

## **Michael Sherwin OP: Wolność i groza symetrii. Teologiczne rozważania na temat relacji wolności i prawdy**

Havel wyraża głęboką prawdę, kiedy stwierdza, że „musimy z pokorą uszanować mądre ograniczenia owego naturalnego świata i tajemnicę, która się za nimi kryje, przyznając, że jest w porządku istnienia coś, co wyraźnie przekracza wszelkie nasze kompetencje”. To coś jest Bożym Miłosierdziem wpisanym w symetrię odkupionego stworzenia.

Ostatecznie pokusa, by żyć kłamstwem, jest równie stara, co Upadek, kiedy nasi prarodzice zetknęli się po raz pierwszy z „ojcem kłamstwa” – pisze Michael Sherwin OP w „Nova et Vetera” (Vol. 15, No. 4).

*Tygrysie, błysku w gąszczach mroku:  
Jakiemuż nieziemskiemu oku  
Przyśniło się, że noc rozświetli  
Skupiona groza twej symetrii?[1]*

William Blake

Zimą roku 1932, kiedy Malcolm Muggeridge jako zagraniczny korespondent przebywał w Moskwie, często zdarzało mu się przemierzać ulice miasta i obserwować jego mieszkańców. Odnotował, że spacerując pośród nich odczuwał dziwną, mistyczną niemal pewność, że: „Stać się takimi jak oni, taki był los nas wszystkich. Ci,

którzy mieli oczy do patrzenia, mogli dostrzec w nich grozę symetrii tego, co ma dopiero nadejść”[2] Muggeridge był zafascynowany Blake’owską koncepcją „grozy symetrii” w stworzeniu. W trakcie swojej długiej kariery literackiej, podczas której przebywał swą powolną i meandryczną drogę do Kościoła Katolickiego, Muggeridge pogłębiał swoje pojmowanie owej symetrii. Najpierw, na długo nim stał się wierzący, relacjonując wydarzenia ze świata, zaczął dostrzegać, że podszyte są pewną dozą komicznej ironii. Zdarzenia, które na pierwszy rzut oka jawiły się bezsensowne i absurdalne, niejednokrotnie po dokładniejszym zbadaniu okazywały się idealnie skrojone by ujawniać – i w pełen komizmu sposób karać – ludzką głupotę. Jak miał to później sam ująć, „Teatr Absurdu przy bliższym poznaniu zawiera w sobie Teatr Grozy Symetrii”[3] Muggeridge począł zauważać, że u podstaw pozornego chaosu znajduje się porządek, rodzaj ładu tkwi w pozornym bezsensie. Zdołał, jak to później opisał, dosłyszeć „niewzruszony, cichy głos prawdy, który daje się słyszeć poprzez ogłuszający huk kłamstwa”[4]. W oparciu o własne doświadczenie i obserwacje doszedł do przekonania, że wolność zależy od wierności prawdzie, zarówno prawdzie wpisanej w naturę, jak i tej, którą jest Chrystus. W istocie dla Muggeridge’a teatr grozy symetrii ostatecznie stanowi scenę działania Boskiej opatrności w stworzeniu: była to łaska miłosiernie prowadząca każde serce do dostrzeżenia, jakim jest naprawdę, i znalezienia zbawienia w Chrystusie.

Muggeridge nie był jedynym, który w owych latach pustki odkrył zależność wolności od prawdy lub powiązania z Chrystusem. Latem roku 1942, kiedy nazistowskie rządy terroru dysponowały pełnią władzy w całej Polsce, dwóch młodych intelektualistów potajemnie wymieniało listy, z wysiłkiem próbując przetrwać w apokaliptycznej przestrzeni, jaką stanowiła wówczas Warszawa. Czesław Miłosz, już wtedy publikowany poeta, pisząc do przyjaciela, Jerzego

Andrzejewskiego, czyni następujące wyznanie: „Duchowa ruina, w którą popadła Europa, nie ominęła nas; przeciwnie, u nas rozegrała się najpierw”[5]. Jak dodaje, „Jakże trudno jest patrzeć na siebie i innych z ostrością, unikając kłamstw, nie tworząc mitów”[6]. Miłosz jednak łączy się z głosem tych, którzy twierdzą, że „chorobę kultury współczesnej stanowi odrzucenie prawdy w imię działania. (...) Jak Piłat, [współczesna] kultura pyta „Cóż to jest prawda” i umywa ręce”[7]. Polski poeta dodaje melancholijnie, „Czyż tęsknota, którą czuję w sobie, nie znajduje echa wśród milionów istnień ludzkich?”[8]. W Polsce byli i inni, przepełnieni tą samą tęsknotą. Młody Karol Wojtyła, na przykład, który w tamtym właśnie czasie studiował w podziemnym seminarium w Krakowie, napisał już dramat, w którym stwierdzał: „Trzeba rzucić prawdę pod nogi kłamstwu. Trzeba rzucić prawdę kłamstwu w oczy”. Jest tak, ponieważ „w prawdzie mieści się wolność i doskonałość”, a zdrada prawdy prowadzi wyłącznie do niewoli[9]. Później, gdy będzie już papieżem, Wojtyła przedstawi dojrzałą refleksję chrystologiczną o zależności wolności od prawdy:

*Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32); uczyni was wolnymi. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie[10].*

Byli i inni w Europie Środkowej i Wschodniej, którzy odkrywali rzecz podobną, często w dość zaskakujący sposób. Sam Muggeridge zwraca uwagę na przypadek, który określa wprost jako ujawnienie Boskiej

grozy symetrii: kogoś, kto odkrył prawdziwą wolność, przebywając w więzieniu, przypadek Aleksandra Sołżenicyna[11].

W tym samym czasie, kiedy Miłosz i Wojtyła rozważali powiązanie wolności i prawdy, Sołżenicyn walczył na froncie jako kapitan Armii Czerwonej. Był gruntownie zindoktrynowanym i zadeklarowanym komunistą, więc niewiele wskazywało, kim miał się stać. Jednak pod koniec wojny został wtrącony do więzienia za rzekome anty-Stalinowskie przekonania, które nieostrożnie wyraził w jednym z listów. Tak rozpoczęła się jego ośmioletnia odyseja, wiodąca przez sowiecki system więzień i łagrów, który miał uczynić słynnym jako archipelag GUŁag. Wbrew wszelkim oczekiwaniom, a także wbrew wpływowi, jaki obozy przeważnie wywierały na charakter więźniów, Sołżenicyn wstąpił na ścieżkę nielicznych szczęśliwców, która doprowadziła go do odkrycia prawdy o nim samym i naturze wolności. Jego przemiana rozpoczęła się od wyrzeczenia: „Jeśli więc raz na zawsze wyrzekłeś się tego, aby «przetrwać za wszelką cenę» i poszedłeś drogą, którą obierają ludzie spokojni i prości – niewola zaczyna w niezwykle sposób wpływać na twój dawny charakter. Zmiany idą w kierunku zupełnie nieoczekiwanym”[12]. Pierwszym owocem była cierpliwość i nowa tolerancja:

*Nigdy nikomu dawniej nie umiałeś wybaczyć, potępiałeś bez litości (...). Teraz zaś – wyrozumiałość stała się fundamentem twoich opinii, już wcale nie kategorycznych. Zrozumiałeś, że sam jesteś słaby, możesz więc teraz zrozumieć cudzą słabość. I mieć podziw dla cudzej odporności. I chcieć również być takim[13].*

Sołżenicyn dorzuca słynne słowa: „Dopiero na zgniłej, więziennej słomie poczułem w sobie drgnienie dobra. Stopniowo pojąłem, że linia oddzielająca dobro od zła, przebiega nie między państwami, nie między klasami, nie między partiami – tylko przecina każde ludzkie serce, nie omijając żadnego”[14].

Ze swoich więziennych lat Sołżenicyn wyniósł „owo fundamentalne doświadczenie: w jaki sposób człowiek staje się zły, a w jaki sposób dobry”[15]. Kluczem był dla Sołżenicyna stosunek, jaki dana jednostka ma do prawdy: „Każdy kto kiedykolwiek ogłosił przemoc swoją metodą musi nieuchronnie obrać kłamstwo jako swoją zasadę”. Kiedy zaś rząd narzuca dyktatorską przemoc, „przeważnie żąda, by jego poddani ślubowali wierność kłamstwu, by uczestniczyli w fałszu”[16]. Tym samym, jak Sołżenicyn wyjaśnia w swoim Wykładzie Noblowskim: „Prostym aktem zwyczajnego człowieka dzielnego jest nieuczestniczenie w kłamstwach, niewspieranie fałszywych działań. Jego zasadą: Niechaj ono przychodzi na świat, niechaj na nim pełni kluczową rolę – byle nie przeze mnie”[17]. Kiedy wreszcie na stałe usunięto Sołżenicyna ze Związku Sowieckiego w roku 1974, wyjaśnił tę koncepcję pełniej:

*Nie co dzień i nie na każdy grzbiet przemoc kładzie swoją ciężką łapę: żąda od nas tylko pokory wobec kłamstwa i codziennego w kłamstwie uczestnictwa – na tym polega wiernopoddańczość. Tutaj też leży lekceważony przez nas, najprostszy, najłatwiej dostępny klucz do naszego wyzwolenia: nieuczestniczenie w kłamstwie! Choćby kłamstwo wszystko zalało, choćby wszystkim zawładnęło, trwajmy przy minimum: niech władza nie przeze mnie[18]!*

Sołżenicyn opracował nawet dziewięciopunktową listę zasad, z których każda określa konkretny przypadek odmowy życia w kłamstwie i oddania „życiu w prawdzie”[19]. Dla Sołżenicyna pierwszą konsekwencją oddania życiu w prawdzie jest osobista pokuta. Jak wyjaśnia, gdy tylko uznamy gorzką prawdę, że granica między dobrem a złem przecina serce każdego z nas, jedynym możliwym rozwiązaniem stanie się „skrucha i szukanie własnych błędów i grzechów”: „Skrucha to pierwszy skrawek solidnego gruntu pod nogami, jedyny, z którego wyruszyć można nie ku nowym nienawiściom, ale ku zgodzie. Skrucha jest jedynie punktem wyjścia do rozwoju duchowego. Dla wszystkich i każdego z osobna. I dla każdego prądu myśli społecznej”[20]. Pisma Sołżenicyna z ich silnym przekonaniem, że życie w prawdzie stanowi jedyną drogę do wolności i wzrostu duchowego, były wyrazem doświadczeń rosnącej liczby ludzi żyjących w Bloku Wschodnim. Zagrzewały ich w istocie do pełniejszej odmowy życia w kłamstwie.

Jedną z osób zainspirowanych myślą Sołżenicyna był czeski dramaturg Václav Havel, który jesienią roku 1978 napisał obszerny esej polityczny zatytułowany *Siła bezsilnych*[21]. Podczas gdy Sołżenicyn rozumiał wierność prawdzie ostatecznie jako wierność Chrystusowi i sam przyjął prawosławie, Havel był agnostykiem, kiedy rozpoczynał swoje polityczne rozważania na temat związku wolności i prawdy. Niemniej jednak jego pojmowanie życia w prawdzie stanowiło wyraz doświadczenia wielu osób wierzących, zarówno w Czechosłowacji, jak i w Polsce. Eсей Havla był próbą precyzyjnego opisu sytuacji w Czechosłowacji i przedstawienia możliwej przyszłości jego kraju. By tego dokonać, zaczął od określenia roli kłamstw, ideologii w reżimach totalitarnych, które funkcjonowały wówczas w Bloku Wschodnim. Havel opisywał ideologię jako fałszywą, ale pozornie szlachetną wizję świata, która jednocześnie umacnia dyktaturę rządu i czyni ją łatwiejszą do

przyjęcia. Kierownik sklepu umieszczający polityczne hasło w dziale z warzywami albo pracownik umysłowy przypinający to samo hasło na tablicy ogłoszeń, dlaczego to robią? Havel twierdzi, że większość czyni tak, ponieważ jest to łatwiejsze a nawet bardziej kojące od prób opierania się fali konformizmu. Havel wyjaśnia, że „Ideologia [to] pozorny sposób ustosunkowania się do świata, dający człowiekowi złudzenie, że jest jednostką autentyczną, godną i moralną – i ułatwiający mu tym samym niebycie nią. (...). Jest to parawan, którym człowiek może osłonić swą uległość wobec «spraw przyziemnych», swą eksternalizację i adaptację do sytuacji”[22]. Dostarcza ona tym sposobem ciemnościom i ich ofiarom „złudzenia, że postępują zgodnie z porządkiem ludzkim oraz ładem wszechświata”[23]. Dalej Havel zauważa, że „Człowiek nie musi wierzyć we wszystkie te mistyfikacje. Musi jednak zachowywać się tak, jakby w nie wierzył, albo choćby milcząco je tolerować lub przynajmniej żyć w zgodzie z tymi, którzy się nimi posługują”[24]. Używając języka, który przypomina Sołżenicynowski, Havel nazywa to życiem w kłamstwie: „Nie musi próbować kłamstwa. Wystarczy, że zaaprobował życie z nim i w nim”[25]. Zafascynowała go zdolność człowieka do życia złudzeniem, dostosowywania własnej egzystencji do rzeczywistości kłamstwa:

*Człowiek zmuszony jest żyć w kłamstwie, ale może być do tego zmuszony jedynie dlatego, że zdolny jest tak żyć. (...) [K]ażdy w większym lub mniejszym stopniu umie pogodzić się z życiem w kłamstwie, każdy jakoś grzeźnie w powszednim materializmie i pragmatyzmie, w każdym jest trochę chęci roztopienia się w anonimowej masie i wygodnego płynięcia z nią nurtem pseudożycia*[26].

Havel przekonuje jednak, że nie musi tak być. Z mocą twierdzi, że „w każdym człowieku obecne jest oczywiście życie w swoich istotnych intencjach”[27]. To silne przekonanie było owocem jego doświadczenia alienacji, wywołanej życiem w kłamstwie:

*Człowiek bywa i może być wyobcowany sam z siebie dlatego tylko, że jest w nim co wyobcować. Terenem zadawania mu gwałtu jest jego autentyczna egzystencja; życie w prawdzie tkwi zatem bezpośrednio w strukturze życia w kłamstwie jako jego zdławione przeciwieństwo, jako ta autentyczna intencja, na którą życie w kłamstwie udziela nieautentycznej odpowiedzi. Życie w kłamstwie ma sens jedynie na tym tle – istnieje przecież ze względu na nie: swoim „alibistycznym” quasi-zakorzeniem w „porządku ludzkim” nie odpowiada przecież na nic innego, niż dążenie ludzi do prawdy. Pod gładką powierzchnią życia w kłamstwie drzemie przeto ukryta sfera rzeczywistych intencji życia, jego „ukrytego otwarcia” na prawdę[28].*

Fakt ten ułatwił Havlowi wyjaśnienie, co działo się pod powierzchnią czechosłowackiego społeczeństwa u kresu lat 70. Coraz więcej zwyczajnych Czechów i Słowaków odmawiało życia kłamstwem, wywieszania partyjnych haseł, głosowania w fałszowanych wyborach, uczestniczenia w fikcyjnym konsensusie. Odmowa ta stanowiła pierwszy krok. Byli również tacy, którzy zaczęli już pozytywnie dążyć do życia w prawdzie, prawdzie o tym, jak warzyć dobre piwo, jak prowadzić dobrze działający warzywniak, lub w innych prostych prawdach na temat sztuki, rolnictwa czy nauki. Havel tłumaczy, że kiedy ktoś usiłuje dzielić się tym z innymi – zorganizować spotkanie z innymi sklepikarzami albo prowadzić podziemny kurs warzenia dobrego Pilznera – i łączy się z chcącymi robić to samo, rodzi się

wówczas coś nowego, co nazwał „niezależnym duchowym, socjalnym i politycznym życiem społeczeństwa”[29]. Papież Jan Paweł II nazwie to później „podmiotowością społeczeństwa”[30]. Stopniowo ludzie zaczynają tworzyć „równoległe organizacje”, a nawet „równoległą polis”, gdzie członkowie społeczeństwa mogą wspólnie dążyć do autentycznych celów życia ludzkiego[31]. Havel ma tu na myśli podziemne uniwersytety, teatry, związki zawodowe, zespoły muzyczne i wszelkie inne stowarzyszenia tworzące przestrzeń dla zbiorowego i swobodnego realizowania autentycznych celów życia ludzkiego. W roku 1978 Havel pisze, że to jest najdalszy punkt osiągnięty wówczas przez ruchy sprzeciwu[32]. Przewidział jednak, że jednym z możliwych skutków będzie pokojowy upadek systemu i ukształtowanie się społeczeństwa demokratycznego, w którym państwo samo chroniłoby i wspierało owe zrzeszenia pośrednie[33]. Krótko mówiąc, Havel zarysował cechy aksamitnej rewolucji, która miała mieć miejsce dekadę później[34]. Jak zauważył polski dziennikarz i dysydent Adam Michnik w kwietniu 1989 roku, w przeddzień wolnych wyborów w Polsce i na kilka miesięcy przed aksamitną rewolucją w Czechosłowacji, celem Havla nie był po prostu przewrót polityczny, ale wolność duchowa. Zastanawiając się nad nowymi swobodami w Polsce, Michnik wyznał, że esej Havla stanowił dla nich jasne przesłanie: „nie ulec nienawiści, nie poddać się rozpacz. Chronić duchową wolność. Budować – nawet w więzieniu, jak Václav – jakiś zrab «wspólnoty nieobojętnych»”[35].

Chrześcijanie, tak w Czechosłowacji, jak i w Polsce, odnaleźli się w analizie Havla, ponieważ dobrze opisywała ich doświadczenie[36]. Oni także odkryli, że pod uporządkowaną powierzchnią życia kłamstw, drzemie ukryta sfera życia z jego autentycznymi celami, życia w prawdzie. Różniło ich jednak to, że – jak Muggeridge – rozpoznawszy „niewzruszony, cichy głos prawdy”, przekonali się, iż owa prawda nie jest „czymś” a „kimś”. Co więcej, swojej otwartości na prawdę

doświadczali jako odpowiedzi na prawdę, która ich poszukiwała, która przez cały czas była pokornie obecna przy nich, cierpiąc z nimi i objawiając się im w miłości Ojca: krótko mówiąc, ich spotkanie z prawdą okazało się spotkaniem z Chrystusem, wcielonym Słowem, Bogiem pośród nich. Szczególnie wyczulony na to doświadczenie był papież Jan Paweł II. Jak wspomniano powyżej, Jan Paweł II głosi, że „Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32)”[37]. W tym kontekście szczególnie istotne stają się słowa wypowiedziane przez Jezusa do Piłata: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37). Jezus dodaje, „Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (tamże). Jan Paweł II interpretuje ten *passus*, stosując szereg pytań retorycznych, odzwierciedlających doświadczenie prześladowanych przez wieki chrześcijan:

*Czyż przez tyle stuleci i pokoleń, poczynając od czasów apostołskich, Jezus Chrystus nie stawał wielokrotnie obok ludzi sądzonych z powodu prawdy, czyż nie szedł na śmierć z ludźmi skazywanymi z powodu prawdy? Czyż wciąż nie przestaje On być wyrazem i rzecznikiem człowieka żyjącego „w duchu i prawdzie” (por. J 4, 23)? Tak jak nie przestaje nim być wobec Ojca, tak też i wobec dziejów człowieka[38].*

Jan Paweł II zapisywał owe rozważania w tym samym niemal momencie, kiedy Havel swoją ważką analizę, na całych dziesięć lat przed rewolucjami, które skruszyły totalitarne rządy w obu krajach[39]. Dzieła te miały elektryzujący wpływ na czytelników i rychło stały się elementami dyskusji odbywającej się w całym Bloku Wschodnim, jako

że artykułowały doświadczenia wielu osób. Jerzy Popiełuszko, na przykład, polski ksiądz, który był kapłanem Solidarności, z mocą głosił owe idee w homilii trzy lata później:

*Aby pozostać człowiekiem wolnym duchowo, trzeba żyć w prawdzie. Życie w prawdzie, to dawanie prawdzie świadectwa na zewnątrz, to przyznanie się do niej i upominanie się o nią w każdej sytuacji. Prawda jest niezmienna. Prawdy nie da się zniszczyć taką czy inną decyzją, taką czy inną ustawą. Na tym polega w zasadzie nasza niewola, że poddajemy się panowaniu kłamstwa, że go nie demaskujemy i nie protestujemy przeciw niemu na co dzień. Nie protestujemy, milczymy lub udajemy, że w nie wierzymy. Żyjemy wtedy w zakłamaniu. Odważne świadczenie prawdy jest drogą prowadzącą bezpośrednio do wolności. Człowiek, który daje świadectwo prawdzie, jest człowiekiem wolnym nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia, nawet w obozie czy więzieniu[40].*

Zdaniem ks. Popiełuszki, chociaż chrześcijanie wezwani są do głoszenia prawdy, nie wolno im zmuszać innych do przyjęcia jej. Innymi słowy, niosąca wolność wierność prawdzie jest wiernością, której nie można drugiemu narzucić. Misją Chrystusa jest więc zaproszenie do wolności w prawdzie: „Cała działalność Jezusa Chrystusa zmierzała do tego, aby uświadomić ludziom, że do wolności zostali stworzeni, do wolności dzieci Bożych. Bóg stworzył człowieka [na swoje podobieństwo,] wolnym do tego stopnia, że może on Boga przyjąć lub Go odrzucić. Miłość nie istniałaby, gdybyśmy byli do niej zmuszeni”[41]. Popiełuszko dostrzegł, że owo pełne szacunku zaproszenie do prawdy czyni nas podatnymi na zranienie, ostatecznie więc prowadzi do krzyża.

*Dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa symbol hańby i poniżenia stał się symbolem odwagi, męstwa, pomocy i braterstwa. W znaku krzyża ujmujemy dziś to, co najbardziej piękne i wartościowe w człowieku. Przez krzyż idzie się do zmartwychwstania. Innej drogi nie ma. I dlatego krzyże naszej Ojczyzny, krzyże nasze osobiste, krzyże naszych rodzin muszą doprowadzić do zwycięstwa, do zmartwychwstania, jeżeli łączymy je z Chrystusem, który krzyż pokonał[42].*

Jerzy Popiełuszko miał ostatecznie przeżyć tę prawdę do samego końca, torturowany i zamordowany przez Służbę Bezpieczeństwa PRL w październiku 1984 roku[43]. Nie może więc być zaskoczeniem, że kiedy papież Jan Paweł II później rozważał wydarzenia, które doprowadziły do upadku dyktatorskich rządów w Europie Środkowej i Wschodniej, podkreślał centralną rolę Chrystusa i Jego krzyża:

*Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpień i ofiar. W pewnym sensie zrodziła się ona z modlitwy i z pewnością byłaby nie do pomyślenia bez nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka. Łącząc własne cierpienia za prawdę i za wolność z cierpieniem Chrystusa na Krzyżu, człowiek może dokonać cudu pokoju i uczy się dostrzegać wąską nieraz ścieżkę pomiędzy małodusznością, która ulega złu, a przemocą, która chce je zwalczać, a w rzeczywistości je pomnaża[44].*

To przez tajemnicę Chrystusowego krzyża i nasze w niej uczestnictwo możemy jako chrześcijanie swobodnie żyć w prawdzie. Jak głosi św. Paweł, „ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1). Uczynił to, zsyłając w nasze serca swojego Ducha: „gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17). Przez działanie Ducha zostajemy upodobnieni do Chrystusa i zaczynamy żyć wolnością, która pochodzi z życia życiem miłości: „My zaś z pomocą Ducha, na zasadzie wiary wyczekujemy spodziewanej sprawiedliwości (...) wiary, która działa przez miłość” (Ga 5, 5.6). Papież Jan Paweł II już na początku swojego pontyfikatu podkreślał powiązanie miłosierdzia z prawdziwą wolnością: „Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie. Do takiej to właśnie «wolności wyswobodził nas Chrystus» (Ga 5, 1; por. 5, 13) i stale wyzwala”[45].

Przez wieki chrześcijanie doświadczali, że w wolności tej wzrasta się etapami. Jak głosi św. Augustyn, „Pierwsza wolność” jest wolnością od grzechu śmiertelnego: „polega [ona] na niepopelnianiu przestępstw (...) takich jak zabójstwo, cudzołóstwo, rozpusta, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i tym podobne. Gdy człowiek zaczyna unikać tych przestępstw (a nie powinien ich popełniać żaden chrześcijanin), zaczyna podnosić wzrok ku wolności, ale jest to dopiero początek wolności, a nie doskonała wolność”[46]. Doskonała wolność nie jest zdaniem Augustyna wolnością od, ale wolnością do; to wolność włączania się w moralnie piękne działania cnót, które wszystkie stanowią sposoby kochania Boga i bliźniego[47]. Jednakże odmiennie niż w pogańskich koncepcjach cnoty doskonałości nie są czymś, co ma swoje źródło w nas samych lub naszych ćwiczeniach moralnych: doskonałości owe pochodzą od Boga jako uświęcone (habitualne) dary Jego łaski”[48]. Paweł stawia sprawę jasno, gdy stwierdza, „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13), i kiedy powiada do

Filipian: „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania” (Flp 2, 13). Doświadcza on tego boskiego umocnienia jako nowego życia, możliwego w Chrystusie: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 21). Fakt, że owa wolność do doskonałości jest darem, Paweł ma zawsze przed oczyma, pozostaje bowiem w pełni świadom własnej nędzy: „Przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas” (2 Kor 4, 7). W słynnym passusie, w którym trzykrotnie prosił Boga, by usunął On „oścień dla ciała”, Paweł otrzymał od Boga zapewnienie, że „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9). Św. Tomasz z Akwinu dostrzega w owym Bożym stwierdzeniu „cudowny sposób mówienia” (*mirus modus loquendi*) i wykrzykuje: „Twierdzenie, że cnota doskonali się w słabości, jest jak twierdzenie, że ogień wzrasta w wodzie!”[49]. Świadomość kontrastu między nędzą tego, czym jesteśmy sami z siebie, a tym, czego możemy dokonać w Chrystusie, znajduje się w samym sercu stworzonej przez Muggeridge’a koncepcji teatru grozy symetrii. To ona właśnie przemienia ludzką tragedię w boską komedię, komedię, która daje nam pociechę a nawet uśmiech wśród cierpień tego życia.

Václav Havel opracował pogląd, że choroba, która trawiła ludy Europy Środkowej i Wschodniej w latach 70. XX wieku, była tylko skoncentrowaną i nasiloną wersją tego, z czym mierzyły się ludy Europy i Stanów Zjednoczonych: społeczeństwo, „które wyrzekło się absolutu, które ignoruje świat przyrody i gardzi jego nakazami”[50]. Zdaniem Havla to, czego doświadczali w Czechosłowacji, było połączeniem „dyktatury i społeczeństwa konsumpcyjnego”, prezentując „karykaturalnie zniekształcony obraz życia współczesnego w ogóle” i służyć mogło jako „swoiste memento dla Zachodu, odsłaniając przed nim niedostrzegany przezeń kierunek, w którym zmierza”[51].

Podzielał więc Havel pogląd Muggeridge'a, że doświadczenie państw Bloku Wschodniego należy do obszaru „grozy symetrii tego, co ma dopiero nadejść”.

Havel był szczególnie uwrażliwiony na wpływ społeczeństwa konsumpcyjnego na środowisko naturalne, tak na Wschodzie, jak na Zachodzie. Ujmował wierność prawdzie jako wierność naturze i naszemu w niej miejscu, twierdząc, że „musimy czerpać standardy ze świata przyrody, nie zważając na szyderstwa, i przywrócić istotność, której mu odmówiono”[52]. Doświadczenia Havla na arenie międzynarodowej jako demokratycznie wybranego prezydenta Republiki Czeskiej utwierdziły go tylko w przekonaniu, że nieograniczony konsumpcjonizm nie tylko niszczy środowisko naturalne, ale również tworzy nowe formy zniewolenia. Ze smutkiem zauważał, że „wszystko jest nieskończenie bardziej złożone, niż to sobie naiwnie wyobrażaliśmy, gdy byliśmy jeszcze w więzieniu”[53]. Po niespełna dekadzie pełnienia urzędu stwierdzał, że „jeśli nasza cywilizacja nie znajdzie sposobu, by pogłębić swą duchowość, jeśli nie zaktualizuje na nowo swoich korzeni duchowych, jeśli nie zacznie stosować się do zasad moralności, grozi nam rozpad więzi międzyludzkich, utrata poczucia odpowiedzialności i całkowicie nieokiełznane dążenie do własnych korzyści. Problem ten dotyczy całej cywilizacji, nie tylko państw postkomunistycznych”[54]. Kiedy zakończył swoją prezydenturę, nie przestało go martwić ciągłe lekceważenie środowiska naturalnego: „Nie wiem, czy cywilizacja sama z siebie opamięta się bez potężnych wstrząsów i tsunami. Tak czy owak odczuwam potrzebę jakiejś rewolucji egzystencjalnej. Coś musi się zmienić w mentalności ludzi”[55]. Nigdy nie porzucił przekonania, że wolność zależy od wierności prawdzie; prawdzie, którą odkrywa się w ramach wspólnotowego zaangażowania w świat przyrody, kiedy realizujemy wspólnie autentyczne cele życia ludzkiego. Dostrzegał

nawet pewne znaki nadziei w „różnych organizacjach obywatelskich” (związkach, stowarzyszeniach, inicjatywach itd.) usiłujących zająć się problemami lokalnymi i międzynarodowymi, widząc w owych „mikrospołecznościach” miejsca formacji moralnej[56].

Niemniej jednak Havel interpretował ograniczenia natury jako podstawę dla odnowy moralnej. Malcolm Muggeridge miał ostatecznie dojść do tego samego stanowiska. Dla Muggeridge’a grozę symetrii stworzenia stanowiła nie sama natura, ale natura odkupiona przez Chrystusa. Natura jako przestrzeń swobodnego działania łaski. Wyraził to, zwracając się do patrystycznej koncepcji natury jako przypowieści, którą odkrył, czytając Johna Henry’ego Newmana. Newman utrzymuje, że postrzegać świat, jak czynił to Kościół pierwszych wieków, to uznawać, że: „Zewnętrzny świat, polityczny i historyczny, jest zaledwie przejawem rzeczywistości znacznie odeń większych na potrzeby naszych zmysłów. Natura była przypowieścią. Pismo było alegorią, pogańska literatura, filozofia i mitologia, właściwie rozumiane, były przygotowaniem do Ewangelii”[57]. Dla autorów epoki patrystycznej, jak Orygenes i Klemens z Aleksandrii, księgą, która powinna przyświecać naszemu badaniu przyrody jest Księga Koheleta: „Marność nad marnościami! Wszystko Marność! (Koh 1, 2). Dla tych autorów, zaopatrzonych w taki podręcznik praktyczny, badanie świata przyrody objawia zarówno piękno i dobro stworzenia, jak i jego zraniony niedoskonałością i przemijający charakter. Zgłębiając przyrodę (a także samych siebie i wszystko inne), rozpoznać możemy zasady, według których należy żyć, a także naszą niezdolność, jako takich, do życia zgodnie z owymi nakazami prawa naturalnego. Badanie przyrody samo w sobie przygotowuje nas na przyjęcie miłosiernego nauczania Chrystusa i bycie włączonymi w żywą dynamikę jego ciała, Kościoła. Dlatego też Havel wyraża głęboką prawdę, kiedy stwierdza, że „musimy z pokorą uszanować mądre ograniczenia owego naturalnego świata i

tajemnicę, która się za nimi kryje, przyznając, że jest w porządku istnienia coś, co wyraźnie przekracza wszelkie nasze kompetencje”[58]. To coś jest Bożym Miłosierdziem wpisanym w symetrię odkupionego stworzenia. Ostatecznie pokusa, by żyć kłamstwem, jest równie stara, co Upadek, kiedy nasi prarodzice zetknęli się po raz pierwszy z „ojcem kłamstwa” (J 8, 44). Jednak w grozie symetrii Boga, Upadek był również okazją do dania rękojmi: *Protoewangelią*, która obiecywała kobiecie potomka, który zwycięży kłamcę i jego kłamstwa (Rdz 3, 9–15): „Światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1, 5)[59]. Dlatego możemy z radością grać w komicznym teatrze Bożej grozy symetrii, ponieważ wiemy, wraz z Janem Pawłem Wielkim, że „Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32)”.

*Michael S. Sherwin OP*

Uniwersytet we Fryburgu

Szwajcaria

Z angielskiego tłumaczył Michał Szczurowski: *Freedom and the Fearful Symmetry: Theological Reflections on Freedom's Relationship to Truth*, w: „Nova et Vetera”, Fall 2017 (Vol. 15, No. 4), <https://stpaulcenter.com/07-nv-15-4-sherwin/> [dostęp dnia 30.08.2023].

**Michael S. Sherwin OP** (ur. 1963) jest profesorem teologii moralnej fundamentalnej, dyrektorem Instytutu Duchowości na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (*Angelicum*) w Rzymie. Wykładał na Uniwersytecie we Fryburgu w Szwajcarii (2002-2022) oraz w Graduate Theological Union w Berkeley w Kalifornii, gdzie wcześniej odbył formację początkową jako dominikanin, a następnie w 1991 roku przyjął święcenia kapłańskie. Uczeń Servaisa Pinckaersa (1925-2008) a obecnie dyrektor Archiwum Pinckaersa. Prowadzi badania z zakresu psychologii miłości, etyki cnót i rozwoju moralnego. Autor monografii *By Knowledge and By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas* (CUA Press, 2005). Ostatnio opublikował zbiór esejów *O miłości i cnocie* (Emmaus Academic, 2018), które Alasdair MacIntyre określił jako „refleksję teologiczną w najlepszym wydaniu”.

## **Przypisy:**

[1] Przeł. S. Barańczak.

[2] Malcolm Muggeridge, *The Fearful Symmetry of Freedom*, „Christianity Today” 1978, April 21, s. 13.

[3] Tenże, *Conversion: The Spiritual Journey of a Twentieth Century Pilgrim*, Eugene [USA, Oregon] s. 69.

[4] Tamże.

[5] Czesław Miłosz, *List do Jerzego Andrzejewskiego*, 22 sierpnia 1942 [w:] tegoż, *Legends of modernity*, Kraków 1996.

[6] Tamże.

[7] Tamże.

[8] Tamże.

[9] Karol Wojtyła, *Dzieła literackie i teatralne*, tom I, *Juwenilia*, Kraków 2019.

[10] Papież Jan Paweł II, *Redemptor hominis* (1979), pkt 12.

[11] Malcolm Muggeridge, *The End of Christendom*, Grand Rapids [USA, Michigan] 1980, s. 17.

[12] A. Sołżenicyn, *Archipelag GUŁag*, przeł. J. Pomianowski, t. 2, Warszawa 1990, s. 528.

[13] Tamże.

[14] Tamże, s. 532.

[15] Tamże.

[16] Aleksander Sołżenicyn, Nagroda Nobla w Dziedzinie Literatury za rok 1970. Tekst angielski w *The Solzhenitsyn reader*, ...

[17] Tamże.

[18] Sołżenicyn, *Życ bez kłamstwa*, „Aneks” 1974, nr 4, s. 141.

[19] Tamże. Zob. także: tegoż, *Przestaliśmy widzieć cel*, przeł. Ł. Giemziak, „Dialogi polityczne” 2009, nr 12, s. 211.

[20] Tenże, Skrucha i samoograniczenie jako kategorie życia duchowego [w:] tegoż, Żyj bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973–1980, przeł. A. Wołodźko-Butkiewicz, Warszawa 1992, s. 7–47.

[21] Václav Havel, Siła bezsilnych, przeł. P. Godlewski[w:] Hrabal, Kundera, Havel... Antologia czeskiego eseju, J. Baluch (red.), Kraków 2001, s. 65–154.

[22] Tamże, s. 74.

[23] Tamże.

[24] Tamże, s. 77.

[25] Tamże.

[26] Tamże, s. 85.

[27] Tamże.

[28] Tamże, s. 88–89.

[29] Tamże, s. 116.

[30] Jan Paweł II, *Centesimus annus* (1991), pkt 46.

[31] V. Havel, dz. cyt., s. 132–133. W obiegu było już wtedy zaproponowane przez czeskiego poetę Ivana Jirousa pojęcie „Drugiej kultury”, odnoszone do podziemnej sceny muzycznej, która ukształtowała się w Pradze w latach 70., ale jak zauważa sam Havel, to esej czeskiego intelektualisty katolickiego Václava Bendy opublikowany w podziemnej samizdatowej prasie w maju 1978 roku wprowadził pojęcie „równoległej polis”. Zob. Vaclav Benda, *Równoległa polis* [w:] Hrabal, Kundera, Havel..., dz. cyt., s. 155–168. Zauważyć należy, że ani Benda, ani Havel, nie postrzegali nigdy owych równoległych struktur jako ucieczki od społeczeństwa, ale przeciwnie jako jedyną odpowiedzialną formę zaangażowania społecznego pozostałą odpowiedzialnym obywatelom. Celem była nie ucieczka, a odpowiedzialne zaangażowanie: „[B]yłoby dużym błędem, gdyby «struktury równoległe» i «równoległą polis» miano rozumieć jako usunięcie się do getta i akt izolacji, rozwiązujący życiowe równanie wyłącznie tych, którzy się na to zdecydowali, a obojętny na sprawy innych; gdyby, krótko mówiąc, było to wyjście związane wyłącznie z egzystencją jednej grupy, nie zaś z sytuacją ogólną. Takie rozumienie już w zarodku sprzeniewierzałoby się założeniu życia w prawdzie, jakim jest właśnie troska o «innych», i przekształcałoby je w końcu w jakąś bardziej tylko oszlifowaną postać życia w kłamstwie. (...) Zresztą również to najbardziej nawet rozwinięte życie w «strukturach równoległych», również ta najdojrzalsza postać «równoległej polis» może istnieć – przynajmniej w warunkach posttotalitarnych – jedynie tak, że człowiek jest zarazem tysiącnymi nićmi związany ze strukturą «pierwszą», oficjalną, już choćby przez to, że kupuje w jej sklepach, posługuje się jej pieniędzmi, jako obywatel przestrzega jej praw”; tamże, s. 134.

[32] Tamże, s. 133: „Można powiedzieć, że «struktury równoległe» stanowią na razie najbardziej artykułowany przejaw życia w prawdzie (...)”.

[33] Tamże, s. 143–144.

[34] Zob. George Weigel, *The Final Revolution: The resistance Church and the Collapse of Communism*, Oxford 2003, s. 159–90 [wyd. pol.: tenże, *Ostateczna rewolucja*, przeł. W. Buchner, Poznań 1995]. Zob. także Zdenek Kavan and Bernard Wheaton, *The Velvet Revolution: Czechoslovakia, 1988–1991*, Boulder [USA, Colorado] 1992, oraz Pavel Mucke and Miroslav Vanek, *Velvet Revolutions: An Oral History of Czech Society*, Oxford 2016.

[35] Adam Michnik, Witamy Cię, Vaclavie, na wolności, „Gazeta Wyborcza”, 18 maja 1989.

[36] Zob. Vaclav Benda, *Catholicism and Politics*, „International Journal of Politics” 1985–1986, nr 15, s. 110–124.

[37] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, pkt 12.

[38] Tamże.

[39] Nieprzewidziane zdarzenia roku 1978 sprawiły, że i Havel, i Wojtyła spisali koncepcje, które dojrzewały niezależnie od siebie w każdym z nich przez wiele lat. W przypadku Havla było to spotkanie z polskim dziennikarzem i dysydem Adamem Michnikiem w Karkonoszach, na granicy polsko-czechosłowackiej, w sierpniu tego roku. Stosunkowo mniejsze represje prasowe w Polsce stanowiły nową przestrzeń dla pism Havla, które Michnik obiecał publikować. Havel rozpoczął pracę nad Siłą bezsilnych w październiku 1978 roku, a ostateczną wersję wysłał Michnikowi w połowie listopada (zob. V. Havel, A. Michnik, *Przedziwna epoka*). Dla Karola Wojtyły był nim wybór na papieża 16 października 1978 roku. Wojtyła twierdził później, że rozpoczął pracę nad swoją pierwszą encykliką, *Redemptor hominis*, „bezpośrednio” po konklawe (zob. George Weigel, *Świadek nadziei: Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 368). Oznacza to, że chociaż Havel ukończył *Siłę bezsilnych*, nim Jan Paweł II napisał *Redemptor hominis*, był czas, kiedy pracowali równolegle pod koniec października 1978 roku. Oba dokumenty ukazały się następnie w roku 1979.

[40] Jerzy Popiełuszko, Kazanie podczas Mszy za Ojczyznę z dnia 31 października 1982 roku [w:] tegoż, *Kazania 1982–1984*, oprac. ks. J. Sochoń, Warszawa 1992, s. 57–58.

[41] Tenże, Kazanie podczas Mszy za Ojczyznę z dnia 27 lutego 1983 roku, [w:] tamże, s. 83. (W tekście polskim brak słów umieszczonych w nawiasie kwadratowym – uw. tłum.).

[42] Tenże, Kazanie podczas Mszy za Ojczyznę z dnia 26 września 1982 roku [w:] tamże, s. 53.

[43] Zob. John Moody and Roger Boyes, *The Priest and the Policeman: the Courageous Life and Cruel Murder of Father Jerzy Popiełuszko*, New York 1987. W roku 2009 ks. Popiełuszko został pośmiertnie odznaczony najwyższym odznaczeniem państwowym Rzeczypospolitej Polskiej, Orderem Orła Białego; w roku 2010 został beatyfikowany przez Kościół Katolicki.

[44] Jan Paweł II, *Centesimus annus*, pkt 25.

[45] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, pkt 21.

[46] Św. Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: (CCL 36, 363), cyt. za: Papież Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (1993) pkt 13.

[47] Zob. św. Augustyn, *O obyczajach Kościoła Katolickiego*, 1, 15.25. (PL, 32, 1322) oraz *Miasto Boga*, 15, 22 (PL, 41, 467) Nt. różnicy między tymi dwoma typami wolności, zob. Servais Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994.

[48] Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 83, 11 (PL, 37, 1065–66); Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II, q. 63, a. 3; Św. Tomasz z Akwinu, *De virtutibus*, q. 1 a. 10. Zob. także Servais Pinckaers OP,

Morality: the Catholic view, preface by Alasdair McIntyre, translated by Michael Sherwin OP, South Bend [USA, Indiana] 2001, s. 70–72.

[49] Św. Tomasz z Akwinu, Super 2 Cor, ch. 12, lec. 3, Marietti no. 479 (przekład według wydania Mariettiego).

[50] Václav Havel, Politics and Conscience [w:] Open Letters, s. 261–262.

[51] Tenże, Siła bezsilnych, dz. cyt., s. 85–86.

[52] Tenże, Politics and Conscience, dz. cyt., s. 267.

[53] Tenże, Wszystko jest jeszcze w ruchu. Praga, 21 listopada 1998, [w:] Havel, Michnik, dz. cyt.

[54] Tamże.

[55] Tenże, Prezydent i dramatopisarz. Warszawa, 15–17 listopada 2008, [w:] Havel, Michnik, dz. cyt., s. ???.

[56] Tamże.

[57] John Henry Newman, *Apologia pro Vita Sua*, Warszawa 2009, cytata za: Muggeridge, *The End of Christendom*, dz cyt., s. 10. Newman wskazuje, miejsce to stanowi aluzję do tomu poezji *Nature a Parable: A Poem in Seven Books* (London 1842) autorstwa patologa i konwertyty na katolicyzm, Johna Brande Morrisa.

[58] Havel, *Politic and Conscience*, dz. cyt., s. 267.

[59] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, para. 410.