia wyznaniowa będzie strzegła swoich studentów przed różnymi formami religijnego i moralnego „wykolejenia”.

Trudno nie odnieść wrażenia, że argumentacja Newmana w tym punkcie jest dosyć powierzchowna. Opiera się ona na założeniu, że uczelnie pozawyznaniowe będą kształciły Gibbonów i Wolterów, podczas gdy uczelnie wyznaniowe – ludzi prawych i sumiennych. Pomijając kwestię, czy potrzebujemy takich absolwentów jak Gibbon i Wolter, zwróćmy uwagę, że Newman jest w swoim rozumowaniu skrajnie ekskluzywistyczny, prawe cechy charakteru oraz wiarę religijną odnosi wyłącznie do Kościoła katolickiego, nie biorąc pod uwagę tego, że istnieje ogromna rzesza ludzi wierzących poza



Kościółem katolickim, a także innych szlachetnych i prawych ludzi, którzy nie utożsamiają się z żadną wiarą. Z całą pewnością w czasach, gdy Newman pisał te słowa, wielu takich ludzi opuszczało anglikański Trinity College czy pozawyznaniowy Queen's College. Przekonanie, że tylko formacja katolicka może dać w rezultacie dobrego chrześcijanina i sumiennego człowieka, jest intelektualnym nadużyciem. Newmana usprawiedliwia kontekst historyczny, w którym te słowa były pisane. Należy zdawać sobie sprawę, że w połowie XIX wieku Kościół katolicki wciąż zwalczał zasadę wolności sumienia. W encyklice *Quanta cura* z 1864 roku papież Pius IX pisał o wielu takich, którzy

Przekonanie, że tylko formacja katolicka może dać w rezultacie dobrego chrześcijanina i sumiennego człowieka, jest intelektualnym nadużyciem.

na podstawie tego całkowicie fałszywego pojęcia o władzy w społeczeństwie nie cofają się przed popieraniem owego błędnego poglądu, że wszech miar zgubnego dla Kościoła katolickiego i narażającego dusze ludzkie na utratę zbawienia, a przez świętej pamięci Grzegorza XVI, Naszego Poprzednika, nazwanego szalonym pomysłem, a mianowicie, że wolność sumienia i kultu jest własnym prawem każdego człowieka, które powinno być ogłoszone i sformułowane w ustawie w każdym właściwie ukonstytuowanym społeczeństwie¹².

Dziś te właśnie prawa są sformułowane i ogłoszone w ustawach demokratycznych społeczeństw, stanowiąc konstytucyjne zapewnienie wolności zarówno ludzi wierzących, jak i niewierzących. Jednym z wyrazów tego zapewnienia są uniwersytety pozawyznaniowe, niezależne i autonomiczne wobec władzy Kościoła. Czy przez to, że są one pozawyznaniowe, pozostają ślepe na moralny wymiar kształcenia młodych ludzi? Z pewnością nie. Nikt rozsądny nie będzie twierdził, że wykształcenie uniwersyteckie, w istocie wszelkie wykształcenie, powinno być odizolowane od duchowego rozwoju człowieka. Piszący na przykład o studiach pedagogicznych Zbigniew Kwieciński zaznacza:

Dlatego studia edukacyjne jako badania, kształcenie pedagogów i nauczycieli są nie tylko wyuczaniem się określonego kanonu wiedzy i metody naukowej właściwej dla danej dyscypliny akademickiej, (...) ale są też ciągłym jego

¹² Cytat za – <http://www.jezuici.pl/iss/vaticana/txt/>.

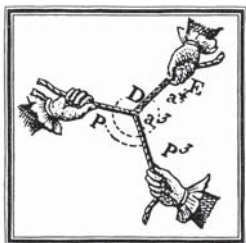


przekraczaniem, zarazem są drogą ku mądrości i etyczności, to znaczy do samodzielnego rozumienia świata, odkrywania innego człowieka i do pomagania mu w rozstrzygnięciu najważniejszych dylematów moralnych¹³.

Czy ten opis przypomina choćby w niewielkim stopniu opis dżentelmena z *Idei uniwersytetu*? Łatwo można dostrzec, że moralne postawy ludzi wynikają z bardzo różnych źródeł, przynależność do Kościoła nie jest gwarantem szlachetności, podobnie jak pozostawanie poza nim nikogo nie degraduje moralnie. Ekskluzywizm, tak silnie obecny w tekście Newmana, należy do historii Kościoła, podobnie jak przekonanie, że nie ma zbawienia poza Kościołem. Dzisiejsze społeczności, także społeczności uniwersyteckie, są głęboko etyczne, nie będąc formalnie katolickie. Uniwersalne zasady etyki, do których odwołują się podstawowe akty prawa państwowego, takie jak polska ustawa o systemie oświaty, świadczą o tym, że edukacja pozawyznaniowa nie jest edukacją rozchwianą moralnie. Jeżeli jednak troska o moralne kształtowanie studentów stała się udziałem każdego uniwersytetu, to należy postawić pytanie o współczesne uzasadnienie zakładania uniwersytetów katolickich. Wydaje się, że argumenty Newmana okazują się tu mało przydatne.

PIOTR KOSTYŁO, ur. 1963, dr, prawnik i filozof, pracuje w Katedrze Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, zajmuje się prawnymi i etycznymi aspektami edukacji i pomocy społecznej, tłumacz dzieł Bergsona i Newmana.

¹³ Z. Kwieciński, *Tropy – Ślady – Próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*, Poznań-Olsztyn 2000, s. 266.



Andrzej Szostek MIC

Problem sylwetki absolwenta uniwersytetu, zwłaszcza katolickiego

Uniwersytety katolickie powinny szczególnie dbać o to, by ich mury opuszczali absolwenci umysłowo dojrzały, a nie tylko zawodowo dobrze wykształceni, świadomi tego, jak nabyta przez nich wiedza otwiera ich na Boga i Jego tajemnice.

W szeregu pytań i postulatów, jakie w swym wielce inspirującym artykule zgłasza Alasdair MacIntyre, odnaleźć można swoisty wspólny mianownik, a jest nim – jak sądzę – troska o studenta: o to, jak jest on kształcony i przygotowywany do bardziej samodzielnego i dojrzałego życia po studiach. Troskę tę adresuje autor nade wszystko do uniwersytetów katolickich, z którymi czuje się szczególnie związany, warto jednak zauważyć, że wiele jego spostrzeżeń i wniosków odnosi się do każdej wyższej uczelni, nie tylko katolickiej, a tym bardziej nie tylko amerykańskiej. Owszem, uniwersytety katolickie powinny szybciej i trafniej dostrzec integrujące znaczenie właściwie pojętego studium filozofii i teologii, ale problem nadmiernej atomizacji kształcenia, jego ułomność polegająca na akcentowaniu encyklopedycznej wiedzy, nie zaś na budzeniu zdolności do stawiania krytycznych pytań i próbie rozumienia (a nie tylko zapamiętania) zjawisk i zdarzeń – to bolączki każdej uczelni, z czego sobie zresztą



rektorzy i senaty coraz wyraźniej zdają sprawę, usiłując wprowadzać do swej oferty dydaktycznej – także na uczelniach technicznych lub medycznych i także w Polsce – filozoficzne przedmioty, a nawet kierunki studiów.

Coraz też więcej uniwersytetów państwowych odczuło w naszym kraju potrzebę otwarcia wydziałów teologii. Rzecz przy tym znamienita: inicjatywy te podejmują uczelnie świeckie prosząc o wsparcie (programowe i kadrowe) uniwersytety katolickie i ich profesorów. Może więc jednym z zadań i jedną z szans katolickich uniwersytetów jest to, by próbowały same wprowadzić zarysowany przez MacIntyre'a (nawiązujący zresztą do średniowiecza) ideał w miarę spójnego „organizmu nauki” i wspomagały w tym inne uczelnie zgłaszające tę samą potrzebę?

Na przeszkodzie stają jednak co najmniej dwie trudności.

Pierwszą z nich jest problem relacji pomiędzy uniwersytetem a rynkiem pracy, inaczej mówiąc: pytanie, czy uniwersytet winien być wyższą szkołą zawodową czy uczelnią kształcącą i kształtującą myślącego członka elity społecznej. Niewątpliwie uniwersytet (jak każda inna wyższa uczelnia) powinien przygotować specjalistów zdolnych do realizowania wysokich zawodowych aspiracji i oczekiwań. Rzecz w tym jednak, że zbyt wąsko pojęte kształcenie nie tylko zubaża intelektualnie (i – szerzej – duchowo) przyszłego absolwenta, ale też kiepsko przygotowuje go do pracy zawodowej. Od posiadacza dyplomu uniwersyteckiego zakład pracy oczekuje – a w przyszłości oczekiwać będzie coraz usilniej – nie tylko fachowej wiedzy, skądinąd niezbędnej, ale także kreatywności, zdolności reagowania na trudne do przewidzenia nowe wyzwania, a także – *last but not least* – dojrzałości społecznej, zdolności do aktywnego i pożytecznego uczestniczenia w życiu publicznym. Absolwent uczelni przynależy do elity społecznej i ponosi większą niż mniej wykształceni członkowie społeczeństwa odpowiedzialność za jego dalszy los. Teoretycznie wszyscy się z tym zgadzają, ale w praktyce bywa tak, że wymogi określonej profesji pociągają za sobą stale rosnące oczekiwania od uczelni, co sprawia, że programy studiów są coraz bardziej przepełnione przedmiotami zawodowymi, które nie pozostawiają



miejsca na zajęcia formujące umysł studenta, promujące jego kreatywność. Za tym stoją warunki finansowe, z którymi musi liczyć się uczelnia, a jeszcze bardziej student poszukujący swej szansy na przeludnionym rynku pracy. To studenci więc, jak słusznie zauważa MacIntyre, wywierają niemałą i skądinąd zrozumiałą presję, by program studiów dawał im najlepsze szanse w czekającej ich karierze zawodowej. Przeciwwstawić się presji rynku, finansów i oczekiwań studentów nie jest łatwo; być może najważniejsze jest przekonanie pracodawców, że cenniejszym pracownikiem będzie dla nich inteligentny i kreatywny młody człowiek o szerokich horyzontach umysłowych i dojrzałym światopoglądzie niż przygotowany do sprawnej pracy w wąskiej specjalności fachowiec.

Drugą trudnością, z którą spotykamy się w Polsce, być może bardziej kłopotliwą niż w Stanach Zjednoczonych, są *standards* *minimum* i *interline*, których wypełnienie jest warunkiem możliwości wydania stosownego dyplomu, a także (znów) odpowiedniego finansowania uczelni. Obecność tych standardów jest zrozumiała; inaczej grozi nam bałagan i obniżenie jakości kształcenia, które realizowane będzie (kosztem studentów) wedle niesprawdzalnych pomysłów i ograniczonych możliwości kadrowych poszczególnych uczelni. Trzeba czasu, zanim wyrobią sobie one taką markę w społeczeństwie, że wydany przez nie dyplom sam przez się będzie stanowił gwarancję odpowiedniego poziomu kształcenia. Standardy te jednak stanowią często gorset, w którym trudno zmieścić ambitny zamysł reorganizacji studiów proponowany przez MacIntyre'a. I znów: potrzeba wysiłku środowisk uniwersyteckich, a także czasu, by przekonać ministerialnych decydentów do odpowiednio elastycznego traktowania owych standardów tak, by godziły one z sobą wymóg rzetelnego przygotowania zawodowego z koncepcją programu studiów, która daje studentowi szansę głębszego formowania własnej umysłowości. Pewne kroki w tym kierunku zostały już poczynione, ale do ideału nam daleko.

Kiedy władze katolickiej uczelni usiłują dopełnić programy zajęciami o profilu filozoficzno-teologicznym, natrafiają często na opór zarówno studentów, jak i kadry profesorskiej.



Uniwersytety katolickie nie chcą być gorsze od swych świeckich odpowiedników, starają się więc spełniać bez zastrzeżeń państwowe standardy kształcenia. Kiedy jednak władze katolickiej uczelni usiłują dopełnić programy zajęciami o profilu filozoficzno-teologicznym, natrafiają często na opór zarówno studentów, jak i – nierzadko silniejszy – kadry profesorskiej, która traktuje te zajęcia jako zbędny i uciążliwy ideologiczny balast. Oczywiście, wiele zależy od sposobu prowadzenia tych zajęć. Ale nie łudźmy się: wspomniany opór źródło swoje ma nie w kiepskiej jakości wykładów z historii filozofii, podstaw lub etyki teologii katolickiej, ale w przekonaniu, że bez nich łatwiej byłoby w programie studiów umocować wykłady ściślej związane z danym kierunkiem studiów. Gdy ktoś źle prowadzi zajęcia z rachunku prawdopodobieństwa lub historii starożytnej, to dyrektor instytutu matematyki lub historii będzie szukał lepszego pracownika naukowo-dydaktycznego, nie przyjdzie mu natomiast do głowy, by same te przedmioty z tego powodu usunąć z programu. Gdy zaś jakiś profesor nie potrafi dobrze uczyć filozofii lub teologii, tenże dyrektor będzie skłonny same te zajęcia ograniczyć lub zlikwidować. MacIntyre postuluje rewizję sposobu traktowania filozofii i teologii przez tych, którzy tych przedmiotów na katolickim uniwersytecie uczą, przestrzegając zwłaszcza przed sprowadzaniem ich do kolejnych „kierunkowych” przedmiotów, tak samo zatomizowanych i niejako zamkniętych w sobie jak te, które refleksją filozoficzną i teologiczną mają być dopełnione. Ma po stokroć rację. Ale nie mniej ważne jest, by całe środowisko akademickie przekonać o innej funkcji tych zajęć i o ich doniosłości w programie studiów. Zatrącanie przez uniwersytety katolickie ich katolickości dokonuje się zazwyczaj stopniowo i niejako od wewnątrz, między innymi poprzez „zagnianie” przez specjalistów poszczególnych dziedzin całego obszaru dydaktycznego i tendencję do traktowania wykładów z filozofii i teologii jako w najlepszym wypadku pożytecznego, ale niekoniecznego ubogacenia tego, co dla danego kierunku studiów niezbędnego. Proces ten zachodzi na wielu uczelniach amerykańskich i zachodnioeuropejskich; grozi także nam. Zgłoszony przez MacIntyre’a apel o zasadniczy namysł nad sensem tych zajęć jest niezmiernie ważny i aktualny, także w Polsce. Gra idzie nie tylko o rację bytu katolic-



kich uniwersytetów; bardziej o studenta: o to, jaką mamy wizję absolwenta i jak do jej realizacji zmierzamy.

Zadanie to stoi, jak wspomniałem, przed każdą uczelnią. Dla uniwersytetu katolickiego jest ono jednak o tyle ważniejsze, że wielu młodych ludzi podejmuje naukę właśnie tam w nadziei, iż uzyska więcej, niż mogłoby zdobyć na uczelni, która nie szczyli się katolicką specyfiką. Postulat naświetlenia wiedzy szczegółowej szeroko rozumianą refleksją filozoficzną, ukazującą związek poszczególnych dziedzin nauki z wiedzą uniwersalną i mądrością, a następnie ukazywania perspektyw teologicznych, nade wszystko chrześcijańskich w katolickiej wykładni chrześcijaństwa, łatwiej jednak postawić niż zrealizować. Wymaga to wielkiej kultury duchowej ze strony profesorów, którzy takiej trudnej roli się podejmują, wymaga też zastanowienia, kiedy i jak tego typu zajęcia prowadzić. Zazwyczaj, jak dotąd, kumuluje się je na pierwszych latach studiów, by potem student mógł już „spokojnie” kształcić się w wybranej specjalności. Idea MacIntyre’a podpowiada jednak zupełnie inną drogę realizacji tego zadania. To raczej dojrzały i już nieco wykształcony student lepiej jest przygotowany, by zastanowić się, jak się ma nabyta już przezeń wiedza kierunkowa do – nazwijmy to tak – światopoglądu chrześcijańskiego i wiary katolickiej. Na pierwszych latach jest jeszcze zbyt „zielony”, by to czynić dojrzałe i by znaczenie tej refleksji docenić. Nawet najlepiej prowadzone zajęcia niewiele przyniosą pożytku początkującemu studentowi, który nie jest przygotowany, by w nich aktywnie i twórczo uczestniczyć, myśli bowiem jeszcze kategoriami „szkolnymi” i ogranicza uwagę do tego, by przygotować się dobrze do egzaminu. Nie przypadkiem w średniowiecznych uniwersytetach teologia wieńczyła cały cykl kształcenia. Owszem, ważne jest, by od początku student miał świadomość szerokiej, humanistycznej i religijnej perspektywy swych studiów, ale trzeba odróżnić taką wstępną ich wizję od tej panoramy mądrościowej i aksjologicznej, o którą dopomina się MacIntyre. Może więc warto objąć całe studia swoistą „kłamrą filozoficzno-teologiczną”, przy czym o ile zajęcia na pierwszych latach mogą mieć formę wykładu dającego młodemu człowiekowi niezbędne podstawy erudycyjne i budzące jego ciekawość, o tyle u końca uniwersyteckiej edukacji bardziej pożądane byłyby konwer-



satoria pozwalające nawiązać rzeczywisty dialog między profesorem a studentem mającym już dość sprecyzowane poglądy i niepokoje światopoglądowe. Znamienne, że zajęcia z etyki zawodowej – prowadzone właśnie w formie konwersatoryjnej – coraz częściej przewidziane są w programie ostatnich lat studiów, kiedy szykujący się już do pracy zawodowej „prawie absolwent” zdaje sobie sprawę z problemów moralnych, jakie go wkrótce czekają.

Lektura artykułu MacIntyre’a nasuwa wiele innych jeszcze refleksji, także specyfika katolickich uniwersytetów i ich miejsce w kalejdoskopie współczesnych uczelni zasługuje na szerszy namysł. Warto jednak zwrócić uwagę, że istotnym elementem tej specyfiki jest to, jak się rozumie sens kształcenia. Uniwersytety katolickie powinny, być może, szczególnie dbać o to, by ich mury opuszczali absolwenci umysłowo dojrzały, a nie tylko zawodowo dobrze wykształceni, świadomi tego, jak nabyta przez nich wiedza otwiera ich na Boga i Jego tajemnice. I nawet jeśli tej szerszej perspektywy nie zaferują im tak wyraźnie inne uczelnie, to przecież troska o właściwy sens kształcenia łączy uczelnie katolickie z ich „świeckimi” odpowiednikami. Byłoby pięknie, gdyby z katolickich uniwersytetów płynęła w cały akademicki świat stała inspiracja do przemyślenia sensu studiów w tym duchu.

KS. ANDRZEJ SZOSTEK MIC, ur. 1945, profesor filozofii, etyk, wykładowca i wieloletni rektor KUL. Wydał m.in.: *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii* (1989), *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995).



Ks. Piotr Mazurkiewicz

Uniwersytet „z przymiotnikiem”

Celem edukacji jest prawdziwa wolność ducha. Zdobywanie wiedzy jest wyzwaniem intelektu od uprzedzeń, ale również zdobywaniem duchowej wolności będącej owocem głębszego zrozumienia samego siebie.

W środowisku akademickim, jak się zdaje, powszechnie funkcjonują dwa sposoby postrzegania katolickiego uniwersytetu. Jeden z nich kwestionuje walor akademicki uczelni „z przymiotnikiem”. „Katolicki” obniża więc rangę akademii, podobnie, o ile nie bardziej, jak w nowej ustawie o szkolnictwie wyższym przymiotniki uzupełniające nazwę uniwersytetu. Drugi z nich podważa katolickość (prawowierność) każdej dobrej uczelni. Obydwa sugerują, że między tymi dwoma terminami zachodzi sprzeczność; że przymiotnik zaprzecza rzeczownikowi, wypaczając jego pierwotny sens. Uniwersytet katolicki zatem to albo prawdziwy uniwersytet niby-katolicki, albo też prawdziwie katolicki niby-uniwersytet. Istnieją jednak przynajmniej dwa solidne argumenty, by podważyć niepodważalność takiej interpretacji. Jeden natury historycznej:

Sama historia odrzuciła to uproszczone twierdzenie, gdyż żaden nauczyciel akademicki, żaden historyk nie może poważnie twierdzić, iż uniwersytety w Pa-



ryżu, Bolonii, Salamance, Krakowie nie były prawdziwymi uniwersytetami. To właśnie Kościół katolicki powołał do istnienia te pierwsze instytucje uniwersyteckie i nadał im życiową energię¹.

Drugi jest natury etymologicznej. Łacińskie *universitas studiorum* oznacza powszechność i wszechstronność studiów. Greckie *katholikos* również oznacza: „całościowy”, „powszechny”. Przymiotnik zatem określa jako uniwersalne to, co ze swojej natury już uniwersalne być powinno. Mamy tu do czynienia nie ze sprzecznością, ale raczej z tautologią.

Institucja, gdzie każdy może pobierać naukę i studiować, jest już ze swej natury katolicka, przynajmniej przez małe „k”. Jest to prawdą niezależnie od tego, czy konkretny biskup swoją decyzją autoryzował czy też nie stosowanie w słowie „katolicki” dużej litery. Katolickość rozumiana jako uniwersalność należy do istoty uniwersytetu².

Jeśli więc katolickość nie oznacza wzmocnienia uniwersalności uniwersytetu i jeśli uniwersyteckość nie oznacza spotęgowania katolickości, sądzę, że błąd tkwi w rozumieniu któregoś z tych pojęć – bądź też obydwu.

Uniwersytet

Czym zatem jest uniwersytet? W swoim tekście Alasdair MacIntyre wskazuje na ryzyko, iż uniwersytet przekształci się w „konfederację wyspecjalizowanych przedsiębiorstw”, z której wychodzą świetnie wyćwiczeni specjaliści o zniekształconym i jednostronnie rozwiniętym umyśle. Nie waha się nawet określić ich jako głupców. Niebezpieczeństwo, że uniwersytety zmieniają się rzeczywiście w wyższe szkoły zawodowe zdolne wykazać się świetnymi osiągnięciami w masowej produkcji licencjatów, jest dzisiaj szczególnie duże. Mój

¹ Por. Jan Paweł II, *O powołaniu uniwersytetu katolickiego. Przemówienie na Uniwersytecie Katolickim Louvain-la-Neuve*, 21 maja 1985 r.; w: tenże, *Wiara i kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym-Lublin 1988, s. 296-297.

² G. H. Toward, w: J. P. Langan (ed.), *Catholic University in Church and Society. A Dialogue on Ex Corde Ecclesiae*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1993, s. 65.



profesor od filozofii w seminarium duchownym, bp Bronisław Dembowski, nazywał niekiedy w żartach instytucję, gdzie pobierałem wówczas edukację, „technikum duchowlanym”. Przymiślenie, że w tym właśnie kierunku przebiegać będzie ewolucja uniwersytetów w Polsce, nie powinno być lekceważone, zwłaszcza że ze względów finansowych coraz większa część dyplomów uniwersyteckich zdobywana jest w ramach studiów zaocznych. Nie chodzi mi tylko o ewentualną niską jakość oferowanych usług edukacyjnych, ale o „zawodowość” i wspomnianą przez MacIntyre’a fragmentaryczność studiów. Na dwustopniowości traci przecież coś istotnego także dyplom magisterski, jakim szczęśliwie powinny ostatecznie zakończyć się studia licencjata. „*Universitas* to szczególne środowisko nastawione na poznanie »wszystkiego«” – mówił Jan Paweł II³. Nastawienie to powinno cechować zarówno środowisko jako całość, poszczególnych profesorów, jak i studentów. Tymczasem edukacja zawodowa nastawiona jest na poznanie jedynie drobnego fragmentu rzeczywistości, w pewnym sensie w aspekcie technicznym – zdobycie sprawności – a ponadto traktowana jest jako inwestycja mająca szybko zwrócić poniesione na nią nakłady. Wydaje się, że u jej początku nie stoi ani zadziwienie światem, ani bezinteresowność, ani też pragnienie poznania „wszystkiego”. Rozumiem dążenie do „podnoszenia wskaźnika scholaryzacji”, jak się to brzydko nazywa, i przyznaję, że sam muszę się z pragmatyzmem uniwersyteckim pogodzić, chociaż z bólem serca. Pytanie tylko, jak daleko ma sięgać masowość edukacji. Mam wrażenie, że w ostatnich latach jesteśmy świadkami nie tylko boomu na studiach licencjackich czy magisterskich, ale także masowej produkcji doktoratów, których – jak przypuszczam – nie czyta już nawet promotor, skoro liczba wydrukowanych rocznie przez jedną osobę stron maszynopisu zdaje się niekiedy przekraczać nawet zdolności pochłaniania tekstu absolwenta kursu szybkiego czytania. Za takim wnioskiem zdają się przemawiać także bezwzględne liczby. Na jednym z wydziałów teologicznych w naszym kraju na studiach

³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin, 9 czerwca 1987 r.; w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979 – 1983 – 1987 – 1995 – 1997. Przemówienia, homilie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 403.



doktoranckich jest w tym roku około 600 osób. Czy dane te są równoznaczne z gwałtownym wzrostem poziomu polskiej teologii? Mam pełną świadomość, że sam pracuję na małym i młodym uniwersytecie, który przeżywa dopiero problemy okresu dojrzewania i – zgodnie ze statusem określonym w prawie – nie jest katolicki, ale mimo to pozwalam sobie na podzielenie się moimi wątpliwościami. Myślę, że moje zatroskanie podziela wielu pracowników nauki, ale mam także w pamięci, że w trakcie rozmowy o jakości jednej z prac doktorskich usłyszałem: „Tu nie Oksford”. Wprowadzony przez ustawę system studiów trójstopniowych wydaje się to ryzyko zwiększać, choć w jej tekście widać troskę o to, by słowo „uniwersytet” nie utraciło całkiem swojej powagi.

Katolicki

Co ciekawe, gdy Jan Paweł II analizuje znaczenie słowa „katolicki”, refleksję na ten temat rozpoczyna także od myślenia o uniwersalności. „Uniwersytet katolicki, ze względu na swe powołanie i wysokie wymagania, jakie stawia, jest otwarty na prawdę we wszystkich dziedzinach, na wszelką prawdę”⁴. Można zatem powiedzieć, że katolickość polega, w pierwszym odniesieniu, na wierności klasycznej koncepcji uniwersytetu, wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego dla profesorów i studentów zobowiązaniami. Mówiąc jednakże o poznaniu „wszystkiego”, Papież dodaje: „Nic we wszechświecie materialnym nie jest mu obce; również w świecie duchowym nic nie pozostaje poza zakresem jego zainteresowań intelektualnych”⁵. Uniwersalność zatem rozumiana jest w sposób radykalny – jako poszukiwanie prawdy otwarte na Transcendencję. W wielu swoich przemówieniach do świata uniwersyteckiego Jan Paweł II zwracał uwagę, że

Europa potrzebuje nowego zaczynu intelektualnego (...). Konieczna jest nowa odwaga myślenia, które musi być wolne i twórcze, gotowe odpowiadać

⁴ Jan Paweł II, *O powołaniu uniwersytetu katolickiego*, op. cit., s. 297.

⁵ Tamże.



w perspektywie wiary na pytania i wyzwania, jakie stawia życie, aby jasno ukazywać ostateczne prawdy o człowieku⁶.

Katolickość w tym wypadku oznacza odwagę pozwalającą przeciwstawić się zarówno fatalistycznym wizjom dziejów, jak i redukowaniu celów i perspektyw rozwoju nauki. Zdolność do zakwestionowania niektórych obowiązujących aktualnie w nauce paradygmatów, pozytywistycznego „imperializmu metodologicznego”, powszechnie akceptowanych kryteriów sukcesu, na co zwraca uwagę MacIntyre, czy wreszcie tzw. politycznej poprawności na rzecz fundamentalnej dla myśliciela poprawności intelektualnej. „Jeśli zaistnieje taka potrzeba, uniwersytet katolicki winien mieć odwagę głoszenia prawd niewygodnych, które nie schlebiają opinii publicznej, lecz są niezbędne ze względu na potrzebę obrony autentycznego dobra społeczeństwa”⁷.

Otwarcie na wszelką prawdę wiąże się także ze specyficznym rozumianym celem edukacji i badań naukowych. Celem edukacji jest wolność, prawdziwa wolność ducha⁸. Zdobywanie wiedzy jest, po pierwsze, wyzwaniem intelektu od uprzedzeń, ale również, po drugie, zdobywaniem duchowej wolności będącej owocem głębszego zrozumienia samego siebie. Jest nabywaniem dystansu do samego siebie i zdolności krytycznego ustosunkowania się do siebie. Z tym wiąże się głęboko humanistyczny cel uniwersytetu, którego misją jest objawianie człowiekowi pełnej prawdy o nim samym.

Zwróćmy uwagę, że aż do tego momentu nie mówiliśmy o katolickości w znaczeniu wyznaniowym. Dopiero teraz chciałbym przejść do drugiego znaczenia tego słowa, którego sens tak definiuje Jan Paweł II:

⁶ Jan Paweł II, Msza św. dla środowisk akademickich Rzymu, 11 grudnia 2001 r., Watykan; w: tenże, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, Biały Kruk, Kraków 2002, s. 401; Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, 15 grudnia 2001 r., Watykan; w: tenże, *Europa zjednoczona w Chrystusie...*, *op. cit.*, s. 405.

⁷ Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich* Ex corde Ecclesiae, 32.

⁸ Por. Jan Paweł II, *O powołaniu uniwersytetu katolickiego*, *op. cit.*, s. 298.



Równocześnie przymiotnik „katolicki” wskazuje na to, że cały ten poznawczy trud uniwersyteckiej wspólnoty jest równocześnie organicznie odniesiony do tego, co pochodzi ze słowa Bożego Objawienia. Związany z wiarą – wyznawaną i nauczaną przez Kościół⁹.

Myśląc o misji uniwersytetu katolickiego, mamy przed oczyma przede wszystkim „rozwój autentycznej chrześcijańskiej antropologii”¹⁰. Z tego wynika cały obszar problemów badawczych zakresłonych w 32 numerze *Ex corde Ecclesiae*. Z tego także wynika specyficznie katolicki cel uniwersytetu – ukazywanie właściwego miejsca każdej z dziedzin nauk szczegółowych w kontekście wizji osoby ludzkiej, intelegibilności świata stworzonego przez Logos oraz sensu ludzkiej historii.

Katolicki uniwersytet ma także konkretne zadania wobec Kościoła. „Narodzony z serca Kościoła” jest on „we wnętrzu Kościoła”, a więc jest instytucją kościelną. Nie utrzymuje jakichś zewnętrznych relacji z Kościołem katolickim, gdyż sam jest jego częścią. Warto także zauważyć, że Kościół w tytule papieskiej Konstytucji nie oznacza po prostu hierarchii kościelnej, ale wspólnotę Ludu Bożego¹¹. Uniwersytet katolicki jest sposobem „instytucjonalnej obecności chrześcijan w świecie uniwersyteckim”¹², poprzez którą to obecność Kościół stara się

Jeśli „katolicki” w teorii oznacza: szerzej otwarty na prawdę, niech w praktyce znaczy przynajmniej – nie gorszy niż świecki.

wypełniać swoją misję ewangelizacji świata. „Równocześnie uniwersytet katolicki jest żywym świadectwem w stosunku do tych wszystkich, którzy chcieliby religię umieścić w obrębie świata irracjonalnego”¹³. Z tego też powodu bardzo istotna jest jakość zarówno zdobywanego na uniwersytecie katolickim wykształcenia, jak i prowadzonych badań naukowych. Wystrzeganie się „powierzchnowości badań lub pode-

⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, op. cit., s. 405.

¹⁰ Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich* *Ex corde Ecclesiae*, 33.

¹¹ Por. J. A. Komonchak, *The Catholic University in the Church*; w: J. P. Langan (ed.), *Catholic University in Church and Society. A Dialogue on Ex Corde Ecclesiae*, s. 35.

¹² Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich* *Ex corde Ecclesiae*, 13.

¹³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, op. cit., s. 406.



jmowania przedmiotu dociekań nie według kryteriów poszukiwania prawdy, ale wedle pozanaukowych motywów koniunkturalnych”¹⁴. Jeśli „katolicki” w teorii oznacza: szerzej otwarty na prawdę, niech w praktyce znaczy przynajmniej – nie gorszy niż świecki. Z tym łączy się także problem „zmory naszych czasów” w postaci wieloetatowości, której celem najczęściej, jak się wydaje, jest nie tyle pragnienie upowszechniania wiedzy, ile chęć zarobienia dodatkowych pieniędzy. Przypomina mi się analogiczna pokusa, wobec której stanął swego czasu prof. Stefan Swieżawski, i sposób, w jaki stawiał jej czoło. W jednym z wywiadów mówił:

(...) mam wrażenie, że kardynał Wyszyński przypuszczał, że ja ulegnę pokusie przejścia z KUL-u do PAN-u. To była rzeczywiście ogromna pokusa, bo dawałoby to wszystkie ułatwienia, podróże zagraniczne itp. Przez pewien czas byłem zatrudniony w obu tych instytucjach, aż strona państwowa postawiła mnie przed decyzją „albo KUL, albo PAN”. Powiedziano, że dwuetatowości poza wyjątkowymi sytuacjami nie ma. Wtedy wybrałem KUL. To była niespodzianka dla kardynała Wyszyńskiego, niektórzy twierdzą, że to był powód, dla którego wybrał mnie na eksperta soborowego¹⁵.

Ten sposób przewycięzania pokus znamionuje nade wszystko wolność ducha człowieka nauki. Niedawno miałem przyjemność słuchać wykładu ks. prof. Tomasza Węclawskiego na temat etyki pracownika nauki. Wskazywał on między innymi na to, że wolność, będąca warunkiem etycznego działania, powinna obejmować także zdolność zaniechania badań, które samemu uznaje się za szkodliwe czy nazbyt ryzykowne dla człowieka. Profesorowi katolickiej uczelni łatwiej jest chyba niż innym doświadczać tej wolności, do której wyswobodził nas Chrystus.

W swoim przemówieniu z początku pontyfikatu Jan Paweł II stawiał następujące trzy cele uniwersytetom katolickim:

wnoszenie na rzecz Kościoła i społeczeństwa szczególnego wkładu poprzez dogłębne studiowanie różnych problemów, troszcząc się o uwypuklenie pełnej wartości odrodzonego w Chrystusie człowieka, umożliwiając tym samym jego integralny rozwój; kształcenie ludzi, którzy poprzez dokonanie osobistej syntezy wiary i kultury byłiby zdolni do pełnienia właściwych funkcji w społeczeństwie oraz

¹⁴ Tamże, s. 408.

¹⁵ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 1995, s. 15.



dawania świadectwa swej wierze; tworzenie prawdziwej wspólnoty między profesorami i studentami jako widzialnego świadectwa żywego chrześcijaństwa¹⁶.

Właściwie o wszystkim już pisałem, z wyjątkiem wartości samej wspólnoty akademickiej i roli, jaką odgrywać w niej mogą profesorem. Zdaniem Papieża, ich „zajęciem nie może być jedynie przekazywanie wiedzy, lecz przede wszystkim dawanie świadectwa i wychowywanie do prawdziwego życia chrześcijańskiego”¹⁷. Uniwersytet katolicki, w tym węższym znaczeniu instytucji kościelnej, ma za zadanie, jak każda katolicka wspólnota, pomagać ludziom w osiągnięciu przez nich zbawienia. Narzędzia, które temu służą, są bardzo tradycyjne: rekolekcje, codzienna Msza święta, sakrament pojednania. Na co dzień zaś nade wszystko osobiste świadectwo życia. Stąd też dwa „bieguny” katolickiego uniwersytetu: katedra i kaplica.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, który nie jest instytucją kościelną, lecz państwową, odwołującą się do inspiracji chrześcijańskiej, daje niezwykłą sposobność współdziałania na tej samej uczelni wydziałów kościelnych i świeckich, środowiska, które z racji misji kanonicznej bądź wyboru kierunku studiów określić można jako katolickie, i ludzi, którzy przyszli tu studiować bądź też pracować z motywów czysto laickich. Stwarza to sposobność do realizacji misji uniwersytetu katolickiego wewnątrz tej specyficznej i możliwej tylko w polskich warunkach instytucji. „Katolicka” część uniwersytetu przechodzi niejako próbę generalną w stosunku do „świeckiej” części, zanim wyruszy „na zewnątrz”, by pełnić swoją misję w stosunku do całego świata uniwersyteckiego. Umiejętność właściwego ułożenia relacji między wydziałami kościelnymi a wydziałami, które „jedynie” odwołują się do inspiracji chrześcijańskiej, jest częścią i sposobem ewangelizacji i dawania świadectwa.

W tym kontekście warto chyba przytoczyć słowa, jakie w zakończeniu encykliki *Fides et ratio* kieruje Papież do teologów:

Niech pamiętają zawsze o zaleceniu wielkiego mistrza myśli i duchowości, św. Bonawentury, który we wstępie do swego *Itinerarium mentis in Deum* wzy-

¹⁶ Jan Paweł II, *Uniwersytety katolickie na rzecz duszpasterstwa kultury*, Rzym, 24 lutego 1979 r.; w: tenże, *Wiara i kultura*, op. cit., s. 19.

¹⁷ Jan Paweł II, *Dokonać syntezy wiary i kultury*, Guadalupe, 31 stycznia 1979 r.; w: tenże, *Wiara i kultura*, op. cit., s. 15.



wał czytelnika do uświadomienia sobie, że „nie wystarczy mu lektura, której nie towarzyszy skrucha, poznanie bez pobożności, poszukiwanie bez porywów zachwyty, roztropność, która nie pozwala cieszyć się niczym do końca, działanie oderwane od religijności, wiedza oddzielona od miłości, inteligencja pozbawiona pokory, nauka, której nie wspomaga łaska Boża, i refleksja nie oparta na wiedzy natchnionej przez Boga”¹⁸.

Wybór imienia przez nowego papieża stawia przed nami na nowo osobę św. Benedykta żyjącego w schyłkowym okresie rzymskiej cywilizacji. Ów święty, za sprawą roli, jaką odegrał w dziejach Starego Kontynentu, ogłoszony został patronem Europy. Jego metoda służąca ocaleniu tego, co najcenniejsze z dorobku antyku, i przeniesieniu tego w nowe czasy, wielokrotnie odnawiana przez kolejnych reformatorów, również w naszej epoce może się okazać nadzwyczaj nowoczesna. Mówiąc językiem współczesnym, była to metoda „sieciorowa” – tworzenie sieci klasztorów połączonych traktami komunikacyjnymi. Były one na mapie Europy niczym niezatapialne wyspy nowej cywilizacji oczekującej na sposobną chwilę, aby wkroczyć w świat zewnętrzny i zdecydować o kierunku jego rozwoju. Alasdair MacIntyre napisał kiedyś:

Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdoła przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są całkiem bezpodstawne. Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadamiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji. Nie czekamy na Godota, lecz na kogoś innego, na kolejnego – bez wątpienia bardzo odmiennego – świętego Benedykta¹⁹.

Dzisiaj los cywilizacji zależy może od sieci instytucji podobnych do benedyktyńskich klasztorów, być może uniwersytetów, w których nie obowiązuje jednak klauzura i gdzie możliwe jest ścieranie się różnych prądów myślowych w służbie „całemu” człowiekowi.

KS. PIOTR MAZURKIEWICZ, dyrektor Instytutu Politologii UKSW.
Wydął m.in.: *Kościół i demokracja* (2001).

¹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 105, Poznań, Pallottinum 1998, s. 154.

¹⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 465-466.



Wolność absolutna czy wolność uległa?

Z s. Barbarą Chyrowicz,
o. Grzegorzem Chrzanowskim
i Zbigniewem Stawrowskim
rozmawiają Anna Głąb
i Michał Bardel

Czy uniwersytety katolickie są dzisiaj jeszcze potrzebne? W czasach reżimu komunistycznego rola KUL czy PAT była jasna i bezdyskusyjna. Ale jak to wygląda dzisiaj, kiedy uczelnie te nie stanowią już alternatywy wobec ideologii marksistowskiej, nie są enklawą czy kulturowym bastionem narodowej tożsamości? Po co nam uczelnie katolickie?

S. BARBARA CHYROWICZ: Uniwersytety katolickie istnieją na całym świecie. Jakkolwiek w czasach komunistycznego reżimu ich rola w Polsce była szczególna z uwagi na stwarzaną przez nie „przestrzeń wolności”, trudno uznać tego rodzaju sytuację za typową dla istnienia katolickiej uczelni. Koncentrowanie się dzisiaj katolickich uczelni na apologetyczno-kontestującym nastawieniu do otaczającej rzeczywistości czy podkreślanie go nie wydaje się słuszne. Gdzie indziej trzeba zatem szukać ich specyfiki. W czasie kilku miesięcy spędzonych na stypendium na Katolickim Uniwersytecie w Leuven (wolnym od doświadczeń walki z wrogą ideologią) zdarzyło mi się kilka-



krotnie słyseć z ust studentów, przede wszystkim jednak pracowników, pytania: „Po co właściwie nazywać uniwersytet katolickim, skoro nie istnieje katolicki chemik czy fizyk? A jeśli uniwersytet jest katolicki tylko z nazwy, to może lepiej z niej zrezygnować?”. Tego rodzaju pytania zdają się wynikać z zasadniczego nieporozumienia. Jeśli bowiem mówimy o uniwersytecie katolickim, to nie zastanawiamy się nad katolickim charakterem wykładanych w nim nauk szczegółowych, ale nad pewną ideą, misją, wizją świata i światem wartości, których przekazywanie będzie na tym uniwersytecie w jakiś sposób powiązane z dydaktyką. To zresztą dobrze ilustruje tekst MacIntyre’a.

Ta jednocząca rola teologii i filozofii, o której pisał MacIntyre – kształtowanie człowieka, który nie tylko ma być dobrym specjalistą w pewnej dziedzinie, ale ma umieć patrzeć szerzej i jest przygotowanym do życia dojrzałym człowiekiem – to w zasadzie zadanie wpisane w ideę uniwersytetu jako takiego. Czy jest coś specyficznie katolickiego w istniejących dzisiaj uniwersytetach, które mają w nazwie ten przymiotnik?

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Zacznę nieco prowokacyjnie: wszystkie uniwersytety powinny być katolickie. Same nazwy „katolickość” i „uniwersytet” są blisko związane, odnoszą się do uniwersalności wykształcenia, integralnego rozwoju. Jeśli zatem nie będziemy katolicyzmu rozumieli wąsko jako jednego z wielu wyznań, ale jako Kościół powszechny, to okaże się, że idea uniwersytetu jest wpisana w katolickość i odwrotnie. Nawet zlaicyzowane uniwersytety, które w pewien sposób zapomniały o swoim historycznym pochodzeniu, im będą lepsze, tym bardziej będą katolickie.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: Zgadzam się z tym, że katolickość i jakość uniwersytetu muszą iść ze sobą w parze, ale zwróciłbym uwagę na coś specyficznie katolickiego – mianowicie sam Kościół, a dokładniej dokumenty Kościoła. Mam tu przed sobą Konstytucję apostołską o uniwersytetach i wydziałach kościelnych pt. *Sapientia christiana*, wydaną na początku pontyfikatu Jana Pawła II



w 1979 roku. Jest to, jak sądzę, dobre uzupełnienie tekstów MacIntyre'a i profesora Gutowskiego. Przecież nie tylko teologowie, filozofowie czy ludzie współcześni zadają sobie pytanie, jaki jest sens istnienia tych uniwersytetów; mamy także oficjalne dokumenty Kościoła, które to definiują i mówią o tym, że Kościół ma prawo i powinien zakładać akademie, uniwersytety albo wydziały teologiczne. Uczelnie te uczestniczą w misji ewangelizacyjnej Kościoła i istnieją z dwóch powodów: po pierwsze, dla promowania i rozwijania studiów teologicznych, czyli wszystkich dyscyplin związanych ze studiowaniem teologii i dziedzin pokrewnych. Po drugie, dlatego że uniwersytety katolickie są miejscem szeroko pojętego dialogu chrześcijaństwa, teologii czy filozofii chrześcijańskiej ze światem współczesnym.

Ten dialog może być jednak źródłem rozmaitych problemów. Tam gdzie pojawia się zderzenie prawdy rozumianej po uniwersytecku, której poszukuje się według pewnych obiektywnych kryteriów, racjonalnie, i tych Prawd przez duże „P”, w które się wierzy i z którymi przychodzi się na tę uczelnię, tam trzeba szukać jakiegoś intelektualnego kompromisu. On jest być może łatwy do znalezienia dla studenta wierzącego. Ale co ze studentami niewierzącymi? Czy uniwersytety katolickie są dla nich dobrym miejscem?

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Znakomitym. Czasem nawet lepszym niż dla wierzących.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: To nie jest, moim zdaniem, takie oczywiste...

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Podział na wierzących i niewierzących w odniesieniu do studentów uniwersytetów nie wydaje mi się szczęśliwy. Raczej należałoby mówić o ludziach, którzy mają w sobie potrzebę poszukiwania prawdy, i tych, którzy jej nie mają. To, że ci pierwsi, na pewnym etapie swojego życia, nie potrafią zdefiniować się jako osoby wierzące, wcale ich nie wyklucza ze społeczności uniwersytecko-katolickiej. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II pisał, że wiara nie daje rozumowi konkretnych prawd dogmatycznych –



one są jakby wtórne, są dodatkowymi światłami – daje natomiast przede wszystkim ufność w to, że prawda jest, że nasze działanie, jako studentów, naukowców, wykładowców, mające na celu poszukiwanie prawdy, ma sens. To jest absolutny fundament wyprzedzający zróżnicowania konfesyjne i podział na wierzących i niewierzących.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: Wszystko zależy od tego, co student pragnie studiować. Z łatwością wyobrażam sobie kogoś, kto jest niewierzący albo jest agnostykiem i studiuje filozofię. Nie widzę żadnych przeszkód, żeby taka osoba z pożytkiem uczestniczyła w zajęciach, bez tworzenia jakiejś sztucznej sytuacji, bez ukrywania swojej niewiary. Nie sądzę jednak, żeby to było możliwe w wypadku studenta teologii. Nie wyobrażam sobie sytuacji, w której niewierzący brat student z naszego zakonu miałby studiować teologię. On kroczy, a przynajmniej tak deklaruje, drogą powołania. Co natomiast w sytuacji, jeżeli ktoś jest niewierzącym świeckim i pragnie studiować teologię? Teoretycznie jest to oczywiście możliwe. Powstaje tylko pytanie, po co to robi. Co z tym wykształceniem chce uczynić w przyszłości? Jeżeli inwestuje swój czas i wysiłek, żeby ukończyć studia teologiczne, to czy ma jakieś plany związane na przykład z uczeniem religii? Jeżeli będzie chciał uczyć religii, to musi wiedzieć, że tu nie chodzi tylko o przekazywanie informacji, jak na zajęciach z religioznawstwa. Katecheta powinien być przekonany, że to, o czym mówi, jest prawdą. On nie tylko przekazuje informacje o religii chrześcijańskiej, ale wprowadza młodych ludzi w świat religii, którą praktykuje. Można oczywiście studiować teologię z czystych względów poznawczych, ale nie wiem, czy taki student byłby w stanie wytrzymać na tym kierunku...

S. BARBARA CHYROWICZ: Przed podjęciem studiów filozoficznych studiowałam teologię na kursie przeznaczonym dla świeckich. Wśród studentów były osoby deklarujące się jako niewierzące (choć i legitymujące się metryką chrztu) i mogę zapewnić, że bez problemu skończyły studia.

Nietrudno wyobrazić sobie studenta, który z czysto poznawczych motywów może chcieć nie tylko studiować teologię, ale pisać z niej



doktorat, nauczać nawet, będąc w dalszym ciągu człowiekiem niewierzącym.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: Nie jestem specjalistą od dokumentów kościelnych dotyczących wykładawców teologii, ale sądzę, że jest to hipoteza mało prawdopodobna. Żeby wykładać teologię na uniwersytecie katolickim, trzeba otrzymać coś, co nazywa się licencją kanoniczną. Oznacza ona, że ten konkretny wykład teologii jest zgodny z nauczaniem magisterium Kościoła. W ten sposób człowiek, który się z nim zapoznaje, wie, że to jest nauczanie zaaprobowane przez Kościół. Proszę mnie dobrze zrozumieć – nie jestem przeciwnikiem takich aspiracji, mówię tylko, jakie perspektywy ma przed sobą ktoś taki, gdzie napotka trudności...

S. BARBARA CHYROWICZ: Ojciec mówi o realiach, a realia uniwersytetu katolickiego są takie, że uzyskanie stanowiska profesora zarówno teologii, jak i filozofii wiąże się z uzyskaniem *nihil obstat*. Studiowanie teologii i nauczanie teologii to jednak dwie różne kwestie.

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Myślę, że warto byłoby zastanowić się nad relacją teologii i filozofii w kontekście uniwersytetu katolickiego. Czy *nihil obstat* powinno dotyczyć także filozofów czy filozofia jednak powinna być uprawiana jako nauka wyzwolona? MacIntyre pisze, że jest ona drogą wyzwolenia studentów od przesądów, uczy samodzielnego poszukiwania prawdy i dopiero dzięki niej możliwe jest wejście na drogę prawdziwej wolności.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: Nie wiem, czy dotyczy to tylko mojej akademii czy też jest to zjawisko szersze, ale ani jako student, ani jako pracownik naukowy nie miałem nigdy poczucia, że jakiś cenzor ingeruje w moje studia i wykłady albo kontroluje moją doktrynalną poprawność. Zawsze miałem wrażenie, że cieszę się dość dużą wolnością i swobodą. Oczywiście starałem się wykonywać dobrze swoje zadanie, nie wygłaszałem herezji, ale też nigdy nie czułem, żeby to *nihil obstat* ciążyło nade mną, nie czułem potrzeby nakładania sobie jakiejś autocenzury.



Tylko czy ten brak skrępowania nie wynika przypadkiem z tego, że program kursu filozoficznego na uczelni katolickiej bywa konstruowany (być może nawet – co gorsza – nieświadomie) w ten sposób, by niektóre kwestie wyostrzyć, a niektóre pominąć? Wykładowca nie czuje się wówczas ograniczony, bo swobodnie i naturalnie omija rewiry, których nie miałby powodu omijać wykładowca świecki.

S. BARBARA CHYROWICZ: Myślę, że problem ten może się okazać znacznie trudniejszy dla teologa niż dla filozofa. Teolog przekazuje wszak doktrynę Kościoła katolickiego, a nie tylko filozoficzne teorie. Lata temu znajomy biblista powiedział mi – tłumacząc wybór swojej specjalizacji – że „zajmowanie się teologią biblijną jest zdecydowanie bardziej bezpieczne niż badania w zakresie teologii moralnej”. Niejednokrotnie zdarzało mi się dyskutować w gronie moralistów z różnych uczelni katolickich, którzy pytani o bardzo kontrowersyjne kwestie z uśmiechem odmawiali odpowiedzi na pytania. Nietrudno domyślić się, że za uśmiechem kryły się wątpliwości bądź krytyka; krytyka, której nie słyszałam nigdy w Polsce wprost, ale za granicą często.

Przywołana przeze mnie teologia moralna czy etyka są takimi obszarami, w których Kościół pewne sprawy stawia bardzo kategorycznie; okazuje się, że i sami wykładowcy miewają tu wątpliwości. A jeśli mają wątpliwości i nie wypowiadają ich wprost, to znaczy, że w jakimś sensie czują się ograniczeni. Nie przyznają się do nich, nie chcą narażać się na oskarżenie o to, że na uniwersytecie katolickim głoszą tezy, które w jakimś miejscu nie zgadzają się z doktryną Kościoła.

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Przyznam, że słucham słów Siostry z wielkim zaniepokojeniem. Znam tego typu zachowania nie tylko z uczelni katolickich, ale i z uczelni świeckich z czasów komunistycznych, kiedy na zajęciach z przedmiotów społecznych profesorowie tak czy inaczej starali się wymigać od odpowiedzi, ale jednak wysyłany przez nich sygnał dystansowania się od obowiązującej doktryny był dosyć wyraźny. Niepokoi mnie to, bo chociaż rozumiem, że mogą zaistnieć podobne sytuacje, to jednak sądzę, że odpowiedź jest tu prosta. Przede wszystkim nie można kłamać, a taki unik jest może



bardziej delikatną, ale zawsze formą kłamstwa. Jeśli nauka Kościoła mówi tak i tak, a ja mam pewne wątpliwości, do końca tego nie rozumiem, to zamiast puszczać oko do słuchaczy – co zresztą może zostać zrozumiane całkiem opacznie – mogę próbować rzecz przedstawić jako problem, ale przede wszystkim jako problem w ł a s n y, jako coś, co ciągle stanowi dla mnie intelektualne wyzwanie.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: Napięcie między wolnością badań a katolickim charakterem uniwersytetów istnieje i będzie istniało. Nie zgadzam się natomiast, że uniwersytety katolickie mają być wolne i bez żadnych ograniczeń. Mnie się wydaje, że to, iż jakiś uniwersytet jest katolicki, już tę wolność ogranicza. W przywołanym przeze mnie dokumencie wielokrotnie jest mowa o wolności badań i nauczania: „Należy uznać słuszną wolność badania i nauczania dla umożliwienia prawdziwego postępu w poznawaniu i rozumieniu prawdy Bożej”. Ta wolność nauczania – możemy dalej przeczytać w *Sapientia christiana* – musi mieścić się w granicach Słowa Bożego, takiego, jakie głosi urząd nauczycielski Kościoła. Prawdziwa wolność badań musi także opierać się na mocnym przywiązaniu do Słowa Bożego i uległości wobec urzędu nauczycielskiego Kościoła, którego zadaniem jest autentyczna tegoż Słowa interpretacja. To nie musi być postrzegane jako pogwałcenie wolności, to są pewne zasady, które tę wolność ukierunkowują, regulują funkcjonowanie uniwersytetu. Niemniej te zasady zostały przez Kościół sformułowane i mówienie studentom czy wykładowcom, że zadaniem uniwersytetów katolickich jest nieskrępowane poszukiwanie prawdy, jak gdyby mogło się to dokonywać w oderwaniu od ich chrześcijańskich korzeni i określonych przez Kościół zadań, jest – w moim odczuciu – wprowadzaniem pewnej niejasności.

Nie mówię, że jestem przeciwnikiem wolności uniwersyteckiej, ale wydaje mi się, że uniwersytet katolicki jest środowiskiem naturalnym i przyjaznym tylko dla ludzi, którzy się z chrześcijaństwem w jakiś sposób identyfikują – albo są wierzący, albo sprzyjają wierze. Bo to jest dla nich środowisko, w którym się będą dobrze czuli i nie będą wykładali rzeczy stojących w sprzeczności z ich sumieniem. Ktoś, kto dochodzi do wniosku, że jego poglądy w ogóle nie mieszczą się



w tak zarysowanej wolności badań i nauczania, uświadamia sobie zarazem, że znajduje się w środowisku, które mu nie sprzyja. To oczywiście nie znaczy, że na fakultetach teologicznych i filozoficznych nie mamy się spierać.

S. BARBARA CHYROWICZ: Myślę, że na katolickim uniwersytecie powinno być miejsce dla naukowców, którzy zasadniczo utożsamiają się z przesłaniem Kościoła, mimo iż w niektórych szczegółowych kwestiach mają wątpliwości czy odmienne zdania. Problematyczne okaże się to nie w odniesieniu do filologa czy przyrodnika, ale właśnie teologa lub filozofa. Wątpliwości takie wcześniej czy później wyjdą na jaw właśnie w dyskusjach ze studentami. Jedyną uczciwą postawą wydaje mi się przyznanie do wątpliwości. Nie mam tutaj na myśli krytykowania wprost doktryny Kościoła, ale wskazywanie na racje, które skłaniają naukowca do wyrażania odmiennych poglądów i zderzenie ich z argumentami uznawanymi przez Kościół. Spór winien się toczyć o racje: jeśli racje uznawane przez Kościół są słuszne, to nie ma powodów, by obawiać się dyskusji. W historii Kościoła można wskazać na pewne normy uznane niegdyś za „uświęcone”, a jednak zmienione w miarę głębszego rozumienia problemu. Nie do pomyślenia było kiedyś udzielanie święceń kapłańskich ludziom o innym niż biały kolorze skóry czy dopuszczanie kobiet do jakiegokolwiek funkcji związanej z przekazywaniem wiary. Jeśli dzisiaj jest inaczej, to dlatego, że ktoś odważył się zastany porządek kontestować.

Nieocenione znaczenie ma dla uniwersytetu katolickiego również i to, że rozwijając filozoficzną i teologiczną refleksję, stara się odpowiadać na pytania, na które na gruncie nauk szczegółowych nie da się odpowiedzieć do końca. Chodzi mi o pytania natury egzystencjalnej, a wśród nich takie, jak na przykład pytanie o sens cierpienia, na które na gruncie filozofii też nie znajdziemy satysfakcjonującej odpowiedzi. Tam gdzie zawodzi filozofia, w sukurs przychodzi teologia, zakładając – rzecz oczywista – wiarę konkretnego człowieka.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: Nie chciałbym uchodzić za zwolennika traktowania wykładów teologicznych czy filozoficznych



na uniwersytetach katolickich wyłącznie jako sposobu na tzw. propagowanie światopoglądu chrześcijańskiego. Jak najbardziej widzę tu miejsce na wątplenie i poszukiwanie, konstruowanie różnych hipotez teologicznych, które potem mogą być korygowane przez magisterium czy przez innych kolegów wykładowców. Chodzi o to, żeby mieć świadomość, że ktoś ma prawo korygować i krytykować... Staram się rozumieć też siebie jako spadkobiercę ducha dominikańskiego, a w naszą konstytucję jest wpisane dążenie do prawdy – z jednej strony jest to powołanie do kaznodziejstwa, do głoszenia Chrystusa, a z drugiej jest powiedziane: „pielęgnować w ludziach ich dążenie do prawdy”. Oczywiście jest w tym takie optymistyczne założenie, że jeśli się będzie pielęgnować czyjeś dążenie do prawdy, to on za jakiś czas jako tę prawdę odkryje Chrystusa.

To ograniczenie czy ukierunkowanie wolności, niekoniecznie musi być tłamszące. Przeciwnie, to ono może właśnie decydować o specyfice uniwersytetu katolickiego. Słuchając wykładów Tischnera w latach 80. i później nie mieliśmy wrażenia, że to jest człowiek, który jakoś rezygnuje ze swojej wolności. Z całkowitą swobodą, a jednocześnie w łączności z Kościołem, prowadził swoje badania i wprowadzał nas w świat, w którym sam żył. Dlatego wydaje mi się – przepraszam, jeśli się powtarzam – że katolicki uniwersytet jest naturalnym i przyjaznym miejscem dla ludzi, którzy są albo jakoś z chrześcijaństwem związani, albo mają przynajmniej żywią do niego sympatię.

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Papieska Akademia Teologiczna, a zwłaszcza jej Wydział Filozoficzny, była przez lata 80., podobnie jak KUL, ozą wolności. Dzięki temu rozpacz i beznadziejność owych lat, których byliśmy oczywiście świadomi, nie miały do nas dostępu. Przebywaliśmy w świecie, który dawał nadzieję, otwierał na przyszłość, chociaż wtedy ta przyszłość była zupełnie nieokreślona. W takiej przestrzeni wolności myślenie zupełnie inaczej wyglądało. Tam przychodzili ludzie, którym nie tylko się chciało studiować, ale których te studia bardzo dużo kosztowały. Uczelnia nie była uznawana przez państwo, studenci nie mieli żadnych uprawnień ani stypendiów, aby wytrwać na studiach, trzeba było zdobyć się na ogromny wysiłek i materialną ascezę, to wszystko wymagało ogromnej deter-



minacji. Ale ci wszyscy ludzie byli pewni, że tu właśnie ukryty jest skarb, którego warto szukać. Ta determinacja udzielała się nam wszystkim, to poczucie wolności potęgowało się we wspólnocie, szczególnie wtedy, kiedy mieliśmy obok siebie takich mistrzów. To było coś, czego już dziś nie ma.

Zniknął niezwykle, solidny fundament, a uczelnia została... Czy jest na czym ją dzisiaj oprzeć?

S. BARBARA CHYROWICZ: Było, nie było, uniwersytet tworzą ludzie. Im więcej będzie na nim prawdziwych mistrzów, tym większe jego oddziaływanie...

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Tak, ale jednocześnie instytucje kształtują postawy ludzi. Czy niezwyklego ducha lat 80. można było na trwałe wcielić w instytucje? Nie wiem. Obawiam się jednak, że instytucjonalne formy, które istniały wcześniej, okazały się silniejsze od ducha wielkich mistrzów myślenia, który je tylko na jakiś czas przysłonił, ale nie przekształcił. Ducha już nie ma, a instytucje pozostały.

Ponieważ schodzimy do coraz bardziej szczegółowych kwestii, chcielibyśmy przeczytać Państwu kilka zdań z listu, jaki redakcja otrzymała od zaprzyjaźnionej osoby. Mniejsza z tym, jakiej uczelni dotyczą:

Problem stanowi jakiś marazm, trwanie na niezbyt wysokim poziomie wielu wykładowców, związane być może z brakiem pomysłu na uczelnię. Panuje tu w dużej mierze klimat seminarium duchownego, swoistego kościelnego technikum raczej niż profesorsko-studenckiej *universitas*. W blasku lub cieniu wspaniałej tradycji i dumnej nazwy odtwarza się swoje skrypty lub częściej słuchaczy nabożnymi banałami, a na egzaminach wymaga powtarzania słowo w słowo własnych sformułowań. Brakuje także faktycznie społeczności uczelnianej, księża żyją w swoim świecie lub swoich światach, nie angażując się szczególnie w sprawy akademii. Brak również większego otwarcia uczelni na szersze pojęte życie akademickie miasta, nie widać zrozumienia dla potrzeby takiego otwarcia. Osobna historia to traktowanie świeckich studentów, podchodzenie do dorosłych osób jak do małych dzieci, okazywanie lekceważenia dla znaczenia ich teologicznej edukacji lub sugerowanie z góry niezdolności do jej przyswojenia. Czasem występuje jaskrawy kontrast między wyniosłością wykładowcy a poziomem



reprezentowanym przez niego samego. Niekiedy w ogóle brak kultury: nagminnie zdarza się mówienie do studentów *per* „ty” przez księży doktorów. Trochę odbija się w stosunkach międzyludzkich na uczelni szerszy problem podejścia do człowieka w polskim Kościele.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: Jako wykładowca PAT z zasady zwracam się do studentów *per* „pani” i „pan”, nawet do naszych kleryków często zwracam się *per* bracie, nie po imieniu, żeby zaznaczyć, że to nie jest duszpasterstwo, ale szkoła wyższa. W duszpasterstwach akademickich księża zwracają się najczęściej *per* „ty” do studentów, i myślę, że mamy tu do czynienia ze świadomym bądź nieświadomym przeniesieniem tego typu zasad. Takie rzeczy oczywiście istnieją, ale dotyczą raczej kultury osobistej w relacji między wykładowcami i studentami.

S. BARBARA CHYROWICZ: Za sposób traktowania studentów każdy pracownik pozostaje odpowiedzialny indywidualnie. Od jego kultury osobistej i formacji ogromnie dużo tu zależy. Można by się zastanawiać, jak dalece mamy dzisiaj do czynienia z powolnym upadkiem etosu nauczyciela akademickiego i to nie dotyczy tylko uczelni katolickich. Historycznie rzecz biorąc, nauczyciel akademicki to był nie tylko zawód, ale pewna funkcja społeczna, która wręcz obliowała do określonej postawy. Przeczytany przez Pana fragment listu tym bardziej daje do myślenia, że jeśli gdzieś, to właśnie na katolickiej, głoszącej szczytne ideały, uczelni należałoby oczekiwać naukowej rzetelności i godnego traktowania studentów.

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Godnego traktowania nie tylko studentów, ale także pracowników. Uczelnia katolicka powinna pod tym względem trzymać nawet wyższe standardy niż uczelnia świecka. Nie mogą zdarzać się sytuacje, że pracowników administracyjnych, zwłaszcza kobiety, traktuje się nie lepiej niż pracownicy w supermarkecie „Biedronka”. Byłem niestety świadkiem takich sytuacji. Myślę, że to jest poważny problem, o którym nie mówi się głośno.

Czy potrafimy pokazać, skąd się to bierze...?



ZBIGNIEW STAWROWSKI: Generalnie rzecz biorąc, jest to problem stosunku księży do świeckich, szczególnie kobiet, a także kwestuacje są jednostkowe, gdy władze uczelni potrafią zareagować i się im przeciwstawić, to nie ma powodu do niepokoju, są to incydenty, które wszędzie mogą się zdarzyć. Ale kiedy na takie zachowania się nie reaguje, to mamy tu do czynienia z czymś o wiele gorszym

Inny problem, bardziej instytucjonalny, polega na tym, że uczelnie katolickie, każda w innym stopniu, funkcjonują na przecięciu dwóch logik i praw: kanonicznego i świeckiego. Z jednej strony mamy wymagania w stosunku do pracowników naukowych, które wynikają z prawa kanonicznego, z drugiej natomiast – zasady prawa świeckiego i dochodzi tu czasem do różnych – czasem zabawnych, a czasem bolesnych – konfliktów. Uczelnia, która zgodnie z artykułem prawa kanonicznego nie dopuszcza możliwości, by ksiądz, który zrezygnował z kapłaństwa, gościł na niej z wykładami czy też był recenzentem przeprowadzanych na niej przewodów naukowych, może znaleźć się w kłopotcie, kiedy taka osoba zostanie wyznaczona na recenzenta przez Centralną Komisję Kwalifikacyjną albo znajdzie się w zespole przyznającym uczelni akredytację.

Zastanówmy się na koniec nad przyszłością uczelni katolickich. Co powinny w sobie zmienić, poprawić, a czego strzec i co pielęgnować?

S. BARBARA CHYROWICZ: Uniwersytet katolicki to uczelnia, w której prócz wprowadzania studenta w wiele szczegółowych dyscyplin przedstawia mu się także konkretną wizję tego, kim jest człowiek i jakimi winien kierować się wartościami. Wizji tej nie przedstawia mu się jako jednej z wielu możliwych propozycji, ale jako Prawdę, którą można racjonalnie uzasadnić i do której – z niemałym trudem – można się zbliżyć. Jeśli uniwersytet katolicki zrezygnuje z tej zasady, straci rację bytu. Z drugiej strony przyszłość uniwersytetów katolickich wiąże się z otwarciem na dyskusje z innymi, często reprezentującymi zgoła odmienne poglądy, środowiskami. Jeśli uniwersytety katolickie nie stworzą przestrzeni dialogu i ograniczą się jedynie do apologetyki, staną się rodzajem seminarium duchownego. Seminarium przygotowuje studenta do tego, żeby umiał prawd



wiary nauczać i bronić – na uniwersytecie chodzi o coś więcej.

O. GRZEGORZ CHRZANOWSKI: Wydaje mi się, że po raz kolejny sprawdza się tutaj formuła tożsamości otwartej, którą znalazłem u ks. Wacława Hryniewicza. Z jednej strony wiemy, kim jesteśmy, z drugiej – jesteśmy w stanie rozmawiać, i to rozmawiać na najwyższym poziomie, pilnując, by dorównywać w naszych dyskusjach świeckim uniwersytetom. Uniwersytety katolickie zakłada Kościół nie po to, by głosić ideologiczną propagandę, ale by szukać prawdy i tym szukaniem dzielić się z innymi, pielęgnować je w innych.

ZBIGNIEW STAWROWSKI: Racja istnienia uniwersytetu katolickiego polega na tym, że powinien być bardziej uniwersytetem niż wszystkie inne uniwersytety. To, co leży u podstaw idei uniwersytetu, ma szczególnie mocno dochodzić do głosu w ramach uczelni katolickiej. Jeżeli tak nie będzie, to lepiej, żeby uniwersytety katolickie nie istniały.

BARBARA CHYROWICZ SSpS, dr hab., etyk, kierownik Katedry Etyki Szczegółowej KUL. Wydała m.in.: *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki* (2000, 2002). Redaktor serii wydawniczej „Etyka i technika”.

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP, dr filozofii, rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów, wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wydał: *Zbawienie poza Kościołem* (2005).

ZBIGNIEW STAWROWSKI, dr filozofii polityki, pracownik Instytutu Studiów Politycznych PAN, były wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, dyrektor Instytutu Myśli Józefa Tischnera. Wydał: *Państwo i prawo w filozofii Hegla* (1994).



inspiracje

Do obowiązkowych lektur przy poszukiwaniu idei uniwersytetów katolickich z pewnością należą książki: kanoniczna ***Idea uniwersytetu J. H. Newmana*** (Warszawa 1999), ***The Challenge and Promise of a Catholic University*** (pod red. Th. M. Hesburga, Notre Dame 1994), ***Higher Learning & Catholic Traditions*** (red. R. E. Sullivan, Notre Dame 2001) oraz ***Catholic University in Church and Society*** (red. J.P. Langan, Washington 1993). Najnowszym uzupełnieniem amerykańskiej klasyki jest wydana na KUL w języku angielskim praca ***Catholic Universities in the New Europe*** (pod red. Ch. Grabowskiego, P. Gutowskiego i A. Kijewskiej, Lublin 2005). Zachęcamy także do lektury esejów **Stefana Swieżawskiego** pomieszczonych w tomie ***Człowiek i tajemnica*** (Kraków 1978) oraz rozprawy ***O idei uniwersytetu*** autorstwa **Władysława Stróżewskiego** (w: ***W kręgu wartości***, Kraków 1992).

Bez wątpienia warto przejrzeć także oficjalne dokumenty Kościoła. W pierwszej kolejności polecamy dwie konstytucje apostolskie **Jana Pawła II** poświęcone uniwersytetom i wydziałom katolickim: ***Sapientia christiana*** (1979) oraz ***Ex corde Ecclesiae*** (1990), a także encyklikę ***Fides et ratio*** (1998). Wśród wystąpień **Jana Pawła II** zwraca uwagę także przemówienie z Louvain ***O powołaniu uniwersytetu katolickiego***.

Temat edukacji uniwersyteckiej, także w aspekcie jej katolickiej afiliacji, był już poruszany na łamach „Znaku”, na przykład w numerze 2/2000 (***Uniwersytet przed reanimacją***).



Wojciech Sadurski

Europa i jej wartości

Bardziej ambitne cele związane z kształtowaniem ludzkich cnót pozostawmy rodzinom, Kościołom i samym jednostkom. Nie mieszajmy do tego władz państwowych ani unijnych.

Publicystyka europejska Aleksandra Halla jest niezmiernie ważnym i pozytywnym głosem w polskiej debacie politycznej, wymyka się bowiem tradycyjnemu podziałowi ról, w myśl którego prawica musi być niechętna pogłębianiu politycznego projektu integracji europejskiej, po stronie zaś zwolenników ściślejszej unii politycznej zostaje tylko lewica. Utrwalenie się takiego podziału byłoby niefortunne, gdyż sugerowałoby czysto ideologiczne i jednostronne motywacje wspierania pogłębionego modelu integracji. Tymczasem źródła pozytywnego nastawienia do unii bardziej pogłębionej, ze wzmocnionymi kompetencjami wspólnymi, mogą być bardzo rozmaite i byłoby zdrowiej, gdyby w naszym kraju doszło do czegoś w rodzaju „zazębiającego się konsensu”, by użyć pojęcia ukutego przez Johna Rawlsa w celu opisania ideału zgody co do wspólnych zasad politycznych, mimo odmiennych korzeni ideowych tych zasad. Nie mam oczywiście złudzeń: do żadnego takiego konsensu w sprawach Europy w Pol-



sce naturalnie nie dojdzie (podobnie jak nie doszło do niego w żadnym innym państwie członkowskim Unii), ale publicznie wyrażane opinie Halla są cennym czynnikiem zacierania rozkładu poglądów, na mocy którego prawica musi z niechęcią i nieufnością przyglądać się planom pogłębiania wspólnotowego charakteru Unii, wietrząc w nich zamachy na suwerenność narodową, tożsamość kulturową, chrześcijańskie wartości i wolny rynek.

Świetnym przykładem publicystyki europejskiej Halla jest właśnie tekst w ostatnim „Znaku” (10/2005, s. 95-105). Z wieloma poglądami tam wyrażonymi zgadzam się, chociaż inaczej rozłożyłbym akcenty, a moja bardziej zasadnicza niezgoda dotyczy właściwie tylko jednego – choć dość fundamentalnego – punktu. Zanim wszakże do niego przejdę, pokrótce wyłuszcę kwestie odmiennego rozłożenia akcentów w sprawach, o których pisze Hall.

Po pierwsze, zasadniczo zgadzam się z jego diagnozą przyczyn fiaska próby przyjęcia traktatu konstytucyjnego, a także z jego oceną, że stanowi to bardzo poważny kryzys w ewolucji Unii. Jednak inaczej niż Hall rozłożyłbym akcenty w wyjaśnianiu przyczyn odrzucenia projektu traktatu przez społeczeństwa francuskie i holenderskie (a także prawdopodobnego odrzucenia go w innych krajach, gdyby doszło tam do referendum). W dużo większym stopniu zadecydowały o tym, jak sądzę, protesty wobec polityki rządu w sprawach niezwiązanych ze sferą unijną, a w mniejszym stopniu niż ocenia to Hall – niezadowolenie z trendów ewolucji samej Unii, a także z już dokonanego i planowanego dalszego jej rozszerzenia. Nie miejsce tu na analizę tła wyników referendum francuskiego i holenderskiego, ale generalnie zgadzam się z profesorem Andrew Moravcsikiem z Uniwersytetu Princeton, że ci, którzy głosowali tam „nie”, potraktowali to jako stosunkowo tanią – i w konsekwencjach dla całej Unii, mało istotną – metodę ukarania swoich rządów, często z powodów wzajemnie się znoszących.

Zgadzam się, że próba budowania wspólnej tożsamości europejskiej na antyamerykańskości jest drogą donikąd.

Po drugie, zasadniczo zgadzam się z Hallem, że próba budowania wspólnej tożsamości europejskiej na antyamerykańskości jest drogą donikąd. Nie zgadzam się jednak z twierdzeniem, że prze-



ciwstawianie europejskiego modelu społecznego modelowi amerykańskiemu jest receptą na „marginalizację” Europy i – bardziej generalnie – że przeciwstawienie Europa/Ameryka jest nieistotne w kształtowaniu europejskiej świadomości. W istocie, uważam, że przeciwstawienie to jest realne i istotne: ważnym motywem budowania wspólnoty w sprawach socjalnych i ekonomicznych w Europie jest przeświadczenie, wedle którego – z rozmaitych przyczyn mających racjonalne uwarunkowania historyczne – w Europie w wielu ważnych sprawach publicznych dominują odmienne wartości publiczne, a co za tym idzie, istnienie wspólnych instytucji europejskich jest pośrednio uzasadnione faktem, że model amerykański jest mało atrakcyjny dla bardzo wielu Europejczyków. Nie chodzi tu tylko o model regulacji gospodarki albo o skalę gwarancji socjalnych (choć na przykład uznanie generalnej odpowiedzialności państwa za minimalną przynajmniej opiekę medyczną dla wszystkich należy do arsenału dominujących europejskich wartości i jego znaczenia nie da się przecenić), ale także o sprawy takie jak odrzucenie kary śmierci, bardziej generalny stosunek do surowości karaniania, zdjęcie z porządku dziennego sprawy powszechnej dostępności do broni palnej. To tylko niektóre przykłady bardzo ważnych różnic między Europą i Ameryką. Oczywiście zarówno w USA są przeciwnicy kary śmierci, jak i w Europie jej zwolennicy, ale jednak różnice w rozkładzie opinii publicznej są bardzo poważne, a poważniejsze są jeszcze sposoby, za pomocą których struktura polityczna eliminuje (jak w Europie) lub akceptuje (jak w Ameryce) te żądania w publicznej deliberacji. Właśnie tego typu różnice mieli na myśli Jürgen Habermas i Jacques Derrida w niedawnym głośnym artykule, który został niesłusznie odsądzony od czci i wiary przez dużą część naszej publicystyki, a który – moim zdaniem – w sposób umiarkowany i spokojny tłumaczył uwarunkowania historyczne i społeczne daleko idących odmienności między Ameryką a Europą w opiniach na temat stosunku państwa do gospodarki, do religii, do karaniania itp. Co więcej, różnice te mają istotny udział w mobilizowaniu pojęcia wspólnoty europejskich wartości, bo dla bardzo wielu Europejczyków są one nie tylko neutralnym stwierdzeniem socjologicznego faktu, ale także powodem do dumy.

Po trzecie wreszcie, inaczej niż Hall rozłożyłbym akcenty w kwestii docelowych granic stale rozszerzającej się Unii Europejskiej,



a w szczególności w kwestii tego, co Hall nazywa „cywilizacyjnymi” kryteriami członkostwa. „Przyjęcie ich powodowałoby, że kandydatura Ukrainy musiałaby być uznana za znacznie bardziej naturalną i pożądaną dla Europy od kandydatury Turcji” – pisze Hall. Zgadza-
jąc się z Hallem uważam, że Unia nie powinna zamknąć się w „twierdzy Europa”; w odróżnieniu od Halla uważam jednak, że tzw. kryteria cywilizacyjne potencjalnie mają rasistowskie i dyskryminacyjne zabarwienie (piszę „potencjalnie”, gdyż chcę podkreślić, że o nic takiego nie posądzam samego Halla) i są zbyt mgliste, by mogły służyć jako kryterium członkostwa w europejskim klubie. Hall wspomina chyba z żalem, że dotychczas jedyne jasne kryteria członkostwa to: „demokracja, przestrzeganie praw człowieka i wskaźniki ekonomiczne dające „przepustkę” do Unii”. Nie są to jednak kryteria łatwe ani błahe. W istocie, tzw. kondycjonalność polityczna, czyli zestaw warunków politycznych członkostwa, skodyfikowany w 1993 roku przez Radę Europejską w Kopenhadze, ustawia bardzo wysoko poprzeczkę, jeśli chodzi o modernizację prawną, polityczną i administracyjną państwa, które chce wejść do Unii. Przekonaliśmy się o tym (i bardzo dobrze!) na własnej skórze, dostosowując prawo i liczne instytucje do wymogów europejskich, a na przyszłość perspektywa członkostwa jest najlepszym instrumentem rozszerzania demokracji, praw człowieka i państwa prawa na pozostałe państwa europejskie. Zgodnie z popularnym powiedzeniem, że Unia nie ma sąsiadów, a tylko potencjalnych przyszłych członków, kryteria członkostwa muszą być surowe i jednoznaczne, ale nie mogą wykluczać *a priori* żadnego państwa europejskiego (czyli mającego przynajmniej część swego terytorium na kontynencie) na podstawie mglistych i ideologicznie motywowanych kryteriów „cywilizacyjnych”, nasuwających ideową perspektywę „starcia cywilizacji”. Stanowiłoby to tak okrutny, jak nieuzasadniony policzek wymierzony tureckim demokratom, a odmowa rozważenia ukraińskiej kandydatury byłaby odtrąceniem ideałów demokratów ukraińskich.

W tych oto trzech sprawach częściowo nie zgadzam się z Hallem, choć mam wrażenie, że jest to różnica raczej w rozłożeniu akcentów niż w sferze fundamentalnych opinii. Na koniec zostawiłem sprawę, co do której moja niezgoda z opiniami Halla jest bardziej



zasadnicza. Dotyczy ona mianowicie roli dziedzictwa chrześcijańskiego w kształtowaniu tożsamości Europy oraz – co ważniejsze – Unii Europejskiej. Wydaje mi się bowiem, że Hall miesza tu dwa porządki: porządek społeczny i polityczny. Na płaszczyźnie społecznej narzekanie Halla na sekularyzację i odchodzenie od dziedzictwa chrześcijańskiego w kierunku materializmu i hedonizmu jest być może

Kraje europejskie (i Unia) poświęcają na pomoc krajom najbiedniejszym prawie trzy razy tyle co Stany Zjednoczone.

uzasadnione. Piszę „być może” – bo to sprawa bardzo kontrowersyjna, a zgodności wartości Europejczyków z zasadami moralności chrześcijańskiej nie mierzy się przecież intensywnością i częstotliwością deklaracji wiary, ale zgodnością postępowania z regułami, mającymi źródło m.in. w chrześcijaństwie. Czy to, że kraje europejskie (i Unia) poświęcają na pomoc krajom najbiedniejszym prawie trzy razy tyle co Stany Zjednoczone (mające mniej więcej ten sam potencjał gospodarczy), jest bez znaczenia dla oceny trwałości – mających też w chrześcijaństwie swoje korzenie – norm miłosierdzia, współczucia, solidarności z cierpiącymi? Zazwyczaj umyka to uwadze tych, którzy ubolewają nad malejącą rolą religii.

Jest zupełnie naturalne, że Hall – jak każdy chrześcijanin – powinien starać się o umocnienie oddziaływania jego religii na jak największą liczbę ludzi. Jednakże na płaszczyźnie politycznej Unia Europejska nie jest właściwym adresatem rozżalenia Halla. Należałoby chyba zacząć od wyjaśnienia, czym właściwie jest obecność wartości religijnych w życiu organizacji politycznej takiej jak Unia. Nie chodzi chyba Hallowi o same deklaracje, takie jak na przykład sformułowania preambuły projektowanego traktatu? Byłaby to bardzo płytką formą zakorzenienia wartości religijnych w strukturze politycznej i na szczęście Hall nie należy do tych, którzy powód do swych lamentów nad świeckim charakterem Unii widzą właśnie w słowach preambuły – w braku *invocatio Dei* i przywołania dziedzictwa chrześcijańskiego. Hall stara się sięgnąć głębiej, ale jego żale są w dziwnej sprzeczności z tym, czym właściwie Unia się zajmuje. Gdy bowiem Hall pisze, że „Europejczyków dzieli odpowiedź na pytania mające fundamentalne znaczenie: o nienaruszalność ludzkiego życia, o to, czym jest rodzina, o miejsce *sacrum* we współczesnym świecie...” itp., by następ-



nie wyrazić ubolewanie, że „spór o wartości, na jakich można budować Europę, nie został rozstrzygnięty”, to wylicza on te właśnie dziedziny, w których Unia Europejska w zasadzie nie ma nic do gadania. Sprawy nienaruszalności życia (rozumiem, że chodzi o sprawy aborcji i eutanazji), modelu rodziny i miejsca religii w ogóle są poza kompetencjami Unii Europejskiej, więc nie wiadomo, na czym miałyby polegać nasycenie struktur unijnych właściwymi, chrześcijańskimi ideałami w tych dziedzinach. W samej rzeczy, właśnie dlatego że są to sprawy tak centralne dla tożsamości narodów europejskich, a jednocześnie tak drażliwe, pozostawione zostały do wyłącznej kompetencji państw narodowych. Adresat pretensji Halla został więc niewłaściwie zidentyfikowany.

Zresztą i na szczeblu państwowym postulaty powrotu do wartości chrześcijańskich są niepokojące – właśnie jeśli potraktować je jako mieszczące się w płaszczyźnie politycznej, a nie jako wezwania społeczne. Hall jako człowiek wierzący ma oczywiście prawo, a pewno i obowiązek wzywać innych ludzi do przestrzegania norm religii. W pełni szanuję jego ocenę: „Nic (...) nie zwolni nas z obowiązku troski o poszanowanie chrześcijańskiego dziedzictwa, starania się o promieniowanie chrześcijańskiego modelu życia i kultury”. Nie powinien jednak, jeśli jest przywiązany jednocześnie do zasad liberalnej demokracji konstytucyjnej, wzywać instytucji państwowych – zarówno na szczeblu narodowym, jak i ponadnarodowym – by jego interpretację nakazów religii wcielały w życie za pomocą przymusu prawnego. Dlatego gdy w dalszym ciągu zacytowanego przed chwilą zdania, czytam, że nic nas nie zwolni od „zabiegania o zgodność ustawodawstwa państwowego i unijnego z systemem wartości, który wyrasta z chrześcijaństwa”, zapala się u mnie światełko alarmowe. To już zupełnie inna płaszczyzna realizacji wartości chrześcijańskich w życiu publicznym: domaganie się bowiem zgodności praw, które przecież są dla wszystkich, z określoną interpretacją religii, wykacza poza ramy państwa światopoglądowo neutralnego i naraża Halla na zarzut dążenia do państwa wyznaniowego, czyli takiego, w którym prawo realizuje, także z użyciem przymusu, dogmaty religijne zgodnie z interpretacją określonej hierarchii kościelnej. Na taką wizję relacji między ustawodawstwem a religią na pewno nie będzie



przyzwolenia w Unii, zarówno w sferze symbolicznej (deklaracje preambuły), jak i bardziej konkretnej.

Jeśli zasadę neutralności religijnej państwa Hall traktuje jako naczelnym symptom „duchowego kryzysu Europy”, to „kryzys” ten jest nieuchronnym (i pożytecznym) rezultatem przyjęcia reguł liberalnej demokracji w Europie. Hall cytuje z aprobatą zdanie Romana Kuźniara, tak charakteryzującego dominujące podejście do zadań państwa względem obywateli w dzisiejszej Europie: „Europejczykom ma się przede wszystkim żyć przyjemnie i bezproblemowo. Temu zadaniu zdaje się być podporządkowana polityka rządów państw UE oraz działalność unijno-wspólnotowych instytucji”. Nie podzielam ubolewania Halla nad tym stanem rzeczy. Po doświadczeniach XX wieku dominacja poglądu, że naczelnym zadaniem państwa jest stworzenie warunków, by obywatele żyli „przyjemnie i bezproblemowo”, nie jest aż taką tragedią. Bardziej ambitne cele związane z kształtowaniem ludzkich cnót i moralnej doskonałości, choćby w umęczeniu i walce, pozostawmy rodzinom, Kościołom, dobrowolnym organizacjom społecznym, wreszcie – samym jednostkom. Nie mieszajmy do tego władz państwowych ani unijnych.

WOJCIECH SADURSKI, ur. 1950, profesor teorii prawa i filozofii prawa, wykłada w European University Institute (Włochy). Wydał m.in.: *Neoliberalny system wartości politycznych* (1980), *Racje liberała. Eseje o państwie liberalno-demokratycznym* (1992), *Liberałów nikt nie kocha: Eseje i publicystyka 1996-2002* (2003).



Wojciech Lubowiecki

Widziane z Brukseli

Wartości chrześcijańskie mogą łączyć wszystkich Europejczyków, ale ich manifestowanie w polityce nie mieści się obecnie w politycznym, europejskim konsensie. Religijność społeczeństw – katolików lub protestantów czy szerzej: chrześcijan – nie stanowi czynnika, który łączy albo dzieli państwa członkowskie w obecnej Unii.

Nie pomylił się Aleksander Hall, pisząc, że konsekwencją odrzucenia przez Francuzów i Holendrów tzw. traktatu ustanawiającego konstytucję dla Europy, zwanego potocznie unijną konstytucją, będzie jego przekreślenie. Oznajmiła to od razu nie tyle eurosceptyczna, ile całkowicie eurorealistyczna w tej kwestii brytyjska prasa, wbrew ówczesnym heroicznym deklaracjom o kontynuowaniu procesu ratyfikacji, składanym przez politycznych jasnowiedzów w rodzaju Jacques'a Chiraca, Jeana-Claude'a Junckera, Marka Belkę czy Jana P. Balkenende. Komisji Europejskiej prawie cztery miesiące zabrało wyciągnięcie wniosku, że o konstytucji dla Europy można na razie zapomnieć – wniosku, potwierdzającego tezę Halla.

On sam jednak posunął się dalej, i prawdopodobnie za daleko. Nie jest bowiem jeszcze całkiem jasne, czy ów traktat został rzeczywiście przekreślony „definitywnie”. Nie dlatego, że wyrażenia z kategorii „nigdy” są w analizie politycznej zdradliwe; nie dlatego na-



wet, że uchodząca za martwą konstytucja nie doczekała się na razie konsylium potwierdzającego zgon (może to zrobić tylko Rada Europejska – Consilium – która zebrała się w czerwcu, ale postanowiła przedłużyć agonię pacjenta, obwieszczając początek „okresu refleksji” nad przyszłością konstytucji; krytycy w Parlamencie Europejskim twierdzą, że ta refleksja, bez wyznaczonych ram czasowych i określenia tego, czemu miałyby służyć, przypomina raczej poobiednią drzemkę). Wydając swój wyrok, Hall nie docenia zdolności związku państw europejskich (bez konstytucji nadal pozbawionej osobowości prawnej) do politycznej ekwilibrystyki kończącej się osiągnięciem zamierzonego celu. Trzeba tu dodać, że precedensy, których dotyczy powyższa aluzja, polegające na wciskaniu Duńczykom do ponownego podpisania traktatu z Maastricht, z paroma skrojonymi na miarę aneksami, czy też podsuwaniu Irlandczykom traktatu nicejskiego nie mogą mieć zastosowania¹. Nie o konstytucję jednak chodzi w mojej mini-analizie.

Ma rację Aleksander Hall i w innej kluczowej kwestii – że referendum we Francji i Holandii tworzą potrzebę (i szansę) zasadniczej dyskusji na temat teraźniejszości i przyszłości Unii Europejskiej. Ponownie znajduje sojusznika w Komisji Europejskiej, która forsuje teraz awaryjny plan D w związku z konstytucyjnym patem (D jak demokracja, dialog i debata). Dla Halla debata o Europie, jej przyszłości i wartościach jest jednak przede wszystkim środkiem, a nie celem samym w sobie; jest okazją do zawołanej, ale dosadnej krytyki poszerzenia Unii o Turcję.

Kiedy w sali prasowej Komisji Europejskiej w Brukseli obserwałem reakcje ówczesnego przewodniczącego Rady Europejskiej, premiera Luksemburga, Jean-Claude’a Junckera, podczas wieczorów wyborczych po francuskim i holenderskim referendum, uderzyła mnie jego frustracja i bezradność wobec rezultatów, które przyszło mu komentować. Za drugim razem Juncker wymieniał całą listę przyczyn, które mogły wywołać francuskie „nie” i konfrontował je ze wzajemnie wykluczającą listą motywów „nie” holenderskiego. Hall

¹ Zob. Bruno de Witte, *Proces ratyfikacji i możliwości wyjścia z kryzysu z perspektywy prawnej*, w: „Nowa Europa”, Przegląd Natoliński, I(I)/2005, s. 295-319.



analizuje oba referenda już bez emocji, ale jego hierarchia ma równie arbitralny charakter:

Były dwie najważniejsze przyczyny, które wpłynęły na wyniki głosowania w dwóch państwach założycielskich Wspólnot Europejskich:

1. chęć skarcenia własnych rządów za prowadzoną przez nie politykę;
 2. wystawienie oceny obecnej fazy procesu integracji europejskiej.
- Pierwsza kwestia nas bezpośrednio nie dotyczy. Druga – bardzo.

Hall skupia się w swoim tekście na drugiej kwestii, pomijając pierwszą, która z punktu widzenia analizy sytuacji w Europie jest sprawą absolutnie podstawową i dotyczy Polski zarówno pośrednio, jak i bezpośrednio.

Oddzielanie polityki wewnętrznej w krajach członkowskich Unii od polityki na płaszczyźnie europejskiej jest często powtarzaniem błędem. Nie tylko kraje Unii są ze sobą związane gospodarczo i – zwłaszcza w eurostrefie – finansowo, ale także sytuacja polityczna w całej Unii jest wypadkową politycznego cyklu w państwach członkowskich, zwłaszcza w tych największych. Rzadko dochodzi do paraliżu, w którym ten ostatni związek jest tak oczywisty i bezpośredni jak w kwestii kryzysu konstytucyjnego. Są i relacje subtelniejsze. Wiadomo dziś, że Unia nie ruszy z miejsca, dopóki nie ustabilizuje się jakiegokolwiek rząd niemiecki. Recesja i wysokie bezrobocie w Niemczech są dla Unii – i dla Polski – kosztowniejsze niż sondaże w sprawie poszerzenia o Chorwację. Podobnie każdy nowy projekt europejski jest skazany na porażkę w referendum we Francji, dopóki nie powróci tam na dobre to, co po drugiej stronie Kanału nazywa się *feel good factor*. Polsce przychodzi płacić za minorowe nastroje polityczne w bogatszych krajach Unii miliardami euro, które przepadają w trakcie hibernacji negocjacji budżetowych.

Te kłopoty nie są zaprzeczeniem, są ucieleśnieniem i konsekwencją zasady, na której Hall proponuje zbudować przyszłość Europy: respektowania narodów i państw narodowych. Państwa narodowe są już teraz gospodarzami Unii, niektóre są gotowe udowodnić to innym za wszelką cenę. W triumwiracie czołowych unijnych instytucji (Komisji, Rady i Parlamentu) to Rada – czyli rządy państw narodowych – mają nadal najwięcej do powiedzenia, wywierając



zresztą nacisk na pozostałe dwie instytucje (to rządy nominują „swoich” komisarzy, a w Parlamencie dominują koledzy i koleżanki z ich

Hall nie musi martwić się o to, czy instytucje unijne będą wyrażać interesy państw członkowskich. Już robią to w stopniu co najmniej wystarczającym.

własnych partii czy koalicji). Aleksander Hall nie musi martwić się o to, czy instytucje unijne będą wyrażać interesy państw członkowskich. Już robią to w stopniu co najmniej wystarczającym.

Co więcej, argument o wewnętrznej, narodowej presji politycznej, którego nikt nie wstydzi się podnosić, jest formą nacisku jednych krajów na drugie. Polska usiłowała udowodnić w ten sposób konieczność utrzymania systemu ważenia głosów, twierdząc, że polscy wyborcy w referendum z czerwca 2003 roku już wybrali wariant nicejski. Francja odwoływała się do rzekomych poglądów swoich obywateli, zwolenników tradycji radykalnego rozdziału Kościoła od państwa, kategorycznie odrzucając propozycje najpierw *invocatio Dei*, a potem odniesienia do chrześcijaństwa w preambule traktatu. Dziś wiemy, że laicka wersja konstytucji nie znalazła uznania Francuzów; tak czy siak – z Bogiem albo mimo Boga.

Dla wątpliwych i poszukujących Europejczyków fiasko laickiego projektu konstytucji, który na marginesie wprowadzał do unijnego prawa instytucje religijne i porządkował ich stosunki z Unią, nie będzie zapewne stanowić ostatecznego dowodu na istnienie Boga i przykładu Boskiej interwencji. Trudno więc oczekiwać, że Unia, w swojej istocie areligijna, stanie się teraz krainą ekumenizmu spełnionego, który skupi wokół wartości chrześcijańskich greckich komunistów i zielonych spod znaku Daniela Cohn-Bendita. Wartości chrześcijańskie mogą – choćby w sposób nieuświadomiany czy odrzucany – łączyć wszystkich Europejczyków, ale ich manifestowanie w polityce nie mieści się obecnie w politycznym, europejskim konsensie.

Religijność społeczeństw – katolików lub protestantów czy szerzej: chrześcijan – nie stanowi czynnika, który łączy albo dzieli państwa członkowskie w obecnej Unii. Polska znajduje sojuszników raz na protestanckiej – czy też ateistycznej – północy Europy, raz wśród zróżnicowanych religijnie nowych krajów Unii; czasem łączy ją bliż-



sza więź z katolicką, południowo-zachodnią częścią kontynentu. Narody i państwa narodowe realizują się i łączą w Unii bez względu na swoje religijne korzenie i tradycje, które to korzenie nie stanowią gwarancji spójności unijnej wspólnoty, czego najlepszym przykładem są odradzające się pomysły „Europy dwóch prędkości”. Kiedy w grudniu 2003 roku konstytucję zablokowała teoretycznie Polska, a naprawdę Francja, natychmiastową reakcją była próba zmontowania Unii w Unii, twardego jądra, w którym zmieściłyby się Węgry, ale nie byłoby już miejsca dla Polski. Fiasko ratyfikacji – wywołane przez dwa kraje założycielskie Unii – spowodowało tak głęboki kryzys, ponieważ z góry wyeliminowało możliwość tworzenia nowych, oczywistych konfiguracji. Unia – wbrew pozorom konsekwentnego poszerzania – zachowuje potencjalnie zdolność przeobrażania się, tworzenia tzw. zmiennych geometrii, które oznaczają, że europejskie państwa narodowe będą wchodzić do zbiorów o różnych składkach, wśród których zbior pod nazwą „członkowie Unii Europejskiej” będzie tylko jednym z możliwych.

Te rozważania o europejskich zbiorach prowadzą nas z powrotem do wspomnianej wyżej Turcji. Pisze Hall, że „podstawą bliskości narodów europejskich jest przecież nie tylko bliskość geograficzna”, a w konkluzjach dowodzi, że od ekonomicznych i ustrojowych „ważniejsze są kryteria geograficzne, a zwłaszcza cywilizacyjne. Przyjęcie ich powodowałoby, że kandydatura Ukrainy musiałaby być uznana za znacznie bardziej naturalną i pożądaną dla Europy od kandydatury Turcji”. Podobną myśl wyraził były prezydent Lech Wałęsa, który powiedział podczas konferencji prasowej w Brukseli, że Turcy „nie zapiszą się przecież do religii chrześcijańskiej”, więc pewne struktury powinny być dla nich zamknięte, bo inaczej „byłoby nam wszystkim nieprzyjemnie”.

Hall nie wspomina o najważniejszych kryteriach – politycznych. To one bywają w Unii decydujące. W Brukseli od wysokiego rangą eurokraty usłyszałem, że europeizacja Turcji ma zapobiec trzeciej wojnie światowej. Wobec takiej strategii zastrzeżenia cywilizacyjne czy inna hierarchia akcesyjna regionalnego potentata schodzą na dalszy plan. Kryteria geograficzne, choć ważne, miały zawsze charakter względny. Unia nigdy nie była, nie jest i nie będzie równa geograficz-



nej Europie; zawsze będą w tym serze jakieś szwajcarskie czy białoruskie dziury. Każde kolejne poszerzenie będzie oznaczać zwycięstwo niezwykle sugestywnych argumentów politycznych nad opozycją, która twierdzi, że unijna czara jest już wypełniona po brzegi. W odniesieniu do Turcji wszystkich argumentów jeszcze nie usłyszeliśmy.

Elokwentne wywody Halla o indywidualizmie i hedonizmie Zachodu, podparte cytataми z Benedykta XVI, stanowią fascynującą lekturę; mogą się jednak okazać dość tępą bronią w jego walce z tureckim zajazdem. Większe wrażenie zrobiłaby w Brukseli tradycyjna argumentacja polityczna – wyjaśnienie, że Polska nie może zgodzić się na wejście Turcji do Unii, bo Polacy i tak odrzuciliby traktat akcesyjny w referendum. O ile w ogóle pomysł blokowania Turcji wpadłby do głowy polskiemu rządowi – apostołowi idei solidarności na poziomie europejskim. Prawdziwą weryfikacją solidarności Polski nie będzie przecież wywalczenie jak największego udziału w unijnym budżecie na lata 2007-2013 kosztem Portugalii czy Belgii, tylko – w swoim czasie – podzielenie się tymi pieniędzmi z biedniejszą od siebie Albanią czy może z Turcją.

WOJCIECH LUBOWIECKI jest korespondentem Sekcji Polskiej Radia BBC w Brukseli.



Halina Bortnowska

* * *

Nieprzekazywalne

W Ogrodzie Botanicznym – w dzień Matki Bożej „Zielnej” – panuje tzw. późne lato. Specjalna okazja do kontaktu z różami. Zachciało mi się tego pod wpływem audycji w II programie radia, rozpoczętej wielokrotnym powtórzeniem słowa „róża”. Była „róża” pytająca, „róża” jakby rzucona, „róża” mistyczna i najwyraźniej filozoficzna oraz ta, która „jest różą, jest różą”.

Róże bez cudzysłowu kwitły, przekwitały, a także objawiały się w postaci zwiniętych pąków. Wszystkie były szlachetne – to znaczy stanowiły dzieła ogrodniczej sztuki. Nie mogłam się oprzeć wrażeniu, że niektóre prezentują się jakby kiczowato – żywe reprodukcje pocztówek imieninowych. Ale nieważne: pocztówki (na ogół) nie pachną! Podjęłam studia nad różami, zamykając oczy. – Róże stały się miękkimi zmysłowymi dotknięciami i zapachem.

Na wstępie pachniały chóralnie. Ale lekko dotykane twarzą wydawały jakby szept indywidualnego zapachu. Nawet poszczególne kwiaty na tym samym krzaku zdawały się delikatnie różnić, pewnie w zależności od tego, ile czasu pozostało im do osypania się płatków. Ale róże odmiennych gatunków różniły się zdecydowanie bardziej (co potwierdzało krótkie otwarcie oczu). Gdybyż istniał węch absolutny, jak istnieje taki rodzaj muzycznego słu-



chu. Jakież by to otwierało świat przeżyć. Róże wynagrodziłyby udręki wachania niekwiatów.

Pisząc to, mam wrażenie, że naprawdę zapamiętałam szczególnie piękny, jakby lekko cytrynowy zapach jednej intensywnie herbacianej róży. Ale nie mogę nikomu przekazać tego wspomnienia. Do takiej róży można tylko przywołać bezpośrednich świadków na spotkaniu z jej wonią.

Jednak żyć się razem

Gotowość do życia w wielokulturowym środowisku i umiejętność prowadzenia takiego życia to rzeczy zadane, a nie dane w jakimś tajemniczym posagu. Myślę, że dojrzewanie do wielokulturowości to zadanie pilne, nie do odkładania. Koszt niedojrzałości to wielkie cierpienia i zbrodnie na nieuniknionym styku. Kain nie ma dziś dokąd odejść, na śmierci jednego Abła się nie skończy.

Dwa wspomnienia:

– Moje chyba pierwsze poważne zadanie w redakcji „Znaku”: tłumaczenie *Symboliki środka* Mircei Eliadego (nr 10(88)/1961). Słup, na którym wspiera się jurta, jest dla jej mieszkańców środkiem, osią świata. Poza jurta czają się demony i obcy, których człowieczeństwo jest niepewne. Mam wrażenie, że wciąż natykam się na żywą symbolikę środka jurty. „Środek” to oś, wokół której JA krążę albo my krążymy. A ONI – nie. Z nimi możemy się tylko zderzać, a nie spotykać.

– Tanzania. Urzędujący jeszcze wtedy prezydent Julius Nyerere chce być ojcem i nauczycielem obywateli. Za swoje dziejowe zadanie uważa „*nation building*” – z plemiennej tkanki ma powstać to, co dziś nazwalibyśmy społeczeństwem obywatelskim, ponadplemienną wspólnotą historii, losu, konkretyzacją ogólnego dobra. W tym duchu skromny budżet musi szeroko uwzględniać podstawowe potrzeby najbiedniejszych plemion – wyżywienie ich dzieci, szkoły dla nich. Ten sam Nyerere powziął też decyzję, by osiedlający się w miastach nie odtwarzali swych plemiennych więzi, by w blokach byli przemieszani między sobą. Niestety narzucano to administracyjnie, był to przymus. Nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Obcy za cienką



ścianą byli nadal obcymi, ocieranie się o nich powodowało napięcie, nikt nie czuł się u siebie, dla nikogo ta sytuacja nie była bezpieczna, a zwłaszcza zagrażała słabszym. Mnożyły się wypadki agresji, truciicielstwa, dewastacji tego, co niby-wspólne. Kwitły podejrzenia wzajemne, krzywdzące stereotypy, odmowa wszelkiej współpracy. A nade wszystko, najczęściej – depresja i dezorientacja.

Podobne bywały i nadal są efekty „integracji” na siłę w związku z migracją do pracy w przemyśle, na przykład w kopalniach.

Ale strategia osobności – apartheidu – też przynosi tragedie w jeszcze bardziej masowej skali. „*All different – all equal*” – piękne hasło Rady Europy, wymaga nowego przemyślenia, bo jest kontestowane niemal ze wszystkich stron.

Tak sobie myślę: kto naprawdę konkretnie wierzy w „równość” mimo poważnych różnic? Jaka równość, w jakich sprawach i prawach? Kto jest jej sędzią i stróżem?

Test równości to bliskość. W warunkach osobności „równość” nie jest doświadczana. Osobność – utrzymywana pracowicie lub wręcz siłą – rodzi podejrzenie pogardy. A jednak ludzie mają też prawo do swojej osobności, byle nie posuwającej się zbyt daleko. Osobność powinna różnić się od obcości i być chroniona na własny koszt. To bardzo trudne. Jak trudne – ukazuje przykład Oriany Fallaci, publicystki doświadczonej i wnikliwej, ale dziś niezdolnej do umiaru.

A przecież to brak umiaru spycha nas na krawędź wojny światów.

Dlaczego myślę, że Europa powinna dalej dojrzewać do praktykowania wielokulturowości? Nawet i teraz, gdy przemieszania i wewnętrzne pogranicza kultur niosą pewne ryzyko, sądzę, że lepiej postawić na to, że się wzajemnie dogramy, dopasujemy, zżyjemy – zachowując też swoje osobności – niż gruntować planetarny apartheid, prowadzący do planetarnego konfliktu.

Śmierć Brata Rogera

Nikt nie zdążył zapalić świecy na Jego odejście. Ale w Taizé świece paliły się zawsze i celem wszystkich zgromadzeń było czuwanie.



Różne osoby pytały mnie, czy nie sędzę, że to szczególnie szokujące, straszne, niesprawiedliwe, by tak zginął dobry człowiek. Nie. To może dziwne, ale mam głębokie, od pierwszej chwili żywe przekonanie, że była to śmierć dobrowolna, ofiarna, przyjęta, błogosławiona. Dla Pana żyjemy, w Nim umieramy – to Pawłowe przekonanie jest tu stosowne jakoś bardziej wprost, dosłownie, niż to na ogół widać.

Brata Rogera znałam najpierw z tekstów Anny Morawskiej i jej opowiadania o Taizé („Znak” nr 2-3/1965). Potem zetknęłam się z Nim w Rzymie, na trzeciej sesji Soboru. Działała tam wtedy jakby maleńka ambasada ekumenicznej wspólnoty: kilku braci, jakieś zwykłe mieszkanie, miejsce spotkań, refleksji, modlitwy – szczególnie potrzebne w owej Godzinie Kościoła, gdy wzywa on Ducha, by się odnowić i odnowić swoje świadectwo. Z tego spotkania zapamiętałam szczególne, niezwykle uważne spojrzenie i to, że w rozmowie zdawał się słyszeć dopiero co pomyślane, jeszcze nie wypowiedziane pytania swego partnera.

Później, podczas roku studiów teologicznych w Leuven – Louvain – wzięłam udział w podróży studyjnej do Taizé i Genewy: 13 osób, mikrobusik pełen poszukiwaczy sensu i duchowych perspektyw, ludzi różnych wyznań i żadnego. W Taizé takie grupy nie dziwne. Byliśmy tam wśród rzeszy podobnych sobie. To było ponad trzydzieści lat temu, ale dokładnie pamiętam tezeacki ład, rzeźwe już podgórskie powietrze, melodie, kościół jak namiot, wiele małych kręgów młodych ludzi modlących się wspólnie, wszyscy razem, ale też w wyraźnej obecności dla siebie w kręgu. Brat Roger przechodzi od kręgu do kręgu, przez chwilę słucha przyciszonych powitań – kto, skąd – obejmuje wzrokiem poszczególne twarze. „Ty potem przyjdź do mnie” – to do naszego najbardziej milczącego poszukiwacza, wciąż wąpiącego w swój udział w tym, co stało się pielgrzymką.

Wiem, że teraz poruszał się na wózku. Ale chyba dobrze się domyślam, że na chwilę przed śmiercią prowadził właśnie podobny przegląd dusz i wstawiał się za wszystkimi i za szczególnie potrzebującymi. Skoro byłam tam kiedyś w kręgu, to na pewno mam częśćkę w błogosławieństwie chwili odejścia. Mamy ją wszyscy.



Starczy Bożej ręki

Ekumenizm: jeszcze o nim. Zdarza się słyszeć, że ktoś gotów jest do „ekumenizmu”, ale z pewnym, a już nie z innym chrześcijańskim partnerem. Ktoś na przykład bierze pod uwagę tylko prawosławnych, ktoś inny właśnie ich wyklucza z jakichś przyczyn narodowościowych czy kulturowych. Komuś luteranie wydają się bliscy, ale reformowani – już nie, bo swego czasu zniszczyli wnętrza katedr, wyrzucając rzeźby i obrazy. Jasne, że i wśród wyznań można mieć szczególne sympatie czy też nawet pewne antypatie. Ale zasadnicza ekumeniczna postawa nie może być zdana na emocjonalne falowania czy nawet na poczucie teologicznie lub historycznie ugruntowanej większej bliskości.

Widzę ekumenizm jako pragnienie dążenia do takiej jedności chrześcijan, jakiej pragnie sam Chrystus. To klasyczna formuła ekumenizmu duchowego, wciąż płodna. Że o to właśnie chodzi – uczono mnie dawno, jeszcze przed II Soborem. O jedności, o którą Jezus się dla nas modlił, prawie nic nie wiemy. Wydaje się tożsama z chwałą Boga, która nas ma ogarnąć, czyniąc Go wszystkim we wszystkich. Z tej wizji wynika, że z jedności ostatecznej – już obiecanej – nie powinniśmy nikogo wykluczać. Gotowość do ekumenicznego szacunku dla innych chrześcijan powinna być równie szeroka. W praktyce działa wiele ograniczeń kontaktu, mnóstwo szlabanów na drodze do porozumienia (nie mówiąc już nawet o jedności).

Ekumenizm duchowy wcale nie jest łatwy, choć może unikać dyplomatycznych komeraży i formalnych zapisów. Wspólna dobroczynność wydaje się łatwiejsza, choć i tu pojawiają się konflikty „interesów”, dyskutowanie zasług itp. Ekumenizm duchowy potrzebuje komunikacji w rzeczach świętych – na przykład wspólnej modlitwy, nie tylko obok siebie, lecz razem. Dla chrześcijan powinno to być proste, ale wciąż nie jest. Więcej jest dziś możliwe z pełną zgodą władz kościelnych, niż mają odwagę czynić upychający ekumenizm w opłotkach.

Gruntem komunikacji w rzeczach świętych jest głębokie przekonanie i poczucie wielkości obietnic Chrystusa. One nie mogą być zamknięte wśród nas. To zbyt wąskie szranki. Wszechmocna Ręka nad wszystkimi. Nie ubywa Jej przez to nad nami.



Proszę, pomóż. Niech moje oko, niech nasze oczy nie patrzą krzywo na to, jaki Jesteś, Niewysłowny. A szczególnie na to, że szukającym wyjścia z labiryntu otwierasz różne drogi, przejścia, furtki. A czasem sam wyjmujesz ustających w drodze, by ich schować w swoim zanadrzu, w sobie. Nie powinniśmy patrzeć krzywo na to, że Haszem spełnia swoje obietnice nie tylko na nasze ręce.

Kampania wyborcza. Kilka smutnych oczywistości

Od bardzo dawna – konkretnie od 1989 roku (odkąd czuję obywatelską współodpowiedzialność) – kampanie wyborcze są dla mnie powodem bolesnego zgorzienia. Jestem już na tyle stara, że mogę się przyznać do naiwności. Z tej naiwności ciągle mi wstyd za to, jak funkcjonuje demokracja przedstawicielska. Że jakoby – a może naprawdę? – wymaga ona pozyskiwania mandatów przez zwodzenie ludzi. Kandydat na przedstawiciela stara się dowieść, że jest kim innym, niż jest naprawdę, i że co innego zamierza, niż zamierza. Brałam w tym udział, choć krótko, i wiem.

Być wybranym z cudzą lub sztuczną twarzą jako maską. Być wybranym za kłamliwe obietnice, bez pokrycia i bez intencji, by miały być realizowane. Być wybranym za „kielbasę”, czyli na iluzorycznej zasadzie rewanżu: wybrać (rzekomych) rzeczników swoich interesów. Ale i ta kalkulacja jest oparta na fałszywej przesłance. Niestety skutecznych rzeczników pozyskuje się inaczej.

Im bliżej chwili obecnej, tym bardziej cyniczne kampanie: już się nawet nie udaje, że coś, jakiś rzeczywisty program odsłania się wyborcom. Uczestnikom kampanii szkoda na to czasu. Ich sztaby budują sobie obraz wyborców jako swego rodzaju klientów, badają tkwiące w nich oczekiwania i uczą, jak się do nich odwoływać, aby wypromować siebie – produkt, właśnie taki jak to, co poszukiwane. Nie wiem, czy potrafię to wszystko pominąć i wziąć udział w wyborach. Może tak, bo jednak mam wrażenie, że odróżniam jeszcze mniejsze zło, czyli nijakość, od wyraźnego zagrożenia podłością. Będę węszyć, kto za tym całym sztafażem jest w miarę normalny, zwykły, jako tako rozsądny. Mam nadzieję, że nie zrazi mnie do siebie przez negatywną kampanię wobec innych, przez jakieś rzekomo urocze



wysoki. Mój głos znów będzie głosem przeciw tym gorszym, a nie naprawdę za tym kimś nijakim. Ale co począć?

PS. Miałam już zamiar zrezygnować z tego tekstu, bo jaki ma sens dawanie upustu swojej frustracji? Wczoraj usłyszałam o akcji „Kampania kontrolowana”. Cel: piętnowanie posługiwania się przez kandydatów nieprawdziwymi danymi. Świetny pomysł profesora Wiktora Osiatyńskiego. To już dużo, poważne wsparcie dla nieco lepszych obyczajów. Ale fałszywe dane to tylko jeden z wierzchołków kryjącej się pod wodą bryły lodu i błota. Prawdziwymi danymi można przecież manipulować. Istotnym lekarstwem byłby powrót do rzeczywistej debaty. Na to się nie zanosì.

Moje obchody

„Obchodzić rocznice” – co to znaczy?

Najpierw: jak to się stało, że uroczyste znaczenie owładnęło zwyczajnym, codziennym słowem?

Dzielnicowy udaje się na obchód swego rewiru, czyli krok za krokiem stąpa jego ścieżkami, rzucając okiem w prawo i w lewo. Ordynator robi obchód, wiodąc za sobą korowód stażystów, przygląda się salom, pacjentom, wdaje się w rozmowy: — Jak się pani czuje, pani Kowalska? – albo komentuje któryś „przypadek” ku pouczeniu kolegów. Możemy też wymijać i obchodzić przeszkody na trasie – kałuże, kupy gnoju, zwalone drzewa. Albo i przepisy prawa, też należące do przeszkód w osiągnięciu celu.

To wszystko inna rodzina znaczeń, słabo kojarząca się z tym, co robimy z rocznicą. „Obchód rocznicowy” kojarzy mi się ze śląskim zwyczajem obchodzenia głównego ołtarza, aby za nim, niejako za sceną, złożyć należny trybut. Procesjonalny pochód tam i z powrotem jest wyrazem zaangażowania, udziału w intencjach odprowadzania nabożeństwa.

W chwalebłą rocznicę wypada obejść jakiś ołtarz, szczepiąc w sobie lub odnawiając pamięć o wydarzeniu, od którego upłynął stosowny czas, jakiś jego godny, poważny odcinek. Może odcinek, w którym mieści się zakręt, a po nim inne czasy... W rocznicę cofamy się



jednak na tyle, by móc tamto wydarzenie o b e j ś ć jak ołtarz, spojrzeć na nie znów jako na nadchodzące, znów powitać jako rodzącą się perspektywę. Oglądać wydarzenie to z boku, to z samego środka, popatrzeć na uciekające wstecz, na stające się tym, co było, a nie jest. Dzięki rocznicy wydarzenie trwa w swoich śladach, w konsekwencjach, w projekcjach, w kształcie oczekiwań wzorowanych na tym, czego pamięć obchodzimy. Jak? Przeżywając na nowo, przepisując z rejestru w rejestr – na nowe nośniki, o których się wtedy nie śniło – dokonujemy obchodu, który staje się kolejnym rozdziałem historii.

*

W myśli Karola Wojtyły, w strukturze Jego przeżyć właśnie rocznice były zawsze bardzo ważne. Kiedyś pisałam już o tym, teraz jeszcze śmieiej wracam do tej sprawy. On żył czasem liturgicznym, czasem, w którym przeszłość, terażniejszość, a także ostateczna, definitywna przyszłość mają ze sobą łączność, właściwie zlewają się ze sobą.

Kontakt, afirmacja, *fruitio* – sycenie się owocem – jest transcendentne wobec czasu. Może się to wyrażać w obchodzeniu rocznicy, które jest uczestnictwem w tym, co się wspomina (niedziela – Dzień Zmartwychwstania). To nie konwencja, nie umowa jakaś, że coś uczymy, to rzeczywistość przywołania pamięci. Rzeczywistość, ponieważ to, co wspominamy – żyje, jeszcze się nie dopełniło, ale się dopełni. Przyszłość także jest JUŻ – przez obietnicę.

Ta myśl ma centralne znaczenie dla rozważań zebranych w mojej książeczce *Już – jeszcze nie*. Zastanawiam się teraz, czy cud liturgicznego czasu pozwalający teraz przeżywać, co było i co będzie, ograniczony jest do samej strefy *sacrum*... a raczej czy ta strefa nie obejmuje całej istotnej pamięci człowieka, pamięci o wyborze treści życia, jego kierunku, sensu.

Pamięć i s t o t n a – nie sama trwająca wiedza, że wybór był, że wówczas nastąpił, lecz świadomość, że nadal jest i wyznacza horyzont.

Ileś lat temu. Czym był wybór tamtych dni? To znaczy: co było wybrane, czego dotyczyło powiedziane wtedy TAK? Czy można to przywołać, powtórzyć?



Zdarza się, że odnawiamy różne solenne obietnice: chrzcielne, małżeńskie... Nie bywa to wejściem we wcześniejszy akt, stanięciem znów w nim: jestem inna w innym świecie. A jednak mogę powiedzieć, że o chrzest już kiedyś dokonany dziś dalej proszę. Że biorę sobie ciebie, dalej biorę i wybieram, błogosławiąc, co było, ufając w to, co będzie, co jest.

Taka powaga, taka świętość rocznic: przykłady tu przywołane nie przypadkiem pochodzą z tej warstwy życia, w której czas liturgiczny obowiązuje, pasuje, przystoi. Czy można, czy wypada rozciągnąć takie pojmowanie na fakty świeckie? Czy obchodzenie rocznic nie jest nienależną sakralizacją wydarzeń, których natura jest inna, polityczna czy społeczna?

– Ostrzegam samą siebie. Podkreślam, że zdaję sobie z tego sprawę. I wracam do myśli, która mi się narzuca. Dzięki obchodzeniu pamięci – czemu sprzyja świętowanie rocznic – powstaje dalszy-ciąg-w-nawiązaniu, nowy rozdział jest kolejną częścią tej samej historii. Więcej: w klasycznym obchodzeniu rocznicy jest element afirmacji, którego na co dzień bywa mało.

„Hołd” – jeśli to słowo coś znaczy – co obejmuje, co oświetla, czego dotyczy wyrażenie czci? Co szanujemy, ku czemu zwracamy się z jakąś choćby niewyraźną nadzieją? Obchodzenie rocznicy oznacza wybór wśród tego, co można by wspominać i uprzytamniać.

Czy nie jest tak, że w obchodzeniu pamięci zawiera się pewna decyzja – decyzja zachowania ciągłości, można by powiedzieć – solidarności z własną przeszłością i z tą, którą przez obchód adoptujemy? To wszystko jest uchwytnie, nie zakłada całej metafizyki, którą ośmieliłam się ukazać, choć też jej nie przekreśla. To nie perspektywa metafizyczna czy sakralna naprawdę szkodzi. Zabójcze jest instrumentalizowanie pamięci, obchodzenie ołtarza po to, by z niego coś ściągnąć na swój użytek. Rocznic bez wewnętrznego hołdu, za to z profitem. Hołd sprowadzony do gestu zagarniania.

*

W obchodzeniu rocznic jest bezcenny element wspólnoty. Coś się dzieje szczególnego, gdy razem pokonujemy dystans, gdy wpisujemy



jemy tamten czas, słowa i rozmowy w nowy rejestr – przecież nie tylko dla siebie.

Piszę to teraz po to, by uczestniczyć, by wziąć udział w obchodzeniu rocznicy obok innych, chociaż tak bardzo z boku.

*

W III programie radia słuchałam fragmentów reportażu i rozmowy z Janiną Jankowską. Umocniło to we mnie świadomość, że trzeba tak jak ona po prostu r o b i ć s w o j e. Bez przygniatającego poczucia, że sami odpowiedzialni jesteśmy za wszystko. My, pamiętający, nie mamy decydującego wpływu na to, co znajdzie się w nowych rejestrach, jak będzie pamiętane to, co my pamiętamy tak. Możemy wracać do tego możliwie wiernie i krytycznie, odczytywać to w sobie i w dokumentach. Byle nie z kultem samych siebie – raczej jak Jankowska z całą uwagą i zachwytem nad tymi, z którymi byliśmy razem.

Tak chcę czytać prawie nieotwierane dotąd moje zeszyty z literą „S”.

*

Nie tak znów dawno zdarzyła się chwila, gdy w szczególny sposób zajrzałam – nie tyle do notatek, ile w swoją pamięć. 13 grudnia 2002 w „Dużym Formacie” czytałam wywiad Teresy Torańskiej z Jerzym Urbanem. Tekst mistrzowski i przerażający tym, co się w nim ukazuje. Zobaczyłam, jak widzi się świat, a zwłaszcza ludzi przez soczewkę własnego „NIE”: nieuznania istnienia dobra, czarny dogmat jego niemożliwości.

13 grudnia, dzień żałoby. Warto się w nią wgłębić, ale na to trzeba – przed żałobą i ponad nią – uznania wspaniałości tego, co pokonane jednak nie zginie, bo ma w sobie trwalsze życie. W swoim tekście wróciłam wtedy nie do grudniowego strajku przeciw stanowi wojennemu, lecz do pierwszych dni września ’80 w Nowej Hucie.

Jak napisałam w tamtą grudniową rocznicę, mam za wielki dar swego życia – że byłam w miejscu, gdzie dało się od razu spostrzec...



Podchwycenie tego samego tonu, odczucie najzwyczajszych ludzi, że też muszą w tym być, nie na zasadzie jakiegoś owczego pędu, lecz przez decyzje, z początku bardzo trudne, podszyte lękiem. Decyzje wyrażające poczucie godności. Byłam blisko ludzi podejmujących takie wybory, współpracując z powstawaniem „S” zupełnie u dołu, przy organizującej się Komisji Robotniczej Hutników – jeszcze nie „Solidarności”, tylko na własne konto, bez struktur, w nieformalnym współbrzmieniu z Wybrzeżem.

To wszystko działo się tak, jakby kraj był poddany jednemu drzeniu gruntu pod nogami, jakby nagle odwrócił się cały układ współrzędnych. To wyszło z aktywnych wcześniej ośrodków, ale, ku zdumieniu samych uczestników, błyskawicznie osiągnęło punkt krytyczny – nic już nie mogło być, jak było przedtem. Odezwali się ci, co dotąd nie mieli głosu. Odnajdywali się dotąd rozproszeni.

Było takie zebranie wywalczone przez KRH już istniejącą, wstępnie tolerowaną przez Dyрекcję Huty. Wielka sala, dotąd nieodmiennie partyjna i starożytkowa, oficjalna, teraz nabita ludźmi ściśniętymi w gęsty tłum. Opowiada ktoś, kto właśnie był w Gdańsku, chyba nawet spoza Huty, nie wiem kto, nie widzę go, jest tylko głosem: mówi, że TO – TO, co już wszędzie się zbiera, organizuje – TO chyba będzie się nazywało SOLIDARNOŚĆ. Potem cisza. Jakieś ciężkie westchnienie, płacz, wyprzedza oklaski. Wtedy czułam – wiedziałam, nie wstydzę się patosu – że to słowo dobrze nazywa naszą godność...

Teraz, w sierpniu–wrześniu 2005 usiłuję obchodzić rocznicę tamtego sejsmicznego wstrząsu. Ci i owi – niezliczeni owi – pytają: co to właściwie było, co nam z tego z o s t a ł o, to znaczy okazuje się dziś żywe.

Na pewno już wtedy wczytywaliśmy w swoje poruszające przeżycie różne treści, wszystkie ważne, istotne. Dla nas samych nowe, wyzwolone z głębokich pokładów, zadziwiające. Tak musiało być i m o ż e być nadal – jeśli sobie przypomnimy, że ludzie może łączyć coś, co nazywają różnie, ale razem są tym olśnieni.

Więc powiem tylko za siebie. Dla mnie ta „godność” nie była żadną specyficzną, określoną godnością, na przykład „narodową” czy „robotniczą”. I taką, i taką była, ale dopiero potem, później, w szczegółach, w sytuacjach stawiających wobec kolejnych zapytań losu.

Najpierw godność ludzka, wyrażająca się w sięganiu po samostanowienie. Niedyktowany, niewymuszony – niezależny, poddany tylko naszej służbie, a więc samorządny związek ludzi. Związek dla obrony swojej pracy, czyli substancji życia. Taki związek my razem wyposażymy w siłę.



Tak to teraz tłumaczę na język, którego wtedy nie było. Pewne słowa czekały w encyklice Jana Pawła II o pracującym człowieku, więc ich podpowie wkrótce ks. Józef Tischner.

Kiedy zaglądam do swoich obszarpanych zeszytów z literą „S”, jakoś nie trafiam na słowa nazywające przeżycia. Może trzeba dokładniej poszukać? Pewnie nie zdołam, choć może jeszcze spróbuję. Ale od razu bije z tych kartek jakiś prąd. Jakiż to był „karnawał”? Dla kogo? A skądże, dla nas to była nieprawdopodobna, trudna, ciężka, wysiłona praca. Ale dobrze ją wspominam. Dziękuję, że też trochę mogłam.

...i oni

O tych ostatnich pamięta na pewno. Przecież ich tylko co widział, nawet nie minęła godzina od spotkania snujących się pod oknami, tych wszystkich przez nikogo nie wynajętych. Czemu nie spotkałem ich o poranku? Może moi słudzy nie rozglądali się dość starannie, może najęli tych, co mieli najsilniejsze łokcie?

Teraz w swej wspaniałomyślności dam po całym denarze moim ukochanym pracownikom jednej wieczornej godziny. Potem tyle samo przeznaczam dla tych, co ich wyprzedzili, wynajętym od południa.

Panie, a ci, co dotąd pracują od świtu, pierwsi powołani? Czy pamiętasz o nich także? Jeszcze nie odłożyli motyk, jeszcze dźwigają kosze, a pot rosi ich ciała. Na koniec rzucisz im denara umówionej zapłaty? Czy możesz się dziwić ich rozczarowaniu? Czy ktoś im powiedział, że Twój święty denar to denar cudowny, to za wiele jak na najhojniejszą zapłatę za trud, to dar niezasłużony, równo niezasłużony przez pierwszych i przez ostatnich?

Inne prawo, inna sprawiedliwość

W niedzielę wyborczą maleńka sensacja. We wszystkich kościołach rzymsko-katolickich padają od pulpitu słowa „prawo i sprawiedliwość”. Nie w kazaniach, lecz w czytaniu biblijnym z proroka Ezechiela. Potrzebne okazuje się wyjaśnienie eksperta liturgisty: to czytanie przypada na niedzielę 25 września 2005 niejako z urzędu,



a wybór padł nie później niż 30 lat temu, gdy układano porządek czytań biblijnych w ramach posoborowej reformy liturgii.

Cóż. Ja osobiście wierzę, że czytania liturgiczne są darem wieków, darem całej historii zbawienia dla człowieka, który dziś ma uszy do słuchania. Ich wybór kiedyś zapadł, zwykle w nieznanym, odległym historycznym okolicznościach. Czasem możemy sami wybierać sobie czytania na jakąś uroczystość. To piękne zadanie, które wzbogaca wewnątrz. Mamy duchowe prawo do twórczości także liturgicznej, czyli do uczestniczenia w procesie, którego owoce dziś nas karmią. Takie uczestnictwo na pewno wymaga zakorzenienia w kulturze chrześcijańskiej i w życiu liturgicznym Kościoła. Teksty biblijne muszą być wybierane ze świadomością ich kontekstu, znaczeń, które odkrywa teologia biblijna, a także przypisywanych tradycyjnie, na przykład ikonografii. To coś zupełnie innego niż popularne „wrózenie z Biblii” – otwieranie Księgi na przypadkowej stronie, by rzekomo otrzymać dla siebie „znak od Boga”..., jakiś tekst, któremu przypisze się poszukiwany podświadomie sens dla siebie. Zdarza się, że i z czytaniem liturgicznymi uprawiamy taką niechlubną grę. Jest ona czymś zupełnie innym od szukania, co tekst naprawdę mówi. Jego autentyczna wymowa na pewno okaże się aktualna, będzie światłem.

Czego uczy wielki prorok Ezechiel zaproszony przez Kościół w niedzielę 25 września? Był on strażnikiem wierności Izraela w trudnej, moralnie powikłanej sytuacji uprowadzenia w niewolę, na obczyznę. Dorabiali się tam, nie rozważając przyczyny upadku ojczyzny, przyczyniali się do tego fałszywi prorocy. „Prawo” u Ezechiela to oczywiście prawo Niewysłowionego, samego Haszem. „Sprawiedliwość” to stan duszy, zwróconej ku Niemu, sprawiedliwym jest człowiek posłuszny Prawu – po naszymu: człowiek sumienia, starający się pełnić wolę Boga. To rzecz trudna. Prorok miał do czynienia z ludźmi skażonymi zadomowieniem w swojej niewoli. Inaczej niż oni – Ezechiel myśli o wyzwoleniu, powrocie, o życiu wokół odbudowanej świątyni. Kto będzie żył i tego dostąpi? I dla kogo ostatecznie życie z Bogiem? Ci, co zgrzeszyli, nie są wykluczeni, jeśli się do Haszem zwrócą, jeśli ich droga stanie się drogą wytyczoną przez Jego Prawo, On ich uczyni sprawiedliwymi. Ale jednocześnie jest



tak, że dotychczasowa sprawiedliwość nie pomoże tym, co się od Prawa odwróca i popełnią zbrodnie.

Tak to czytam, że Prorok uczy: nie ma jakiejś kasty sprawiedliwych – los, status, decyduje się teraz. Przyszłość nie jest ani stracona, ani zagwarantowana. Jest otwarta. Zawsze. Dla każdego.

To jest lekcja wielkiego Proroka, który – jak twierdzi komentator w przedmowie do Ezechielowej Księgi – uczestniczył w życiu politycznym swojej epoki.

Z różnych stron padają pytania o „wychowanie obywatelskie”. Najczęściej jest ono widziane wąsko, tylko na styku człowiek-instytucje demokracji. Jeśli ludzie mają dobrze używać swoich demokratycznych, obywatelskich praw, to powinni przechodzić wewnętrzny rozwój, dojrzewanie uzdalniające do autonomii, do rozumnych własnych decyzji. Im więcej będzie takich uczestników demokracji, tym lepsze będą demokratyczne wybory i ich wyniki.

To dygresja. Ale może jej nie wykreślę, bo jednak jest na czasie. I wracam do Ezechiela.

Gotowość

Kiedy Haszem mówi: „Idź, dziecko, popracuj dziś w mojej winnicy”, ja czuję najpierw, że przypomina mi, kim dla Niego jestem, i napełnia mnie radość. Odpoczywam w niej. Ale nie myślę o seminarium duchownym, o ołtarzu i ambonie. Ani też o klasztorze.

Kiedy słyszę te słowa, ja też mamroczę „nie chcę, dość już, ile razy można”. A potem z leniwym wysiłkiem dźwigam kości, aby jednak przyłożyć ręce do naprawiania świata, aby stał się odrobinę bardziej podobny do ogrodu Haszem.

październik 2005

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wiryardar” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wiryardar.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS, członek zespołu miesięcznika „Znak”.



Małgorzata Łukasiewicz

Skandal snów

Może sny w porównaniu ze sztuką i filozofią mają tę przewagę, jaką według Adorna ma fragment nad systemem. A może zachwycało go przede wszystkim, że sen jest tą godziną prawdziwych odczuć, powrotem do nieokaleczonej, niestępionej wrażliwości.

Skandal snów – tak trudno je opowiedzieć. Sny opowiada się po obudzeniu, na jawie, czyli w zupełnie innym świecie. We śnie wszystko jest oczywiste. Szymborska w wierszu *Pochwała snów* pisze:

Kilka lat temu
widziałam dwa słońca.

A przedwczoraj pingwina.
Najzupełniej wyraźnie.

We śnie pingwina widzieć – nic nadzwyczajnego. Widać go wyraźnie i jest zjawiskiem zupełnie oczywistym. Dopiero na jawie rzecz zaczyna budzić wątpliwości: dlaczego pingwin, skąd nagle pingwin, o co chodzi z tym pingwinem? Dopiero na jawie musimy się tłumaczyć i dodatkowo zaręczać, że naprawdę widzieliśmy pingwina, wyraźnie było widać, że to pingwin. „Wyraźność”, która we śnie była



siostrą oczywistości, z chwilą gdy grunt snu usuwa nam się spod nóg, staje się zakłębieniem, apelem o odrobinę wiary.

Do pojęć snu, jawy i przebudzenia odwołuje się w *Pasażach* Walter Benjamin. Interesują go na ogół nie konkretne treści snów, nie ich niezwykłość ani ich potencjał odsłaniania głębi naszej psychiki. Najistotniejszy jest przełom, który następuje w chwili przebudzenia. Przejście od snu do jawy to u Benjamina moment wyróżniony, nazywany „miejszem załamania życia” i porównywany do „przewrotu kopernikańskiego”.

W *Ulicy jednokierunkowej* Benjamin napisał:

Wieść gminna przestrzega przed opowiadaniem snów na czczo. W tym stanie człowiek przebudzony pozostaje jeszcze w istocie we władzy snu. (...) Do snu bowiem wolno odwoływać się tylko z innego brzegu, z perspektywy jasnego dnia, w przemyślanym wspomnieniu. (...) Na czczo mówi się o śnie, jakby mówiło się przez sen.

To nie znaczy, że w chwili przebudzenia sen rysuje się nam wyraźnie. Wyraźnie rysuje się tylko przepaść, która nas od niego odziera.

Pierwsza rzecz, jakiej domaga się od nas sen, to przypomnienie, przywołanie. Naiwne bycie w środku zamieniamy na dystans refleksji, przechodzimy od bezpośredniości przeżycia do ewokacji. W momencie przebudzenia doświadczamy najpełniej, czym jest czas – uskok między terażniejszością a przeszłością. Coś wymknęło się nieodwołalnie i teraz jest dostępne już tylko na drogach wspomnienia, poszukiwania, tropienia śladów. Moment przebudzenia jest początkiem pracy historyka – tak jak pojmował ją i uprawiał Benjamin: „Proust zaczyna historię swego życia od przebudzenia i od przebudzenia musi się zaczynać każde dzieło historyczne, ba, na dobrą sprawę może traktować tylko o przebudzeniu”.

Gatunek „sen” w polskiej literaturze uprawia konsekwentnie Henryk Bereza. Oniriada Berezy – drukowana w odcinkach w różnych pismach, przez wiele lat w „Twórczości”, a w wyborze opublikowana też w osobnej książce – ma postać dziennika, zapisy opatrzone są datami, w szyku ciągłym. O tym, że chodzi o sny, informuje wprost tylko tytuł, bo nie ma tu incipitów w rodzaju „śniło mi się,



że” ani zakończeń sygnalizujących obudzenie; sen wynurza się nie wiadomo skąd i wypełnia szczelnie cały zapis. Poszczególne zapisy składają się z szeregu zdań albo równoważników zdań, tworzących osobne wersety. Nie ma kropek ani dużych liter na początku zdań, wersety urywają się kreską pauzy, zawisają na krawędzi niewiadomego.

Sobota, 7 lutego 1987

– rozmyślałam i z kimś dyskutuję –
o twórczości i osobie Tarjei Vesaasa –
obracam się z Edkiem Stachurą –
lub z kimś tego samego typu –
ten ktoś ciągnie mnie z sobą –
gdzie poprzez płomienie widać Morze Północne –
widok jest piękny –
słucham komentarzy do tego widoku –
ptak, chyba gołąb –
coś mi niemal z ręki wyjada –

W oniriadzie przewijają się osoby bliskie śniącemu, pisarze, znajomi, żywi i umarli, powraca „dom urodzenia”, scenerie dzieciństwa i młodości, dużo też spraw literackich, ale wszystko starannie odarte z bagażu środowiskowej, biograficznej czy krytycznoliterackiej anegdoty. Żadnej pokusy uporządkowania, fabularnego zaokrąglenia czy skomentowania. Czasem tylko pojawia się w nawiasie „sic”, jak gdyby narrator chciał się widzieć raczej w roli kopisty i w ten sposób siebie i nas upewniał o niezłomnym szacunku dla oryginału. Narracja posuwa się powoli, z archeologiczną akrybią odnotowuje zmiany w polu sennego widzenia. Umie wytwarzać osobliwy suspens nieprzewidywalności: co pokaże się w następnej odśłonie? Każda odśłona ma wagę odzyskanego skarbu.

Swoje sny zapisywał również Theodor W. Adorno – niedawno opublikowano ze spuścizny wybór tych zapisów pt. *Traumprotokolle*. 31 marca 1945 roku w Los Angeles:

Po nadanym przez radio wezwaniu Eisenhowera do złożenia broni przez Niemcy spałem po obiedzie i śniło mi się, że jestem na południu Niemiec, w dużym pokoju z wykuszem, wychodzącym na rynek, w Würzburgu albo w Amorbach. Była ciepła noc – dużo cieplejsza niż zwykle letnie noce w Niemczech.



Barwy ciemnego granatu, wpadającego w zieleń, jaką niebo miewa tylko na dekoracjach w teatrze. Usiane było niezliczonymi, małymi, świecącymi, ale bardzo regularnie rozmieszczonymi i identycznymi gwiazdami. Gdy zdawało mi się, że obracam głowę, by lepiej obserwować widowisko, tapetowy deseń gwiazd przesuwał się przed moimi oczami jak w filmie. We śnie pomyślałem: to przecież niemożliwe, gwiazdy nie są ani tej samej wielkości, ani regularnie rozmieszczone, i skupiłem się na baczniejszej obserwacji. Ku swej wielkiej radości odkryłem, że faktycznie w deseniui wyróżnia się pewna grupa gwiazd – konstelacja, złożona z gwiazd większych i jaśniejszych. Każda z nich była jak lampa. Zarazem jednak wysiłek obserwacji i mój sceptycyzm w czasie snu sprawiły, że się obudziłem. Całość mogła trwać tylko sekundę. Sen pełny s k r a j n e g o s z c z ę ś c i a ; kolorowy.

W *Protokołach* pojawiają się sny erotyczne, opowiadane z najbardziej wymyślnymi szczegółami i bez zahamowań. Pojawiają się sny emigracyjne: z motywem powrotu do miejsc dzieciństwa, z motywem czegoś bardzo ważnego, pozostawionego w Niemczech i bezpowrotnie przepadłego, albo z ostentacyjnym detalem amerykańskim (np. gdy we śnie na motywach Wagnera Brunhilda przybiera postać Statui Wolności). Są także sny zmagające się z grozą: powracające sny o własnej śmierci przez ukrzyżowanie, o torturach, o końcu świata, o zmarłych, którzy proszą o pomoc. O takich snach pisał Adorno w *Dialektyce negatywnej*, że nawiedzają „oszczędzonego”, tego, „kto przypadkowo Oświęcimia uniknął, a w zasadzie powinien by być stracony”.

W obrębie poszczególnych „protokołów” perspektywa śniącego, który przyjmuje i relacjonuje wszystko, co sen przynosi, zderza się niekiedy z czysto zewnętrzną perspektywą egzegety, który próbuje doszukać się „prawdziwej treści” snu albo powiązać senne widziadła z wydarzeniami rzeczywistości. A pomiędzy nimi płącze się jeszcze perspektywa tego jakiegoś konferansjera, tego już obudzonego, który staje ze zdumieniem wobec materii snu i biedzi się, w jakie słowa ją ująć, by mogła się zaprezentować w świecie jawy.

Czy te protokoły snów wnoszą coś nowego, ważnego do obrazu Adorna-filozofa, czy dopowiadają coś do myśli wykładanych w traktatach i we „fragmentach”? Wiadomo, że Adorno interesował się fachowo psychoanalizą oraz polemicznie lub apologetycznie odnosił się do różnych jej nurtów. Interesował się też teorią sztuki jako zapisu podświadomości i marzeń sennych w wydaniu surrealizmu.



W artykule *Rückblickend auf den Surrealismus* (1956) daje surrealistom ostrą odprawę, wydaje ekspercki werdykt, wspaniały w swej kategoriyczności: *So träumt man nicht, keiner träumt so* – Tak się nie śni, nikomu tak się nie śni.

Niezależnie od tego widać, że zapisywanie snów jest dla Adorna pewną przyjemnością. Widać swadę piszącego, radość opowiadania zaskakującej, prowokującej swoją niezwykłością historii, radość komponowania, dobierania słów, dokładania pointy – nawet jeśli tym samym piszący wykracza poza powinności protokolanta albo się im sprzeniewierza. Widać też, że sny są dla Adorna bardzo szczególnym, bardzo intensywnym przeżyciem, na które śniący reaguje całą swoją wrażliwością. Sny nas nie oszczędzają, przerażają naprawdę i naprawdę uszczęśliwiają. Oferują więcej możliwości niż życie na jawie, ze wszystkimi swoimi empirycznymi ograniczeniami – więcej spełnienia, więcej poznania, więcej wolności. A zarazem nie imają się ich wykołejenia, które Adorno nieustępliwie ściga w takich ludzkich wytworach jak sztuka albo myśl dyskursywna. Prawdy snów nie nadgryzają moralne wątpliwości, jakich zaznajemy w obcowaniu ze sztuką. Ulotność i niejednoznaczność chroni je przed pewnością, która zawsze może zmienić się w zbyt łatwą obietnicę szczęścia, w dogmat i ideologiczne kłamstwo. Może sny w porównaniu ze sztuką i filozofią mają tę przewagę, jaką według Adorna ma fragment nad systemem. A może zachwycało go przede wszystkim, że sen jest tą godziną prawdziwych odczuć, powrotem do nieokaleczonej, niestępionej wrażliwości.

Wisława Szymborska, „Pochwała snów”, w zbiorze *Wszelki wypadek*, Warszawa 1972; Walter Benjamin, *Das Pasagen-Werk*, w: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1980; tenże, *Ulica jednokierunkowa*, przeł. Andrzej Kopacki, Warszawa 1997; Henryk Berezka, *Oniriada*, Warszawa 1997; Theodor W. Adorno, *Traumprotokolle*, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 2005; tenże, *Dialektyka negatywna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa przy współpr. Sława Krzemienia-Ojaka, Warszawa 1986; tenże, *Rückblickend auf den Surrealismus*, w: *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1997, t. 11.

MAŁGORZATA ŁUKASIEWICZ, tłumaczka, eseistka, autorka monografii *Robert Walser* (1990).



Dorota Zańko

Spała

Dukt jest wąski i prosty jak linijka. Młode listki lekko drżą, choć powietrze stoi w bezruchu. W głębi ścieżki wszystko zlewa się w zieloną mgłę. Z niej wychyla się najpierw głowa człowieka, za nią koński łeb. Człowiek rozgląda się, potem razem z koniem przekracza szybko ścieżkę i znika po drugiej stronie. Szarpnięte gałęzie chwieją się przez chwilę, potem wszystko zamiera, jak kręgi na wodzie. Jest kwiecień 1940 roku. Hubal ze swoimi ludźmi siedzi w lasach pod Spałą. Ma garść żołnierzy – „Oddział Wydzielony Wojska Polskiego”, który utworzył po kapitulacji wrześniowej i z którym, łamiąc rozkaz demobilizacji, na własną rękę prowadzi walkę z Niemcami.

Polski nie ma od kilku miesięcy. Bywa to tu, to tam, gdy major Dobrzański, zeskakując z konia w kolejnej kryjówce, ogłasza swoim żołnierzom: „Tutaj zakładamy państwo na dwa dni”.

Potyczek jest wiele. W jednej z pierwszych jazda Hubala przebija się przez niemiecką tyralierę taką straceńczą szarżą, że siwe mundury pierzchają w las. W bitwie pod Huciskami, wielokrotnie przeceniając szczupłe siły „Szalonego Majora”, Niemcy mobilizują przeciwko niemu dwa bataliony (półtora tysiąca żołnierzy).

Jest nieuchwytny. Ze swym oddziałem przemierza wielkie przestrzenie i jak widmo pojawia się w nowych miejscach. Codziennie podaje swoim ludziom „miejsce postoju na wypadek rozproszenia”. Sprawdza, czy pamiętają je wyrwani w nocy ze snu. Oficerowie nie-



mieccy lornetkami próbują przeniknąć las, ale on szczelną zasłoną okrywa swoją tajemnicę.

W Wigilię 1939 roku, na jednym z kolejnych miejsc postoju, w Bielawie, Hubal organizuje świąteczną wieczerzę. Na poczęstunek sprasza miejscowych ludzi i właścicieli okolicznych dworów. Wszystko pod bokiem Niemców, o osiem kilometrów od pałacyku w Spale, gdzie kwateruje sztab Rzeszy, i o cztery od szosy pełnej niemieckich samochodów.

W Nowy Rok 1940 ułani wychodzą z lasu i w mundurach idą na pasterkę do kościoła w Studziannej. Stają pod samym ołtarzem. Księdzu sprawującemu ofiarę drżą ręce. Ludzie chcą się chociaż otrzeć o polskie wojsko. Choć nie brakuje pewno też takich, którzy po cichu złorzeczą ze strachu. Ale przez godzinę nie ma wojny.

Stacjonującym w kolejnych wsiach kawalerzystom chłopci znoszą gęsi, mleko, jajka. Ziemianka panna Doda Szwejcer zachodzi do stajni w swoim majątku i długo przygląda się koniom: półanglik Emir pójdzie do majora Hubala. Następnego dnia ofiarowuje oddziałowi dwa wierzchowce.

Wśród Hubalczyków są posiadacze dworców i właściciele zagród, zabijaki i młodzi wrażliwi chłopcy. Też tacy, którzy widzieli rzeczy tak straszne, że choć sami ocaleli, dusza w nich umarła i szukają już tylko śmierci dla ciała. Są tam dni euforii i dni przygnębienia. Brauwrowe udane akcje albo długie godziny bezczynnego czekania na rozkazy. Jest też kosmiczna samotność dowódcy, zdanego jedynie na mapę, zawsze tylko częściowe rozeznanie sytuacji, omylny rozum i własne sumienie.

Rozwścieczeni Niemcy ściągają w okolice coraz większe siły. 30 kwietnia 1940 ostatecznie zacieśniają okrążenie w zagajniku pod Anielinem. Otoczony przez dwie niemieckie dywizje, które około dwudziestoosobową wówczas grupę przeciwnika oceniają na 6000 ludzi, Hubal pada od kuli. Chwili jego śmierci nikt nie dostrzega. Dopiero po walce, na podstawie poskładanych w całość wieści od tych ostatnich, którzy wymknęli się z zasadzki, wiadomo: major zginął. Niemcy po raz pierwszy mogą spojrzeć mu w twarz. Patrzą jak myśliwi na wydartego puszczy głuszca, którego dotknąć da się tylko, gdy jest martwy. Fotografują się ze swoją zdobyczą. Dobrze pamiętają poniesione straty. Ze wsi każą sprowadzić wóz z gnojem



i rzucone na ten gnój zwłoki wiozą do Studziannej. Dopiero potem przybyły na miejsce generał Blaskowitz długo salutuje poległego przeciwnika. Choć może tak tylko chce legenda.

Nikt już nie powie jednoznacznie, kim Hubal był. Historia ludzi to także historia pytań bez odpowiedzi. Ostatnim żołnierzem czy pierwszym partyzantem? Bohaterem romantycznym czy anarchistą? Zasłużonym obrońcą swojego kraju czy winnym śmierci setek ludzi w palonych w odwecie przez Niemców i pacyfikowanych „do ostatniego dziecka” wsiach? Rozrzutnie szafował życiem oddanych mu żołnierzy w przegranej z góry walce czy umacniał ducha tam, gdzie docierała wieść, że jeszcze ktoś się nie poddał?

Jest kwiecień, długi weekend. Spała gości turystów, jak niegdyś cara Aleksandra III, a potem prezydenta Mościckiego, który miał tu swój pałacyk. Do szańca Hubala wzniesionego na miejscu jego śmierci, w dawnym zagajniku wybujałym teraz w wysokopienny las, podchodzi jasnowłosa barczysty młodzian w wojskowej kurtce i pięknych, wysokich oficerkach: „styling partyzant”. Legenda żyje, karmiąc się bardziej malowniczymi skrawkami przeszłości. W lasach spalskich obok przedwojennych chałup stoją nowe domy. Bocian na łące przekrzywił lepek i z widocznym uznaniem ogląda długi rząd jadących drogą rowerów, jakby odbierał defiladę. Tutaj drzewa się kończą i rowery muszą przejechać przez otwarte pole – dla tamtych z lasu przestrzeń nie do pokonania w biały dzień. Pokój to nie musieć już tak myśleć. Znowu drzewa. Zagajnik na lewo jest wyższy od konia, więc tam może też siedzą. Koń stoi z karmnikiem na pysku, żeby nie rżał, człowiek w podartym mundurze wystawia do słońca wychudzoną twarz. Drugi, w bruździe obok, z ręką zaczeponą o cugle, śni swój zmysłowy sen o parujących kartoflach ze skwarkami. Las gęstnieje. Między pniami drzew błyska w słońcu gniady zad. A może sam pień. Albo tylko słońce. Nie ma ich. Krew wsiąkła w ziemię albo spłynęła Pilicą. Ale byli. Więc są. Czas to nie strumień, tylko nieruchome jezioro.

Przy pisaniu tekstu korzystałam z książki Melchiora Wańkowicza *Dwie prawdy. Westerplatte. Hubalczyzy* (PAX, Warszawa 1974).

DOROTA ZAŃKO, tłumaczka, sekretarz redakcji miesięcznika „Znak”.



Piotr Kłodkowski

Hierarchia pewnego złudzenia

Brud, jeżeli w ogóle dostrzegalny, znajduje się gdzieś daleko, nie ma naprawdę znaczenia, nie przesłania i nie przeszkadza. Nie daje do myślenia i niekoniecznie każe tworzyć hierarchię bardziej lub mniej brudnych cywilizacji. Brudu po prostu nie ma. To tylko fikcyjna zasłona, za którą znajduje się to, co prawdziwe.

Powiadają, że deszcz w wielu krajach objawia prawdę. Pokazuje jakby z innej strony to, co już znane, zaakceptowane i podziwiane. Nie żeby od razu oznaczało to wyłącznie szarą brzydotę, powstałą ze zmytych przez wodę kolorów, ściany przejezdzone pełzającym grzybem czy po prostu brud, wcześniej może jakoś mniej widoczny, mniej natarczywy dla oczu i jakoś tak mało realny. Tego pewnie nie da się tak zupełnie uniknąć, bo przecież brud pojawia się, i to niekoniecznie na drugim planie. Chociaż może naprawdę jest tak, że widzimy przede wszystkim to, co spodziewamy się zobaczyć, nie zawsze świadomie i niekoniecznie z ponurą satysfakcją, że przewidzieliśmy kształt rzeczy pojawiających się przed naszymi oczami. Przed odwiedzeniem jakiegoś państwa mamy przecież pewne jego wyobrażenie, wizję kultury, którą zamierzamy podglądać i trochę zrozumieć. Oczekujemy takich, a nie innych kolorów, kształtów i postaci. Tworzymy też pewną hierarchię brudu, to znaczy klasyfikujemy kraj, kulturę i sa-



mych ludzi, jako bardziej lub mniej brudnych fizycznie, sądząc, że nasza obserwacja potwierdzi to, co wcześniej słyszeliśmy, czytaliśmy lub oglądali w telewizji czy kinie. Oczywiście możemy być czasami mile rozczarowani, lecz częściej kiwamy głową i dajemy sobie do zrozumienia, że przecież jest tak, jak się spodziewaliśmy, że trudno – pewnie tych tutaj nie da się już zmienić. Niektórzy z nas, co prawda, chcieliby coś poprawić, doradzić i życzliwie podpowiedzieć, ale po chwili dochodzą do wniosku, że się nie da, że być może już nigdy do tego kraju nie wrócą, szkoda zatem czasu i mitręgi.

Najczęściej, co nie znaczy najstuszej, brud kojarzy się z biedą. Sądzi się, że im większa bieda, tym więcej brudu. Dla osób z krajów zamożnych owa klasyfikacja brudu jest wręcz decydująca w ocenie człowieczeństwa. Oczywiście nie mówi się o tym głośno, dzisiaj bowiem nie sposób tego twierdzić bez oskarżeń choćby o rasizm, ale gdzieś w duchu wielu zacnych Europejczyków i Amerykanów jest przekonanych, iż tylko człowiek fizycznie czysty i zadbany może żyć z nimi na równej stopie. Można się z nim spierać, nie zgadzać, kłócić, tyle że to kłótnia i spór z człowiekiem równym, który swoją czystością fizyczną zapewnia sobie wstęp do cywilizacji wysoko rozwiniętej, to znaczy fizycznie czystej. Naturalnie znakomita większość zamożnych Europejczyków i Amerykanów przekonana jest, że biednym nieszczęśnikom, którzy w niedopowiedzianej hierarchii brudu lokowani są najwyżej, trzeba pomagać, wspierać ich i dzielić się z nimi tym, co ma się na zbyciu. Nie zmienia to jednak ich przekonania, że brud stanowi ogromny mur fizycznie dzielący ludzi. Strach nie tylko spożyć posiłek w restauracji, która określana jest jako brudna, strach też usiąść na fotelu, który wydaje się brudny, dotknąć przedmiotu, który już z daleka zniechęca brudem. W kraju uznawanym za brudny niemal wszystko dla przybysza pełne jest brudu. Brud jakby osacza, dociera wszędzie, zaczyna dławić. Wydaje się, że brudem można się zarazić, że za moment zacznie człowieka obłazić i stopniowo pochłaniać.

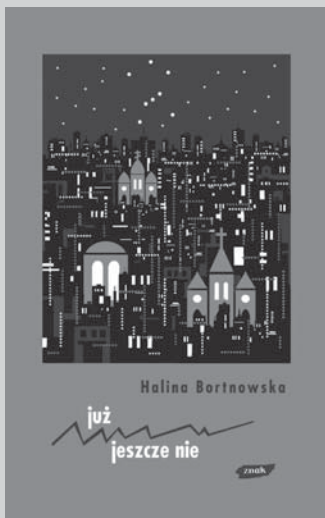
Nie dla każdego jednak brud jest brudem, czy może inaczej: nie dla każdego ta sama dawka tego, co określa się jako brud, wystarczy, aby człowieka lub przedmiot opisać jako brudny. Mówi się (po cichu albo w wąskim gronie), że zależy to od tego, gdzie w hierarchii



krajów opisywanych jako mniej lub bardziej brudne znajduje się ów oceniający człowiek. Kilkakrotnie widziałem, jaki wstręt odczuwali Europejczycy, których zaprowadzono do, by tak rzec, ludowych restauracji (serwujących nierzadko znakomite dania), gdzie byli jedynymi nieazjatyckimi gośćmi. Czasami swoje emocje wyrażali wprost, częściej jednak w sposób dość delikatny, aby – broń Boże – nie urazić gospodarzy. Błąd gospodarzy polegał na tym, że obok nie było innych Europejczyków, którzy gwarantowaliby niejako swoją obecnością to, że restauracja nie jest brudna. Nie liczyła się dobra wola i zapewnienia, iż miejsce jest sprawdzone wielokrotnie i że właśnie tutaj stołują się najznakomitsi mieszkańcy miasta. Gospodarze należeli przecież do miejscowych i w europejskich umysłach zajmowali po prostu niższą pozycję w hierarchii brudu, tak więc ich zapewnienia na niewiele się zdały. A wystarczyłoby, jak sądziłem, zabrać ich do bardzo podobnego lokalu, wcale nie droższego, gdzie posiłki są nawet gorszej jakości, lecz za to pełnego gości z Europy. Sytuacja powtarzała się w wielu miastach, w wielu krajach i o różnym czasie. Ten estetyczny mur dzielił ludzi bardziej niż polityka, religia czy przekonania. Mur, o którym niezręcznie mówić, bowiem nikt nie chce być po jego złej, brudnej fizycznie stronie.

Zresztą sam pamiętałem to dość dziwne uczucie sprzed kilkunastu lat, kiedy mój kraj nie wydawał mi się zbyt brudny (a może raczej z dzisiejszej perspektywy powinienem powiedzieć, że nie widziałem tego, co widzieli inni). Gdy gościłem wówczas kilka osób z Holandii, zobaczyłem, jak bardzo starali się ukryć swój wstręt, kiedy musieliśmy jechać miejskim autobusem, pójść do niedrogiej restauracji, czy – nie daj Boże! – skorzystać z publicznego szaletu. Czułem się niemal odpowiedzialny za brud, który dostrzegali moi goście z innego świata. Miałem świadomość, że należę w ich oczach do innej cywilizacji, a przynajmniej jestem lokowany (nie indywidualnie, ale zbiorowo, jako część pewnej całości) na niższych szczeblach uniwersalnej hierarchii estetycznej. Ta pamięć dawnego upokorzenia bardzo pomaga. Oczywiście nie zawsze i nie wszędzie, bowiem ludzie chcą o nim szybko zapomnieć, ale mimo wszystko jest ono pomocne w usuwaniu tego, co nazwałbym redukcją estetyczną. Brud, jeżeli w ogóle dostrzegalny, znajduje się gdzieś daleko, nie ma naprawdę

znak



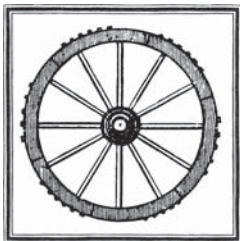
Halina Bortnowska

Już – jeszcze nie

Już – jeszcze nie. Całoroczne rekolekcje dla Ludzi Adventu są – choć trudno w to uwierzyć – książkowym debiutem Haliny Bortnowskiej. To osobiste refleksje na temat świadomego i głębokiego przeżywania własnej wiary, pisane w żywym dialogu z czytelnikami. Autorka podpowiada, w jaki sposób w zgiełku współczesnego świata odnaleźć chwilę skupienia. Taką chwilą może być na przykład spacer ulicami miasta przed świtem albo... przygotowanie jednej ze świątecznych potraw według zamieszczonych w książce przepisów.

znaczenia, nie przesłania i nie przeszkadza. Nie daje do myślenia i niekoniecznie każe tworzyć hierarchię bardziej lub mniej brudnych cywilizacji. To uczucie pozwala nie widzieć tego, co widzą inni. Po pewnym czasie dochodzi się wreszcie do wniosku, że brudu po prostu nie ma. Że to tylko czyjaś wizja i inne postrzeganie kolorów i kształtów. Że to tylko fikcyjna zasłona, za którą znajduje się to, co prawdziwe.

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, dr orientalistyki. Ostatnio wydał: *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji* (2005). Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie.



Paweł Śpiewak (red.),
Komunitarianie. Wybór tekstów,
Fundacja Aletheia, Warszawa 2004

Paweł Marczewski

Sen o wspólnocie

Tytułowy bohater stylizowanej na powiastkę filozoficzną książki Stevena Lukeasa *Niezwykłe oświecenie profesora Caritata* odwiedzał kolejno różne kraje urządzone według wskazań rozmaitych teorii politycznych. Na trasie profesora znajdował się również dziwny ład zwany Komunitarią. Ta osobliwa kraina rządzona była, jak wyłożył to swemu gościowi jeden z jej prominentnych mieszkańców, wedle następujących praw:

Wszyscy Komunitarianie przestrzegają zasady: „Bądź wierny swojemu ja”. (...) Ale co to jest „ja”? To nie jakaś tajemnicza istota duchowa, atom, monada. Wiemy, że ja, osoba, jednostka, ma budowę społeczną. (...) Jestem tym, kim mnie czyni moja społeczność. Być wiernym sobie to być wiernym swojej społeczności, i *vice versa*. Jak mówi nasza Święta Księga: „Kochaj społeczność swoją jak siebie samego”.

Dzięki obszernemu polskiemu wyborowi tekstów komunitariańskich, którego dokonał Paweł Śpiewak, możemy przekonać się, czy profesor Caritat powinien poczuć się usatysfakcjonowany powyższą krótką definicją. Rozprawy pomieszczone w tomie *Komunitarianie. Wybór tekstów*



pozwalają ocenić, jak realistyczna jest wizja społeczeństwa opartego na wspólnotowych więziach. Antologia przynosi echa polemiki między liberalizmem a komunitarianizmem, w trakcie której czyniono próby odnalezienia tożsamości niebędącej konstrukcją wzniesioną w oderwaniu od współobywateli, lecz odbiciem autentycznego „ja” budowanego na podstawie relacji z innymi. Część tekstów mierzy się z problemem istnienia rzeczywistych wspólnot, powstałych z potrzeby samookreślenia, w wyniku swoistego „społecznego odruchu”. Poruszona zostaje także kwestia, jak szerokie powinny być granice podobnych zbiorowości, aby odruch ten nie został zastąpiony przez odgórnny przymus, jednocześnie zaś by rozmaite grupy o odmiennych obyczajach czy językach mogły czuć się pełnoprawnymi częściami większej całości. Innymi słowy, chodzi tu o pytanie, czy naród można uznać za autentyczną wspólnotę, a jeśli tak, to jakie z tego płyną konsekwencje dla tworu zwanego państwem, również pretendującego do miana autentycznej wspólnoty. Oczywiście pytanie to nabiera szczególnej wagi w sytuacji, gdy dane państwo zamieszkuje kilka narodów.

Przedmiotem zainteresowania komunitarian nie są jednakże jedynie wielka polityka i duże ludzkie zbiorowości; ich myśl wychodzi przede wszystkim od drobnych codziennych problemów, z jakimi boryka się każde sąsiedztwo. Duże łączy się tu z małym, poziom makro z poziomem mikro. Rodzina staje się fundamentem społeczeństwa, na nią zaś składają się jednostki samodzielnie się definiujące i odnajdujące swoją tożsamość za pośrednictwem członkostwa zarówno w węższych, jak i szerszych wspólnotach.

W jakiej mierze spójny jest komunitariański wielogłos, w którym jest miejsce zarówno na sceptyczne tony Michaela Walzera, jak i na przemyslenia tych, którzy jak Michael Sandel upatrują w komunitarianizmie najlepszą alternatywę dla niedoskonałego czy wręcz szkodliwego projektu liberalnego? Czy mamy do czynienia z propozycją wciąż aktualną, intrygującą, stanowiącą dobre narzędzie do opisu rzeczywistości społecznej w jej obecnym kształcie? Jakich odpowiedzi można na te pytania udzielić na podstawie lektury wyboru przedstawionego polskiemu czytelnikowi?

Autentyczne Ja przeciw procedurom

Komunitarianizm jest myślą, która zrodziła się z nieukontentowania. Rozczarowanie propozycjami liberalizmu doprowadziło do prób sformułowania postulatów odnośnie do tego, jak należy rozumieć życie



społeczne, by nie zagubić jego wspólnotowego wymiaru, i jak ów wymiar świadomie podtrzymywać. Pomysły komunitarian na urządzenie ładu zbiorowego kształtowały się w sporze, co sprawia, że dla wielu autorów do dziś nie jest dostatecznie jasne, czy stanowią one alternatywę dla wizji liberalnej czy też jedynie jej korektę. Nie ulega jednak wątpliwości, że myśliciele tacy jak Charles Taylor, Michael Sandel lub David Gauthier, by wymienić jedynie kilka nazwisk autorów tekstów pomieszczonych w omawianej antologii, formułują wiele poważnych zarzutów godzących w samo sedno liberalnych przekonań. Zasadniczym punktem spornym jest kwestia tego, jak definiuje się należąca do danej zbiorowości jednostka; gdzie sięga, aby znaleźć odpowiedź na pytanie, kim jest. Liberalowie i komunitarianie udzielają na te pytania odmiennych odpowiedzi.

Charles Taylor w szkicu *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej* następująco definiuje poglądy przeciwstawne wobec komunitarianizmu:

Istnieje zbiór teorii liberalnych, które są obecnie w anglojęzycznym świecie bardzo popularne – żeby nie powiedzieć, że odgrywają dominującą rolę – a które będę nazywał „proceduralnymi”. Postrzegają one społeczeństwo jako stowarzyszenie jednostek, z których każda ma jakąś koncepcję dobra i korespondującą z nią plany życiowe.

Tak rozumiane społeczeństwo w żadnym razie nie daje się określić mianem „wspólnoty”, jego członkowie nie dążą do żadnego wspólnego celu, a jedynie do wielu uzgodnionych ze sobą celów jednostkowych. Jedynym, co ich łączy, są procedury pozwalające godzić ze sobą rozmaite indywidualne dążenia. Opis ten okazuje się zaskakująco zbieżny z wizją despotycznie rządzonych Chin, o których Monteskiusz pisał, że zamieszkujący je ludzie nie tyle żyją ze sobą, ile są ze sobą skonfederowani. Oddzielają ich gęste sieci usankcjonowanych przez tradycję zależności oraz wymogi bezwzględnej posłuszeństwa wobec rozkazów osób stojących wyżej w społecznej i administracyjnej hierarchii. Liberalizm za nadrzędną zasadę uważa wolność jednostki, nie ma tu miejsca na podobne ślepe posłuszeństwo wobec konkretnych osób, wszyscy są bowiem równi z punktu widzenia nadrzędnej w liberalnych społeczeństwach zasady sprawiedliwości. Jak pisze Taylor, określa ona, „jak społeczeństwo powinno odnosić się do konkurujących ze sobą roszczeń jednostek i rozsądzać między nimi”. Jedynym źródłem celów pozostają jednak jednostki, nie istnieje żaden wspólny cel pozwalający związać je



trwale ze sobą. Atomizacja, najgorsze zagrożenie w języku republikańskim, zostaje *implicite* zdefiniowana jako punkt dojścia w języku liberalnym. Ów punkt dojścia paradoksalnie łączy nowoczesne społeczeństwa liberalne, które szczycą się zakresem swobód oferowanych swym obywatelom, oraz państwa despotyczne czy tyrańskie, starające się zdusić w zarodku wszelką obywatelską inicjatywę.

Duża zaleta antologii zredagowanej przez Pawła Śpiewaka polega na tym, że teksty zamieszczone w części poświęconej debacie między liberałami a komunitarianami „rozmawiają ze sobą”. Dobrano je tak, aby zasadnicze wątpliwości żadnej ze stron nie pozostały bez odpowiedzi. Na pytanie „Kim jestem?” „liberalne indywiduum”, by posłużyć się określeniem Davida Gauthiera, odpowiada: „jestem tym, kim chcę być”, czy też lepiej – „jestem tym, kim opłaca mi się być”. O ile jednak zwolennicy podejścia akcentującego rolę wspólnoty będą upatrywali w tym powody do obaw, o tyle autorzy, którym bliższa jest wizja liberalna, będą traktowali tę odpowiedź jako gwarancję wolności. Will Kymlicka w tekście *Liberalizm a komunitarianizm*, stanowiącym próbę obrony liberalnych propozycji, pisze:

żadne życie nie staje się lepsze przez to, że kierowane jest z zewnątrz na podstawie wartości, których jednostka nie aprobuje. Moje życie jedynie wówczas może stać się lepsze, jeśli kieruję nim od wewnątrz, na podstawie własnych przekonań na temat wartości.

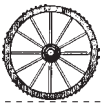
Odrzuca tym samym zarzut Charlesa Taylora głoszący, że liberalizm nie proponuje żadnej koncepcji dobrego życia, zastępując ją proceduralną sprawiedliwością. Dobre życie to życie w zgodzie z własnymi, dobrowolnie przyjętymi przekonaniem. Inaczej rzecz ujmując, w liberalnym społeczeństwie może być tyle różnych koncepcji dobrego życia, ile jest osób mających odmienne poglądy odnośnie do tego, czym powinno się ono charakteryzować. Obrona Kymlicki nie wydaje się jednak dostatecznie przekonująca z dwóch powodów. Po pierwsze, zdaje się on nie brać pod uwagę możliwości, że jednostka dobrowolnie zaakceptuje wartości pochodzące z zewnątrz. W gruncie rzeczy oznacza to zanik podziału na przekonania „własne” i „cudze”, mowa jest zamiast tego o przekonaniach „wspólnych”. Analogiczną sytuację ma na myśli Charles Taylor, kiedy pisze o dowcipie zyskującym na komizmie wówczas, gdy zamiast przeczytać go w samotności wysłuchaliśmy jego treści w gronie dobrych znajomych. Po drugie, nawet jeśli zgodzimy się, że podział na



„własne” i „cudze” stanowi wyczerpujący zbiór możliwości myślenia o przekonaniach żywionych (bo już nie podzielanych!) przez ludzi, pozostaje problem uzasadnienia, skąd biorą się owe własne przekonania. Kymlicka pisze, że „musimy mieć możliwość kwestionowania tych przekonań i badania w ich świetle wszelkich informacji, przykładów i argumentów, jakich może dostarczać nasza kultura”. John Stuart Mill w eseju *O wolności* postulował prawo do eksperymentów ze stylami życia. Kymlicka stara się iść jego śladem, sugerując, że oryginalność jest w życiu społecznym pewną istotną wartością. Jednak niezależnie od tego, jaki konkretny sposób życia przyjmiemy jako swój, dokonując wyborów i eksperymentując, musimy odnieść się do „naszej kultury”, pewnego zbioru wspólnych wartości. Inaczej mówiąc, definiując siebie, musimy czerpać z tego, co nas łączy z innymi choćby w minimalnym stopniu. Komunitariański postulat rozumienia jednostkowej tożsamości poprzez kategorię „zakorzenienia” – osadzenia i zdefiniowania w relacjach z ludźmi, którzy nas otaczają – okazuje się zatem trudny do odrzucenia.

W poszukiwaniu rzeczywiście wspólnoty

W objętościowo niewielkiej, ale niesłychanie interesującej książce *Interpretacja i krytyka społeczna* Michael Walzer argumentował, posługując się biblijnymi przykładami, że jedyna skuteczna forma krytyki społecznej to ta, która płynie z wnętrza wspólnoty. Jedynie ktoś, kto dzieli ze współobywatelami ich troski i niedole, jest w stanie wskazać im zmiany konieczne dla poprawy ich losu. Można zaryzykować stwierdzenie, że sam Walzer odgrywa rolę starotestamentowego proroka wobec ruchu komunitariańskiego, z którym sympatyzuje, krytykując jego słabości i stawiając przed nim nowe intelektualne wyzwania. W jednym z najciekawszych tekstów omawianego wyboru, zatytułowanym *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, słusznie zauważa, iż w gruncie rzeczy mamy do czynienia z dwoma rodzajami krytyki wysuwanych przez komunitarian pod adresem liberalnych koncepcji. Pierwsza krytyka głosi: „liberalna teoria polityczna ściśle odzwierciedla liberalną praktykę społeczną”. Społeczeństwo poddaje się atomizacji, koncepcje zaś liberałów ów stan pokawałkowania opisują. Jednakże jeśli ludzie tak łatwo dają się od siebie oddzielić, być może teorie polityczne stawiające na indywidualizm okazują się mieć największą praktyczną wartość? Druga krytyka jest o wiele bardziej dogłębna: podług niej „liberalna teoria radykalnie fałszuje obraz realnego życia”. Ludzie nie żyją w samotności, dążąc jedynie do swych



egoistycznych celów – to liberałowie chcieliby ich takimi widzieć. Tymczasem prawdziwe życie toczy się we wspólnotach, których członków łączy wiele wspólnych spraw. Walzer zauważa jednak, że powstaje tu pytanie, „jak pojąć tę niezwykłą rozbieżność między wspólnotowym doświadczeniem a liberalną ideologią, między osobistymi przekonaniem i publiczną retoryką, między społecznymi więziami a polityczną izolacją”. Inaczej rzecz ujmując, skoro rzeczywiste wspólnoty istnieją i daje się o nich mówić w sposób przekonujący, to skąd taka popularność liberalnych koncepcji? Jak wytłumaczyć rozpowszechnienie teorii politycznych podkreślających indywidualizm, jeśli wszystkie one są rzekomo niezgodne z rzeczywistością?

Interesujące odpowiedzi na te pytania można znaleźć w części antologii poświęconej komunitariańskiemu ideałowi wspólnoty. W tekście zatytułowanym *Wspólnota responsywna – perspektywa komunitariańska* Amitai Etzioni wskazuje, że jednym z zasadniczych dylematów nauk społecznych była kwestia pogodzenia w obrębie wspólnoty dążeń do autonomii jednostek oraz pragnienia utrzymania porządku. Rozpowszechnienie koncepcji indywidualistycznych daje się zatem wytłumaczyć lękiem przed narzuconym siłą porządkiem, przed utratą indywidualnej wolności. Na niekorzyść propozycji podkreślających wspólnotowy aspekt życia społecznego przemawiały dodatkowo liczne zakończone niepowodzeniem próby zdefiniowania pojęcia wspólnoty. Etzioni twierdzi, że problemy te można przezwyciężyć i proponuje własne rozumienie problematycznego pojęcia. Jeśli w grupie jednostek występują afektywne relacje i identyfikacja ze wspólnymi wartościami zaś grupa reaguje na potrzeby i wątpliwości zgłaszane przez wchodzące w jej skład jednostki, mamy wówczas do czynienia z prawdziwą wspólnotą. Wspólnotą responsywną, która zapewnia swoim członkom bezpieczeństwo, lecz nie odbywa się to kosztem ich wolności.

Choć koncepcja ta jest niesłychanie interesująca, stanowi w zasadzie jedyną umieszczoną w zbiorze jasno ujętą teoretyczną propozycję rozumienia wspólnoty na sposób komunitariański. Część poświęconą owemu rozumieniu wypełniają zaledwie dwa teksty – wspomniany artykuł Etzioniego oraz fragment słynnej pracy *Habits of Heart* stworzonej przez zespół badawczy pod kierownictwem Roberta Bellaha. W antologii daje się zauważyć wyraźna dysproporcja między częścią poświęconą debacie z liberalizmem a pozostałymi zagadnieniami, w tym najważniejszymi dla precyzyjnego zdefiniowania stanowiska kładącego nacisk na wspólnotowy wymiar życia społecznego, takimi jak kwestia określenia, co stano-



wi ideał wspólnoty. Wydaje się, że podobne rozłożenie akcentów w wyborze tekstów odzwierciedla charakter myśli komunitariańskiej, której przedstawiciele poświęcili najwięcej czasu polemice z dominującym językiem liberalnym.

Aktualność komunitarianizmu

Wiele komunitariańskich tekstów napisano w odpowiedzi na konkretne problemy trapiące rozmaite społeczności. Ich autorzy w obliczu dostrzeżonych przez siebie trudności postanowili „wziąć sprawy w swoje ręce”, niczym działający w samorzutnie stworzonych stowarzyszeniach Amerykanie, o których pisał z uznaniem Tocqueville w *O demokracji w Ameryce*. Tę „samorządność” komunitarian widać w niektórych artykułach zamieszczonych w antologii. I tak na przykład *Uwagi o nowym trybalizmie* Michaela Walzera, napisane w 1992 roku, powstały w odpowiedzi na narodowe przebudzenie, jakie stało się udziałem państw na Bałkanach i na terenie byłego Związku Radzieckiego, a *Wolność słowa i prawo do swobodnego przekazu* Jeffreya Abramsona i Elizabeth Bussiere stanowi reakcję na zmiany poczynione w amerykańskim prawie odnośnie do mediów.

Budowanie intelektualnej propozycji na podstawie prób rozwiązywania praktycznych problemów społecznych i politycznych jest oczywiście ogromną zaletą komunitarianizmu, nakłada nań jednak pewne ograniczenia. Taka myśl domaga się ciągłego aktualizowania. Zachodzące w świecie zmiany sprawiają, że pewne twierdzenia muszą zostać zrewidowane lub przemyślane na nowo, niektóre zaś przykłady powinny zostać zastąpione innymi. Tymczasem najświeższy tekst w antologii *Komunitarianie...* pochodzi z 1996 roku. Po lekturze zgromadzonych w zbiorze szkiców można odnieść wrażenie, że sposób myślenia o społeczeństwie akcentujący wymiar wspólnotowy i sprzeciwiający się skrajnemu indywidualizmowi ustąpił nieco pola stanowiskowi przeciwnym. Nie znajdziemy tu żadnej reakcji na wydarzenia z 11 września 2001 roku, trudno także doszukać się odpowiedzi na rosnące wpływy neokonserwatyizmu. Ten ostatni jest szczególnie interesujący, stanowi bowiem nurt, który również silnie akcentuje rolę wspólnoty, i wydaje się, że odebrał w tym palmę pierwszeństwa komunitarianom. Michael Walzer uważa wręcz neokonserwatyzm, choć jest wobec niego krytyczny, za „jeden ze współczesnych komunitarianizmów” (*Komunitariańska krytyka liberalizmu*).



Ten sam autor wskazuje, że komunitariańskie propozycje mają tendencję do odradzania się i nieustannie towarzyszą liberalizmowi. Co więcej, jeśli spojrzymy na publikacje nestorów komunitarianizmu, takich jak Amitai Etzioni czy Robert Bellah, okaże się, że żaden z nich nie zamilkł wobec wyzwań współczesności. Ostatnie książki Etzioniego, wydane w 2004 roku *From Empire to Community* oraz *How Patriotic is the Patriot Act*, podejmują takie kwestie jak konieczność stworzenia wspólnoty na skalę międzynarodową w dobie „zderzenia cywilizacji” czy możliwość pogodzenia swobód obywatelskich z amerykańskim bezpieczeństwem narodowym. Z kolei Robert Bellah w 2003 roku wygłosił wykład pod znamionym tytułem *Can We Be Citizens of a World Empire*, w którym starał się na nowo przemyśleć rolę Ameryki we współczesnym świecie, biorąc pod uwagę zarówno wydarzenia z 11 września, jak i amerykańskie tradycje religijne sięgające wstecz do XVII wieku.

Głos komunitarian wydaje się zatem stale obecny w publicznej debacie, choć może być czasem słabiej słyszalny lub trudny do odróżnienia od niektórych głosów neokonserwatywnych. Miejmy nadzieję, że wraz z opublikowaniem w Polsce obszernego wyboru tekstów komunitariańskich ów głos stanie się wyraźniejszy i częściej dyskutowany także nad Wisłą.

PAWEŁ MARCZEWSKI, ur. 1982, studiuje socjologię na UW, należy do Stowarzyszenia Naukowego Collegium Invisibile. Stały współpracownik „Przeglądu Politycznego”.

Ks. Jan Kracik
**Nie samym
miodem żyje
historia**

Janusz Tazbir,
*Po co nam Kościół.
Łyżka dziegciu
w ekumenicznym miodzie,*
Warszawa 2004, ss. 220

Esej, którego frapującym tytułem nazwano całą książkę, dotyczy bezpośrednio „beczki obchodowego miodu”, jaka rozlała się na łamach naszej prasy z okazji sesji naukowej zorganizowanej w 1995 roku w Toruniu. Uczczono nią 350. rocznicę dysputy, jaką onegdaj toczyło w tym mieście przez trzy miesiące siedemdziesięciu sześciu teologów katolickich,



kalwińskich i luterzańskich. Media, sięgając zresztą po zadomowione już opinie, kreowały ich na rodzimych prekursorów ekumenizmu. Mimo iż dysputy takie w podzielonym chrześcijaństwie zachodnim ani nie były nowością i nie prowadziły do nawrócenia choćby jednego ich uczestnika, ani też nie polepszały sytuacji wyznaniowej mniejszości względem panującego wyznania, konsolidowały jednak poglądy każdej ze spierających się stron, łącznie z przekonaniem o uporze błędzących adwersarzy.

Do rekatolicyzacji kacerskich Sarmatów wiodły nie dysputy, a osobiste kontakty, w których perswazja utkana była z argumentów niejednakowego kalibru oraz z interesów odmiennego autoramentu, od duchowych po materialne. Dzisiejsza skala tego, co chlubne i niechlubne, różni się nieraz od ówczesnej, tak jak pogrzeb Anny Wazówny w 1625 roku różni się od jej ponownego pochówku w 1995. Wtedy nie udało się Zygmuntowi III uzyskać papieskiej dyspensy na pochowanie swej siostry luteranki w podziemiach katedry wawelskiej, a w Toruniu pochowali ją tylko współwyznawcy. Po 370 latach czynili to pospołu protestanci i katolicy, z duchownymi obu wyznań włącznie.

Prawdziwość tego rodzaju stwierdzeń jest warta bez porównania więcej niż najsympatyczniejsze nawet pomysły historii użytkowej, odżywające zwłaszcza podczas jubileuszów i obchodów, a służące nie tyle poznawaniu przeszłości, ile jej przerabianiu na podpórki uproszczonych wyobrażeń służących bieżącym celom natury pozaedukacyjnej. Pamięć zbiorowa woli bowiem jednoznaczne szablony niż wnikanie w złożoność materii dziejów, etykiety niż studiowanie wielobarwnej tkanki przyczyn i skutków. Wspólne upamiętnianie wybranych wydarzeń przeszłości oraz przemilczanie mniej wygodnych ma swój odwieczny udział w budowaniu poczucia zbiorowej tożsamości. Takie predylekcje mają własne przyczyny i własną historię. Jest to zatem historia historii stosowanej, zamieszkałej w milionach głów ludzi, wypierającej stamtąd z łatwością historię znaną nawet z dobrych podręczników.

Ta pierwsza, podszyta społecznymi emocjami i potrzebami, jeśli nie chce zamienić się w mitologię, potrzebuje ciągłego sprowadzania na grunt realnej wiedzy, jakiej towarzyszy komentarz, który jest zarazem profesjonalny i zrozumiały, dający ogłąd i pogłąd. Łączenie wysokiej kompetencji ze sztuką atrakcyjnego przekazu stanowi o specyfice prac profesora Janusza Tazbira.

Jego ostatnią książkę *Po co nam Kościół. Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie* rozpoczyna tekst o początkach chrześcijaństwa w Polsce, kojarzonych zazwyczaj tylko z czasami Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Przypomnienie paru wyznaczników obecności nowej religii uświa-



damia, jak niewielu chce o nich pamiętać. Dlaczego? Nie tyle przecież z powodu niedostępności takich informacji, ile raczej z zamiłowania do schematów sprzyjających myślowemu wygodnictwu (było pogaństwo – nastąpiło chrześcijaństwo) i odliczaniu lat drugiego polskiego tysiąclecia. Tymczasem daleko jeszcze do zakończenia pierwszego, jeśli mierzyć je nie od daty chrztu księcia, jego dworu, drużyny i skromnej części poddanych. Ich większość bowiem zeszła z tego świata bez chrztu (jeszcze w XIII w. przyjmowali go także dorośli), pozostali mieli mizerne pojęcie o tym, w co wierzą (o zmianę obyczajów lepiej nie pytać), a na stworzenie sieci kościołów, dostępnych dla znacznej części społeczeństwa, potrzeba było kilku pokoleń. Nauczanie nowej wiary na niskim poziomie, pogańskie elementy świadomości (ubolewał nad nimi jeszcze Długosz z drugiej połowie XV wieku), magiczne pojmowanie wielu sakralnych obiektów i obrzędów (relikwii, rytów, rzeczy poświęconych) zadomowiły się w masowej wersji chrześcijaństwa na długo, jego zaś elitarna warstwa była jednak bardzo wąta.

Tryb odgórnego zaprowadzania tej religii przez panujących, od Kłodwiga po Jagiełłę, czyli od V wieku wśród Franków po XIV wiek wśród Litwinów (doliczając trzy wieki na dostrzegalne wyraźniej efekty chryścianizacji), wywarł istotny wpływ na kulturowy kształt chrześcijaństwa i polityczne usytuowanie Kościoła. Dostosowanie chrześcijaństwa do możliwości i potrzeb neofitów stanowiło warunek jego upowszechnienia i przyswojenia. Korzystanie z, ważnej szczególnie na początku, protekcji i dotowania przez władców dawało nowej religii tak istotny na starcie prestiż i niezbędne środki finansowe. Koszta owej adaptacji i symbiozy były jednak na tyle wysokie, że w tytułowej beczce miodu znaleźć się musiało sporo łyżek psującego jego słodki smak dziegciu.

Ingredencje owej kościelno-narodowej kadzi przenikały się, a jej prominenci pełnili nieraz zaskakująco przemieszane role. Ta sama szlachta, która pod koniec XV wieku zarezerwowała konstytucją sejmową biskupstwa i kanonie dla dobrze urodzonych, a w swoich dobrach miała decydujący wpływ na obsadzanie parafii, bywała często zarazem prawowierna, pobożna, jak i antyklerykalna, zarzucając duchownym chciwość i nieobyczajność. Jagiellonowie mianowali biskupów, ci zaś popierali politykę zagraniczną króla (np. wobec Krzyżaków, nawet w 1525 r.), którą papież często ganił. Omawiając przyczyny klęski polskiej reformacji, Tazbir skupia się nie tyle na dynamice aktywności kościelnej (zapewne dlatego, że inni skłonni są przeceniać jej izolowane od okoliczności efekty), ile na konsekwencjach owego przetasowania funkcji (bi-



skupi byli senatorami, jeden z nich kanclerzem lub podkanclerzem, od 1573 roku prymas był interreksem).

Obawa przed rozpętanem w wielonarodowej i zróżnicowanej pod względem religijnym Rzeczypospolitej wojen religijnych podobnych do zachodnioeuropejskich (a zatem realizm polityczny, a nie ekumeniczne zachęty z Rzymu) skłaniała polskich władców do unikania stanowczego popierania jednej ze stron wyznaniowego konfliktu. Król nie potrzebował też powiększania swej władzy nad religią poprzez zrywanie z Kościołem, skoro i tak miał nad nim tej władzy niemało, jako uprawniony konkordatem do obsadzania biskupstw. Z tym ostatnim argumentem można by się spierać: do reformacji przystępowali wszak władcy, którzy także nie mogli narzekać na brak wpływu na dobór biskupów. Luteranizm podnosił kościelną rangę koronowanych współwyznawców, a to samo stałoby się i w Rzeczypospolitej. Pewnie i dlatego odchodząca od katolicyzmu szlachta wybierała kalwinizm sprzyjający zborowej samorządności.

Większą rolę odegrały szlacheckie przywileje chroniące przed monarszą ingerencją w wyznaniowe opcje urodzonych. Szlachta nie kwapiła się szczególnie do nawoływania króla, by ograniczył wolność przeciwniej konfesji, ponieważ oprócz solidarności stanowej, sarmackich katolików i protestantów łączył kult złotej wolności, łącznie z silniejszym od poczucia racji stanu lękiem przed wszystkim, co mogłoby prowadzić do *absolutum dominium*. Tymczasem w rzeczywistości władza królewska słabła, a w atmosferze narastającej anarchii katolicy niszczyli zbory w głównych miastach Korony, protestanci zaś napadali na procesje i kościoły. Rozruchy napędzane fanatyzmem, zgodnie ze swą naturą, wzmacniały się, a ich uczestnicy, wytykając agresję przeciwniej stronie, raczej sobie szkodzili, niż pomagali.

Największy przeciwnik katolicyzmu, czyli reformacja, okazał się przypadkowo jego swoistym sojusznikiem, mobilizował bowiem najsukteczniej nie tylko do przeciwdziałania, ale i do reformy, wpływając na pogłębienie kontaktu z Biblią, wymuszając rewizję wielu skostniałych praktyk i wierzeń narosłych w trakcie inkulturacji. Po zwycięstwie nad kacerzami Kościoł w Polsce wpadł w triumfalizm, myśl teologiczna ulegała spłyceniu, kult zaś – barokowej teatralizacji.

Inny, ważny od Piastów po „Solidarność” wyręczycielski wątek ukazuje szkic zatytułowany: *Upadek państwa i świętość Kościoła*. Jedno ze źródeł istotnej roli Kościoła w dziejach Polski Tazbir odnajduje w częstym przerywaniu ciągłości państwa. Rozbicie dzielnicowe, coraz słabsza monarchia, rozbiory, PRL, to okresy, w których wzmacniało się znaczenie Kościoła o wiele bardziej niż w krajach nieprzeżywających po-



dobnych kryzysów. W takich okresach Kościół w Polsce stawał się „gwarantem ciągłości instytucjonalnej, strażnikiem narodowej pamięci, surrogatem nieistniejącego lub słabego państwa”. Cena tych wyręczycielskich triumfów pokazana została przez Tazbira wyraźnie: nawet antyklerykalowie nie mogą zakwestionować ogromnego wkładu Kościoła w rodzimą kulturę, szerzenie patriotyzmu i podtrzymywanie tradycji. Z drugiej strony zajęty czysto krajowymi zastępstwami Kościół zasklepił się w partykularyzmie, w niewielkim stopniu interesując się problemami, jakie animowały zachodnią myśl teologiczną.

Swojski katolicyzm (jego sarmatyzacji poświęcił Tazbir osobny tekst) niezbyt sobie radził z oświeceniową ofensywą. Warto było jednak wspomnieć o poważnym w Polsce nurcie katolickiego oświecenia, któremu hołdowała część biskupów usiłujących oczyścić chrześcijaństwo z elementów folklorystycznych, czyniąc je bardziej ewangelicznym i rozumnym. Nazwanie rozbiorów szansą dla Kościoła jest słuszne, gdy mówimy o jego roli zastępczej: ograniczany w swych prawach naród skupia się przy ołtarzach jako jedynej ostoji własnej wiary, języka, tradycji. Słabną więc laicyzacyjne procesy i antyklerykalizm, rośnie narodowa rola religii. Czy tego rodzaju szans zaistnienia w świadomości ludzkiej Kościół potrzebował najbardziej? Pozareligijne powody uznania i popularności okazywały się wszak w jego dziejach mało przydatne do wspierania jego własnej misji. Przeszkadzały jej nieraz bardziej niż trudności, które napotykał. Trudności służyły mu jednak częściej niż przywileje, które budziły zazdrość, oraz polityczne wpływy, które zyskiwały mu sezonowych sympatyków.

Na katolickich nabożeństwach patriotycznych przed powstaniem styczniowym pojawiali się w Warszawie także protestanci i żydzi. W 1980 roku w odbywających się w kościołach wykładach i dyskusjach uczestniczyli również ludzie, o których żartowano, „iż biorą udział w nabożeństwie, gdyż są przeciwko rządowi, a nie kłękają na podniesienie, ponieważ są niewierzący”. Problem to stary jak chrześcijaństwo przyciągające przez całe wieki jednostki i ludy z rozmaitych, nie tylko ewangelicznych, powodów. Wszak już Jezus wskazywał z goryczą na motywacje wielu swych entuzjastów: „Szukacie mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości” (J 6, 26), natomiast uczniów ostrzegał przed pułapkami powszechnego uznania: „Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą” (Łk 6, 26).

Instrumentalizacja religii towarzyszyło również tym, którzy od niej odchodzili. Stąd tytułowe pytanie innego tekstu Tazbira *Czy w Polsce była reformacja?* Ta bowiem, mimo sporych sukcesów, szybko poniosła klęskę. Nie poparł jej Zygmunt August, a w reformacyjnym zapa-



le „ostygła również i szlachta”, kiedy osiągnęła na sejmach swoje cele: opodatkowanie duchowieństwa na rzecz obronności i zniesienie egzekwowania wyroków sądów kościelnych przez królewskich starostów. Ci zaś, co wytrwali przy protestantyzmie czy kalwinizmie, pozostali w swym stylu życia bardziej podobni do miejscowych panów braci, wiernych Rzymowi, niż do swoich zachodnich współwyznawców. Powróciwszy do wiary ojców, nie obnosili się z innowierczym epizodem, jak dziś wielu ze swoją przynależnością do PZPR.

Wyznanie dominujące, czy przekonane, że wkrótce takim się stanie, podobnie jak partia władzy, przyciągało nie tylko tych, którzy przystawali do owych formacji, kierując się dogłębnymi przemyśleniami i osobistym wyborem, ale i szeregi gromadnie reagujących oportunistów. Te zaś krzepią miłośników statystyk, dopóki nie zaczną topnieć, gdy wiatr historii zmieni kierunek. Lamentujący nad sekularyzacją, desakralizacją czy laicyzacją lubują się w sporządzaniu listy zewnętrznych sprawców takich procesów. Gdyby jednak ich wypowiedziom na temat dechrystianizacji towarzyszyła świadomość wielowiekowych etapów i namiastek chrystianizacji, okazałoby się, że odwoływanie się do spiskowej teorii dziejów, dualistyczne szablony i wizja obleganej twierdzy to zgoła toporne i rzadko użyteczne instrumentarium objaśniania losów chrześcijaństwa.

Im chętniej Kościół budował swe sukcesy z zapożyczanego tworzywa, im potężniejszymi chciał się posłużyć sprzymierzeńcami (władcami, kolonizatorami, zbyt hojnymi sponsorami), aby drogę pozyskiwania ludzi skrócić, uprościć i umasowić – w tym większe popadał zależności od ludzi i rzeczy, tym częściej musiał pełnić funkcje zastępcze, tym większe rachunki przychodziło mu za to płacić w przyszłości. Mimo że ta okazywała się ciągle bilansem i remanentem dotychczasowych wyborów, działań i zaniechań, autorzy eklezyjalnych diagnoz, recept i prognoz pamiętali o tym raczej tylko okazjonalnie. A że ten rodzaj amnezji nęka wielu, nie wyłączając historyków, książka o miodzie zaprawionym dziegiem może posłużyć wszystkim do sprawdzenia i ewentualnego zrewidowania obszarów własnej pamięci.

KS. JAN KRACIK, ur. 1941, prof. dr hab., historyk Kościoła, wykładowca PAT. Ostatnio wydał *Relikwie* (2002).



Ewa Solska

Europa w przestrzeni uniwersytetu

*Catholic Universities
in the New Europe,*Christopher Garbowski,
Piotr Gutowski,
Agnieszka Kijewska (red.),

Wydawnictwo KUL, Lublin 2005

Czy europejski uniwersytet katolicki będzie w stanie, w otoczeniu, z jednej strony, komercyjnego konsumpcjonizmu, z drugiej zaś – ideologii laicyzmu, zaferować autentyczną alternatywę tym, co „w ścisłości usiłują czytać Kanta i Tomasza z Akwinu”? Czy oprze się pokusie ideologicznej indoktrynacji, broniąc własnej doktrynalnej spójności w obliczu intelektualnych wyzwań współczesności? Czy w skuteczny sposób będzie umiał wypromować chrześcijańską wizję świata i człowieka, zaproponować nowe odczytanie wartości tworzące przesłanki etyki politycznej i polityki historycznej, a tym samym przedstawić – alternatywną wobec globalnej uniformizacji – drogę dla integrującej się Europy poszukującej obecnie własnej definicji? Czy wreszcie w nowym odczytywaniu etosu służenia prawdzie podtrzyma długie trwanie kultury uniwersytetu w Europie?

Podobne pytania, oscylujące między zagadnieniem roli uniwersytetu katolickiego w jednoczącej się Europie a problemem perspektyw dla zachowania integralnego modelu formy kształcenia i badań naukowych w nowym kontekście intelektualnym, społecznym i geopolitycznym, określiły tematykę obrad konferencji zorganizowanej wspólnie przez Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Erasmus Institute Uniwersytetu Notre Dame w dniach 16-18 września 2004 roku. Omawiana tu książka jest owocem tego spotkania, którego czas (kilka miesięcy po akcesji Polski do struktur Unii Europejskiej) i miejsce (unia lubelska z 1569 roku jako prototyp obecnego procesu integracji) nie były dziełem przypadku, jak zaznacza w przedmowie jeden z organizatorów. Nie przypadkiem również szerokie spektrum wypowiedzi, rozmaitość zagadnień i podejść obejmująca najważniejsze dla tradycji katolickiej dziedziny humanistyki, z filozofią, teologią, historią i literaturoznawstwem na czele, zogniskowały dyskutantów wokół dwóch kwestii: tożsamości katolickiego modelu uczelni wyższej i relacji między katolicyzmem a Europą, także w aspekcie historyczno-politycznym. W niniej-



szym zbiorze usystematyzowano je w trzech blokach tematycznych: 1. przesłanie katolicyzmu dla nowej Europy i specyfika uniwersytetu katolickiego; 2. miejsce i rola tradycji katolickiej w wybranych dziedzinach badawczych; 3. namysł nad istotą i egzystencjalnym wymiarem wybranych wątków chrześcijańskiej doktryny *kenosis*, teologicznej cnoty *caritas* i fenomenu nawrócenia w wizji protestanckiej. Bloki te tworzą jednocześnie trzy poziomy weryfikacji obecności myśli chrześcijańskiej i żywej tradycji katolickiego kształcenia wyższego w europejskim dyskursie o tożsamości.

Metropolita lubelski i kanclerz KUL, abp Józef Życiński, poruszył na wstępie problem tożsamości uniwersytetu katolickiego w świetle jego roli w definiowaniu katolickiego przesłania dla Europy, stawiając kwestię bycia katolikiem w nowym kulturowym kontekście i apelując o intelektualną solidarność w odkrywaniu niespójności w postmodernistycznej krytyce humanizmu oraz niebezpieczeństw, jakie niesie ona dla godności osoby ludzkiej. Unikając Scylli nihilizmu i Charybdy fundamentalizmu (s. 16-17), krytyczna otwartość katolicyzmu realizować się winna zgodnie z zasadą: „wychodzić naprzeciw, ale mieć im coś do powiedzenia”. Dbałość zatem o sprawność racjonalnej argumentacji i poznawczego sprzężenia rozumu i wiary w redefiniowaniu obiektywnych wartości stanowi normatywne założenie uniwersyteckiej edukacji. W aspekcie naukowym natomiast pada propozycja konkretnych przedsięwzięć badawczych, dzięki którym przesłanie nadziei, prawdy i wolności zyskać może wymiar twórczego dialogu zmierzającego do przełamania nihilistycznego pesymizmu „skazującego na śmierć Boga i człowieka” (s. 58). Należy do nich rozwój teologii nauki, włączenie chrześcijańskiego personalizmu w projekt etyki globalnej oraz sprzężenie antropologii z ekologią.

W badaniu nowego kontekstu chrześcijańskiej interpretacji humanizmu, tak aby w adekwatny sposób badać złożoność zjawisk współczesności, metodologiczną zasadą staje się zatem interdyscyplinarność, a ta wskazuje na potrzebę namysłu nad nowym paradygmatem naukowym. Jan Peters z Katholieke Universiteit Nijmegen, podkreśla tu szczególną rolę katolickich uczonych, wydziałom teologii i filozofii przypisując zadanie tworzenia intelektualnego zaplecza dla nowej legitymizacji integralności wiedzy i przełamania destruktywnego dla uniwersytetu zjawiska „hiperspecjalizacji” (s. 83-84). Interdyscyplinarność i integralność stanowią ponadto skuteczną metodę tworzenia zrębów intelektualnej międzynarodówki.

Tomáš Halík z Uniwersytetu Karola w Pradze skupił się na relacjach między głównymi tu kategoriami dyskursywnymi, doszukując się wspólnych



nej referencji pojęć uniwersytetu, katolickości i europejskości. Wraz z często podnoszonym zarzutem o kontradykcyjność nazwy „uniwersytet katolicki” i mętność określenia „nowa Europa” postawił pytanie o to, co autentycznie nowego ma do zaoferowania Europie chrześcijaństwo. Postulując w odpowiedzi potrzebę pogłębienia namysłu nad pojęciem katolickości, jako specyficznej postawy otwartości wyrażanej w formule: „nie tylko, ale również” (s. 37), proponuje zastąpienie nim doktrynalnie ujętego terminu „katolicyzm”. Ten ostatni bowiem, wypełniając pustkę po marksizmie, prowadzić może, jego zdaniem, do nowego ideologicznego zamknięcia. Wydaje się jednak, że pogląd taki jest przede wszystkim uwikłany w historyczny i polityczny kontekst czeski. W najbardziej zsekularyzowanym ze społeczeństw postkomunistycznych katolicyzm faktycznie traktowany być może jako marksizm *à rebours*, niemniej ekstrapolowanie tego poglądu na całą „młodą” Europę byłoby niedorzeczne, przez wzgląd chociażby na to, że w niektórych krajach (na przykład w Polsce) katolicyzm przez wieki stanowił i nadal stanowi istotny punkt odniesienia w narodowej identyfikacji. Czy nie lepiej byłoby uwydatnić w kontekście religijnego pluralizmu aksjologiczny aspekt katolicyzmu i ująć go jako pewną formację kulturową? Nie bez racji pozostaje również zarzut amerykańskiego badacza dziejów Europy Środkowo-Wschodniej z uniwersytetu w Berkeley – Johna Connelly’ego – niewystarczalności samego wymiaru katolickości (rozumianej tylko jako otwartość) w uprawomocnianiu odrębności uniwersytetu katolickiego, ale i samej religii katolickiej. Z kolei postulat Halíka odnośnie do roli katolickiego uniwersytetu w ponownej ewangelizacji społeczeństw europejskich, w tym dookreślenia znaczenia katolickości jako „otwartego dialogu” w sprzężeniu rozumu i wiary (s. 42-43), zyskać winien pełną aprobatę. Tylko w takim wymiarze w pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie możliwa jest realizacja projektu chrześcijańskiej inkulturacji. Opracowywanie teoretycznego zaplecza tego przedsięwzięcia jest właśnie zadaniem uniwersytetu katolickiego.

John Connelly podniósł raz jeszcze kwestię spięcia między pojęciem katolickości i uniwersytetu, a w świetle analizy statusu KUL ponowił pytanie o indoktrynację. W rzeczywistości w PRL katolicyzm, zamknięty niejako od zewnątrz, stanowił nie tylko jedyną alternatywę dla „jedynie słusznej” ideologii, ale był także historyczną i kulturową ostoją narodowej tożsamości. Współczesny, diametralnie odmienny kontekst może z kolei wzbudzić chęć do zamykania się od wewnątrz, w doktrynalnym getcie, w paradoksalnie analogicznym celu – zachowania tożsamości, tym razem



w obliczu globalnej uniformizacji i w obronie przed agresywnym relatywizmem. Według Connelly'ego wyjściem z tej pułapki byłoby położenie akcentu raczej na sens uniwersyteckości, a nie katolickości, co pozwalałoby kulturować etos uniwersytetu jako miejsca „nie-bezpiecznego” (s. 51), a więc nie inkubatora pseudonauk wspierających fobie i lęk przed współczesnymi zagrożeniami cywilizacyjnymi, lecz miejsca dla wolnej przestrzeni nieustannej kontestacji. Gotowość do poddawania się próbom jest przecież wpisana w istotę chrześcijaństwa, a zakorzeniony w tradycji scholastycznej etos racjonalności stanowi tu wartość nie do przecenienia w odniesieniu do umiejętności obrony własnej prawdy. Zadaniem uniwersytetu katolickiego nie jest bowiem produkcja katolików, lecz wychowywanie ludzi o otwartych umysłach, których łączy uznanie kwestii etycznych za rzeczywiste problemy i którzy staną się „dyskretnymi pośrednikami w sakralizacji świata” (s. 53).

Niewątpliwie ważną kwestią dla uniwersytetu katolickiego jest odwieczny problem prawdy, zwłaszcza w dominującym dziś kontekście intelektualnym, wyznaczonym dogmatem relatywistycznego konstruktywizmu, kontekstualności, niewspółmierności i pluralizmu wartości. Piotr Gutowski z KUL rozważa ten problem w dwóch wymiarach (prawd życiowych i prawdy pełnej). Podejmuje go w świetle próby racjonalnego uzasadnienia chrześcijańskiej koncepcji prawd objawionych. Wypowiedź tę można zinterpretować również jako swoistą próbę legitymizacji etosu uniwersytetu katolickiego poprzez obronę uniwersalnego wymiaru poznania. Z etosu tego wynika bowiem jego rola „egzystencjalna i integracyjna”, odpowiadająca kolejno kształceniu ku rozpoznawaniu i uznawaniu prawd (mądrości) życia i przedsięwzięciom badawczym nakierowanym ostatecznie ku prawdzie pełnej (*resp.* obiektywnemu porządkowi rzeczy). Nawet jeżeli owa pełna czy absolutna prawda, która „nie jest z tego świata”, nie może być przedmiotem racjonalnego dyskursu, to uobecnia się w tym świecie pod postacią sakramentów i prawd objawionych i w tej mierze może być rozpoznawana (w świetle wiary poszukującej zrozumienia). Jej widzialne znaki łączyłyby owe dwa wymiary wskazane przez Gutowskiego; prawda, która wyzwała, odpowiadałaby poziomowi prawd egzystencjalnych, prawda absolutna – naturalnej skłonności rozumu przejawiającej się w dążeniu do wiedzy uniwersalnej.

Uniwersytet jak w soczewce skupia polityczno-społeczne problemy swego otoczenia. Dlatego w jego interesie leży edukacyjne i poznawcze zaangażowanie w ich rozwiązywanie. Takie też założenie określiło charakter drugiego bloku tematycznego poświęconego obecności tradycji



katolickiej w ramach poszczególnych dyscyplin akademickich. Santiago Sia (dziekan wydziału filozofii w Instytucie Miltdown) i Arthur Madigan z Boston College przedstawili dopełniające się wypowiedzi o wpływie katolicyzmu na praktykę badawczą filozofii (z akcentem na potrzebę rewaloryzacji pojęcia racjonalności i wymiaru mądrościowego w dyskursie metafizycznym), ze wskazaniem nowych kierunków dla twórczego wyzyskania myśli katolickiej w prowadzonych dziś dyskusjach filozoficznych. Neoscholastyczny paradygmat studiów nad filozofią średniowiecza wraz z prezentacją polskiego modelu historii filozofii (stworzonego i realizowanego na KUL przez Stefana Swieżawskiego) przedstawiła Agnieszka Kijewska z Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej KUL.

Ostatni blok tematyczny książki poświęcono refleksji nad istotą chrześcijaństwa. Znakomity tekst Tadeusza Sławka wśród wielu istotnych wątków zaczerpniętych między innymi z koncepcji Williama Blake'a i Northropa Frye'a koncentruje się na fenomenie *potrójnego opuszczenia* w świetle doktryny *kenosis* (samoponizenia Boga) i odpowiadającego jej ze strony człowieka samozubożenia jako konsekwencji egzystencjalnego i moralnego zobowiązania do nieustannego kwestionowania tego, co zastane. Sławek przeprowadza tu ciekawy tok rozumowania: zobowiązanie to stanowi istotę myślenia religijnego, które – ujęte jako pewna postawa – odpowiada temu, co zwie się duchem uniwersytetu, określanym przez regułę ciągłej transgresji ukonkretnioną w formule *oboedientia in amorem transit* (s. 282-283). Owa *amor* zastępująca posłuszeństwo bliska jest wszakże teologicznej cnotie *caritas*, której reinterpretacji w kontekście dehumanizacyjnych zagrożeń współczesności dokonał Paul J. M. van Tongeren. Ujmowana jako cnota teologiczna nie jest nabytą dyspozycją czy cnotą naturalną, lecz darem – talentem. Tu także ujawnia się istotna intelektualna rola uniwersytetu katolickiego w rekontekstualizacji *caritas* jako miłości bliźniego będącej warunkiem nowej ewangelizacji.

Przewijające się przez karty książki pytanie, czy uniwersytet w Europie pójdzie drogą amerykańską czy odnajdzie własną, pozostaje otwarte. Zbiór pomieszczonych w niej tekstów pomaga nam wszakże zrozumieć, że zależy to w głównej mierze od ludzi, którzy tworzą jego przestrzeń.

EWA SOLSKA, ur. 1977, absolwentka Wydziału Filozofii KUL i Polilogii UMCS w Lublinie, doktorantka w Instytucie Historii UMCS.

INTERNATIONAL CONFERENCE

Tocqueville

on democracy
in Europe

Boudon
Ledeen
Król Grudzińska
-Gross
Śpiewak
Hereth Kloczowski
Nolla

18 - 20. listopada 2005

UNIwersytet WARSZAWSKI

PAŁAC
TYSZKIEWICZÓW-POTOCKICH

ul. Krakowskie Przedmieście
26/28

WSTĘP WOLNY

www.conference.ci.edu.pl

Dr Paweł Kloczowski (Cracow)
*Tocqueville on the Democratic
Intellectual Life and the Idea of a
University*

Prof. Raymond Boudon (Paris)
Tocqueville's New Science of Politics
Prof. Irena Grudzińska-Gross (Boston)
Tocqueville and Algeria

Prof. Michael Hereth (Aix-en-Provence)
*Can Democracy Be Exported? - Alexis de
Tocqueville and 'les moeurs'*

Prof. Marcin Król (Warsaw) *Tocqueville
and Religion*

Prof. Michael A. Ledeen (Washington)
*Religion of Freedom: Tocqueville's
Lessons for Europe*

Prof. Karin Amos (Frankfurt) *Dewey and
Tocqueville: Religion, Morality and
Democracy*

Prof. Paweł Śpiewak (Warsaw) *What Is
Political Stupidity*

Prof. Karl-Heinz Breier (Kiel-Erfurt)
*Perception of Political and Civic
Education. A Tocquevillian Perspective*

Prof. Eduardo Nolla (Madrid)
Tocqueville's Heart and Mind

PATRONAT MEDIALNY :

wprost

ZNAK
MULTICENTRA

**PRZEGLĄD
POLITYCZNY**



połączeństwo nieobojętnych

Katarzyna Pasternak-Bardel

Życ z chorobą Parkinsona

„Nie narzekaj, że czasy są złe,
raczej zapytaj siebie samego,
co możesz zrobić, by uczynić je lepszymi”.

Thomas Carlyle

Drżące ręce, niewyraźna mowa, zgarbiona sylwetka, maskowata twarz, sztywność mięśni – takie objawy wymienia moja przyjaciółka, prawniczka, zapytana o chorobę Parkinsona. Tymczasem w rozmowie o chorobie niedokrwiennej serca zasypuje mnie szczegółowymi informacjami na temat etiologii, czynników ryzyka, objawów. Podobnie lub – czego się obawiam – znacznie gorzej wygląda wiedza całego naszego społeczeństwa na temat choroby, na którą obecnie w Polsce cierpi ponad sto czterdzieści tysięcy osób.

Mimo iż pierwszy opis klinicznych objawów choroby odnaleziono na egipskich papirusach z XIII w. p.n.e., jej przyczyna jest wciąż nieznana. Zmiany morfologiczne w chorobie Parkinsona są bardzo charakterystyczne – możemy obserwować zanik komórek istoty czarnej śródmózgowia, który prowadzi do zaburzenia neurotransmisji dopaminergicznej. Manifestacją tych zmian jest szereg objawów klinicznych, stanowiących kryterium rozpoznania choroby. Podstawowymi objawami są między innymi: drżenie spoczynkowe, spowolnienie ruchowe, wzrost napięcia mięśniowego o charakterze plastycznym („ołowiany drut”), pochylenie sylwetki ciała. Chory chodzi



wolno, małymi kroczkami, szurając nogami, mowa staje się cicha, monotonna, dochodzi do spowolnienia w pisaniu ręcznym, a stawiane litery są coraz mniejsze. Twarz pozbawiona jest mimiki, ruchy stają się powolne, występują także trudności w ich podejmowaniu. Niekiedy pacjent nagle nieruchomieje (objaw przymrożenia – „freezing”), co podczas chodzenia może być przyczyną groźnych upadków.

Trudno jest normalnie funkcjonować w rodzinie, wśród przyjaciół, w pracy, borykając się z tego typu trudnościami. Leczenie farmakologiczne pozwala uporać się z objawami, a indywidualne podejście do każdego chorego ma na celu zapewnienie maksymalnie długiego czasu niezależności w życiu codziennym. Bardzo duże znaczenie ma również rehabilitacja ruchowa, często zaniedbywana przez pacjentów i ich rodziny.

Kolejnym utrudnieniem są objawy dodatkowe ze strony autonomicznego układu nerwowego: zaburzenia żołądkowo-jelitowe, zaburzenia połykania, termoregulacji, oddawania moczu, nagłe spadki ciśnienia, upośledzenie funkcji seksualnych, zaparcia. Do tego dochodzą komplikacje dotyczące sfery psychicznej (otępienie, zaburzenia snu). U dużej części pacjentów występuje depresja, poprzedzająca niekiedy wystąpienie objawów ruchowych. Aby zapewnić choremu możliwie najwyższy komfort życia niezbędną jest odpowiednia rehabilitacja ruchowa, terapia oraz dieta. Zarówno chorzy, jak i ich opiekunowie powinni być tego świadomi. Bardzo ważne jest aktywne zaangażowanie samych pacjentów w proces leczenia, ich odpowiednia edukacja, a także tworzenie grup wsparcia.

Między innymi właśnie po to, aby chorzy i ich opiekunowie, a także ci, którzy póki co nie zetknęli się jeszcze z dotkniętym chorobą Parkinsona wiedzieli więcej na temat jej objawów, możliwości i sposobów leczenia, w 2004 roku powstała Fundacja „Życ z chorobą Parkinsona”. Od 29 marca 2005 jest organizacją pożytku publicznego, a jej celem jest „działalność na rzecz chorych i ich rodzin, cierpiących z powodu choroby Parkinsona oraz działalność na rzecz ochrony zdrowia i opieki społecznej”. W praktyce oznacza to pomoc chorym, współpracę z lekarzami, rzetelną informację na temat najnowszych osiągnięć w leczeniu i terapii. Na stronie fundacji (www.parkinson.sos.pl)



znajdziemy propozycje konkretnych działań na rok 2005, a wśród nich:

- pomoc w organizowaniu szkoleń dotyczących choroby Parkinsona,
- informowanie o nowych lekach wprowadzanych na polski rynek,
- powołanie Rady Krajowej Stowarzyszeń osób z chorobą Parkinsona,
- współpraca przy wydawaniu ogólnopolskiego kwartalnika „Tulipan”,
- powołanie wolontariatu na potrzeby środowiska osób z chorobą Parkinsona,
- szkolenia dla opiekunów chorych i wolontariuszy.

Na stronie fundacji możemy także znaleźć ankietę skierowaną do pacjentów, a dotyczącą przebiegu choroby, sposobu jej przeżywania, a także ich potrzeb i problemów związanych z chorobą. Ankieta ma na celu rozpoznanie oczekiwań chorych i co za tym idzie, efektywną, sprawną organizację pomocy.

Początek choroby u obu płci przypada przeciętnie na 55 rok życia, przybywa również chorych w przedziale 45-50 lat. Choroba Parkinsona zmienia życie chorego, a także życie całej rodziny na okres kilkudziesięciu lat. Wciąż czekamy na wiadomość o odkryciu skutecznego leku, który umożliwiłby całkowite wyleczenie. Na razie jest to niemożliwe. Możliwe jest jednak złagodzenie objawów, utrzymanie samodzielności i sprawności chorego przez długi czas. Potrzebna jest do tego wiedza, energia, wzajemna pomoc. Nie wiemy, kiedy i w jakich okolicznościach przyjdzie nam spotkać się z osobami cierpiącymi na to schorzenie. Może więc już teraz powinniśmy nauczyć się, jak można z nim żyć.

Fundacja „Życ z chorobą Parkinsona”

www.parkinson.sos.pl

Konto PLN 05 1140 1010 0000 3509 2800 1001

Konto EUR 75 1140 1010 0000 3509 2800 1002



Piszcie do nas:
rok1984@znak.com.pl

Zapraszamy na stronę:
www.1984.znak.com.pl

Redakcja rubryki Rok 1984: Artur Bazak, Michał Godzic, Jakub Lubelski, Katarzyna Marek

PRÓBA MIKROFONU

Drodzy Czytelnicy,

Święto Odzyskania Niepodległości, początek funkcjonowania nowego parlamentu i rozpoczęcie kadencji nowego prezydenta sprawiają, że listopad 2005 jest szczególnie okazją do postawienia pytania o jakość współczesnych uczuć narodowych. Czy patriotyzm jest dzisiaj ważny? Jak obchodzić święta narodowe? Co najbardziej podważa rację przekonania patriotycznych?

W poszukiwaniu odpowiedzi zwracamy się do naszych Autorytetów. Władysław Bartoszewski pokazuje w praktyce, jak czerpać z historii, uczy, jaka jest różnica między „warto” a „opłaca się”. Na nasze pytania odpowiada Antoni Dudek, autor unikalnych prac historycznych, które ukształtowały naszą wiedzę o historii najnowszej.

Jednocześnie sprawdzamy, czy młodzi mają pomysł na „zwykły patriotyzm” na placu Piłsudskiego i w brudnym tramwaju... A czym, dla Ciebie, Czytelniku, jest Polska?

Za miesiąc: o złym i dobrym smaku w sferze publicznej!

NUMER 14/XI 2005

**WŁADYSŁAW
BARTOSZEWSKI**
polska w XXI wieku.
pamięć i przyszłość

s. 170

**PATRIOTYZM W NOWYCH
SZTACH**
na pytania redakcji odpowiada
Antoni Dudek

s. 177

MARCIN DARMAS
polski dzień niepodległej
nienawiści

s. 180

MICHAŁ GODZIC
piosenki w polskim tramwaju

s. 182

Redakcja Roku 1984

WŁADYSŁAW BARTOSZEWSKI

polska w XXI wieku. pamięć i przyszłość

Wykład prof. Władysława Bartoszewskiego w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie wygłoszony dnia 10 października 2005.

Jako temat rozważań na dzisiaj obrabem problem, który można nazwać: „Polska w XXI wieku. Pamięć i przyszłość”. Temat ten jest pozornie tylko akademicki. W rzeczywistości musimy na niego zwracać uwagę każdego dnia, bo żyjemy w czasach przełomu.

Do dziś trwają spory o to, kiedy zakończył się wiek XIX, a zaczął wiek XX. Dominuje pogląd, że wiek XIX został zamknięty wybuchem pierwszej wojny światowej. Jej kilkuletni przebieg był ogromnym wstrząsem dla świadomości wielu milionów ludzi w różnych krajach Europy. Dla Polaków z kolei I wojna światowa wiąże się z faktem odzyskania niepodległości po stu dwudziestu trzech latach nieistnienia Polski jako suwerennego bytu państwowego.

Także wiek XX ma swój przebieg numeryczny i odrębny od niego – polityczny. Rewolucja w carskiej Rosji oraz eman-

cypacja różnych narodów europejskich otworzyły nową kartę zeszłego stulecia. Niektóre z tych emancypacyjnych aktów odegrały istotną rolę w dalszym biegu historii Europy, niektóre do dziś budzą znaki zapytania (*vide* Bałkany). Okres, który w Polsce nazywa się porządkiem jałtańsko-poczdamskim, a który w Europie i świecie określany był mianem okresu podziału świata, żelaznej kurtyny i zimnej wojny, dla naszej ojczyzny był czasem utraty suwerenności na rzecz kolejnego zaborcy, na rzecz moskiewskiego centrum władzy politycznej, wojskowej i – co najgorsze – ideologicznej. Nie dotyczyło to tylko naszego kraju, ale także dziesiątków milionów Europejczyków. Nie mówię o ludziach w granicach samego Związku Sowieckiego, nie wymieniam tu choćby Ukraińców. Ale dotyczyło to, począwszy od Morza Bałtyckiego aż po Morze Śródziemne, prawie stu milionów ludzi, którym w różnych krajach o różnej tradycji – katolickiej, prawosławnej czy protestanckiej – przyszło żyć w uwarunkowaniu spowodowanym zmianą supremacji na tym terenie Europy.

Zasadne więc wydaje się rozpatrzenie przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, kiedy na suwerenność wybiła się nie tylko Polska, ale wszystkie inne kraje bloku wschodniego, a także – co było do pewnego stopnia nie do przewidzenia – samolikwidacji uległ Związek Sowiecki i powstała Federacja Rosyjska. Część krajów dawnego Związku Sowieckiego położonych w jego głębi uzyskała atrybuty państw niepodległych. Mam tu na myśli liczne kraje muzułmańskie – Kazachstan, Uzbekistan, Azerbejdżan, ale też kraje chrześcijańskie, jak Gruzja czy Armenia (trzeba dodać: dłużej chrześcijańskie niż Niemcy, Francja czy Polska, chrześcijańskie prawie od początku pierwszego tysięc-

lecia i niekoniernie czujące się częścią rosyjskiego imperium).

Zatem polski XXI wiek rozpoczyna się od procesu emancypacji – od tego, co zaczęło się w '89 u nas i w Niemczech. Okres 1989 – 1991 to czas wielkiej emancypacji, wejścia Europy w XXI stulecie. Jeżeli weźmiemy pod uwagę drobne elementy porządkowe, jak to, że Armia Czerwona opuściła Niemcy i Polskę dopiero w roku 1993, to możemy powiedzieć, że nasza suwerenność jest stosunkowo młoda. Bo nie ma mowy o suwerenności, kiedy obce wojska przebywają na terytorium jakiegoś państwa.

Jednak w chwili obecnej dla żyjących jeszcze pokoleń – ja należę do najstarszego z tych czynnych publicznie, do pokolenia Karola Wożyty, które jeszcze doznało szczęścia wychowania się w państwie niepodległym, gdzie wychowanie skierowane było na wartość dobra wspólnego – nie jest to sprawa oczywista. Ukształtowany przez to wychowanie niemal odruchowo rozumiem, że jeśli dane mi było żyć długo, to po to, aby z tego coś sensownego wynikało albo przynajmniej aby miało to dla jakiegoś grona ludzi pozytywne odniesienie. I z tego względu staram się nie odmawiać rozmowy, kontaktu, wykładów na temat przeszłości, którą przeżyłem i którą się zajmuję. Tak się złożyło, że temat moich zainteresowań badawczych związany jest z drugą wojną światową i okupacją, Powstaniem Warszawskim, z krwawymi stratami Polaków, Żydów w Europie i na terenie Polski. Równocześnie jestem jednym z relikwów tamtej epoki – mamy więc do czynienia ze zjawiskiem naukowo wątpliwym: człowiek pisze książki, próbując przedstawiać sprawy w formie zobiekttywizowanej, na temat, wobec którego nie może być obiektywny, bo sam był świadkiem i uczestnikiem opisywanych

wydarzeń. To wyklucza obiektywizm. Zazdroszczę mediewistom, którzy rozważają pobudki działania Stanisława Szczepanowskiego i króla-zabójcy w całkowitym oderwaniu od własnych doświadczeń, tradycji rodzinnych, opowiadań, uprzedzeń, regionu, kraju, wyznania, które kształtują każdego człowieka, czy tego chce czy nie (nawet wówczas, gdyby chciał je poddać daleko idącej samokontroli).

Obserwuję w ostatnich latach znaczenie i działanie rocznic. Rocznic to zawsze dobra okazja do działań pedagogicznych i politycznych. A obchodziliśmy w ostatnich dwóch latach niestęchaną liczbę rocznic. Przypomnę tylko kilka: 65-lecie wybuchu drugiej wojny światowej – utratę niepodległości Polski i tym samym budowę zrębów Polski Podziemnej; 65-lecie tragedii katyńskiej; 65-lecie udziału Polaków w bitwie o Anglię – czyli sojuszu w dobrej sprawie; potem było 60-lecie Powstania Warszawskiego obchodzone z wielkim rozmachem; może mniej głośnie 60-lecie bitwy pod Monte Cassino; w ostatnich tygodniach 25-lecie utworzenia związku „Solidarność”, które zapoczątkowało szereg innych działań. Niektórym z tych działań – w interesie prawdy historycznej i wiedzy o historii – udało się nadać wymiar międzynarodowy, jak choćby rocznicy Powstania Warszawskiego, w obchodach której brali udział czołowi przedstawiciele władz Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Niemiec. Udało się także w podobnie uroczysty sposób świętować 25-lecie „Solidarności” z udziałem bardzo wielu wybitnych ludzi.

Ale gdy mówimy o rocznicach, nasuwa się zarazem smutna i krytyczna uwaga. W jakimś stopniu rocznice historyczne mogą być i bywają przedmiotem manipulacji politycznej mającej na celu wpojenie obrazu fałszywego, stworzenie

nowej wiedzy o historii. W zeszłym tygodniu gościłem przez kilka dni w Niemczech z wykładami. Zwracałem uwagę Niemców na niebezpieczeństwo jednostronnej przyjaźni ich kanclerza z prezydentem Rosji, która nie wyraża się tylko pocałunkami – to sprawa prywatna – ale również działaniami. I o dziwo – bo to może nawet zdziwić polskich słuchaczy – nie kładłem nacisku na sprawę „tak zwanej rury”¹. To sprawa bardziej skomplikowana i trochę szantażowo-gospodarcza. Ma wiele aspektów i nie wiadomo, jak dalej się potoczy. Zwracałem uwagę na obecność Niemiec podczas uroczystości 9 maja w Moskwie. Nie mówiłem o naszej – bardzo żenującej – ale o niemieckiej. I przedstawiłem im taki obraz: wysocy przedstawiciele waszego państwa obchodzą w Moskwie koniec wojny niemiecko-sowieckiej, która trwała od 22 czerwca 1941 roku do 9 maja 1945 roku. Akceptują ten terminarz historyczny i uczestniczą w uroczystości rozumianej jako obchody rocznicy zakończenia drugiej wojny światowej. Nasuwa się pytanie: w tyłu niemieckich kościołach – katolickich, ewangelickich, w gminach – są tablice pamięci ofiar drugiej wojny światowej. Każdy, kto był w Niemczech, mógł przy jakimkolwiek kościele je zobaczyć. Bo tego jest więcej niż setki, chyba tysiące. Ale na tych tablicach wyliczeni są ludzie często przymusowo zaciągnięci do Wehrmachtu, którzy polegli w roku 1939/1940. Jeżeli państwo niemieckie poprzez swoich przedstawicieli przyjmuje nową wykładnię historii, że wojna zaczęła się w 1941 roku, to odtrą-

ca tym samym pamięć o własnych ofiarach, o bólu ich rodzin, o tych, którzy polegli przed 1941 rokiem! Falszuje pamięć o tym, co się wtedy działo!

W Warszawie, w Zamku Królewskim kilka miesięcy temu staraniem Niemieckiego Instytutu Historycznego i IPN-u otwarto wystawę o zbrodniach Wehrmachtu w roku 1939. Pewnie były też inne. Jeżeli nie będziemy wiedzieli o bombardowaniu Rotterdamu czy Coventry, to co zrozumiemy z późniejszego biegu myślenia decydentów przy rozwoju działań wojennych? Jeżeli nie będziemy wiedzieli o bitwie o Anglię, to co zrozumiemy z tragicznych i taktycznych wyborów Hitlera, kiedy ta bitwa się nie powiodła? To jest normalne fałszerstwo historyczne! O ile mi wiadomo, pan Putin jest solidnie wykształconym oficerem służb specjalnych, ale nigdy nie słyszałem, aby był absolwentem historii. Niemniej jednak jego wykładnia historii jest przyjmowana – co gorsze – przez demokratyczne, wolne państwa, które towarzysząc w osobach swych przedstawicieli politycznych, powodując, że w świat idzie wizja, która jest fałszywa aż do perwersji!

Zwróciłem też Niemcom uwagę, że w Dumie podnoszą się głosy (to nie jest stanowisko państwa) negujące fakty dotyczące Katyńa i innych miejsc zagłady. Otóż, jeżeli opinia niemiecka – historyczna, polityczna, naukowa – będzie milczeć, to oznacza, że zgodzi się z tezą, iż Katyń zrobili Niemcy!!! Taką tezę głoszono przez kilkadziesiąt lat! A przecież prawda została ujawniona przez prezydenta Jelcyna prezydentowi Wałęsie – jest dokumentacja, są fakty. Okazuje się, że już po kilkunastu latach te fakty zaczynają być dyskredytowane. Jeżeli będziemy podchodzić do rocznic i wydarzeń historycznych w sposób manipulacyjny, jak zdarza się w świecie,

¹Aluzja do porozumienia kanclerza Niemiec Gerharda Schroedera z prezydentem Rosji Władimirem Putinem o budowie gazociągu wzdłuż Bałtyku z pominięciem Polski.

ale może zdarzyć się i u nas, nie będzie to służyło szacunkowi dla historii, o którym mówił kiedyś kardynał Wyszyński: „narodowi, tracąc pamięć, tracą życie”.

Historia to są wzorce, autorytety i przykłady odstrasające. Historia to nie tylko historia demonów, dyktatorów, zbrodniarzy, nie tylko historia komunizmu, hitleryzmu czy – jak się mówi na Zachodzie – nazizmu. To jest także historia świętych, błogosławionych, odkrywców, wynalazców, którzy służyli dobru ludzkości. To też jest część historii. Nie można tematu historii traktować wyłącznie w kategoriach politycznych.

Nasuują się bardzo ważne pytania: Czy historia jest mistrzynią życia? Dzisiaj mamy do czynienia z tendencją relatywizującą, wyrażającą się w słowach: „co nas w ogóle obchodzi przeszłość, my jesteśmy obróceni w przyszłość”. Ku przyszłości jest też zwrócony liść zerwany przez wiatr jesienią i niesiony przez niego gdzieś dalej, dalej... minutę, dwie, jeszcze pięć. Człowiek, który nie zna swojej historii, jest podobny do tego liścia niesionego wiatrem. Czy doświadczenia historyczne odgrywają rolę w kształtowaniu decyzji naszych polityków, działaczy, myślicieli? Czy nasza tożsamość opiera się na tożsamości historycznej? Czy jest zupełnie przypadkowa?

Wyciągnięcie wniosków z faktów historycznych może nastreczyć wiele problemów. Może nas prowadzić do niewygodnych konkluzji, do bardzo trudnych, lecz potrzebnych wyborów. Trzeba dokonywać wyborów – samo życie zmusza nas do tego legislacyjnie albo praktycznie. Dochodzimy do pytania, które zadałem w jednej ze swoich prac. Czy warto być przyzwoitym? Ktoś może odpowiedzieć: „ale nieprzyzwoici mają się dużo lepiej w życiu społeczeństw, w życiu regionów, w życiu swoich miast, osiedli”. W tym miejscu potrze-

ba rozróżnienia dwóch pojęć: „warto” i „opłaca się”. Opłacało się temu, kto wyrwał torebkę staruszce, gdzie było 200 złotych, i nie został ukarany za kradzież. Ale czy było warto? Czy opowiedziałby o tym dzieciom? Czy chciałby je tak wychować? Normalnie myślący człowiek nie chciałby, aby takie zachowania, były oceniane jako wartościowe, jako służące jakiemuś porządkowi. Zastanówmy się nad znaczeniem tego wyrażenia: co to znaczy „warto”? Widzimy, że jest ono bardziej związane z wartościami. Wyrażenie „opłaca się” związane jest z płacą. To jednak nie musi być zbieżne. Coś może się opłacać, ale być nic niewartym. Coś może być warte, a zupełnie się nie opłacać! W tradycji narodów pozostaje to, co było warto i co nie zawsze się opłacało. Bo czym są wielkie polskie spory o Powstanie Warszawskie, o Monte Cassino, o liczbę poległych w bitwie o Anglię? Warto czy nie warto? Opłacało się, czy się nie opłacało? To dwa różne pojęcia i dwa różne sposoby myślenia: warto–wartości, opłaca się–płaca.

Nie jest rzeczą przypadku, że dzięki staraniu wydawcy – w tym przypadku Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak – udało się jeszcze za życia Jana Pawła II wydać *Pamięć i tożsamość*. *Pamięć i tożsamość*! Już sam tytuł wskazuje na pewien sposób myślenia. Pamięć oznacza odniesienie do wydarzeń historycznych, do przeszłości. Pamięć jest związana z kształtowaniem tożsamości. Tożsamość to my: jacy jesteśmy, co myślimy, kim się czujemy i nie czujemy, kim chcemy być, jak chcemy wychowywać nasze dzieci. To wszystko składa się na pojęcie tożsamości. Jest w tej niedużej książeczce, szereg myśli związane przypominających podstawowe elementy z dziejów, o których pamięć jest podstawą i wytyczną. Rozdział trzeci – *Miara wyzna-*

czona zła w dziejach Europy – rozpoczynają słowa:

Dane mi było doświadczyć osobiście „ideologii zła”. To jest coś, czego nie da się zatrzeć w pamięci. Najpierw nazizm. To, co się widziało w tamtych latach, było okropne. A wielu wymiarów nazizmu w tamtym okresie przecież się nie widziało. Rzeczywisty wymiar zła, który przeszedł przez Europę, nie wszystkim nam był znany, nawet tym spośród nas, którzy żyli w samym jego środku. Żyliśmy pogrążeni w jakimś „wybuchu” zła i dopiero stopniowo zaczęliśmy sobie zdawać sprawę z jego rzeczywistych wymiarów. Odpowiedzialni za zło starali się bowiem za wszelką cenę ukryć swe zbrodnie przed oczami świata. Zarówno nazisci w czasie wojny, jak i potem komuniści na wschodzie Europy starali się ukryć przed opinią światową to, co robili. Zachód długo przecież nie chciał uwierzyć w eksterminację Żydów. Dopiero potem wyszło to na jaw w całej pełni. Nawet w Polsce nie wiedziało się o wszystkim, co robili nazisci z Polakami, co Sowietci zrobili z oficerami polskimi w Katyniu, a tragiczne dzieje deportacji znane były tylko po części. Później, już po zakończeniu wojny, myślałem sobie: Pan Bóg dał hitleryzmowi dwanaście lat egzystencji i po dwunastu latach system ten się zawałił. (...) A więc Opatrzność Boża wymierzyła temu bestialstwu tylko dwanaście lat. Jeżeli komunizm przeżył dłużej – myślałem – i jeśli ma przed sobą jakąś perspektywę dalszego rozwoju, to musi być w tym jakiś sens².

To słowa wielkiego człowieka, które wskazują pewien kierunek myślenia. Hitleryzm i komunizm były źródłem zła w XX stuleciu. *Pamięć i Tożsamość*, wydana w XXI wieku, jest niejako testamentem Jana Pawła II, ostatnim słowem wypowiedzianym na tematy związane nie tylko z teolo-

gią. To, co tu przeczytałem, jest bardzo jasne, przystępne dla każdego. Zrozumienie tego nie wymaga wykształcenia ani teologicznego, ani filozoficznego. Papież miał wielki dar ujmowania skrótowo rzeczy podstawowych.

W końcowej części tych rozważań przejdźmy do myśli i osoby Księdza profesora Józefa Tischnera, który przeszedł do pamięci wielu z nas na różne sposoby. W niektórych przypadkach anegdotycznie, w innych głęboko filozoficznie. Jednak powszechnie jego nazwisko związane nie tylko z rozważaniami o etyce „Solidarności”, ale z hasłem „*homo sovieticus*”. To określenie jest zaczerpnięte z jego artykułu ogłoszonego w „Tygodniku Powszechnym” z roku 1990 pt. *Homo sovieticus. Między Wawelem a Jasną Górą*. Józef Tischner zastanawiał się w nim nad zjawiskami zatracania duszy polskiej przez komunizm. Zastanawiał się nad tym, kto to był ten „*homo sovieticus*”? Kto to był człowiek w modelu sowieckim? Czy to był komunistą, ateistą, może rewolucjonistą? Kim on właściwie jest? Tischnerowi chodziło o coś innego. Jeszcze dziś widzimy ludzi, których uważamy za niereformowalnie zakorzenionych w przeszłości smutnej, przykryj lub haniebnej. Ludzi, którzy nie są przecież ani marksistami, ani leninistami, ani komunistami i zapewne ani jednego wiersza z pism Marksa i Lenina w życiu nie przeczytali. Reprezentują oni jednak ciągłość pewnego układu myślenia, zachowania, postaw, których podstawą filozoficzno-polityczną była myśl wymienionych filozofów. Otóż te indywidualia ludzkie są – zdaniem Tischnera – ludźmi, którzy są nieodpowiedzialni i mają wyłącznie orientację dostosowawczo-rozszczeniową. Mają roszczenia wobec tych, którzy mogą je zaspokoić, a brak odpowiedzialności wyraża się również w dostosowaniu do sytuacji, w ja-

² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 22-23.

kiej żyją. To nie znaczy, że oni lubili system egzemplifikowany przez zbrodnie UB i stan wojenny. Nie, ale oni w zupełności się do niego dostosowali, ponieważ było to w pełni opłacalne. Byli to ludzie, którzy sami siebie pozbawiali poczucia wolności i dostrzegali tylko materialne elementy swego położenia. Własność jednak była wtedy poddana likwidacji. Z jednej strony, ludzie ci popierali system, w którym żyli, z drugiej strony, bardzo dużą wagę przywiązywali do swojej własności i absolutnie nie rozumieli, w jakim stopniu byli zastruci. Tischner pisał:

„*Homo sovieticus*” był stałym towarzyszem chrześcijanina. Tak jak przenikał w głąb komunistycznej partii, przenikał również do wnętrza kościołów. Tam konsumował środki do życia doczesnego, tu konsumował środki zabezpieczenia na życie wieczne. Zawsze pełen roszczeń, zawsze gotów do obwiniania innych, a nie siebie, chorobliwie podejrzliwy, przesycony świadomością nieszczęścia, niezdolny do poświęcania siebie. Samoponizający się i poniżający innych, oskarżający innych³.

Nie można powiedzieć, że to była cecha ludzi ciemnych. Taką postawę zajmowali inteligenci, urzędnicy, część intelektualistów. „*Homo sovieticus*” to choroba. Choroba na „sowietyzm”, która przetrwała sowietyzm i – jakbyśmy się nie pocieszali – jest jednym ze schorzeń naszego społeczeństwa. Hasła: „wszyscy kradną”, „do nikogo nie można mieć zaufania”, są hasłami samousprawiedliwienia się. Tak jak hasło, które uprawiała propaganda komunistyczna w Polsce: „no tak, tam są pewne przegięcia w tym, co napisała »Try-

buna Ludu«, ale Wolna Europa też kłamie, a prawda leży pośrodku”. Nie rozumieli jednego, bardzo zasadniczego sensu pojęcia prawdy. Prawda jest tam, gdzie jest. Nie jest ani w środku, ani z lewej, ani z prawej strony. Jest tam, gdzie jest. I w różnych sprawach może ona być usytuowana bardziej na prawo, bardziej na lewo w myśleniu człowieka. To nie jest prawda, jeżeli jeden człowiek powie, że Kraków leży od Zakopanego 1000 km, a drugi, że 20. Obaj błędzą, ale czy to znaczy, że Kraków znajduje się 500 km od Zakopanego, że prawda leży pośrodku? To jest nonsens, na którego przykładzie chcę pokazać kuriozalność tego typu myślenia.

Na zakończenie trzeba powiedzieć, że nie jest tak źle! W czasie I wojny światowej w ogóle nie było pewne, że powstanie państwo polskie. Do chwili deklaracji celów wojny Wilsona, a to jest ostatni okres wojny, nie było w polityce zagranicznej żadnego z krajów jasno sprecyzowanego celu odbudowy suwerennego państwa polskiego! Była mowa o jego autonomii. A w II wojnie światowej, po niespełna dwudziestu latach naszej trudnej, ale jednak owocnej, niepodległości, nikt w świecie nie wątpił, że Polska jest podmiotem, że jest uczestnikiem wojny, że jest sojusznikiem Commonwealth. Można to było różnie interpretować praktycznie, ale nikt nie negował potrzeby istnienia Polski. Nawet Stalin twierdził, że chce wolnej i demokratycznej Polski. Nigdy nie powiedział do Churchilla i Roosevelta, że Polski nie chce, że Polska jest zbyt cenna. Wielka zmiana nastąpiła kosztem ofiar, cierpień, myśli, pracy tysięcy mądrych, zacnych ludzi. A Polska po II wojnie światowej – jakakolwiek by nie była, jakkolwiek by nie była manipulowana, jakkolwiek by nie była częścią polityki zagranicznej i obronnej Moskwy – była jednak w świe-

³ Ks. Józef Tischner, *Homo sovieticus. Między Wawelem a Jasną Górą*, w: *Spór o Polskę 1989-1999*, red. P. Śpiewak, s. 111.



cie uważana za kraj odrębny. Polska, która potrafiła bez przelewu krwi w roku 1989 wybić się po kilku latach ogromnie trudnych prób na jakąś formę suwerenności, ta Polska, która istnieje kilkanaście już lat, jest normalnym demokratycznym krajem ze wszystkimi normalnymi – jeśli nawet wydają się czasem nienormalne – szaleństwami, głupstwami, idiotyzmami. Ale i z przejawami ludzkiego trudu, inicjatywy, ofiarności, udziału w akcjach społecznych – to budzi szacunek. To nie jest tylko Polska, w której kibice biją po meczach. To również Polska tych, którzy pielgrzymują do Lednicy i Częstochowy, do Santiago de Compostela i na pogrzeb Ojca Świętego do Rzymu. To jest Polska milionów różnych ludzi, jak w demokracji być powinno.

Jaka ta Polska będzie dalej? Ile wysiłku włożymy w wydobycie się z syndromu „*homo sovieticus*”, w dużej mierze zależy od każdego z nas. Nikt na świecie nie wybierze za nas sejm, senat, prezydenta. Nikt za nas nie ustanowi systemu gospodarczego, produkcyjnego czy handlowego. Ludzie myślący w kategoriach „*homo sovieticus*” mówią, że wszystkiemu winna jest Bruksela. Teraz jest nowa forma „winnego”, aby zdjąć odpowiedzialność z siebie i aby nie myśleć, tylko postugiwać się schematami. I darmo przeciwstawiać się temu i mówić, i tłumaczyć, jak robią fachowcy, ekonomiści, politycy i biskupi. Nie! Dziś szuka się recept prostych, na podstawie których stwierdza się, że jacyś „oni” decydują o nas i dlatego nie decydujemy o sobie sami.

W moim życiu, które było dość skomplikowane, wielokrotnie stałem wobec wyborów, które musiałem podejmować zaraz, nie mogąc się nikogo poradzić. Może bym postąpił mądrzej, ale nie było jak. Zawsze zastanawiałem się nad tym, dlaczego tak jest, że jeżeli komuś pali się

dom, to na ogół budzi to ogólne poruszenie: „Mój Boże to okropne, ktoś musi coś z tym zrobić!” Ano właśnie! Jeżeli ktoś musi coś zrobić, to dlaczego nie miałbym to być ja?! Dlaczego tak mało ufamy sobie? Dlaczego mając wolność, w połowie czy nawet w 60 procentach wykazujemy obojętność wobec tego, kto będzie nami rządził? Czy to oznacza, że później też będziemy powstrzymywali naszą krytykę i że nie będziemy mieli za złe rządzącym? Nie! Bynajmniej. Ci, którzy nie uczestniczą w demokratycznych wyborach, najprawdopodobniej będą krytykować najgłośniej! A za przyszły stan naszego państwa oni również będą ponosić odpowiedzialność.

Trzeba widzieć, patrząc w XXI wiek, którego przyszłość jawi się jako niewiadoma, że to wiek konkurencji, dynamizmu, energii. Przed nami stoją ogromne zadania. Doświadczenia mamy wszelkie. Czy będziemy chcieli z tych doświadczeń korzystać? To zależy od naszej odpowiedzialności i wrażliwości naszych sumień.

WŁADYSŁAW BARTOSZEWSKI, ur. 1922, historyk, publicysta, dyplomata; więzień obozu koncentracyjnego w Auschwitzu, oficer Armii Krajowej, współtwórca Rady Pomocy Żydom „Żegota”. Dwukrotny minister spraw zagranicznych, wykładowca historii Polski na uniwersytetach niemieckich. Ostatnio wydał *Warto być przyzwoitym* (Poznań 2005).

patriotyzm w nowych szatach

na pytania redakcji odpowiada
Antoni Dudek

Jak obchodzić święta narodowe 11 listopada, 3 maja? Może 1 maja, jako rocznica wejścia Polski do Unii Europejskiej, także stanie się ważnym świętem?

Z chwilą upadku reżimu komunistycznego Polacy zaczęli mieć problem z obchodzeniem świąt narodowych. W czasach PRL sytuacja była znacznie prostsza: przez długie lata udział czy odmowa udziału w oficjalnych obchodach 1 maja, 22 lipca czy też rocznicy rewolucji październikowej, był wskaźnikiem stosunku obywatela do istniejącego systemu rządów. W schyłkowym okresie PRL (z końcem lat 70.) rodząca się opozycja – głównie w największych miastach – organizowała własne obchody 3 maja i 11 listopada, a po solidarnościowej rewolucji także 1 maja. Te obchody często zamieniały się w starcia uliczne. Po roku 1989, kiedy nikt już nie przeszkadzał w przypominaniu o powrocie Piłsudskiego z Magdeburga, zainteresowanie świętami narodowymi ograniczyło się do tego, w jakim dniu tygodnia wypadają i czy można je wykorzystać na potrzeby tzw. długiego weekendu. Czy to się może zmienić? Moim zda-

niem tak, ale nie będzie to ani prosty, ani tym bardziej szybki proces. Przede wszystkim należy zapomnieć o masowym uczestnictwie ludzi w uroczystościach o typowo akademijnym charakterze. Polacy zaczną świętować 3 maja czy 11 listopada tylko wtedy, kiedy zostaną zaproszeni do udziału w różnych atrakcyjnych imprezach, na przykład inscenizacjach historycznych wydarzeń, koncertach czy zawodach sportowych. Próby takich działań były już i są podejmowane, ale ich skala jest wciąż niewystarczająca. Dlaczego by na przykład w dniu 11 listopada nie zorganizować pokazów filmów o tematyce historycznej i nie sprzedawać biletów za symboliczną złotówkę? Oczywiście ktoś musi sfinansować resztę. Trzeba jednak powiedzieć jasno: najprostsza forma utrwalania tożsamości narodowej i postaw patriotycznych, jaką jest udział w obchodach święta narodowego, wymaga nakładów finansowych. Głównie – choć nie zawsze – ich źródłem musi być budżet państwa czy lokalnego samorządu. Myślę, że dąłoby się w tym celu stopniowo wykorzystać ułamek procenta budżetów komercyjnych firm reklamowych. Skoro firmom produkującym na przykład środki czystości optaca się inwestować w zawody sportowe, to dlaczego nie dąłoby się ich namówić do wyłożenia z pewnością znacznie skromniejszych środków choćby na koncert z okazji 3 maja?

Jestem sceptyczny, jeśli chodzi o świętowanie 1 maja jako rocznicy wejścia Polski do Unii Europejskiej. Myślę, że potrzeba przynajmniej kilkunastoletniej perspektywy czasowej, by w pełni docenić znaczenie jakiegoś wydarzenia, które zasługiwać ma na to, by stać się świętem narodowym. W moim przekonaniu ostatnią taką datą w historii Polski był 4 czerwca 1989 roku, choć daleki jestem od

propozycji ustanawiania święta narodowego dla upamiętnienia tego właśnie dnia. W zupełności wystarczy nam 3 maja i 11 listopada.

Sześćdziesiąta rocznica wybuchu Powstania Warszawskiego i odejście papieża Jana Pawła II pokazały, że młodzi ludzie wciąż są wrażliwi na takie wartości jak patriotyzm, poświęcenie, naród, solidarność, religia... Jaki jest patriotyzm dzisiejszych „postkolumbów”?

Polacy, w tym zwłaszcza najmłodszy, wciąż doceniają znaczenie różnych wartości, ale coraz wyraźniej widać, że bliższe są im te, które – jak miłość, przyjaźń, religia – wiążą się z życiem prywatnym. Życie społeczne, z którym związane są wartości patriotyzmu, solidarności czy aktywności obywatelskiej, pozostaje na dalszym planie. Od lat mamy do czynienia ze zjawiskiem zamykania się w wąskim gronie rodziny i najbliższych przyjaciół oraz odrzucania sfery publicznej, którą traktuje się z głęboką nieufnością. Przemawia za tym nie tylko bardzo niska frekwencja, jakiej byliśmy świadkami przy okazji ostatnich wyborów parlamentarnych i prezydenckich, ale nawet zmiany w sposobie postrzegania historii Polski. Z badań socjologicznych przeprowadzonych w 2003 roku na temat bohaterów naszej pamięci zbiorowej wyłoniła się lista dość podobna do tej z 1987 roku. Znamienne jednak, że papież Jan Paweł II wyprzedził na niej – inaczej niż w 1987 roku – Józefa Piłsudskiego, spadło też uznanie dla Władysława Jagiełły i dla Tadeusza Kościuszki. Spadkowi uznania dla bohaterów w mundurach towarzyszy wzrost uznania dla wybitnych postaci ze świata nauki i kultury. Wyrazna zmiana dokonana się też w od-

powiedziach na pytanie, za co cenimy wspomnianych bohaterów. O ile w 1987 roku prym wiodły zasługi dla walki o wolność i silne państwo, a także patriotyzm i sukcesy wojskowe, w 2003 roku na czołgo wysunęły się cnoty osobiste. Trudno w tej chwili stwierdzić, jak głęboka i długotrwała okaże się ta tendencja. Do pewnego stopnia jest ona racjonalna i wynika z faktu, że żyjemy w demokratycznym państwie, mocno już osadzonym w międzynarodowych strukturach militarnych (NATO) i ekonomicznych (UE), a to uzasadnia poczucie bezpieczeństwa. Jednak na dłuższą metę wysoce szkodliwa wydaje się sytuacja, w której – jak wynika z innych badań socjologicznych – blisko 90 procent obywateli jest przekonanych, że partie polityczne służą przede wszystkim realizacji ich własnych interesów, a tylko kilka procent wierzy, że celem polityków jest reprezentowanie interesów poszczególnych grup społecznych.

Czy i dlaczego patriotyzm jest dzisiaj ważny? Jaką rolę odgrywa patriotyczna postawa młodych ludzi dziedziczona po poprzednich pokoleniach?

Patriotyzm jest jedną z najważniejszych, o ile wręcz nie najważniejszą wartością społeczną. Jest spoiwem, bez którego nie można stworzyć ani zdrowego państwa, ani efektywnego społeczeństwa obywatelskiego. Teoretycznie mogą się bez niego obejść mniejsze społeczności, takie jak rodzina, grupa koleżeńska czy sąsiedzka, a nawet gmina samorządowa. Kiedy jednak pojawiają się wydarzenia budzące zbiorowe emocje – od zawodów sportowych poczynając, a kończąc na nieprzyjaznych wypowiedziach zagranicznych przywódców na temat naszego kraju – nagle okazuje się, że łączy nas więź ozna-

czająca przynależność do wspólnoty językowej, kulturowej, historycznej oraz geograficznej, której na imię Polska. W chwili obecnej patriotyzm nie jest niczym innym, jak kultywowaniem – w bardzo różnej formie – tej właśnie więzi.

Z chwilą wejścia Polski do Unii Europejskiej granice naszego kraju otworzyły się w stopniu nieporównywalnym do żadnego okresu w naszej historii. Równocześnie za sprawą wielkiego wyżu demograficznego, którego reprezentanci wchodzą właśnie w dorosłe życie, a równocześnie plagi bezrobocia, mamy do czynienia z trudną do dokładnego oszacowania – ale z pewnością masową – emigracją zarobkową. Czy nasi młodzi rodacy opuszczający dziś Polskę będą potrafili i chcieli zachować swoją tożsamość narodową? Ilu z nich po zdobyciu samodzielności finansowej zdecyduje się na powrót do Polski? Na te pytania nie ma w tej chwili odpowiedzi, a to ona zdecyduje w dużym stopniu o tym, ile było warte wychowanie patriotyczne, jakie otrzymali w swoich rodzinach, szkołach, a także we wszechobecnych mediach. W chwili obecnej trudno być w tej sprawie optymistą.

Patriotyzm i jego karykatury. Co obecnie najbardziej podważa rację uczuć i przekonań patriotycznych?

Różne są sposoby nadawania patriotyzmowi karykaturalnej postaci. Najbardziej hałaśliwa bywa w tej materii skrajna prawica. Różne partycjki mieniące się patriotycznymi i narodowymi licytują się w tropieniu Żydów, masonów czy wszechobecnych agentów rozmaitych tajnych służb. Jednak i na lewicy znaleźć można polityków, którzy usiłują nas przekonać o swym głębokim patriotyzmie przy pomocy białoczerwonych krawatów i hasel o zabiwnym dla gospodarki zablokowaniu importu

tego czy innego produktu. Inni z kolei w każdym użyciu słowa „Polska” dopatrują się zakamuflowanego nacjonalizmu i szowinizmu. Wszelako nie w świecie polityki upatrywałbym głównego zagrożenia dla patriotyzmu. Dziś na szczęście to nie politycy kształtują masowe zachowania, gusty i mody. Tę rolę przejęły media. Niestety ich szefowie nie są w większości zainteresowani przypominaniem Polakom o ich historii, kulturze czy tradycji. Media nie tyle zniekształcają patriotyzm, ile ignorują go. W wirtualnym świecie kreowanym przez telenowe, które stały się w ostatnich latach swoistą szkołą dla milionów Polaków, znajduje się – i słusznie – miejsce dla przekazu o konieczności tolerancji wobec chorych na AIDS czy ludzi o innym kolorze skóry, ale brak go już dla patriotyzmu. Jeśli się to zestawi z wieloma „rodzinno-patriotycznymi” filmami z USA, łatwo dostrzec zasadniczą różnicę. Czy to się kiedyś zmieni? Czy zacznie się moda na patriotyzm? Na to nigdy nie jest za późno.

ANTONI DUDEK, ur. 1966, politolog i historyk, pracownik Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor i współautor kilkunastu książek, poświęconych głównie najnowszej historii Polski. Ostatnio wydał: *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce 1988-1990* (Kraków 2004).



MARCIN DARMAS

polski dzień niepodległej nienawiści

To już taki rytuał, że 11 listopada razem z ojcem nie oglądamy armatnich wystrzałów w telewizji, lecz na żywo uczestniczymy w kolejnych obchodach odzyskania niepodległości na placu Piłsudskiego w Warszawie. I choć nie jesteśmy warszawiakami i stolicy nie darzymy wielką emocjonalną estymą, w dzień sławienia wolności idziemy go świętować.

W zeszłym roku pulchna pani ubrana od stóp do głów na biało ofiarowała mi skromną broszurkę *Apel do narodu polskiego*. Wtedy był moim biletem wstępu na plac, pewnego rodzaju przedSIONKIEM do przyszłych fenomenów, które za chwilę miałem zobaczyć.

MY, NARÓD POLSKI, tułający się po brukach obcych państw za chlebem dla siebie i rodziny w Polsce, oraz wszyscy ci, których wyrzucono z własnej ojczyzny za działalność patriotyczną, i wszyscy ci, których nie wpuszczono do ojczyzny po zakończeniu II wojny światowej, apelujemy do całego NARODU POLSKIEGO zamieszkałego w Polsce i na całym świecie do powszechnej mobilizacji w obronie konającej ojczyzny Polski.

Plac Piłsudskiego jest wielkim, dość ekscentrycznie zmodernizowanym miejscem Warszawy, gdzie co roku z okazji tego święta spotyka się Polska. Taka, jaka jest naprawdę. Przed nami stoi nieduży pomnik „Dziadka” Piłsudskiego, jak lubią o nim mówić nienajmłodsze już warszawianki. Pomniki wielkich dowódców zawsze przedstawiają męznego bohatera na zziąjanym koniu z szablą ku górze i groźną miną zwycięzcy. Widywałem takich sporo: Kosshuta w Budapeszcie, Ludwika XIV w Lyonie. Tutaj, w polskiej stolicy, jest zupełnie inaczej. Piłsudski stoi na cokole zupełnie sam, niczym skazaniec ze skrępowanymi rękami. Głowę ma spuszczoną, jest zamyślony. Mam wrażenie, że czegoś się wstydzi. Nie chce widzieć, nie chce wiedzieć?

Rząd w Polsce jest na usługach krajów ościenych wrogo nastawionych do Polski, które uknuły potajemny spiszek podzielenia się Polską. Przykrywką do tego haniebnego spisku jest Unia Europejska. Polonia amerykańska i kanadyjska jednoczy się ze zdrazonym i umęczonym Narodem Polskim i wzywa wszystkie siły na emigracji, jak i w kraju, do zjednoczenia się, odwołania posłuszeństwa rządowi, parlamentowi i prezydentowi zdrady narodowej.

„Kim jest ten wąsaty pan?” – pyta grzeczna dziewczynka siedząca na barkach swojego ojca. „To Piłsudski, córciu” – odpowiada. A babcia dodaje: „Pewno by cię pogłaskał, gdyby widział taką ładną dziewczynkę jak ty...”. Dziewczynka nabiera rumieńców. „I wygoniłby tych naszych hochsztaplerów i darmozjadów z parlamentu” – dodaje babcia po chwili z błyskiem w oku i nienawiścią. Dziewczynka nagle zastyga w bezruchu – widać, że się przestraszyła. Jak wszyscy... Za niedługo zaczną pogardzać.

Jak wszyscy...

Za pomnikami stoją ludzie z Polskiej Partii Narodowej. Mają własny megafon – mają siłę. Chcą nawiązać dialog z prawdziwymi Polakami. Pada pytanie z tłumy: „A kto jest Polakiem?”. Odpowiedź: „Ten, co nie kradnie”. Oklaski.

– A Tusk: Polak? – znów pytanie.

Recenzent uśmiecha się zza swoich sanacyjnych binokli:

– Panie kochany! W jego domu pierwszym językiem, którym się mówiło, był niemiecki. – Podchwytuje jakaś babcia.

– A przecież Lech Kaczyński nie jest Żydem... – próbuje ktoś ustalić.

– Ale robi pod dyktando Żydów – spiesz z odpowiedzią Recenzent – Przyzwolenie na śledztwo w Jedwabnem dał nie kto inny jak Kaczyński. On chce skompromitować Polaków. Jest na „ich” usługach.

Mały tłum, dużo policji. Gdybyśmy poprosili jakiegoś istoty pozaziemskie o analizę tej ludzkiej masy, wydaje mi się, że nie odnalazłoby w niej nic szczególnego. Amorficzna kałuża złożona z reprezentantów tej samej rasy. Gdzieś tam trochę koloru czerwonego i białego. Ledwo słyszalne szmery. „Ten gatunek jest wyjątkowo spokojny i opanowany, – stwierdziłby nasz ufoludek.

„Na tajniaka tajniak mruga” i coś dyskretnie do rękawa mruczy. Grób został szczerze ogrodzony ze wszystkich stron. Nie przejdzie nawet myśl. VIP-y na piedestale kolegialnie ustawione; marszałek sejmu i senatu, ministrowie, posłowie. Oleksy nerwowo patrzy na zegarek i coś szepcze Pastusiakowi na ucho. Spikerka wszystkich uspakaja: „Pan prezydent już wjechał na Plac”. Ze strony sektora sympatyków Młodzieży Wszechpolskiej słychać gwizdy. Pani Wiesława, która stoi obok mnie, zagaduje: „Ciekawe czy z małżonką, czy bez?”. Grzecznie się uśmie-

cham, a odpowiada za mnie jegomość w długim palcie: „A świnia gruba, darmozjad. Żona jego nachapała się w Wilanowie przy tych gruntach”. „Nie życzę sobie pańskiej opinii” – kończy konwersację pani Wiesława. Oponent – po chwili rozpoznając w nim mojego sąsiada z Powiśla – robi wzrokiem rundkę po ludziach stojących nieopodal i szuka akceptacji.

Żądamy natychmiastowego rozwiązania rządu oraz parlamentu i oddania władzy Narodowi Polskiemu. Ten mafijny rząd nie ma nic wspólnego z polską racją stanu. Nigdy nie miał i nie ma wizji przyszłej Polski. Obecny rząd składa się z wrogiej nam mniejszości narodowej, która zawsze wysługiwała się nazizmowi, komunizmowi, a teraz globalizmowi światowemu.

Jak co roku ustawiono wiele stoisk z różnymi towarami o charakterze patriotycznym. Mnóstwo publikacji, chorągiewek i biało-czerwonych czapek. Częstym autorem książek patriotycznych jest niejaki Pająk. Są to dysertacje polityczne, ale także syntezy historyczne. Zagaduję sprzedawcę. „To prawdziwy Polak – mówi – pisze prawdę o Polakach”. A prawda o Polakach to określenie i imienne wskazanie, kim Polak jest, a kim nie jest. Najpierw ustalamy drzewo genealogiczne, następnie denuncjujemy antynarodowy spiszek danego osobnika.

Abp Życkiński w „Sygnałach dnia” powiedział: „Ja nie popieram sporządzania listy prawdziwych Polaków wśród biskupów, jak czynią to niektórzy. Na tych listach jedynie biskup Pieronek okazuje się Polakiem. Reszta to raczej żydzi”. „A Ksiądz?”. „Ja jestem żydem, choć nie martwię się zbytnio. Na innych listach bywam Ormianinem”.

Polską muszą rządzić Polacy narodowości rdzennie polskiej-słowiańskiej (sprawdzonej do



4-go pokolenia, tak jak to robią Anglicy), a nie judasze wychowani na polskim chlebie i naszej krwi, którzy zmienili sobie nazwiska i mówiąc po polsku, oszukują nas.

Zesłoroczne święto niepodległości stało się pretekstem do politycznego ataku Kwaśniewskiego na prawicę. Gromił gorzkimi i żołnierskimi słowami pomysł stworzenia nowej, czwartej Rzeczypospolitej. Ostrzegał przed pokazowym, skandalicznym i w ostateczności zgubnym demonstacją państwa. Tego samego dnia przed sejmem zebrali się na improwizowanej konferencji prasowej bracia Kaczyńscy i z niemniej ofensywną butą nie szczędzili krytyk pod adresem Kwaśniewskiego.

Gdy już wszyscy dali upust swej ogólnej niechęci i dezaprobacji, zaczyna się prawdziwe święto. Przed mównicą defilują lekkie konie (na poły arabskie) i parszają. Na ich grzbietach nieprawdziwa, przebrana kawaleria „Dziadka” Piłsudskiego. Wojskowe orkiestry dęte grają niepodległościowe melodie i walą w blaszane bębny. Krąży w tłumie niepodległościowy transparent: „Niepodległość chleb daje, niewola bezrobocie daje”. I daj wszystkim, Boże, takiej Polski, by każdemu odpowiadała. Ileż jej wtedy zostanie? Strzeż nas...

Ostrzeżenie: przestańmy kupować zatrutą hormonami i chemikaliami żywność unijną, która oteępia i powoduje raka. Kupujmy zdrową żywność od naszych rolników. Bojkotujmy supermarkiety. Nie pozwólmy szczepić naszych dzieci zatrutą rtęcią szczepionką śmierci, którą rząd zakupił ze zwrotów od francuskiej firmy Aventis Pasteur. Szczepionka ta powoduje zapalenie mózgu i nieodwracalne jego zniszczenie.

Amen.

MARCIN DARMAS (ur. 1984) studiuje socjologię w WSE w Krakowie.

MICHAŁ GODZIC

piosenki w polskim tramwaju

„Niech żyje Polska niepodległa!” – stwierdzenie, że takie okrzyki we współczesnej muzyce są rzadkością, byłoby eufemizmem. Podobne zaskoczenie budzą przedzierające się przez kakofonię dźwięków deklamowane całkiem na poważnie słowa: „Wolność kocham i rozumiem, wolności oddać nie umiem”. Nie mniej dziwią piosenki o powstańcu z biało-czerwoną opaską na ramieniu jadącym tramwajem na wojnę, czy skandowane w punkowej stylistyce (z obowiązkowym „oj, oj!”) nazwy batalionów powstańczych, których słuchamy, włączając koncept-album grupy Lao Che *Powstanie Warszawskie*. Młodzi muzycy okazali się zdolni do śpiewania o Ojczyźnie z wielkiej litery, unikając przy tym kiczu i sztampy. Żeby uświadomić sobie, jaki to fenomen, warto przyrzeć się obecności takiej tematyki w muzyce popularnej minionych dekad. Pomoże to również w odpowiedzi na pytanie, czy patriotyzm w wykonaniu Lao Che może być receptą na obojętność młodych.

Dotychczas było niemal tradycją, że jeżeli polski muzyk decydował się poświęcić utwór ojczyźnie, robił to, aby na tę ojczyznę ponarzekać. Kanonicznym przykładem może być tu legendarna *Polska Kultu* (wydana w 1987 roku na płycie *Posłuchaj to do ciebie*). Krajobraz naszego kraju opisa-



ny przez Kazika składa się z „plaż brudnopiaskowych” nad śmierzącym Bałtykiem, zarzuty chodników i sklepów monopolowych. W tej odpychającej scenerii pijani menele chodzą do kościoła, a „bezmózgi w służbie porządkowej” biją kogo popadnie, bo „swędzą ich ręce”. Polska u kresu komunizmu jest odpychająca, depresyjna i beznadziejnie nieciekawa. Trudno więc zrozumieć, dlaczego wokalista z żelaznym uporem wykrzykuje w refrenie: „Mieszkam w Polsce, mieszkam tu”. Warto jednak spróbować pojąć to irracjonalne przywiązanie do bezwzględnie krytykowanej ojczyzny, bo jest ono kluczem do zrozumienia większości utworów rockowych opisujących polską rzeczywistość (także tę w III RP).

Kolejnym zespołem piętnującym szarą PRL był założony przez Muńka Staszczyka T. Love. Znamienne, że grupa zaczynała od programowego wyrzeczenia się tematów polityczno-narodowych. Początkowa nazwa Teenage Love Alternative miała podkreślać, że młodzieńcze uczucia są alternatywą dla opresyjnej rzeczywistości, której elementem był między innymi „bogoojczyźniany” patriotyzm. W *Wychowaniu* Muniek śpiewał o wyobcowaniu i tęsknocie za szczerymi uczuciami, jak mantrę powtarzając refren: „Ojczyznę kochać trzeba i szanować, nie deptać flagi i nie pluć na godło”. I chociaż ponoć piosenka zrobiła karierę wśród skrajnych prawicowców, którzy refren rozumieli dosłownie, dla większości słuchaczy czytelne było, że powierzchowna, ograniczona do pustych haseł miłość ojczyzny przedstawiona jest jako niepotrzebny balast i przeszkoda w spontanicznych kontaktach międzyludzkich. Dobitnie świadczą o tym końcowe wersy utworu: „Tak bardzo chciałbym, abyśmy zwariowali, tak bardzo chciałbym, lecz tak nas wychowali”.

Po przełomie '89 roku Polski w polskiej muzyce popularnej było coraz mniej. Rządy dusz objęła rozrywka, co samo w sobie

nie byłoby niczym złym, gdyby z tego powodu artyści nie przegapili możliwości udziału w nadawaniu kształtu Trzeciej Rzeczypospolitej. Kiedy się zorientowali, było już za późno – znow zaczęli więc narzekać. Przede wszystkim na polityków. Kazik mniej śpiewał o kraju, w którym mieszka, a więcej o Wałęsie winnym każdemu po sto milionów i Lepperze blokującym drogi. Dużą popularność zyskały zespoły z pogranicza muzycznego kabaretu, jak Big Cyc czy Piersi, i to one właśnie zaczęły nadawać ton dyskusji o państwie. Dominowała w niej zgrzywa i dość powierzchowne dowcipy, a przede wszystkim zabawa schematami myślowymi, czego przykładem były nawet tytuły płyt (*Nie wiercie elektrykom czy Pierwsza komunია, drugie śniadanie, Trzecia Rzeczpospolita* Big Cyca). Polacy z tych piosenek tradycyjnie dużo piją, ale zamiast do kościoła coraz częściej chodzą na zakupy. I tak jak ich autorzy, coraz mniej zaprzatają sobie głowę Polską. Dlatego właśnie *Pieśni ojczyźniane* Pawła Kukiza i Piersi opowiadają przede wszystkim o piciu i hipermarketach, a Big Cyc na najtrafniejszą ilustrację życia w Polsce wybrał serial *Świat według Kiepskich*. Na płycie inspirowanej tą produkcją telewizyjną możemy usłyszeć odkrywczę stwierdzenie, że „gdy Polacy się rozkręcą, piją wódkę, jedzą mięso”.

W wolnej Polsce T. Love wdał się w coraz poważniejszy z każdym rokiem flirt ze stylistyką kiczu, co zaowocowało nadmiarem błahych piosenek o niczym. Nie zmienia to jednak faktu, że pomiędzy kolejnymi hitami o stokrotnych i niepłatnych chtëpakach udało się Muńkowi napisać poważniejsze piosenki, takie jak choćby *1996* czy *Jest super*. W *1996* pojawia się obecny już w *Polsce Kultu* konflikt między naturalnym przywiązaniem do ojczyzny a bezlitosną krytyką panujących

w niej porządków. Polskie ulice osaczają przerażonego człowieka, nie można liczyć na niczyją pomoc, w kraju panuje nietolerancja i znieczulenie, ale to wciąż jest nasz kraj. „Ten ciężki ranek i to ciężkie powietrze, które przecież kochasz i którego nie chcesz” – te słowa Muřka mogłyby stać się mottem artystów próbujących śpiewać o dzisiejszej Polsce. Przede wszystkim właśnie Kazika, który, od ponad 20 lat śpiewając o swojej ojczyźnie, zawiera w utworach coraz mniej nadziei na poprawę warunków życia. W dwóch ostatnich albumach, wulgarnie wyzywając kolejnych polityków, bez ogródek przekonuje, że „Polska płonie” i „to już chyba apokalipsa”. Wokół „śmieci, syf i brud”, bezrobocie zmusza młodych mężczyzn do emigracji, a kobiety do prostytucji... Jednocześnie Kazik coraz silniej nawiązuje do historii Polski (album *Czterdziesty pierwszy* pełen jest odwołań do drugiej wojny światowej), a ostatnią płytę *Los się musi odmienić* kończy zaskakującym wykonaniem hymnu narodowego.

Ciężko wyobrazić sobie w tej sytuacji coś mniej przystającego do panującej tendencji niż album Lao Che w całości poświęcony Powstaniu Warszawskiemu. Żeby uświadomić to sobie jeszcze dobitniej, warto posłuchać, jak z tradycją pieśni patriotycznej w soundtracku do filmu *Wesele* rozprawia się wychwalany przez krytyków Ryszard „Tymon” Tumański. W piosence *D.O.B.* łamiący się głos starego weterana śpiewa o siódmej okupacji i jedenastym zaborze wywołanych przez „żydów, komuchów, gejów i masonów”, by w finale dojść do buńczucznego wezwania: „nikt nie będzie nam bezkarnie i bezwstydnie, wszem i wobec, lżyć, upadlać, lekceważyć, kłaść, szmacić i centralnie dymać Orła Białego”. Po wysłuchaniu czegoś takiego trzeba mieć dużo odwagi, żeby uwierzyć w możliwość poważnego nawiązania do wymianej i pozornie jałowej tradycji.

Muzycy Lao Che się nie bali. Nagrali świetną i na wskroś oryginalną płytę. W dziesięciu utworach odnoszących się do najważniejszych wydarzeń Powstania Warszawskiego połączyli stylistykę punka i przedwojennych piosenek, zestawili autentyczne wypowiedzi generała Sikorskiego z „chłopackimi” odzywkami młodych powstańców, a złowrogie niemieckie rozkazy wplekli między wojskowe przyśpiewki o sanitariuszkach i wiersze Baczyńskiego. Zupełnie naturalnie w tej stylistyce brzmią wyznania miłości ojczyzny. Nie budzą żenowania, nie trącą szkolną akademią. I – co chyba najbardziej zaskakujące – nie kuszą, żeby je parodiować. W tramwaju jadącym na wojnę można śpiewać o wolności i niepodległości, a słowo „Polska” nareszcie brzmi dostojnie...

Słuchając płyty *Powstanie Warszawskie*, dopiero po dłuższej chwili zdajemy sobie sprawę z rzeczy oczywistej – to opowieść o konkretnej chwili historycznej, a nie pomysł na nowy patriotyzm. Te piosenki można by puszczać w Muzeum Powstania Warszawskiego, żeby przypominały nam o koszmarze wojny i heroizmie powstańców. Nie wolno nam zapominać o patriotyzmie heroicznym... ale dzisiaj go nie potrzebujemy. Nie musimy umierać dla ojczyzny, mamy natomiast nauczyć się dla niej żyć. A w tym doskonała płyta Lao Che nijak nam nie pomoże. W tramwajach, którymi jeździmy, nie ma wagonów „nur für Deutsche”, tylko brud, nietolerancja i znieczulenie, o których śpiewał Kazik, Muniek i wielu innych. Na patriotyzm w zwykłym, śmierdzącym tramwaju polscy muzycy wciąż jeszcze nie mają pomysłu. A tak się niestety składa, że taki właśnie patriotyzm jest nam dzisiaj najbardziej potrzebny.

MICHAŁ GODZIC (ur. 1984) studiuje socjologię w WSE i psychologię na UJ.

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, Piotr Kłodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, 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 kolejnych 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 2005 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).

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: (+12) 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 Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2005 jest to *Słowo o ślebodzie. Kazania spod Turbacza* ks. Józefa Tischnera z kasetami.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w IV kwartale 2005 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 IV kwartał 2005 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. (+12) 61 99 530, fax (+12) 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

Dział reklamy i promocji, tel./fax: (+12) 61 99 550

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i lamowanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



Pomagać sercem i głową, s. 11

Janina Ochojska: Niewłaściwie udzielona pomoc może człowieka upokorzyć i spowodować, że utraci wiarę w solidarność. Z taką pomocą spotkałam się niejednokrotnie – w magazynach Czerwonego Krzyża w Sarajewie widziałam pudła krawatów i popielniczek, w Groznm ludność cywilna otrzymuje konserwy wieprzowe, na Sri Lance mieszkańcy obozów dostali kuchenki gazowe, tylko nikt nie pomyślał, że potrzebują do nich gazu...



Problem sylwetki absolwenta uniwersytetu..., s. 82

Ks. Andrzej Szostek: Zatracanie przez uniwersytety katolickie ich katolickości dokonuje się zazwyczaj stopniowo i niejako od wewnątrz, między innymi poprzez „zagarnianie” przez specjalistów poszczególnych dziedzin całego obszaru dydaktycznego i tendencję do traktowania wykładów z filozofii i teologii jako w najlepszym wypadku pożytecznego, ale niekoniecznego ubogacenia tego, co dla danego kierunku studiów niezbędne.



Spała, s. 142

Dorota Zańko: Nikt już nie powie jednoznacznie, kim Hubal był. Zasłużonym obróćcą swojego kraju czy winnym śmierci setek ludzi w palonych w odwecie przez Niemców i pacyfikowanych „do ostatniego dziecka” wsiach? Rozrzutnie szafował życiem oddanych mu żołnierzy w przegranej z góry walce czy umacniał ducha tam, gdzie docierała wieść, że jeszcze ktoś się nie poddał?



O najnowszej książce Janusza Tazbira, s. 159

Ks. Jan Kracik: Im chętniej Kościół budował swe sukcesy z zapożyczanego tworzywa, im potężniejszymi chciał się posłużyć sprzymierzeńcami, w tym większe popadał zależności od ludzi i rzeczy, tym większe rachunki przychodziło mu za to płacić w przyszłości. Mimo że ta okazywała się ciągle remanentem dotychczasowych wyborów, autorzy eklezjalnych diagnoz, recept i prognoz pamiętali o tym raczej tylko okazjonalnie.



Piosenki w polskim tramwaju, s. 184

Michał Godzic: Sluchając płyty *Powstanie Warszawskie*, dopiero po dłuższej chwili zdajemy sobie sprawę z rzeczy oczywistej – to opowieść o konkretnej chwili historycznej, a nie pomysł na nowy patriotyzm. Nie musimy umierać dla ojczyzny, mamy natomiast nauczyć się dla niej żyć. A w tym doskonała płyta Lao Che nijak nam nie pomoże.

Za miesiąc: **Tajemnica Tybetu**

ISSN 0044-488X

