

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 115
lipiec-wrzesień 2016

CHRZEŚCIJAŃSTWO W KULTURZE ZACHODU

W numerze m.in.

Andrzej GIELAROWSKI

* Tożsamość chrześcijańska
wobec kultury współczesnej

Flavio FELICE

* Il denaro deve servire,
non governare

Tomasz GARBOL

* Otwórz się. Kilka refleksji
o literaturze i chrześcijaństwie

Jakub GOMUŁKA

* Futurologia chrześcijaństwa
według Stanisława Lema

Krzysztof KORNACKI

* Tropem modlitwy, czasem dwóch

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Miroslawa CHUDA, Tomasz, GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

ks. Maciej BAŁA, Sergio BELARDINELLI, ks. Ignacy BOKWA, ks. Andrzej BRUŹDZIŃSKI
Aleksandra CHOMIUK, Krzysztof DYBCIAK, Marek FLOREK, Zdzisław GOGOLA OFMConv
Joanna KALAGA, Jadwiga KITA-HUBER, Małgorzata KOWALEWSKA, Małgorzata KOWALSKA
Hanna KÓCKA-KRENZ, Małgorzata KUBISIAK, Wojciech KUDYBA, Joanna KURCZEWSKA
Mariusz LEŚ, Krzysztof LOSKA, ks. Janusz MARIAŃSKI, ks. Ryszard MOŃ
Cezary OBRACHT-PRONDZYŃSKI, Marek PIECHOWIAK, Andrzej SADOWSKI, Marcin SZEWCZYK
Andrzej SZYJEWSKI, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Joanna WOJNICKA, Zofia ZARĘBIANKA

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Miroslawa CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragменты artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 650 egz.

CHRZESCIJAŃSTWO W KULTURZE ZACHODU

- * Od Redakcji – Odchodzenie chrześcijaństwa? (D.Ch.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy (Homilia podczas Mszy św., Gniezno, 3 VI 1979) **13**

U ŹRÓDEŁ

- * Anna BŁAŻEJEWSKA – Sztuka „rodzima” na ziemiach polskich w okresie chrystianizacji. Próba charakterystyki **21**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-03
- * Joanna WAWRZENIUK – Kilka refleksji na temat prób rekonstrukcji wierzeń mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu **46**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-04
- * Bernard SAWICKI OSB – Benedyktynskie dziedzictwo chrześcijańskiej Polski. Perspektywa współczesna **66**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-05

DUSZA KULTURY

- * Andrzej GIELAROWSKI – Tożsamość chrześcijańska wobec kultury współczesnej **93**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-06
- * Witold P. GLINKOWSKI – Miłość i sprawiedliwość, czyli o dialektyce egzegezy Paula Ricoeura **109**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-07
- * Flavio FELICE – Il denaro deve servire, non governare **123**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-08

CHRZEŚCIJAŃSKIE INSPIRACJE

- * Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA – „Tysiąc lat jest jak jedna Noc”. Rozważania Karola Wojtyły o człowieku i jego dziejach z okazji tysiąclecia chrztu Polski **139**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-09
- * Tomasz GARBOL – Otwórz się. Kilka refleksji o literaturze i chrześcijaństwie **161**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-10
- * Agnieszka K. HAAS – (Nie)obecność Boga osobowego w niemieckiej literaturze drugiej połowy osiemnastego wieku **175**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-11
- * Jakub GOMUŁKA – Futurologia chrześcijaństwa według Stanisława Lema. Rozważania wokół *Podróży dwudziestej pierwszej* **198**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-12
- * Krzysztof KORNACKI – Tropem modlitwy, czasem dwóch. Chrześcijaństwo w kinie polskim (do roku 1989) **214**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-13

RELIGIA – NAUKA – ETYKA

Wokół Tadeusza Stycznia SDS koncepcji autonomii etyki

- * Kazimierz KRAJEWSKI – Od sądu powinnościowego do „Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur”. O dwóch sensach autonomii etyki według Tadeusza Stycznia SDS **237**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-14
- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Ku autonomii etyki. Uwagi metodologiczne **247**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-15
- * Jarosław MERECKI SDS – Etyka i antropologia są jednym. Uwagi na marginesie artykułu Tadeusza Stycznia SDS *Problem autonomii etyki* **262**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-16
- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Dlaczego warto dziś czytać Stycznia? Aktualność problemu autonomii etyki **268**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-17

POLEMIKI

- * Przemysław ROTENGRUBER – Tradycja – pamięć – partycypacja. Kilka uwag po lekturze artykułu Sławomira Kaprańskiego *Milczenie – pamięć – tożsamość. Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności* **283**
DOI 10.12887/29-2016-3-115-18

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Bronisław JAKUBIEC SDS – Sukienka z habitu **293**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

- * Hanna SUCHOCKA – Watykańska „rewolucja” papieża Franciszka a „rewolucja” Jana Pawła II **301**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Adam F. BARAN – Młoda inteligencja katolicka w Polsce w realiach powojennych (rec. A. Friszke, *Między wojną a więzieniem 1945-1953. Młoda inteligencja katolicka*, Towarzystwo „Więź”–Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015) **319**
- * Tomasz GARBOL – Szczeliny (rec. P. Dakowicz, *Ćwiczenia duchowne. Poematy*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2016) **328**
- * Jarosław KUPCZAK OP – Spór o prawo do wolności religijnej (rec. D.L. Schindler, N.J. Healy Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of „Dignitatis Humanae”*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, UK, 2015) **338**
- * Małgorzata PEROŃ – Myśląc Polska (rec. *Literatura – kultura – polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin*, red. K. Koehler, W. Kudyba, J. Sikora, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015) **342**
- * Anna PODSTAWKA – Moce papieskiego słowa (rec. Karol Wojtyła–Jan Paweł II. *Artysta słowa*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015) **346**

- * Maciej B. STĘPIEŃ – W kręgu refleksji o New Age (rec. R.T. Ptaszek, *Nowa era religii? Ruch New Age i jego doktryna. Aspekt filozoficzny*, Wydawnictwo KUL–Wydawnictwo Academicon, Lublin 2015) **353**
- * Propozycje „Ethosu” (A. Kołodziejska, *Karol Wojtyła – dramaturg. Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym*, patronat honorowy: Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa [b.r.w.]; K. Dybciak, *Wokół czy w centrum literatury? Studia o krytyce i eseju*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016; T. Michael, *British Romanticism and the Critique of Political Reason*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2016) **357**

SPRAWOZDANIA

- * Konrad ZABOROWSKI SDS – Jubileuszowe spotkanie polskich filozofów (X Polski Zjazd Filozoficzny, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań, 15-19 IX 2015) **363**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Patrycja MIKULSKA – Mieć dokąd wrócić **373**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o roli chrześcijaństwa w kulturze europejskiej dawniej i dziś. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2016 **377**
DOI 10.12887/28-2016-2-114-30
- * Noty o autorach **394**
- * Abstracts **400**
- * Contents **429**



Fot. Ilias Tabakis © Copyright 2016 by Ilias Tabakis



Fot. nieznany © Copyright 2016 by Art – White / Black

ODCHODZENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA?

W dyskusjach dotyczących kondycji kultury współczesnej często powraca stwierdzenie, że żyjemy dziś w świecie postchrześcijańskim¹. Jaka jest jednak rzeczywista treść tej konstatacji? Czy należy sądzić, że w skali globalnej doszło do przezwyciężenia chrześcijaństwa jako religii, czy to przez światopogląd ateistyczny, czy to przez inne wiary? Czy też mamy raczej do czynienia z powszechnym odrzuceniem wartości, które chrześcijaństwo z sobą przyniosło, a także tych, które w swoich dziejach wypracowało? A może myślimy w tym kontekście o istotnym „kurczeniu się” obszaru publicznej obecności Kościoła rzymskokatolickiego, jak również instytucji reprezentujących inne wyznania chrześcijańskie bądź też o ewolucji charakteru tej obecności i jej roli w społeczeństwach Zachodu?

Wydaje się, że odpowiedzi na sformułowane tu pytania nie są jednoznaczne. Z jednej strony prawdą jest, że nieustannie rośnie dziś liczba wyznawców religii innych niż chrześcijaństwo, podczas gdy liczba chrześcijan systematycznie, choć nie gwałtownie maleje, a coraz większy napływ innowierców na obszary tradycyjnie chrześcijańskie prowadzi do zachwiania proporcji między liczbą żyjących na nich chrześcijan a liczbą przybyszy, którzy niosą ze sobą nie tylko inną wiarę, ale też inną kulturę. Z drugiej jednak strony dzieje chrześcijaństwa, przede wszystkim niezwykle szeroka i bogata tradycja intelektualna, która wokół niego narosła, tak myśl filozoficzno-teologiczna, jak i literatura piękna, potwierdzają, że dialog z kulturami i ruchami niechrześcijańskimi – często okazujący się trudnym zmaganiem intelektualnym – jest w tę religię tak głęboko wpisany, że w istocie dostarcza ożywiającej ją substancji.

¹ Zob. np. J.V. Langmead-Casseler, *The Church To-Day and To-Morrow. The Prospect for Post-Christianity*, SPCK, London 1965; É. Poulat, *L'Ère postchrétienne; un monde sorti de Dieu*, Flammarion, Paris 1994; V. Jr Bauham, *The Ever-Loving Truth: Can Faith Thrive in a Post-Christian Culture?*, Broadman and Holman Publishers, Nashville, Tennessee, 2004; R.T. Ptaszek, *Co dolega Europie?*, „Civitas Christiana”, <http://e-civitas.pl/co-dolega-europie/>; P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas” z 26 VI 2014, <http://christianitas.org/news/christianitas-kultura-postchrzescjanska/>.

W tym sensie historia chrześcijaństwa może jawić się jako dzieje intelektualnej obrony prawdy stanowiącej dla jego wyznawców wartość najwyższą – i to bez względu na to, czy bierzemy pod uwagę czas antyku, czy okresy bliższe nam dziejowo, kiedy chrześcijaństwo zmuszone było stawać do konfrontacji nie tylko z innymi wiarami, ale również z ideologiami ateistycznymi. Warto w tym kontekście odróżniać historię Kościoła (Kościołów), czyli historię religii instytucjonalnej, od historii chrześcijaństwa jako doświadczenia jego wyznawców. Historia chrześcijaństwa w tym drugim rozumieniu jawi się też jako historia męczeństwa chrześcijan w różnych obszarach świata, a jest to zarazem historia nam współczesna, która dzieje się dziś, choćby w krajach arabskich czy w Chinach.

Warto jednak mieć w pamięci, że odrzucanie wartości chrześcijańskich nie jest cechą wyłącznie naszego czasu, a instytucjonalna obecność Kościoła w życiu społecznym i w sferze publicznej przybierała w dziejach różne formy, od ukrytej po triumfalistyczną. Zjawiska, które bywają dziś opisywane jako postchrześcijańskie, nie są w swej istocie czymś w dotychczasowej historii nieznanym – przeciwnie, stanowią one powracający, a niekiedy nawet stały jej motyw. Z punktu widzenia historii kultury interesujące jest jednak to, że mimo ambiwalentnych postaw, jakie świat przybierał wobec religii chrześcijańskiej, w tym postaw wrogości, odrzucenia, dystansu czy nieufności, w dziejach dokonywał się jednocześnie proces absorpcji przez kulturę – przede wszystkim przez kulturę Zachodu – istotnych elementów ideowych tej religii, dziś często określanych właśnie jako jej wartości. Można powiedzieć, że w swoim rozwoju kultura Zachodu stopniowo nasyciała się treściami, których źródło tkwi w chrześcijaństwie. Wolność, równość i braterstwo, na długo zanim stały się hasłami rewolucji francuskiej, należały do orędzia chrześcijańskiego. Nie inaczej było z prawami człowieka: mimo że dopiero po drugiej wojnie światowej spisano je w odrębnej Deklaracji, ich załóżek tkwił już w nauczaniu Chrystusa o wyjątkowości i wartości każdego ludzkiego istnienia: o zbawieniu indywidualnym, nie zaś zbiorowym. Także postawa życzliwości wobec drugiego człowieka, pojmowana dziś jako zasada życia tak indywidualnego, jak i społecznego, wyrasta z przykazania miłości, które sformułował Jezus. W podobny sposób można by wskazać na genezę wielu innych wartości uznawanych dziś w kulturze Zachodu za niepodważalne. Wydaje się, że wraz z rozwojem historycznym tej kultury dokonywało się w niej coraz pełniejsze odczytywanie treści chrześcijańskiego orędzia, i to mimo ambiwalencji postaw społecznych wobec chrześcijaństwa jako religii. Można sądzić, że chrześcijańską antropologię cechuje swoisty uniwersalizm, który znajduje dobre streszczenie w określeniu „katolicki”, czyli „powszechny” – uniwersalizm ten pozwolił na powstanie wszędzie tam, gdzie docierała kultura Zachodu, nie tylko kanonu dzieł literackich, muzycznych, malarskich czy architektonicznych bezpośrednio inspiro-

wanych przesłaniem tej religii, ale również dzieł kultury, które nie nawiązując bezpośrednio do wartości religijnych, budowały jednak na gruncie, który przygotowało chrześcijaństwo, i rozwijały charakterystyczne dla światopoglądu chrześcijańskiego wątki, jak napięcie między miłością a sprawiedliwością, dylematy wolnej woli, ambiwalencja wolności czy problem zła. W procesie rozwoju kultury Zachodu chrześcijaństwo przestało być wyłącznie religią, jedną z wier ukazujących otwarcie bytu ludzkiego na transcendencję i jego potrzebę odnalezienia sensu rzeczywistości, który sięgałby poza doczesność, a stało się źródłem uniwersalnego ethosu tej kultury. Przykładów potwierdzających tę tezę można by wskazać wiele. Jednym z nich, bardzo wymownym, jest choćby lista pięćdziesięciu najlepszych filmów religijnych – w szczególności katolickich – sporządzona przez amerykański miesięcznik „Crisis” w roku 1997. Znalazły się na niej nie tylko obrazy podejmujące wprost tematykę religijną i nawiązujące do wydarzeń biblijnych, jak *Ben Hur* Williama Wylera, ale również filmy takie, jak *Aniołowie o brudnych twarzach* Michaela Curtiza, *Do zobaczenia, chłopcy* Louisa Malle’a, *Późna wiosna* Yasujirō Ozu, *Piętno śmierci* Akiro Kurosawy czy *Niebieski* Krzysztofa Kieślowskiego – w wielu wypadkach twórcy byliby (bądź byli) zapewne zaskoczeni taką właśnie kwalifikacją ich dzieł². Ideowa uniwersalność chrześcijaństwa, ujawniająca się nie tylko w obszarze etyki inspirowanej Dekalogiem poszerzonym o przykazanie miłości, ale przede wszystkim w szczególnym dowartościowaniu ludzkiego rozumu i jego aspiracji do poznania i wyrażenia rzeczywistości w swoim własnym języku, pozwala na umieszczenie i odczytywanie w jednej płaszczyźnie intelektualnej dzieł twórców tak odległych od siebie w sensie geograficznym, umysłowym i czasowym, jak Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Karol Marks, Ludwig Wittgenstein, Jean Baudrillard, Gerard Manley Hopkins, Tadeusz Różewicz, Graham Greene, Romain Rolland, Thomas Mann, Sándor Márai, Albert Camus, Emmanuel Carrère, Fra Angelico, Caravaggio, Rembrandt, Pablo Picasso, Francis Bacon, Johann S. Bach czy Arvo Pärt. Wydaje się, że ów chrześcijański trzon kultury Zachodu, o którym mówi się, że stworzył jedność z myślą grecką i prawem rzymskim, umożliwił zaistnienie swoistego umysłowego metajęzyka, pozwalającego na taki odbiór dzieł kultury, który pozostawia margines dla refleksji własnej, dla swoistej refleksji towarzyszącej ich poznaniu. To właśnie dzięki owej przestrzeni mentalnej odbiór dzieła nie oznacza utożsamienia się z nim, odbiorca kultury zawsze zachowuje wobec niej dystans. Ta właściwość kultury europejskiej jest tak specyficzna, a zarazem tak głęboko w niej zakorzeniona, że Leszek Kołakowski sądził, iż grozi ona pewnym niebezpieczeństwem: kultura Zachodu jako jedyna stara się

² Zob. W. Park, *The Fifty Best Catholic Films of All Time*, „Crisis” z 1 XI 1997, <http://www.crisismagazine.com/1997/the-fifty-best-catholic-films-of-all-time>.

spoglądać na siebie z zewnątrz, jako jedyna wytworzyła postawę umysłową pozwalającą jej zanegować samą siebie, podać siebie samą w wątpliwość³.

Skąd jednak bierze się owa siła – a z punktu widzenia innych słabość – tej właśnie kultury? Wydaje się, że jej źródło sięga chrześcijańskiej kategorii sumienia, która każe patrzeć na człowieka jako na byt usytuowany w polu odpowiedzialności, z istoty dążący do odróżnienia prawdy od nieprawdy, słuszności od niesłuszności, dobra od zła, i czyniący nieustanny wysiłek rozeznawania między tymi rzeczywistościami, nie zawsze dlań oczywistymi. To właśnie sąd sumienia, zakotwiczony w rozeznaniu rzeczywistości przez podmiot w jego autonomicznym akcie poznania, z jednej strony stanowi o ludzkiej wolności, z drugiej zaś otwiera drzwi owemu niebezpieczeństwu, o którym pisze Kołakowski: wybór rozpoznanej prawdy, wybór dobra, opowiedzenie się po stronie tego, co słuszne i godziwe, nie musi okazać się wyborem bezpośrednio korzystnym dla podmiotu. Losy męczenników i więźniów sumienia stanowią konkretny, aczkolwiek tragiczny dowód prawdziwości tej tezy⁴.

Poszanowanie autonomii ludzkiego sumienia (nawiązując do myśli Kołakowskiego, można by tu mówić o sumieniu kultury), leżące u podstaw ładu aksjologicznego Zachodu, sprawia, że ład ten, sam w sobie uznawany za wartość, stał się swoistym *proprium* kultury tego obszaru. Uznanie sumienia za ostateczną dla człowieka normę moralności łączy się z nieobecnością w żadnej innej kulturze – ani w żadnej innej religii – szczególnym uszanowaniem ludzkiego rozumu, z afirmacją ludzkiego prawa do poznawania świata, uchwycenia jego sensu w sposób indywidualny i otwarty na prawdę. Sąd sumienia stoi ponad nakazem zewnętrznym wobec podmiotu nawet wówczas, gdy źródłem tego nakazu jest instytucja religijna. Otwartość wobec świata i przyzwolenie na jego poznawanie, jakiego poprzez tę właśnie postawę udziela człowiekowi chrześcijaństwo, sprawiły, że to właśnie kultura Zachodu, nie zaś żadna inna kultura, stała się kolebką nauki i techniki, w tym również najnowszych technologii stosowanych w najróżniejszych dziedzinach.

Z perspektywy filozofii kultury można zatem zaryzykować stwierdzenie, że miarą obecności chrześcijaństwa nie jest liczba jego praktykujących wyznawców ani duchownych, ani też liczba wznoszonych świątyń, lecz swoiste ideowe „podglebie”, którego w ciągu dziejów dostarczyło kulturze ideowe zaplecze tej religii – zaplecze, do którego należy choćby przekonanie, że dobro należy czynić, a zła unikać, że każdy człowiek jest bliźnim, że wobec wszystkich ludzi obowiązują nas te same zasady moralne, a słowa niosą w sobie sens

³ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: tenże, „Czy diabeł może być zbawiony” i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1984, s. 11-24.

⁴ Zob. T. S t y c z e Ń SDS, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 17-32.

i odpowiadają prawdzie. Jak głęboko wartości, które przyniosła z sobą religia chrześcijańska, wniknęły w kulturę Zachodu, widoczne jest być może w wyjątkowo ostry sposób w tym, że należący do tej kultury człowiek odruchowo odrzuca dziś myśl, iż w imię jakiejkolwiek wartości można by drugiego z premedytacją skrzywdzić, a w szczególności okrutnie pozbawić życia, obcinając mu głowę czy podcinając gardło. Przekonanie to w innych kulturach nawet dziś nie jest wcale oczywiste.

Skąd jednak wzięła się kulturowa siła chrześcijaństwa? Oczywiście można by tu mówić o interwencji nadprzyrodzonej, o działaniu Opatrzności czy też wprost Ducha Świętego, pozostawmy jednak na poziomie filozofii kultury, w kręgu rozważań wobec religii zewnętrznych. Trudno rolę tę przypisać wyłącznie dominującej przez wiele stuleci społecznej i politycznej pozycji Kościoła. Wydaje się, że siła chrześcijaństwa budowała się nie dzięki jego strukturze instytucjonalnej, ale dzięki przestrzeni, którą pozostawiało ono twórczości, studiom i temu typowi poznania, który dziś określamy mianem humanistyki. Można powiedzieć, że już od czasów Ojców Kościoła i późniejszej filozofii średniowiecznej wielką rolę w kulturze Zachodu odgrywali chrześcijańscy intelektualniści – ludzie postrzegający swoje zadanie jako rozumienie świata poszukujące uniesprzecznienia właśnie w chrześcijaństwie, a następnie jako przekazywanie tego rozumienia innym. To właśnie ten przekaz przez wieki budował podglebie dzisiejszej kultury Zachodu, tak tej o jednoznacznie chrześcijańskim obliczu, jak i tej jedynie inspirowanej intelektualnym zapleczem chrześcijaństwa, jaką w dwudziestym stuleciu były choćby próby budowy laickiego humanizmu czy materialistycznych filozofii dziejów.

Chociaż negatywne ani ambiwalentne postawy społeczne wobec chrześcijaństwa nie są w stanie podważyć jego kulturowej doniosłości, to jednak sprzyja temu dające się dziś zaobserwować w jego obszarze zjawisko pewnej deprecjacji treści intelektualnych na rzecz oddziaływania emocjonalnego i sprowadzania chrześcijańskiego orędzia do kategorii, którymi posługuje się dziś świat. Amerykanie toczą obecnie debatę pod hasłem: „Gdzie jest nasz Reinhold Niebuhr?”⁵, w której powraca opinia, że chrześcijańscy intelektualniści utracili dziś kontakt z otaczającą ich kulturą, ponieważ nie potrafią mówić jej językiem. Z bliższej nam, choćby polskiej perspektywy niepokoić może natomiast to, że zabiegi mające na celu przyciąganie ludzi do religii chrześcijańskiej często sytuowane są właśnie w przestrzeni kultury popularnej i korzystają wyłącznie z jej instrumentów. Pojawiają się pytania: Dlaczego

⁵ Zob. A. Jacobs, *The Watchmen: What Became of the Christian Intellectuals*, „Harper’s Magazine” z 2 IX 2016, <http://harpers.org/archive/2016/09/the-watchmen/?single=1>; O. Strachan, *Where’s Niebuhr? On Alan Jacobs’s Essay on Christian Intellectuals*, <http://cpt.mbts.edu/2016/08/17/wheres-niebuhr-on-alan-jacobss-essay-on-christian-intellectuals/>.

w kościołach nie brzmi dziś muzyka Bacha? Dlaczego zanikła tradycja chóru gregoriańskiego? Dlaczego homilie nie przybliżają myśli wielkich teologów? Dlaczego nie toczą się dziś debaty teologiczne wykraczające poza bieżące kwestie społeczne i prawne? Dlaczego katecheza nie kształci, a jedynie formuje? Dlaczego stała się ona po prostu lekcją w szkole, usytuowaną między przysłowiową chemią a wychowaniem fizycznym? Dlaczego książka religijna to często dziś po prostu książka kucharska napisana przez osobę konsekrowaną? Wydaje się, że ambicja masowości niszczy coś, co w chrześcijaństwie z punktu widzenia kultury jest niezwykle cenne i życiodajne: jego głęboką treść intelektualną. Warto przywołać w tym miejscu słowa Jana Pawła II, który rozpoczynając encyklikę *Fides et ratio*, pisał, że „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”.

Wbrew dzisiejszym tendencjom już w roku 1969, w czasach gdy również wieszczono odwrót chrześcijaństwa, kard. Joseph Ratzinger mówił: „Z dzisiejszego kryzysu [...] wyłoni się jutro Kościół, który wiele stracił. Będzie mały, w dużym stopniu zaczynać będzie musiał zupełnie od nowa. [...] Wraz ze zmniejszeniem liczby członków straci wiele przywilejów w społeczeństwie. W o wiele większym niż dotychczas stopniu stanie się zbiorowością, do której wstęp będzie jedynie wynikiem decyzji zainteresowanego. [...] Będzie to Kościół skierowany do wewnątrz [...] Nigdy już pewnie nie będzie on taką panującą nad społeczeństwem siłą, jaką był do niedawna. Rozkwitnie jednak na nowo i ukaże się ludziom jako ojczyzna, która daje im życie i nadzieję poza śmierć”⁶.

D.Ch.

⁶ J. R a t z i n g e r, *Jaki będzie Kościół w roku 2000?*, w: tenże, *Wiara i przyszłość*, tłum. P. Waszczenko, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1973, s. 77n.

JAN PAWEŁ II
JEDNOŚĆ DUCHOWA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EUROPY

JAN PAWEŁ II

JEDNOŚĆ DUCHOWA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EUROPY*

Najdostojniejszy i Umiłowany Prymasie Polski,
Drodzy Bracia – Arcybiskupie poznański, Biskupi gnieźnieńskiej,
Prymasowskiej Metropolii,
Czcigodni Goście!

Pozdrawiam w was pasterzy i cały Lud Boży żyjący na mojej ojczystej ziemi! Pozdrawiam Kapłanów, Rodziny zakonne, Braci i Siostry, pozdrawiam Świeckich. Wszystkich!

Pozdrawiam Polskę, ochrzczoną tutaj przed tysiącem z górą lat!

Pozdrawiam Polskę, wprowadzoną w tajemnicę życia Bożego przez sakramenty chrztu i bierzmowania. Pozdrawiam Kościół na ziemi moich praojców w jego wspólnocie i jedności hierarchicznej z Następcą św. Piotra. Pozdrawiam Kościół w Polsce, który od początku prowadzą święci biskupi i męczennicy, Wojciech i Stanisław, zjednoczeni u boku Królowej Polski, Jasnogórskiej Pani!

Pozdrawiam was wszystkich, Drodzy Bracia i Siostry, braterskim pocałunkiem pokoju. Pozdrawiam każdego wśród was, od sędziwego starca do maleńkiego dziecka, stając wśród was jako pielgrzym wielkiego jubileuszu.

Oto znowu nadszedł dzień Pięćdziesiątnicy, a my znajdujemy się równocześnie duchem w jerozolimskim wieczniku – i równocześnie jesteśmy obecni tutaj: w tym wieczniku naszego polskiego Millennium, gdzie przemawia do nas z jednaką zawsze mocą tajemnicza data tego Początku, od której liczymy historię Ojczyzny i Kościoła zarazem w dziejach Ojczyzny. Historię Polski zawsze wiernej.

* Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej w katedrze gnieźnieńskiej 3 czerwca 1979 roku. Tekst przytaczamy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 2 (1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 606-611.

Oto w dniu Pięćdziesiątnicy w wieczniku jerozolimskim dopełnia się obietnica przypieczętowana krwią Odkupiciela na Kalwarii: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22-23). Kościół ostatecznie rodzi się z mocy tych słów. Rodzi się z mocy tego tchnienia. Przygotowywany przez całe życie Chrystusa, rodzi się definitywnie, przychodzi na świat jak dziecko wówczas, gdy Apostołowie otrzymują od Chrystusa Dar Pięćdziesiątnicy – gdy przejmują od Niego Ducha Świętego. Zesłanie Ducha Świętego oznacza początek Kościoła, który poprzez wszystkie pokolenia ma wprowadzać ludzi: ludzkość – ludy i narody – do jedności Ciała, Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa. Zesłanie Ducha Świętego oznacza Początek i trwanie tej tajemnicy. Trwanie bowiem jest stałym powracaniem do Początku.

I oto słyszymy, jak w wieczniku jerozolimskim napełnieni Duchem Świętym Apostołowie „zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2,4). Języki obce stały się swoimi, stały się własnymi, dzięki tajemniczej sprawczości Ducha Świętego, który „wieje tam, gdzie chce” (J 3,8) i odnawia „oblicze ziemi” (Ps 103,30).

I chociaż Autor Dziejów Apostolskich nie wylicza wśród języków, którymi wówczas zaczęli przemawiać Apostołowie, naszego języka – nadejdzie czas, gdy następcy Apostołów z Wiecznika zaczną przemawiać również językiem naszych praojców i głosić Ewangelię ludowi, który w tym języku tylko może ją zrozumieć i przyjąć.

Znamienne są nazwy tych piastowskich grodów, w których dokonało się owo historyczne przeniesienie Ducha, a zarazem zapalenie znicza Ewangelii na ziemi naszych praojców. Wraz z tym język Apostołów odezwał się po raz pierwszy jakby w nowym przekładzie, w naszym brzmieniu, które zrozumiał lud żyjący nad Wartą i Wisłą i które my do dziś rozumiemy.

Grody zaś, z którymi wiązały się początki wiary na ziemi Polan, naszych praojców – to Poznań, gdzie od najdawniejszych czasów, bo już dwa lata po chrzcie Mieszka osiadł biskup – oraz Gniezno, gdzie w roku tysięcznym dokonał się wielki akt o charakterze kościelno-państwowym. Oto przy relikwiah św. Wojciecha spotkali się wysłannicy papieża Sylwestra II z Rzymu z cesarzem rzymskim Ottonem III i pierwszym królem polskim (wówczas jeszcze tylko księciem) Bolesławem Chrobrym, synem i następcą Mieszka, ustanawiając pierwszą polską metropolię, a przez to samo kładąc podwaliny ładu hierarchicznego dla całych dziejów Ojczyzny. W ramach tej metropolii znalazły się w roku tysięcznym: Kraków, Wrocław i Kołobrzeg, jako biskupstwa zespolone jedną organizacją kościelną.

Ileć razy znajdujemy się tutaj, na tym miejscu, musimy widzieć na nowo otwarty Wiecznik Zielonych Świąt. I musimy słyszeć mowę praojców, w której zaczęły być przepowiadane „wielkie dzieła Boże” (Dz 2,11).

Tutaj też Kościół w Polsce w roku 1966 rozpoczął swoje dziękczynne *Te Deum* na Tysiąclecie Chrztu, w którym miałem szczęście brać udział jako ówczesny metropolita Krakowski. Pozwólcie, że dzisiaj – jako pierwszy, z niezbadanych wyroków Bożej Opatrzności, Papież z rodu Polaków – wyśpiewam raz jeszcze z wami to milenijne *Te Deum*. Niezbadane i przedziwne są wyroki Boże, które kreślą drogi prowadzące od Sylwestra II do Jana Pawła II na tym miejscu.

Otworzył się po stuleciach na nowo jerozolimski wieczernik i zdumiały się już nie ludy z Mezopotamii i Judei, z Egiptu czy Azji, czy wreszcie przybysze z Rzymu, ale zdumiały się ludy słowiańskie i inne zamieszkujące w tej części Europy, iż Apostołowie Jezusa Chrystusa mówią ich językami, że w rodzimej mowie opowiadają „wielkie dzieła Boże”.

Kiedy pierwszy historyczny władca Polski zamierzał wprowadzić do Polski chrześcijaństwo i związać się ze stolicą św. Piotra, zwrócił się przede wszystkim do pobratymców. Wziął za żonę Dąbrówkę, córkę księcia czeskiego Bolesława, która sama już będąc chrześcijanką, stała się matką chrzestną swego małżonka i wszystkich jego poddanych. A wraz z tym zaczęli przybywać do Ojczyzny misjonarze pochodzący z różnych narodów Europy: z Irlandii, z Italii, z Niemiec (jak święty biskup męczennik Bruno z Kwerfurtu). W pamięci Kościoła na ziemi Bolesławów utrwalił się najwymowniej św. Wojciech, znów syn i pasterz pobratymczego narodu czeskiego. Znane są jego dzieje na stolicy biskupiej w Pradze, jego pielgrzymowania do Rzymu, nade wszystko jednak znana i droga nam jest gościna na dworze gnieźnieńskim Bolesława, która miała go przygotować do ostatniej podróży misyjnej na północ. W pobliżu Bałtyku ten biskup-wygnaniec, ten nieustrudzony misjonarz stał się owym ziarnem, które wpadłszy w ziemię musi obumrzeć, aby wiele przynieść owocu (por. J 12,24). Świadeństwo śmierci męczeńskiej, świadeństwo krwi, przypieczętowało w sposób szczególny chrzest, jaki przed tysiącem lat przyjęli nasi praojcowie. Męczeńskie zwłoki Apostoła, Biskupa Wojciecha, legły u fundamentów chrześcijaństwa na całej polskiej ziemi.

I dlatego dobrze, że widzę tutaj przed oczyma napis: *Otče...* w siostrzanym języku, w języku św. Wojciecha: *Pamatuj Otče na své české deti*. Niegdyś te bliskie sobie słowiańskie języki brzmiały jeszcze podobnie. Historia językoznawstwa wykazuje to, jak rosły ze wspólnego pnia słowiańszczyzny, ze wspólnego pnia chrześcijaństwa, pnia Wojciechowego. *Pamatuj Otče na své české deti*. Nie może ten Papież, który nosi w sobie spuściznę Wojciechową, zapomnieć tych dzieci! I nie możemy my wszyscy, Drodzy Bracia i Siostry, którzy nosimy w sobie to samo Wojciechowe dziedzictwo, zapomnieć tych naszych Braci!

Kiedy dzisiaj, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego Roku Pańskiego 1979, sięgamy do tych fundamentów, nie możemy nie słyszeć – obok języka

naszych praojców – także innych języków słowiańskich i pobratymczych, którymi wówczas zaczął przemawiać szeroko otwarty wieczernik dziejów. Nie może zwłaszcza nie słyszeć tych języków pierwszy w dziejach Kościoła Papież-Słowianin. Chyba na to wybrał go Chrystus, chyba na to prowadził go Duch Święty, ażeby do wielkiej wspólnoty Kościoła wniósł szczególne zrozumienie tych wszystkich słów i języków, które wciąż jeszcze brzmią obco, daleko, dla ucha nawykłego do dźwięków romańskich, germańskich, anglosaskich, celtyckich. Czyż Chrystus nie chce, czyż Duch Święty nie wzywa, żeby Kościół-Matka u końca drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa pochylił się ze szczególnym zrozumieniem, ze szczególną wrażliwością ku tym dźwiękom ludzkiej mowy, które splatają się z sobą we wspólnym korzeniu, we wspólnej etymologii, które – mimo wiadomych różnic (nawet i w pisowni) – brzmią wzajemnie dla siebie blisko i swojsko.

Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież, który nosi w swojej duszy szczególnie wyrazisty zapis dziejów własnego Narodu od samego jego początku, ale także i dziejów pobratymczych, sąsiednich ludów i narodów, na sposób szczególny nie ujawnił i nie potwierdził w naszej epoce ich obecności w Kościele? Ich szczególnego wkładu w dzieje chrześcijaństwa. Ażeby odsłonił te profile, które właśnie tutaj, w tej części Europy, zostały wbudowane w bogatą architekturę świątyni Ducha Świętego.

Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu. My, Polacy, którzy wybraliśmy przez całe tysiąclecie udział w tradycji Zachodu, podobnie jak nasi Bracia Litwini, szanowaliśmy zawsze przez nasze tysiąclecie tradycje chrześcijańskiego Wschodu. Nasze ziemie były gościnne dla tych tradycji, sięgających swych początków w Nowym Rzymie – w Konstantynopolu. Ale też pragniemy prosić gorąco naszych Braci, którzy są wyrazicielami tradycji wschodniego chrześcijaństwa, ażeby pamiętali na słowa Apostoła: „Jedna wiara, jeden chrzest. Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” (por. Ef 4,5-6; 1,3). Ażeby o tym pamiętali. I żeby teraz, w dobie szukania nowej jedności chrześcijan, w dobie nowego ekumenizmu, wspólnie z nami przykładali rękę do tego wielkiego dzieła, które tchnie Duch Święty!

Tak. Chrystus tego chce. Duch Święty tak rozrządza, ażeby to zostało powiedziane teraz, tutaj, w Gnieźnie, na ziemi piastowskiej, w Polsce, przy relikwiach św. Wojciecha i św. Stanisława, wobec wizerunku Bogarodzicy Dziewicy, Pani Jasnogórskiej i Matki Kościoła. Trzeba, ażeby przy sposobności chrztu Polski była przypomniana chrystianizacja Słowian, Chorwatów i Słoweńców, wśród których pracowali misjonarze już około 650 roku i z którymi niedawno w Bazylice św. Piotra w ich chorwackim języku dziękowałem

za więcej niż 1000 lat – za 1100, 1300 lat ich wiary i wierności dla Stolicy Apostolskiej. I trzeba, żeby tutaj była przypomniana chrystianizacja Bułgarów, których książę Borys I przyjął chrzest w 864 lub w 865 roku; Morawian i Słowaków – do nich docierali misjonarze przed 850 rokiem, a potem umocnili tam wiarę święci Apostołowie Słowian: Cyryl i Metody, którzy przybyli do Państwa Wielkomorawskiego w 863 roku; Czechów, których księcia Borivoja ochrzcił w 874 roku św. Metody. W zasięgu działalności św. Metodego i jego uczniów znajdowali się także Wiślanie oraz Słowianie zamieszkujący Serbię. Trzeba też, aby był przypomniany chrzest Rusi w Kijowie w 988 roku. Wreszcie trzeba przypomnieć ewangelizację Słowian Połabskich: Obotrytów (Obodrzyców), Wieleatów i Serbo-Łużyczan. Chrystianizację Europy – tę oficjalną – ukończył chrzest Litwy w latach 1386 i 1387, który to, za sprawą błogosławionej naszej Królowej Jadwigi, umocnił wcześniejszy o sto lat chrzest księcia Mendoga.

Papież Jan Paweł II – Słowianin, syn Narodu polskiego, czuje, jak głęboko wrastają w glebę historii korzenie, z których on sam razem z wami wyrasta. Ile wieków liczy ta mowa Ducha Świętego, którą on dzisiaj sam przemawia i z watykańskiego wzgórza św. Piotra, i tutaj w Gnieźnie ze Wzgórza Lecha, i w Krakowie z wyżyn Wawelu.

Ten Papież – świadek Chrystusa, miłośnik Jego Krzyża i Zmartwychwstania, przychodzi dziś na to miejsce, aby dać świadectwo Chrystusowi żyjącemu w duszy jego własnego Narodu, Chrystusowi żyjącemu w duszach narodów, które kiedyś przyjęły Go jako Drogę, Prawdę i Życie (por. J 14,6). Przychodzi więc wasz rodak, Papież, aby wobec całego Kościoła, Europy i świata mówić o tych często zapomnianych narodach i ludach. Przychodzi wołać wołaniem wielkim. Przychodzi ukazywać te drogi, które na różny sposób prowadzą z powrotem w stronę Wieczernika Zielonych Świąt, w stronę Krzyża i Zmartwychwstania. Przychodzi wszystkie te narody i ludy – wraz ze swoim własnym – przygarnąć do serca Kościoła: do serca Matki Kościoła, której ufa bezgranicznie.

Za niedługo skończy się tutaj, w Gnieźnie, nawiedzenie Ikony! Obraz Pani Jasnogórskiej, obraz Matki, w szczególny sposób wyraża Jej obecność w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, żyjącego od tylu wieków na ziemi polskiej i na ziemiach ludów pobratymczych. Ten Obraz, który od dwudziestu przeszło lat nawiedza poszczególne kościoły, diecezje, parafie, na tej ziemi za niedługo kończy swe nawiedzenie w prymasowskim Gnieźnie i przechodzi na Jasną Górę, aby rozpocząć nawiedzenie diecezji częstochowskiej.

Umiłowany Księżu Prymasie! Drodzy Bracia i Siostry! Jest moją ogromną radością, że ten etap mojego pielgrzymowania mogę odbyć wspólnie z Maryją. Że wspólnie z Nią mogę znaleźć się na tym wielkim szlaku dziejów, którym tylokrotnie wędrowałem: od Gniezna do Krakowa poprzez Jasną Górę, od świętego Wojciecha do świętego Stanisława poprzez Bogarodnicę Dziewicę, Bogiem sławioną Maryję.

Główny szlak naszych duchowych dziejów, na który wchodzi wszyscy Polacy, zarówno ci, co mieszkają na zachodzie, jak i ci, co mieszkają na wschodzie, jak też ci, co mieszkają poza Polską, wśród różnych narodów, na tyłu kontynentach... Ufam, że mnie słyszą! Ufam, Drodzy Bracia, że nas słyszą. Ufam, że mnie słyszą. Trudno by mi było pomyśleć, żeby jakiegokolwiek polskie czy słowiańskie ucho, w jakimkolwiek zakątku globu, nie mogło usłyszeć słowa Papieża Polaka i Słowianina.

Moi Drodzy, ufam, że nas słyszą. Ufam, że mnie słyszą, żyjemy przecież w epoce tak zdecydowanie zadeklarowanej wolności wymiany: wymiany informacji, wymiany dóbr kultury! A przecież my tutaj sięgamy do samego korzenia tych dóbr!

Tak więc znajdujemy się na głównym szlaku naszych duchowych dziejów. Jest to zarazem jeden z głównych szlaków duchowych dziejów całej Słowiańszczyzny. I jeden z głównych szlaków duchowych dziejów Europy. Opatrzność Boża zrządziła, że w tych dniach po tym szlaku po raz pierwszy kroczyć będzie Papież, Biskup Rzymski, Następca świętego Piotra, pierwszego wśród tych, którzy wyruszyli z Wieczernika Zielonych Świąt w Jerozolimie, śpiewając:

O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki!
Odziany we wspaniałość i majestat,
światłem okryty jak płaszczem.
Jak liczne są dzieła Twoje, Panie!
Ty wszystko mądrze uczyniłeś:
ziemia jest pełna Twych stworzeń.
Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha
i odnawiasz oblicze ziemi.

(Ps 104 [103],1-2.24.30)

Tak będzie śpiewał wraz z wami, Umiłowani Rodacy, ten Papież, krew z waszej krwi i kość z kości. I będzie razem z wami wołał:

Niech chwała Pańska trwa na wieki:
niech Pan się raduje z dzieł swoich.
Niech chwała Pańska trwa na wieki:
Niech miła Mu będzie pieśń nasza.

(Ps 104 [103],31.34)

Pójdziemy razem tą drogą naszych dziejów. Na Jasną Górę, w stronę Wawelu, w stronę świętego Stanisława. Pójdziemy ku przeszłości.

Nie pójdziemy jednakże w przeszłość.
Pójdziemy ku przyszłości!
„Weźmijcie Ducha Świętego!”

(J 20,22)

Amen.

U ŹRÓDEŁ

Anna BŁAŻEJEWSKA

SZTUKA „RODZIMA” NA ZIEMIACH POLSKICH
W OKRESIE CHRYSZCJANIZACJI
Próba charakterystyki

Wielkopolska przyciągała szczególną uwagę badaczy. Szczegółowe badania przyniosły interesujące wyniki, ujawniające wyraźny przełom w pierwszej połowie, a właściwie u progu dziesiątego wieku. Przełom ten polegał na znaczącej dyslokacji grodów i zmianach w obrębie już istniejących. Wydarzenia te miały zapewne decydujące znaczenie dla faktu, że w drugiej połowie wieku dziesiątego Wielkopolska stanowiła właściwe „zaplecze” dla wprowadzenia chrześcijaństwa i rozwoju państwowości w Wielkopolsce.

Temat sztuki „rodzimej” na ziemiach polskich w okresie chrystianizacji – a zwłaszcza jego syntetyczna prezentacja – okazuje się dla historyka sztuki dość trudny. Jest bowiem „zawieszony” między archeologią, historią, historią sztuki oraz językoznawstwem, co wiąże się z takimi konsekwencjami, jak ogromne „rozproszenie” piśmiennictwa i materiału zabytkowego (znajdującego się raczej w zbiorach muzeów archeologicznych, regionalnych, niż tych o statusie muzeów narodowych), a także odrębne konferencje, podczas których analizuje się aspekty tego zagadnienia stanowiące przedmiot różnych dyscyplin. Udział historii sztuki w dorobku badawczym dotyczącym tej problematyki jest wciąż niewielki. Taki stan rzeczy dobrze obrazują materiały sympozjum, które odbyło się w roku 2009 w Poznaniu: „Archaeologia versus historiam – historia versus archeologiam”. Zostało ono poświęcone „problemowi współpracy historyków i archeologów w poznawaniu wieków średnich”¹ – a właściwie dotychczasowym doświadczeniom takiej współpracy i możliwościom jej zacieśnienia². Nieobecność historyków sztuki w tej dyskusji nie wynika jedynie z faktu, że ich dyscyplina interesuje się tylko niektórymi (a właściwie nielicznymi) przedmiotami, jakie oferują znaleziska archeolo-

¹ M. Brzostowicz, M. Przybył, D.A. Sikorski, *Przedmowa*, w: *Archaeologia versus historiam – historia versus archeologiam, czyli jak wspólnie poznawać średniowiecze?*, red. M. Brzostowicz, M. Przybył, D.A. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2012, s. 7n.

² Lech Leciejewicz, definiując dotychczasowe trudności, ujął to następująco: „Historyk prowadzi kwerendy archiwalne i biblioteczne, archeolog natomiast skupia się na ujawnianiu bezpośrednich śladów działalności człowieka, które kryją się w tym wielkim archiwum, jakim stale pozostaje ziemia” (L. L e c i e j e w i c z, *Jak tworzyć syntezę?* w: *Archaeologia versus historiam – historia versus archeologiam*, s. 16).

giczne – z perspektywy kompleksowych badań nad średniowieczem dotyka więc zaledwie cząstki problemu. Taki stan rzeczy wydaje się wynikać z utartego podziału na sztukę-przedmiot badań historyków sztuki i sztukę-przedmiot badań archeologów, przy czym linia tego podziału przebiega zwykle przez „miejsce” ujawnienia zabytku: pod ziemią (wodą) lub nad ziemią (na ziemi). Ze zrozumiałych względów archeolodzy mają większe możliwości, gdy chodzi o dostęp do tego, co „pod”, nie powinno to jednak skutkować rozdzieleniem między różne dyscypliny zjawisk artystycznych z przeszłości.

PRÓBY SYNTEZY

Obraz trudności, jakie stawia przed badaczami różnych dyscyplin zagadnienie sztuki „rodzimej” w okresie chrystianizacji (jak też wcześniejszej), dają nieliczne próby syntetycznych prezentacji zjawisk artystycznych pochodzących z okresu, gdy formowała się nasza państwowość, czyli tuż przed chrystianizacją i w jej trakcie³. Tytułowy problem pojawił się jako odrębny przedmiot badań właściwie jedynie w krótkim artykule Jerzego Gąssowskiego⁴. Sztuka plemienna, przedpaństwowa (i jej dziedzictwo) była jednak niejednokrotnie prezentowana jako wydzielony problem w omówieniach szerszych, dotyczących czy to sztuki pradziejowej jako całości, czy to sztuki średniowiecznej (jako poprzedniczki sztuki plemiennej), czy wreszcie w syntezach dziejów sztuki polskiej.

Jako pierwszy podjął to zagadnienie, zachęcając do jego wyodrębnienia w dziejach sztuki, Józef Ignacy Kraszewski w starożytniczej, syntetycznej pracy *Sztuka u Słowian*⁵. Sztukę Słowian pojmował szeroko („Do dziedziny sztuki [...] nie tylko to zaliczyć potrzeba, co dawniej wyłącznie dziełem sztuki nazywano; dopomina się ona daleko więcej. Począwszy od rzeźbionej oprawy nożyka, od rysowanego garnka odkopywanego w grobowcach pogańskich”⁶) i oceniał bardzo pozytywnie („I my mieliśmy poczucie piękna [...] żeśmy w każdej chwili żywota otaczali się utworami sztuki, sprzętem, w którym [...] świeciła idea piękna”⁷).

³ „Czas chrystianizacji” to także termin trudny do jednoznacznego określenia. Mam na myśli okres od pojawiania się pierwszych wpływów chrześcijaństwa (zapewne jeszcze przed oficjalnym chrztem Mieszka) po chrystianizację szerszych środowisk, wykraczającą poza dwór władcy.

⁴ Zob. J. Gąssowski, *Sztuka przedchrześcijańska*, w: *Polska na przełomie I i II tysiąclecia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki – Poznań 2000*, Stowarzyszenie Historyków Sztuki, Poznań 2001, s. 129-138.

⁵ Zob. J. I. Kraszewski, *Sztuka u Słowian, szczególnie w Polsce i Litwie przedchrześcijańskiej*, Nakład wydawnictwa drukarni A.H. Kirkora i sp., Wilno 1860.

⁶ Tamże, s. 10.

⁷ Tamże, s. 9.

Nowsze próby syntetycznego ujęcia powstały przede wszystkim w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku. W pierwszym rzędzie wspomnieć należy archeologa Andrzeja Abramowicza⁸ i historyka sztuki Tadeusza Dobrowolskiego⁹. Obaj badacze przejęli owo szerokie rozumienie sztuki, prezentując sztukę przedchrześcijańską według wyodrębnionych kategorii. Abramowicz wydzielił w jej obrębie: budownictwo wraz z elementami dekoracji, strój i jego ozdoby oraz rzemiosło artystyczne. Starał się przy tym wskazać zarówno swoistość zabytków na terenie Polski, jak i określić ich artystyczną genezę. Posługiwał się wielokrotnie terminem „styl”¹⁰ i stawiał ważne dla historyka sztuki pytania o te cechy dzieł, które pozwalałyby widzieć w nich obiekty sztuki¹¹. W przedchrześcijańskiej kulturze artystycznej (do której przejawów zaliczał: grody drewniano-ziemne, budownictwo drewniane, rzemiosło i ozdoby stroju) dostrzegał podstawy późniejszej sztuki ludowej¹². Dobrowolski, włączając sztukę przedchrześcijańską do syntezy dziejów sztuki w Polsce, określił ją jako „organicznie związaną z podłożem geograficznym i etnicznym”¹³, reagującą na wpływy idące zarówno z chrześcijańskiego Zachodu, jak i Wschodu (z Rusi). Charakteryzując ją, wydzielił jednak liczniejsze kategorie: budownictwo (obejmujące grody i budownictwo drewniane), rzeźbę drewnianą i kamienną¹⁴, wytwory drobnej plastyki oraz rzemiosła: garncarstwa, snycerki, złotnictwa, a także ozdoby stroju i inne drobne wyroby. Za najistotniejsze osobliwości sztuki przedchrześcijańskiej uznał dynamiczny rozwój budowy grodów w wiekach ósmym i dziewiątym oraz tworzenie monumentalnych rzeźb drewnianych o różnych funkcjach: kulto-

⁸ Zob. A. A b r a m o w i c z, *Studia nad genezą polskiej kultury artystycznej*, PWN, Łódź 1962.

⁹ Zob. T. D o b r o w o l s k i, *Budownictwo i rzeźba*, w: *Historia sztuki polskiej w zarysie*, red. W. Tatarkiewicz, T. Dobrowolski, t. 1, *Średniowiecze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1962, rozdz. 1, s. 15-32.

¹⁰ A b r a m o w i c z, dz. cyt., s. 86, 93, 95. W większości przypadków autor ten słowo „styl” odnosił jednak raczej do motywów artystycznych.

¹¹ W zakresie budowy grodów i świątyń Abramowicz podkreślał planowy charakter tych przedsięwzięć, wizualne oddziaływanie monumentalnych form grodu, jak i dekoracji (takich jak zakończenie bierwiona wału w kształcie głowy zwierzęcia – w Gnieźnie), czy swoistość i bogactwo dekoracji (znanych z opisów) świątyń u północno-zachodnich Słowian, a nawet dekoracji elementów wyposażenia domostw, w tym także barwnych tkanin. Strój i jego ozdoby ujmował z perspektywy porównawczej względem innych grup Słowian, wyróżniając masowo występujące kabłączki skroniowe jako rodzimy typ ozdób. W przypadku dekorowanych przedmiotów codziennego użytku z kości, rogu czy drewna zwracał uwagę na ich tradycyjne, abstrakcyjne zdobnictwo (m.in. plecionki), semantykę motywów dekoracyjnych oraz ich artystyczny rodowód (por. tamże, s. 36-44, 49-51, 61-78, 86-98).

¹² Por. tamże, s. 53-58.

¹³ D o b r o w o l s k i, dz. cyt., s. 15n.

¹⁴ Abramowicz nie poświęcił większej uwagi wizerunkom antropomorficznym, które przywołał, omawiając świątynie Słowian połabskich; wzmiankował głowę z Jankowa, falliczny posążek z Tumu pod Łęczycą i koziółka z Lednogóry (por. A b r a m o w i c z, dz. cyt. s. 103).

wych posągów świątynnych (na Pomorzu Zachodnim)¹⁵ i rzeźb noszonych – być może – przed oddziałami w czasie wypraw wojennych¹⁶. Odrębnie ujął rzeźby kamienne, uznając je za kultowe¹⁷.

Następnie scharakteryzowania problematyki początków polskiej kultury artystycznej podjął się – z perspektywy historyka, jak sam twierdził – historyk i historyk sztuki Aleksandr Gieysztor¹⁸, pojmując tę kulturę jako wyraz pewnej wizji świata, wytworzonej w określonych warunkach życia społecznego i ściśle z nimi związanej. Polemizując z wcześniejszymi tezami o sztuce wczesnego średniowiecza jako podstawie późniejszej kultury ludowej, zaakcentował nieciągłość tradycji artystycznej na naszych ziemiach od czasów kultury łużyckiej po wieki średnie¹⁹. Syntetyczną charakterystykę dziejów kultury artystycznej ujął nieco inaczej niż poprzednicy. Zasadniczymi kryteriami były dla niego podziały kulturowe w obrębie Słowian oraz etapy rozwoju kultury Słowian²⁰. Wyróżnił on na obszarze późniejszych ziem polskich przed dziesiątym wiekiem dwa różniące się kulturowo regiony: pomorsko-środkowopolski i śląsko-małopolski²¹. W dziejach kultury „rodzimej” w wyszczególnionych przez siebie regionach Polski wyróżnił trzy etapy²², prezentując poszczególne typy dzieł, nie przyporządkowywał ich do tych etapów precyzyjnie. Za ważne zja-

¹⁵ Dobrowolski opisuje je, wykorzystując informacje zawarte w średniowiecznych źródłach pisanych (por. Dobrowolski, dz. cyt. s. 20-22).

¹⁶ Badacz podaje przykład Wioletów, którzy oprócz znaków bojowych nosili jakoby także posągi bóstw (por. tamże, s. 21n). Poza zabytkami pomorskimi wymienia drewniane głowy z Jankowa i Dąbrówki, a także figurki „animalistyczne”: koziołka lednickiego i koniki z kory (z Gdańska i Opola).

¹⁷ Spośród nich Dobrowolski wymienił Światowita ze Zbrucza (jako dzieło „wybitne” – tamże, s. 22) i grupę rzeźb z okolic Śleży (przyznając jednak, że w tym przypadku datowanie jest „niejasne” – tamże, s. 23).

¹⁸ Zob. A. Gieysztor, *Podstawy rodzimej kultury artystycznej w Polsce wczesnośredniowiecznej*, „Kwartalnik Historyczny” 70(1963), s. 583-597.

¹⁹ Gieysztor podkreślał, że funkcjonujące na naszych terenach wytwory kręgu kultury celtyckiej czy rzymskiej nie stanowiły inspiracji artystycznych dla późniejszych dzieł (por. tamże, s. 585n). Ilustrując tę tezę, wymienił zabytki związane z kulturą Celtów (jako przykład posłużyła mu grupa rzeźb śleżańskich) i z okresu wpływów rzymskich (m.in. czarę z Gosławic, gemmę z krwawnika znalezioną w Gnieźnie czy wizerunki bóstw antycznych: Jowisza, Merkurego, Izidy z Horusem, a także fibule oraz ich naśladownictwa wykonywane już na naszych ziemiach).

²⁰ Badacz ten odnosił się krytycznie do rozpatrywania kultury Słowian jako jednorodnego zjawiska. Wskazywał kilka „stref” kultury, tworzonej przez Słowian: lechickich (połabskich, pomorskich i polskich), morawskich, panońskich, czeskich i ruskich. Podobieństwo wizualne, o ile zachodzi, może być – według Gieysztora – wynikiem działania podobnych bodźców, importów czy wzajemnej wymiany osiągnięć, nie zaś wspólnych korzeni. Por. tamże, s. 587.

²¹ Por. tamże.

²² Etap pierwszy – charakteryzujący się ubóstwem w zakresie inwencji artystycznej (skromne przedmioty użytkowe, nikle zdobnictwo, nieliczne budownictwo grodowe) – datuje się od okresu wędrówek Słowian do końca wieku dziewiątego (a nawet do połowy dziesiątego), drugi – okres sztuki grodów i podgrodzi – trwa od połowy wieku dziesiątego do połowy lub końca wieku dwunastego (uznany został przez Gieysztora za „wybuch pomysłowości” i okres rozkwitu sztuki „podgrodzio-

wiska we wczesnym, dość złożonym pod względem artystycznym etapie uznał: sztukę monumentalną – kopce grobowe (między innymi kopiec Krakusa) z wieku szóstego lub siódmego, „naturalne” miejsca kultu (gaje, wzgórza, głazy, drzewa), przedmioty zbytku (awarskie, wielkomorawskie, frankijskie i skandynawskie, a od wieku dziewiątego orientalne) i ich miejscowe naśladownictwa²³, naczynia ceramiczne – od skromnie zdobionych grzebykowym narzędziem, po wykonywane na kole garncarskim z nowym typem linearnej dekoracji, oraz „człeko-kształtne” wizerunki znane z opisów (ze Słowiańszczyzny połabskiej), lub też uchwytnie materialnie, jak głowa z Jankowa – w sumie czternaście zabytków z Polski nizinnej i nadmorskiej. Gieysztor podkreślał ich różnorodność formalną, przyznając, że ich znaczenie i geneza powinny stać się przedmiotem dalszych badań²⁴. Docenił też odrębność sztuki Pomorza Zachodniego, traktowanej jako narzędzie walki z napierającymi siłami obcymi i chrystianizacją tych ziem²⁵.

Dwa lata później tytułowy problem stał się jednym z trzech wątków artykułu Lecha Kalinowskiego²⁶, który sztukę rodzimą w okresie chrystianizacji przedstawił jako jeden ze składników sztuki przedromańskiej i romańskiej w Polsce. Uznał, że jej „treści ideowe pogańskie nieantyczne”²⁷ są najtrudniejsze do uchwycenia. Mają złożoną genezę, wywodzą się z kultury celtyckiej, tradycji rodzimych z czasów wspólnoty słowiańskiej, a nawet z tradycji indoeuropejskiej, z tradycji pogańskich przekazywanych za pośrednictwem sztuki chrześcijańskiej²⁸. Wyeksponował pogańską sztukę kultową (świątynie i posągi). Jako historyk sztuki zwrócił też uwagę na szczególną ekspresję artystyczną niektórych dzieł, zwłaszcza rzeźbionych głów z Jankowa i Dąbrówki, wyróżniających się monumentalnym charakterem²⁹. Widział w nich echo an-

wej”), trzeci zaś – okres „demokratyzacji” wytworów i ukształtowanie się na tym gruncie sztuki cechowej – to wiek trzynasty. Por. tamże, s. 588.

²³ Gieysztor widzi w tych luksusowych przedmiotach „bodziec o wielorakim działaniu”, między innymi obudzenie potrzeby otaczania się luksusowymi wyrobami (por. tamże, s. 590).

²⁴ Rzeźby z Powiercia i Otorowa (pow. Szamotuły) Gieysztor proponował wiązać z wpływem pruskich „bab” kamiennych, a kamień z Leźna z typem pomnika grobowego, jak w przypadku tak zwanego głazu Warciśława w Stolpe nad Pianą. W odniesieniu do głowy z Jankowa i figurki koziołka lednickiego, które ocenia wysoko pod względem artystycznym, mówił o „echach plastyki preromańskiej” (tamże, s. 589). O innych przedstawieniach, na przykład o rycie figuralnym ze Słupska, pisał jako o wyrazie „linearnej wizji człowieka uświęconej przez iluminatorów kodeksów iryjskich” (tamże, s. 590), przy czym nazwał go efektem „przygodnego trudu” (tamże, s. 590) jego autora, który nie miał doświadczenia pracy w kamieniu czy drewnie.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Zob. L. K a l i n o w s k i, *Treści ideowe sztuki przedromańskiej i romańskiej w Polsce*, w: tenże, *Speculum artis. Treści dzieła sztuki średniowiecza i renesansu*, PWN, Warszawa 1989, s. 13-56 (pierwsze wydanie: „Studia Źródłoznawcze” 10(1965), s. 1-32).

²⁷ T e n ż e, dz. cyt., s. 32.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 33.

tycznej hermy lub „samodzielny wytwór kultury miejscowej”³⁰. Posąg z Łubowa łączył z oddziaływaniem lokalnej kultury Słowian połabskich. Osobno omówił grupę tak zwanych bab (rzeźb staropruskich, które uznał za genetycznie odrębne, zależne od plemion turkskich), powstałe pod ich wpływami zabytki z Pomorza Gdańskiego i północnego Mazowsza³¹ oraz przedstawienia wielogłowe występujące w różnych regionach³². Wymieniając przedstawienia zwierząt (w tej grupie wyodrębnił koziołka z Ostrowa Lednickiego), głównie koni (z Opola, Gdańska, Wolina), łączył z nimi funkcje kultowe (atrybuty bóstw, dary ofiarne), magiczne (apotropeiczne) bądź pomocnicze przy wróżbie³³. Badacz ten przyznawał, że na naszych ziemiach ślady ośrodków kultu związanych z przyrodą i symboliką centrum³⁴ są czytelniejsze niż nieliczne wizerunki. Wygradzanie „środka” – czy to płytami kamiennymi, czy drzewami „chroniącymi” – kulminowało jego zdaniem w budowie grodów otoczonych zabezpieczeniami (ostrokołami, rowami, wałami), „strzeżonych” przez ofiary zakładzinowe czy wizerunki takie, jak rzeźbiona głowa zwierzęcia w wale grodowym w Gnieźnie. Mimo zawężenia problematyki w tytule swojego artykułu, Kalinowski uwzględnił w nim najpełniejszy chyba zestaw typów zabytków, jak i wiele jednostkowych przykładów, ukazując je w kilku różnych aspektach (sposobu wyrażania w nich treści ideowych, czyli artystycznej ekspresji, jej genezy, funkcji dzieł oraz ich typów). W późniejszej publikacji – w rozdziale „Sztuka” zamieszczonym w słownikowym opracowaniu kultury Słowian³⁵ – tenże badacz jeszcze raz dokonał syntetycznej prezentacji

³⁰ Tamże, s. 35.

³¹ Wśród nich wyliczył dzieła pochodzące między innymi ze Słupska, Leżna koło Kartuz, Glińska koło Chojnic i Małocina koło Mławy (por. tamże, s. 35).

³² Z tej grupy wymienił znane z opisu Saxo Gramatyka przedstawienie Świętowita w Arkonie, przedstawienie Światowita ze Zbrucza, zaginiony posądek z Nowego Wieca koło Kościerzyny (autentyczność posądku jest dyskusyjna) i rogową oprawkę z Wiślicy (por. tamże, s. 35).

³³ Z tą grupą zabytków Kalinowski wiązał pokrewną jej grupę wyobrażeń zwierząt bądź zwierzęcych protomów, tworzących motywy dekoracyjne (wymienia tu między innymi konie ryte na naczyń, końskie tułowie na srebrnych katorgach, głowy końskie na grzebieniach itp.). Kalinowski wyodrębnił też mało liczną grupę wyobrażeń ptaków, raczej niewystępujących samodzielnie jako pełnoplastyczne wyobrażenia, ale jako element kabłączków skroniowych, szpil, grzebieni kościanych i innych podobnych przedmiotów. Jeszcze inną grupę zabytków wyodrębnił przez Kalinowskiego tworzą odnoszące się do kosmosu symbole kultowo-magiczne, umieszczane czy to na przedmiotach użytkowych (w formie znaków takich, jak: krzyże równoramienne, swastyki na dnach naczyń, znaki krzyża na misach, odważnikach, wrzecionach), czy będących wyłącznie przedmiotami-symbolami, jak na przykład: drewniany, dekorowany krążek z Gniezna, binoklowe zawieszki związane z magią płodności, drewniane fallusy, łódeczki z kory, gliniane grzechotki czy pisanki (por. tamże, s. 35-37).

³⁴ Należą do nich: ośrodek kultowy na Ślęży, Raduni, Górze Kościuszki, na Łyścu, w Trzebiatowie na Pomorzu Zachodnim i w Płocku. Do tego samego typu hierofanii Kalinowski zaliczył monumentalne kopce grobowe (Krakusa, Wandy), kurhany i groby płaskie z kamienną obstawą (por. tamże, s. 38).

³⁵ T e n ż e, hasło „Sztuka”, w: *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, PWN, Warszawa 1990, s. 605-628.

sztuki przedchrześcijańskiej. W wyodrębnionym podrozdziale zatytułowanym „Sztuka rodzima” scharakteryzował ją w analogicznym porządku, jak we wcześniejszej pracy, zmieniając jednak nieco systematyzację wizerunków figuralnych. Ze względu na cechy kompozycyjne i sposób opracowania powierzchni wyróżnił: (1) posągi o formie zbliżonej do prostopadłościanu, opracowane reliefowo z każdej ze stron bądź tylko z jednej strony (posągi z obszaru dzisiejszej Ukrainy, między innymi Światowita ze Zbrucza, z Iwankowic koło Kamieńca Podolskiego, ale także tak zwane idole z Bambergu czy posąg z Holzgerlingen – z zastrzeżeniem, że te dwa ostatnie mogą być celtyckie); (2) posągi słupowe o krągłym przekroju, zakończone pełnoplastycznie opracowaną głową lub tylko twarzą (na przykład posąg z Łubowa); (3) posągi „o kształcie obłej nieumiarowej piramidy”³⁶, zakończone głowami lub z reliefowo zaznaczonymi przedstawieniami figuralnymi (jak kamień z Leźna) lub też schematycznym zarysem postaci (jak na Pomorzu Zachodnim i północnym Mazowszu)³⁷. Poza wymienionymi typami Kalinowski umieścił antropomorficzne zabytki z drewna (tu zakwalifikował między innymi głowę z Jankowa czy koziołka ledniczego), także te z metalowymi dodatkami (jak srebrne wąsy idola szczecińskiego opisane w źródłach) oraz z brązu (na przykład posążek w Schwedt nad Odrą), jak i zabytki „na pograniczu rzeźby i wycinanki”³⁸, głównie zoomorficzne.

Podobny – acz zwięźlejszy ujęty – zakres problemów przedstawił ponownie Tadeusz Dobrowolski w syntezie sztuki polskiej³⁹. Tadeusz Poklewski, archeolog, autor hasła: „Sztuka polska” w *Słowniku starożytności słowiańskich*⁴⁰, krótko scharakteryzował takie grupy zabytków, jak: naczynia ceramiczne, dekorowane wyroby kościane, rogowe, metalowe, tkaniny i stroje, a także budownictwo monumentalne i jego wystrój, oraz postawił dwie istotne kwestie: możliwości badań sztuki tego okresu i doboru obiektów, które można rozpatrywać w kategoriach sztuki⁴¹.

³⁶ Tamże, s. 609.

³⁷ Por. tamże, s. 609n. Jeśli chodzi o zabytki z Pomorza Zachodniego i północnego Mazowsza, autor miał zapewne na myśli rzeźbę z Małocina koło Mławy i płytę ze Słupska. Odnosząc się do kwestii artystycznego rodowodu i funkcji tych zabytków, przywołał dawną tezę o ich powiązaniach z babami kamiennymi zależnymi od wpływów kultury tureckiej, występujących też na terenie Prus i związanych z pochówkami.

³⁸ Tamże, s. 610.

³⁹ Por. T. Dobrowolski, *Sztuka polska od czasów najdawniejszych do ostatnich*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 11-18. Scharakteryzował on kolejno: grody i budownictwo obronne, budowle kultowe oraz rzeźbę kamienną i drewnianą.

⁴⁰ Zob. T. Poklewski, hasło „Sztuka polska”, w: *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, red. G. Labuda, Z. Stieber, t. 4, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1970, s. 193-196.

⁴¹ Poklewski sugerował pewne ograniczenie w tym zakresie, na przykład w przypadku budownictwa. Jako sztukę proponował charakteryzować tylko efektowne, monumentalne budowle, takie jak grody czy znane z opisów świątynie pogańskie (i ich wyposażenie). Por. tamże, s. 196.

Odmienne ujęcie tematu zaproponował w opracowaniu popularno-naukowym archeolog i historyk sztuki Janusz Kramarek. Autor ten odniósł się krytycznie do nadmiaru informacji o życiu dawnych społeczności i opisów formacji społeczno-ekonomicznej, przyćmiewających problemy sztuki nie tylko w publikacjach, ale i na wystawach archeologicznych⁴². Ujmując w swym opracowaniu czasy od początków naszej ery po wczesnopiastowskie, unikał typologii i kategoryzowania zabytków i nie zajmował się nimi detalicznie. Starał się ukazać tę sztukę generalnie, jako zjawisko o specyficznych cechach, takich jak trwałość (wzorów, motywów, typów) i powszechność (akceptacja przez całe społeczeństwo), jako sztukę użytkową, służącą komunikacji i identyfikacji społecznej, jako ucieleśnienie zbiorowych emocji, a w końcu jako rezultat określonego nastawienia psychicznego twórcy i odbiorcy⁴³. Negatywnie odniósł się do utożsamiania jej ze źródłami sztuki ludowej⁴⁴. Wyróżnił garncarstwo jako fascynujące różnorodnością główne źródło poznawcze w badaniach społeczeństw niepiśmiennych⁴⁵. Sformułowania Kramarka, istotne ze względu na podkreślenie niedocenianej rangi sztuki przedpiastowskiej oraz potrzebę badań nad nią jako odrębnym zagadnieniem, pozostały jednak bardzo ogólne.

Syntetyczne ujęcie sztuki przedchrześcijańskiej znalazło się także w popularnonaukowej syntezie Jerzego Gąssowskiego *Sztuka pradziejowa w Polsce*⁴⁶. Autor ów zwrócił uwagę na dynamikę rozwoju sztuki późnoplemienną (wczesnopolską), jego zdaniem sięgającej korzeniami trzynastego wieku przed naszą erą, a rozwijającej się – po kryzysie w wiekach od szóstego do ósmego naszej ery – w dobie wspólnot terytorialnych i arystokracji plemienną⁴⁷. Jako inspiracje tej sztuki wymienił: tradycje lokalne z późnego okresu rzymskiego, wpływy ludów koczowniczych (głównie Awarów) oraz oddziaływania kultury germańskiej i bizantyńskiej. Zaprezentował ważniejsze zjawiska, grupując je według utartego porządku: warowne grody (ośrodki naczelne większego zespołu osadniczego, siedziby elit)⁴⁸ i posągi kamienne (grupa rzeźb w okolicy Ślęży z wyróżniającą się jakościowo tak zwaną Panną z rybą, posąg z Łubowa, grupa bab kamiennych), do których dołączył także zabytki niezachowane: posąg czterotwarzowy z Witowa koło Aleksandrowa Kujawskiego i posąg

⁴² Por. J. Kramarek, *Polska sztuka przedpiastowska. Znaczenie sztuki i rzemiosła artystycznego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 10n. Praca ta obejmuje okres od początków naszej ery do wczesnego średniowiecza.

⁴³ Por. tamże, s. 21-32, 41, 52, 59.

⁴⁴ Por. tamże, s. 45-47.

⁴⁵ Por. tamże, s. 53-54.

⁴⁶ Zob. J. Gąssowski, *Sztuka pradziejowa w Polsce*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975.

⁴⁷ Por. tamże, s. 144-148.

⁴⁸ Podobnie jak wcześniejsi badacze zaznaczał, że pojawiły się one po dłuższej przerwie (por. tamże, s. 145-147).

z Maliszewa koło Lipna. Określił również rodowód artystyczny niektórych zabytków. Źródeł zabytków ślązańskich dopatrywał się na południowym wschodzie, „może w Bizancjum”⁴⁹, baby kamienne (zaliczył do nich figury z Prus, płaskorzeźbiony kamień w Leźnie i zaginione figury, odkryte w Starem Bornem i Żydowie koło Sławna)⁵⁰ wywodził zaś – podobnie jak czyniono to we wcześniejszej literaturze – z Azji Środkowej⁵¹. Za zabytki „lepszey klasy”⁵² uznał rzeźby drewniane, zwłaszcza głowę z Jankowa (o wyraźnie modelowanych rysach twarzy) i głowę z Dąbrówki, jak też rzeźbę drobną, na przykład koziołka lednickiego (ze względu na staranny modelunek rogów i pyska)⁵³. Jako ciekawe zjawiska wyróżnił: wyroby złotnicze⁵⁴, ceramikę (która po regresie w wiekach od szóstego do ósmego „odżyła” w wiekach od dziesiątego do trzynastego, ukazując całą rozpiętość warsztatowych możliwości) i ozdoby stroju⁵⁵. Inne dzieła rzemiosła, w tym ornamentowane przedmioty codziennego użytku określał jako importy bądź jako wytwory powstałe na miejscu pod wpływem ornamentyki germańsko-skandynawskiej i iroszkockiej⁵⁶.

Późniejsze syntetyczne prace, czy to tego samego autora, czy historyka sztuki Janusza Kębłowskiego⁵⁷, mimo znaczącego poszerzenia się w międzyczasie stanu wiedzy o szereg nowych odkryć i interpretacji w odniesieniu do poszczególnych grup zabytków, jak i jednostkowych dzieł, powieleły wypowiedzi wcześniejsze. W roku 2001 Gąssowski powtórzył skrótowo swój starszy tekst⁵⁸, a Kębłowski w rozdziale „Symbol i ornament”, rozpoczynającym

⁴⁹ Zastrzegając przy tym, że niewykluczona jest ich wcześniejsza, celtycka metryka (w przypadku postaci z rybą) (por. tamże, s. 149).

⁵⁰ Określił je jako osobną kategorię, rodzaj „płaskorzeźb” z zaznaczoną twarzą i elementami ubioru (por. tamże, s. 153-155).

⁵¹ W ich konwencji obrazowej dopatrywał się podobieństw do stylu postaci wyobrażonych na słupie ze Zbrucza. Rolę ich skłonny byłby określić jako nagrobną, gdyby nie fakt, że niektóre z nich znalezione zostały na grodziskach, co – zdaniem Gąssowskiego – przeczyłoby takiej funkcji. Por. tamże, s. 153-155.

⁵² Tamże, s. 155.

⁵³ Por. tamże, s. 155, 158.

⁵⁴ Zdaniem badacza wyroby złotnicze osiągnęły one poziom porównywalny z twórczością znaną z Rusi Kijowskiej, Niemiec i Czech, a nosiły znamiona tradycji wielkomorawskich oraz arabsko-bizantyńskich. Stosowano w nich techniki filigranu i granulacji. Por. tamże, s. 166n.

⁵⁵ Były to głównie ozdoby o germańskim, awarskim rodowodzie; jako rodzime badacz ponownie wymieniał kabłączki skroniowe, używane aż do wieku trzynastego (por. tamże, s. 158, 162, 165).

⁵⁶ Por. tamże, s. 170, 172n. Gąssowski zwrócił uwagę na dekorację roślinno-plecionkową na przedmiotach drewnianych i rogowych oraz na często stosowane motywy: kółek z punktem w środku lub kółek koncentrycznych oraz ukośnych kresek. Zasięg występowania tych motywów w Europie określił jako bardzo szeroki.

⁵⁷ Wiele sformułowań w tekście Kębłowskiego pochodzi wprost od Gąssowskiego (por. J. Kębłowski, *Dzieje sztuki polskiej: od zarania do współczesności*, Arkady, Warszawa 1987, s. 15n.).

⁵⁸ Zob. Gąssowski, *Sztuka przedchrześcijańska*.

prezentację dziejów sztuki polskiej, przedstawił sztukę przedchrześcijańską, podążając za sformułowaniami Gąssowskiego z roku 1975, zarówno w zakresie ogólnej charakterystyki zjawisk artystycznych, ich wyodrębnionych typów, jak i postawionych hipotez (na przykład dotyczących rzeźb ślęzańskich czy „bab”)⁵⁹. Z przykrością należy odnotować fakt, że wielotomowa publikacja wydawnictwa Arkady *Sztuka polska*, pomyślana jako uzupełnienie *Sztuki świata*, w wydany w roku 2004 tomie pierwszym w ogóle nie uwzględnia sztuki przedchrześcijańskiej⁶⁰.

Przedstawione wyżej syntetyczne omówienia tytułowego problemu charakteryzują się powtarzalnością sposobu jego prezentacji (podają ogólną charakterystykę, wymieniają typy dzieł, określają ich rangę, genezę i – ewentualnie – funkcję)⁶¹, jak i podtrzymywaniem sformułowanych niegdyś hipotez mimo – o czym należy przypomnieć – licznych nowych ustaleń szczegółowych. Historyka sztuki niepokoją jednak szczególnie dwa zjawiska: Pierwsze stanowi fakt, że nasza dyscyplina nie wypracowała dotąd własnej narracji dotyczącej kultury artystycznej tego okresu, co nie pozwoliło na pełnoprawne włączenie sztuki przedpiastowskiej do dziejów sztuki⁶². Drugie – to zakres obiektów, jaki historia sztuki winna objąć swoim zainteresowaniem. Oczywiście nie może to być zbyt szerokie spektrum zabytków, obejmujące wszelkiego rodzaju budownictwo czy narzędzia; pozostaje jednak pytanie, gdzie należy przeprowadzić granicę. Trudność pojawia się więc już na etapie doboru i sposobu systematyzowania materiału do analizy. Problem ten jednak daleko wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

WYOBRAŻENIA FIGURALNE

W mojej próbie przedstawienia sztuki na terenie Polski w okresie chrystianizacji chciałabym dokonać dość istotnego i być może ryzykownego ograniczenia, co nie znaczy, że wąsko pojmuję pojęcie dzieła sztuki. Skupię się głównie na wizerunkach, na tym, co nazywamy „imago”. Uczynię tak nie tylko dlatego, że wyobrażenia figuralne są zdecydowanie bliższe historykowi sztuki niż przedmioty codziennego użytku czy relikty grodzisk, lecz przede wszystkim dlatego, że wizerunki te bezsprzecznie spełniają warunki pozwalające włączyć

⁵⁹ Por. Kę b ł o w s k i, dz. cyt., s. 15n.

⁶⁰ Zob. Z. Ś w i e c h o w s k i, E. Ś w i e c h o w s k a, *Sztuka Polska. Romanizm*, Arkady, Warszawa 2004.

⁶¹ Dzieje się tak niezależnie od dyscypliny naukowej, jaką reprezentują autorzy.

⁶² Problem ten w pewnym stopniu dotyczy także badań europejskich (zob. J. Kę b ł o w s k i, *Kilka refleksji na temat sztuki pradziejowej jako przedmiotu badań historii sztuki*, w: *Sztuka epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, red. B. Gediga i in., Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, Wrocław–Biskupin 2001, s. 25-42).

je do „dziejów obrazu przed epoką sztuki”⁶³. Tym samym to, co Hans Belting określił jako „jedność epoki obrazu”⁶⁴ (czyli czasy przednowożytne), w pełni obejmuje też interesujący nas okres. Wykonywanie wizerunków figuralnych – jako ideowo zaangażowane – należało do czołowych zadań realizowanych przez ówczesne społeczności, wizerunki te są zatem nader istotnym źródłem dla historyka sztuki. Oczywiście, w miarę możliwości winny być analizowane w szerszym kontekście, jako jeden z elementów ówczesnej kultury.

Zachowane „rodzime” wyobrażenia figuralne wykazują pewne różnice w zależności od regionów dzisiejszej Polski, w których zostały odkryte. Obszary nacechowane pewnymi odrębnościami pod względem kultury artystycznej zostały już dostrzeżone w starszej literaturze przedmiotu. Po analizie materiału zabytkowego zdecydowałam się zaproponować podział – nieco inny niż ten, który wprowadził Gieysztor⁶⁵ – obszaru jego pochodzenia na trzy zróżnicowane wewnętrznie regiony: północny (z wydzieleniem dawnych Prus), środkowopolski (na czele z Wielkopolską) i południowy (obejmujący Śląsk i Małopolskę). Podział ten znajduje przynajmniej częściowe uzasadnienie w faktycznej strukturze zasiedlenia naszych ziem w okresie poprzedzającym chrystianizację. Historycy i archeologowie przyznają, że chociaż Wielkopolska, Małopolska, Śląsk, Mazowsze i Pomorze „rozwijały się” podobnie (tworzyły się elity plemienne, gęstniała na tych obszarach sieć grodów, stających się ośrodkami władzy i jej manifestacją), to w różnych regionach istniały jednak różne uwarunkowania, decydujące o sile i obliczu tych skupisk osadniczych (położenie przy ważnym szlaku handlowym, w tym także dostęp do handlu morskiego, dogodne położenie geograficzne czy zasoby naturalne). Różnie też prezentują się relikty kultury symbolicznej tych społeczności⁶⁶. Jak stwierdził Przemysław Urbańczyk, w każdym z tych regionów mogły zachodzić procesy państwowotwórcze⁶⁷.

Porządek „topograficzny” nie eliminuje wprawdzie ryzyka zestawienia ze sobą zabytków należących do różnych społeczności i będących świadectwami różnych potrzeb ideowych, ale zmniejsza je nieco w porównaniu z generalną charakterystyką zabytków z całego obszaru Polski, podzielonych według typu lub materiału.

⁶³ H. B e l t i n g, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 5.

⁶⁴ Tamże, s. 4.

⁶⁵ Por. G i e y s z t o r, dz. cyt., s. 587.

⁶⁶ Por. J. P o l e s k i, *Małopolska w VI-X wieku. Studium archeologiczne*, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagiellonica, Kraków 2013, s. 198n., 203.

⁶⁷ Por. P. U r b a ń c z y k, *Początki państw wczesnośredniowiecznych w Europie Środkowo-wschodniej*, w: *Ziemie polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, red. H. Samsonowicz, Universitas, Kraków 2000, s. 65.

Ze względu na istotne znaczenie Wielkopolski jako obszaru „wyjściowego” dla kształtowania się państwowości polskiej, zabytki tego obszaru (a właściwie pasa Polski środkowej) omówię w pierwszej kolejności.

WIELKOPOLSKA

Wielkopolska przyciągała szczególną uwagę badaczy, co owocowało także intensywnością prowadzonych tam prac archeologicznych. Uwaga koncentrowała się głównie na wielkopolskich grodach, zwłaszcza na ich topografii, zagospodarowaniu, datowaniu, genezie⁶⁸, ale także na kwestiach szczegółowych: konstrukcji wałów, zabudowie w ich wnętrzu oraz znalezionym w ich obrębie przedmiotach⁶⁹. Szczegółowe badania przyniosły zresztą interesujące wyniki, ujawniające wyraźny przełom w pierwszej połowie, a właściwie u progu dziesiątego wieku⁷⁰. Przełom ten polegał na znaczącej dyslokacji grodów i zmianach w obrębie już istniejących. Wydarzenia te miały zapewne decydujące znaczenie dla faktu, że w drugiej połowie wieku dziesiątego Wielkopolska stanowiła właściwe „zaplecze” dla wprowadzenia chrześcijaństwa i rozwoju państwowości⁷¹. Coraz więcej znamy też domniemanych miejsc kultu pogańskiego; poza reliktnymi odnalezionymi przy gnieźnieńskim kościele św. Jerzego⁷² ujawniono relikty interpretowane jako miejsca ofiarno-kultowe

⁶⁸ Zarówno tej praktycznej (obronnej, militarnej), jak i – ostatnio – ideowej (por. M. K a r a, *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu czy kontynuacji? Studium archeologiczne*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Poznań 2009, s. 207).

⁶⁹ Literatura dotycząca tego tematu jest obszerna, wymieniam więc jedynie ważniejsze pozycje, pomijając monograficzne opracowania dotyczące poszczególnych grodzisk: W. K o w a l e n k o, *Grody i osadnictwo grodowe Wielkopolski wczesnohistorycznej (od VII do XII wieku)*, Polskie Towarzystwo Prehistoryczne, Poznań 1938; W. H e n s e l, *Studia i materiały do osadnictwa Wielkopolski wczesnohistorycznej*, t. 1, Polskie Towarzystwo Prehistoryczne, Poznań 1950; Z. K u r n a t o w s k a, *Wielkopolska w X wieku i formowanie się państwa polskiego*, w: *Ziemie polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, s. 99-117; G. T e s k e, *Ze studiów nad osadnictwem grodowym w południowo-wschodniej Wielkopolsce*, „Slavia Antiqua” 41(2000), s. 107-128.

⁷⁰ Por. Z. K u r n a t o w s k a, *Proces formowania się „państwa gnieźnieńskiego”*, w: *Civitas Schinesghe cum pertinentiis*, red. W. Chudziak, Wydawnictwo UMK, Toruń 2003, s. 35n.

⁷¹ Por. A. B u k o, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia, hipotezy, interpretacje*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2005, s. 167-171. Należy zaznaczyć, że toczy się obecnie dyskusja, czy ów szybki rozwój był przyczyną, czy skutkiem formowania się państwa (por. K a r a, dz. cyt., s. 317).

⁷² Zob. T. S a w i c k i, *Gnieźnieński zespół grodowy w świetle najnowszych badań*, w: *Studia z dziejów cywilizacji. Studia ofiarowane Profesorowi Jerzemu Gąssowskiemu w pięćdziesiątą rocznicę pracy naukowej*, red. A. Buko, Wydawnictwo UW, Warszawa 1998, s. 207-216.

Przy kościele św. Jerzego odnaleziono kamienny nasyp. Takie spiętrzenie kamieni uznano za kurhan lub ołtarz do składania ofiar. Leszek Słupecki sugeruje, że może on przypominać nordycki „horg” (por. L. S ł u p e c k i, *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*,



1. Tzw. głowa z Jankowa k. Mogilna, zaginiona (zdjęcie archiwalne ze zbiorów Państwowego Muzeum Archeologicznego w Poznaniu).



2. Figura – popiersie z Powiercia k. Koła, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Krakowie (za: M. Walicki, *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, PWN, Warszawa 1971, t. 1, s. 315, fot. 30).



3. Figura z Powiercia k. Koła, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Krakowie (za: Walicki, *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, t. 1, s. 315, fot. 31).



4. Tzw. głowa z Dąbrowki k. Radomska, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie (fot. A. Błażejewska).



5. Tzw. głowa z Dąbrowki k. Radomska, stan zabytku z 1951 r. (za: M. Gozdowski, *Rzeźba głowy ludzkiej z Dąbrowki, pow. Radomsko*, „Sprawozdania Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie” 4(1951) nr 3-4, s. 151, fot. 2a, 2b).



6. Popiersie z Małocina k. Mławy, Muzeum Ziemi Zawkrzeńskiej w Mławie (zdjęcie ze zbiorów tegoż muzeum).



7. Dekoracyjnie wycięta deska wśród relikwów świątyni pogańskiej na Ostrowiu Tumskim we Wrocławiu (za: S. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wydawnictwo Werk, Wrocław 2000, s. 179, fot. 11).



8. Antropomorfizowana deska ze świątyni pogańskiej w Ralswiek na Rugii (za: *Europas Mitte um 1000*, red. A. Wiczorek, H.M. Hinz, K. Theiss Verlag, Stuttgart 2000, t. 1, s. 245, fot. 162).



9. Tzw. Światowit z Wolina, Muzeum Narodowe w Szczecinie (za: *Europas Mitte um 1000*, t. 1, s. 241, s. 160).



10. Płaskorzeźbiony kamień z Leźna k. Gdańska, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Gdańsku (fot. A. Błażejewska).

w Bonikowie, Łagiewnikach pod Kościanem, w Siemowie i innych miejscach⁷³. Podobne odkrycia nastąpiły także w centralnej Polsce⁷⁴ (odnaleziono na przykład innego rodzaju miejsce kultu – domniemaną świątynię pogańską⁷⁵). Nie stanowiły one jednak bezpośredniego kontekstu dla zachowanych do dziś wizerunków. Zabytków tego rodzaju zachowało się wprawdzie niewiele, sprawiają one jednak, że obszar ten pod względem przedstawień figuralnych w pewien sposób się wyróżnia. Najciekawsze są relikty wizerunków monumentalnych: zaginiona w czasie drugiej wojny światowej głowa z Jankowa (il. 1), wydobyta przypadkowo w roku 1887 z jeziora Pakoskiego, i dwie figury z Powiercia koło Koła, ujawnione w roku 1855 (il. 2, 3), a obecnie znajdujące się w Muzeum Archeologicznym w Krakowie, oraz głowa z Dąbrowki (il. 4). Głowa z Jankowa cieszyła się sporym zainteresowaniem w literaturze nawet po zaginięciu⁷⁶, figury z Powiercia są natomiast mniej znane⁷⁷. Wykonane z różnych materiałów (głowa z dębowego drewna, figury z piaskowca) i mające zapewne różne przeznaczenie⁷⁸, wykazują one podobną konwencję przedstawiania, bliską sztuce chrześcijańskiej Europy. Przy całej syntetyczności ujęcia, oddano naturalne proporcje i kształty ludzkiego ciała. Głowa

w: *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, red. W. Chudziak, S. Możdżioch, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006, s. 70).

Zestawienie literatury na temat przedchrześcijańskiego sanktuarium na Górze Lecha w Gnieźnie oraz krytyczną interpretację tego piśmiennictwa przedstawił Dariusz A. Sikorski (por. D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013, s. 79-82).

⁷³ Por. K a r a, dz. cyt., s. 101-111, 211-213. Trzeba jednak zaznaczyć, że relikty, na podstawie których określa się pewne miejsca jako miejsca kultu, są dość nikle, a zatem taka jednoznaczna interpretacja budzi niekiedy wątpliwości. Szerzej na temat odkryć w Gnieźnie zob. D.A. Sikorski, *Od pogańskich sanktuariów do chrześcijańskich kościołów na Słowiańszczyźnie Zachodniej*, w: *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamek, DiG, Warszawa 2010, s. 405-428 (zwl. s. 411-414).

⁷⁴ Zob. J. Sikora, *Miejsca sacrum pogańskiego i chrześcijańskiego oraz procesy chrystianizacji Polski Centralnej we wczesnym średniowieczu*, w: *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie*, s. 253-288.

⁷⁵ Chodzi o relikty odsłonięte w miejscowości Grabek koło Bełchatowa. Komentarz do publikowanych materiałów z odkrycia obiektu znaleźć można w pracy Jerzego Sikory (por. tamże, s. 276n).

⁷⁶ Stan badań i szersze omówienie tego zagadnienia przedstawiłam w innym miejscu (por. A. Błażejewska, *Głowa z Jankowa. Próba odczytania formy wczesnośredniowiecznego zabytku*, w: *Teka Komisji Historii Sztuki*, t. 9, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2002, s. 15-37). Po roku 2003 roku nie ukazała się żadna obszerniejsza wzmianka na temat głowy z Jankowa.

⁷⁷ Krótka charakterystyka i nieliczna literatura przedmiotu znajduje się w pierwszym tomie *Dziejów sztuki polskiej* (por. *Dzieje sztuki polskiej*, red. M. Walicki i in., t. 1, *Sztuka polska przed-romańska i romańska do schyłku XIII wieku, Katalog zabytków i bibliografia*, red. M. Pietrusińska, PWN, Warszawa 1971, s. 747).

⁷⁸ Mam na myśli odmienność funkcjonowania związaną ze szczegółami wykonania tych rzeźb, generalnie bowiem przeznaczenie ich było najprawdopodobniej kultowe.

z Jankowa uwidacznia to mimo znacznych uszkodzeń⁷⁹. Jej „realizm” wydawał się niektórym badaczom tak znaczny, że mówiono o niej jako o romańskiej rzeźbie głowy Ukrzyżowanego⁸⁰. Podtrzymuję moje wcześniejsze stanowisko co do niechrześcijańskiego pochodzenia tej rzeźby; romańskie czy ottońskie głowy Chrystusa miały inaczej fryzowane, dłuższe włosy. Poza tym rzeźba ma pewien „feler” techniczny: wykonano ją z części pnia zawierającej rdzeń, co doprowadziło do spękań⁸¹. Autorem figury był zapewne rzemieślnik, dla którego zastosowanie techniki tworzenia wielkoformatowych, pełnoplastycznych rzeźb stanowiło nowe doświadczenie. Wykazał się on natomiast umiejętnością starannego opracowania detali, wprawnie wydobywając rysy twarzy⁸². Trudno byłoby powiązać tę figurę (jako Chrystusa) z konkretną chrześcijańską świątynią. W najbliższej okolicy nie odnotowano śladów świątyni pochodzących z tego czasu, potwierdzono natomiast obecność grodu (wał grodu przebiegał w odległości około pięćdziesięciu metrów od miejsca znalezienia głowy)⁸³, który funkcjonował między schyłkiem dziesiątego a końcem jedenastego wieku. Znamy nieliczne wyobrażenia przedchrześcijańskie, powstałe w sąsiedztwie z Wielkopolską Brandenburgii, na przykład figurę męską z Alt-Friesack, zadziwiająco wcześnie datowaną (na szósty-siódmy wiek), większość tego typu przedstawień jest jednak datowana o kilka stuleci później. Monumentalne wyobrażenie, którego głowę znaleziono w jeziorze Jankowskim, mogło się pojawić pod wpływem kontaktów z kulturą artystyczną sąsiedniego cesarstwa Ottonów i – być może – docierającego na teren Wielkopolski wyposażenia

⁷⁹ Twarz okolona jest równo obciętymi włosami tak, że odsłaniają szyję i czoło. Dolną część twarzy okrywa naturalnie, choć sumarycznie oddany zarost. W twarzy wymodelowano też szczegóły: obrysowane migdałowe gałki oczne, zaznaczone łuki brwi i skrzydełka nosa – wszystko w naturalnych proporcjach.

⁸⁰ Por. W. A n t o n i e w i c z, *Religia dawnych Słowian*, w: *Religie świata*, red. E. Dąbrowski, PAX, Warszawa 1957, s. 381; G i e y s z t o r, dz. cyt., s. 589.

Na temat głowy jako części krucyfiksu por. M. D ě b i ń s k a, J. G ą s s o w s k i, *Materiałne przejawy kultu*, w: *Historia kultury materialnej Polski w zarysie*, t. 1, *Od VII do XII wieku*, red. M. Dembińska, Z. Podkowińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 330.

⁸¹ Spękania wystąpiły, mimo że częściowo pozbyto się rdzenia, wycinając centralnie od dołu spore zagłębienie na czop. Na archiwalnym zdjęciu głowy w widoku od góry (negatywy w zbiorach Muzeum Archeologicznego w Poznaniu) widoczne są wyraźne, promieniście rozchodzące się pęknięcia. W obrębie twarzy i tylnej partii głowy obecne są także ślady kitowania (por. B ł a ż e j e w s k a, dz. cyt., s. 15).

⁸² Teoretycznie możliwe byłoby wykonanie przez lokalnego rzemieślnika krucyfiksu do wnętrza sakralnego, który naśladowałby rzeźbę romańską przy zachowaniu dawnej tradycji rzeźbiarskiej, nie mamy jednak danych o stosowaniu takich praktyk. Nowa religia – chrześcijaństwo – wkraczała na te tereny wraz z nową, „importowaną” sztuką.

⁸³ Por. J. O s t o j a - Z a g ó r s k i, *Badania wykopaliskowe w Jankowie w latach 1969-1972*, „Sprawozdania Archeologiczne” 26(1974), s. 58; H. M a m z e r, *Materiały wczesnośredniowieczne z Jankowa*, „Slavia Antiqua” 20(1973), s. 148, 173.

pierwszych świątyń, jako efekt działań społeczności plemiennej, która usiłowała zachować dawną wiarę za pomocą nowych środków oddziaływania, jakimi były znane im już z autopsji monumentalne wyobrażenia rzeźbiarskie. Głowa mogła wieńczy posąg lub słup, obiekt pogańskiego kultu w ośrodku, który wrogo odnosił się do Piastów⁸⁴.

Nieznana jest natomiast pierwotna lokalizacja i rola figur znalezionych we wsi Powiercie koło Koła. Jedna z rzeźb (il. 2) ukazuje samą głowę (o wysokości około czterdziestu centymetrów), wyodrębnioną z ociosanego kamienia, którego dolna część stanowi dla niej rodzaj podstawy-cokołu. Głowie nadano formę pełnoplastyczną, zaokrągloną, z zaznaczonymi rzeźbiarsko uszami, uwypuklonymi gałkami ocznymi, które zostały obwiedzione powiekami, wydłużonym nosem; zaznaczona została nawet miękka krągłość policzków i podbródka. Głowę nakrywa rodzaj czapki. Druga, całopostaciowa figura (choć poniżej torsu kamień jest jedynie z grubsza ociosany) z odtrąconą głową (il. 3) mierzy około pół metra wysokości. Ta przedstawiona frontalnie postać na wysokości brzucha trzyma obły, wydłużony przedmiot⁸⁵. W jej przypadku twórca również zadbał o naturalne proporcje i o uwydatnienie gestu trzymania atrybutu, rzeźbiąc dłonie o odsuniętych kciukach i rozstawionych pozostałych palcach⁸⁶.

Głowa z Dąbrówki, wyłowiona przypadkowo z Warty koło Radomska w roku 1950⁸⁷ (il. 4), jest bardzo zniszczona; można ją zidentyfikować jako wyobrażenie ludzkiej głowy właściwie tylko na archiwalnym zdjęciu (il. 5). Pozwala ono dostrzec rzeźbiarsko opracowane elementy twarzy (oczy, zarys

⁸⁴ Andrzej Buko podaje przykład Jankowa jako grodu, który być może został przez Piastów zniszczony, a przynajmniej przestał istnieć po objęciu przez nich władzy (por. Buko, dz. cyt., s. 175). W starszej literaturze przedmiotu również znajdujemy informacje na temat „opozycji” północnych obszarów regionu wielkopolskiego i Kujaw w stosunku do nowej religii i nowej władzy (por. W. Hensel, A. Cof-ta-Broniewska, *Starodawna Kruszwica. Od czasów najdawniejszych do roku 1271*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1961, s. 54n; W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1964, s. 167).

⁸⁵ Przedmiot ten jest trudny do określenia: przypomina bochen chleba, a na jego powierzchni znajdują się ryte linie tworzące krzyż.

⁸⁶ Na północnych rubieżach regionu, a właściwie na Kujawach (w Witowie koło Aleksandrowa Kujawskiego) znaleziony został kamienny posąg czterotwarzowy, otoczony polnymi kamieniami, jakoby zniszczony już w trakcie odkrywania. W tej sytuacji trudno jednak wziąć go pod uwagę. Jeśli faktycznie figura ta była przedchrześcijańska, to byłaby to jedyna znana na obrzeżach Wielkopolski rzeźba policefalna. Byłby to wizerunek odosobniony, bo oddalony topograficznie od licznych wielogłowych i wielotwarzowych posągów, jak też małoformatowych rzeźb tego rodzaju, rozpowszechnionych w świecie zarówno zachodnich, jak i wschodnich Słowian; figury te stanowią przedmiot licznych opisów kronikarzy, a niektóre zachowały się do dzisiaj. Szerzej na ten temat zob. S. Rosik, *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian Zachodnich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.

⁸⁷ Zob. M. Gozdowski, *Rzeźba głowy ludzkiej z Dąbrówki, pow. Radomsko*, „Sprawozdania Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie” 4(1951) nr 3-4, s. 148-154.

nosa i wydatny wąs). Ich modelunek sprawia wrażenie dość szczegółowego, zachowano w nim naturalne proporcje, ale trudniej już określić jego bliższe cechy. Jeśli przyjmiemy przedchrześcijańskie pochodzenie tej głowy, to stanowiłaby ona jeszcze jeden relikwyt monumentalnej rzeźby w południowej części Polski centralnej. Drobną plastyką, zwłaszcza koziołek z Lednicy, niezależnie od kontrowersji dotyczących czasu jego powstania⁸⁸, ujawnia podobną dbałość o szczegóły anatomiczne (przy całej nierealności dwunożnego zwierzęcia): zaznaczono wydłużony pysk, oczy obwiedziono podwójną linią powiek, plastycznie ukształtowano ślimakowato skrócone poroże.

Konkludując, można stwierdzić, że w Wielkopolsce, a właściwie w całym pasie Polski środkowej, zachowało się niewiele plastyki figuralnej, ale pod względem stopnia „realizmu” jest ona bliska rzeźbie romańskiej. Na ile rzeźby te zbliżyły się do „nowej” sztuki, wskazuje odmienna i słabsza pod względem warsztatowym, pochodząca z północnego Mazowsza kamienna rzeźba z Małocina koło Mławy (il. 6). Rzeźba ta jest raczej bliska grupie pruskich figur⁸⁹. Wyodrębniona w górnej części kamienia kulista głowa przechodzi poniżej w dzwonowato rozszerzającą się formę, pozbawioną już cech antropomorficznych. Twarz zaznaczono schematycznie: oczy – dwoma krągłymi wgłębieniami, zarys nosa głębokim rytem w kształcie litery „u”, usta zaś poprzeczną, szeroką bruzdą. Zaokrąglone bruzdy po bokach twarzy zapewne oznaczają uszy⁹⁰.

ŚLĄSK I MAŁOPOLSKA

W Polsce południowej: na Śląsku i w Małopolsce, sytuacja przedstawiała się inaczej. Do dziś otwarty pozostaje problem przynależności terytorialnej tych obszarów w okresie wczesnego średniowiecza⁹¹. Dyskutowany jest charakter ich powiązań z Państwem Wielkomorawskim, Czechami, a także wewnętrzne

⁸⁸ Zob. J. W r z e s i ń s k i, „Koziołek Lednicki” – problemy z XIX-wiecznymi znaleziskami, „Studia Lednickie” 1(1989), s. 163-170.

⁸⁹ Por. K a l i n o w s k i, hasło „Sztuka”, s. 609n.

⁹⁰ Niepewna wydaje się metryka zaginionej trzymetrowej figury, znajdującej się niegdyś na granicy wsi Trzebiegoszcz i Maliszewo koło Lipna, wykonanej ze smoły połączonej z piaskiem; rzeźbę tę znamy jedynie z opisów przypadkowych świadków (por. G ą s s o w s k i, *Sztuka pradziejowa w Polsce*, s. 152).

⁹¹ Szerzej na temat Śląska zob. A. T y s z k i e w i c z, *Przyłączenie Śląska do monarchii piastowskiej pod koniec X wieku*, w: *Od plemienia do państwa. Śląsk na tle wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny zachodniej*, red. L. Leciejewicz, Oficyna Wydawnicza „Wolumen”, Wrocław 1991, s. 121-152; K. W a c h o w s k i, *Śląsk w dobie przedpiastowskiej. Studium archeologiczne*, Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1997; S. M o ń d z i o c h, *Śląsk wczesnośredniowieczny w świetle badań archeologicznych i historycznych – crambe bis cocta?*, w: *Civitas Schinesghe cum pertinentiis*, s. 51-88 (por. zwł. s. 61-65).

podziały terytorialne tych ziem⁹². W okresie wczesnego średniowiecza regiony te różniły się od siebie pod wieloma względami, charakteryzowały się jednak podobną dynamiką osadnictwa, podlegały podobnym wpływom, w obu funkcjonowały też wielkie centra przedchrześcijańskiego kultu⁹³. Wieki od ósmego do dziesiątego na Śląsku określa się jako czasy znacznej stabilizacji osadnictwa i tworzenia się większych wspólnot terytorialnych⁹⁴. Znane są również tak zwane naturalne miejsca kultu pogańskiego, przede wszystkim na Ślęży⁹⁵, w Trzebnicy⁹⁶ czy w Gostyniu (tak zwana Kowalowa Góra)⁹⁷. Ośrodek kultowy na Ślęży wyróżniał monumentalny charakter występujących tam i funkcjonujących wyobrażeń. Chociaż dyskusja wokół datowania rzeźb ślęzańskich (od okresu halsztackiego po średniowiecze)⁹⁸ wciąż jest w toku, opowiadam się za ich wcześniejszym niż średniowiecznym pochodzeniem. Wskazuje na to pełnoplastyczny modelunek większości rzeźb, jak i ikonografia najlepiej za-

Na temat Małopolski zob. A. B u k o, *Małopolska „czeska” i Małopolska „polańska”*, w: *Ziemie polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, s. 143-168 (praca zawiera wykaz starszej literatury przedmiotu).

⁹² Zob. J. P o l e s k i, *Grody plemienne i wczesnopaństwowe w Małopolsce*, w: *Początki sąsiedztwa. Pogranicze polsko-rusko-słowiańskie w średniowieczu*, red. M. Parczewski, S. Czopek, Muzeum Okręgowe, Rzeszów 1996, s. 109-119; t e n ż e, *Małopolska w VI-X wieku*; J. L o d o w s k i, *Dolny Śląsk na początku średniowiecza (VI-X w.). Podstawy osadnicze i gospodarcze*, Ossolineum, Wrocław 1980. Por. też: M o ż d z i o c h, dz. cyt., s. 53-55 (podano tam również wykaz starszej literatury przedmiotu).

⁹³ Por. P o l e s k i, *Małopolska w VI-X wieku*, s. 202-207.

⁹⁴ Znane są nazwy lokalnych plemion: Ślęzan, Dziadoszan, Opolan, Bobrzan, Trzebowian, Gołuszcyców czy Chorwatów, trudniej jednak ustalić granice obszarów przez nie zasiedlanych (por. M o ż d z i o c h, dz. cyt., s. 53-55; zob. też: L o d o w s k i, dz. cyt.).

⁹⁵ Tradycje kultowe tego miejsca sięgały daleko w czasy poprzedzające wczesne średniowiecze. Zagadnieniu temu poświęcono ogromną literaturę. Zob. W. K o r t a, *Tajemnice góry Ślęży*, Śląski Instytut Naukowy, Wrocław 1988 (omówienie starszej literatury). Z nowszych pozycji piśmiennictwa zob. np.: B. G e d i g a, *Inspiracje sztuki wczesnej epoki żelaza na ziemiach polskich*, w: *Nobile claret opus. Studia z dziejów sztuki dedykowane Mieczysławowi Zlatowi*, red. L. Kalinowski i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 148-162; G. D o m a n s k i, *Ślęża w pradziejach i średniowieczu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002; Z. W o ź n i a k, *Problem istnienia celtyckiego nemetonu na Ślęży*, „Przegląd Archeologiczny” 52(2004), s. 131-183; A. M i e r z w i n s k i, *Ślęzańska układanka*, „Chronicon”, Wrocław 2007; S. R o s i k, *Mons Silensis – axis mundi. Góra Ślęża między historią a fenomenologią sacrum*, w: *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie*, s. 179-192.

⁹⁶ Zob. M. M ł y n a r s k a - K a l e t y n o w a, J. R o z p ě d o w s k i, *Czy Trzebnica była niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego?*, w: *Sacrum – obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Wydawnictwo UW, Warszawa 2005, s. 57-65.

⁹⁷ Miejsce to znane było dużo wcześniej jako grodzisko (por. S. M o ż d z i o c h, *Archeologiczne ślady kultu na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wydawnictwo Werk, Wrocław 2000, s. 158-175; autor zastrzega, że jego hipoteza ma roboczy charakter).

⁹⁸ Por. O s t o j a - Z a g ó r s k i, dz. cyt., s. 58; M a m z e r, dz. cyt., s. 148, 173; G ą s s o w s k i, *Sztuka pradziejowa w Polsce*, s. 149.

chowanej figury, tak zwanej Panny z rybą, a także brak tego typu wizerunków w innych naturalnych miejscach kultu we wczesnym średniowieczu.

Innego rodzaju miejsce kultu znajdowało się na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu, gdzie odnaleziono relikty prostokątnej w planie drewnianej budowli, określonej jako pogańska świątynia⁹⁹. Dendrochronologicznie datowano ją na lata trzydzieste jedenastego wieku – czas niepokoїв w kraju, w tym też próby przywrócenia dawnych wierzeń. Pozostałości budowli są wprawdzie nieliczne, ale znamienne, na przykład fragmenty różnorodnych tkanin, w tym jedwabiu i złotogłowia¹⁰⁰, czy wycięta dekoracyjnie deska (il. 7), zbliżona kształtem do „antropomorfizujących” desek ścian świątyń pogańskich w Gross Raden (w Meklemburgii)¹⁰¹, w Ralswiek (na Rugii) czy też w Raddusch (na Łużycach)¹⁰². O ile jedna z desek znalezionych w Ralswiek, opatrzona rytym wizerunkiem ludzkiej brodatej twarzy, jest rzeczywiście antropomorficzna (il. 8), o tyle zakończenia większości z nich uznać można za wprawdzie dekoracyjne, ale jedynie abstrakcyjne. Deska pochodząca z Wrocławia jest równie mało antropomorficzna: górna jej część wycięta została w kształt prostokąta, który poniżej przechodzi w wertykalnie wydłużony romb. W licowanych ścianach przedchrześcijańskich budowli kultowych stosowano zarówno formy antropomorfizowane (w świątyni w Gross Raden, ale i w budowlach dużo starszych, celtyckich, na przykład w Montbuoy), jak i – niekiedy w tych samych realizacjach – formy zbliżone do wyobrażeń znalezionych we Wrocławiu. Trudno stwierdzić, czy formy takie traktowano tylko jako dekorację, czy też były one „uproszczoną wersją” wizerunków antropomorfizujących, to znaczy czy wykonano je z zamiarem znakowego odniesienia do postaci ludzkich¹⁰³. Nie można jednak uznać, że deska wrocławska jest rodzajem

⁹⁹ Relikty te zostały odnalezione i udokumentowane w trakcie zakrojonych na dużą skalę badań w latach 1949-1964 (por. E. Ostrowska, *Dalsze wyniki badań na terenie wrocławskiego grodu w 1961 r.*, „Silesia Antiqua” 16(1964), s. 226). Jako świątynia zostały one jednak zinterpretowane znacznie później (por. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu we wczesnym średniowieczu*, s. 176-184).

¹⁰⁰ Por. tenże, *Śląsk wczesnośredniowieczny w świetle badań archeologicznych i historycznych*, s. 76n.

¹⁰¹ Należy zasygnalizować podaną w wątpliwą rekonstrukcję reliktyw w Gross Raden jako świątyni pogańskiej (por. M. Dulinicz, L. Łoźny, *Recenzja: E. Schuldt, Gross Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg, Schriften zur Ur- und Frühgeschichte, 39, Berlin 1985, ss. 234, „Archeologia Polski” 32(1987), s. 426n).*

¹⁰² Ta ostatnia tylko hipotetycznie powiązana jest ze świątynią, została bowiem znaleziona w studni. Zestawienie rysunków tych i innych, starszych przykładów tego typu desek zawarł w swoim artykule Sławomir Moździoch (por. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu we wczesnym średniowieczu*, s. 180).

¹⁰³ W przypadku świątyni pogańskiej we Wrocławiu zastanawiające jest jej bliskie podobieństwo do innych późnopogańskich świątyń; dotyczy ono różnych aspektów, w tym także detali konstrukcyjnych (por. tenże, dz. cyt., *Śląsk wczesnośredniowieczny w świetle badań archeologicznych i historycznych*, s. 76n). Można zapytać, czy oznacza to, że istniał nie tylko jakiś uniwersalny, ponadplemienny „model” (typ?) takiej budowli, ale też pewna wspólna tradycja „warsztatowa”, a jeśli tak,

wielkoformatowego wizerunku – pozostaje jedynie domniemanie o niegdysiejszym istnieniu we wnętrzu świątyni na Ostrowie Tumskim monumentalnego, antropomorficznego wizerunku kultowego. Zarówno ślady po centralnie ułożonym plecionkowym „kojcu” (miejscu dla posągu), jak i resztki tkanin, uznane za fragmenty zasłony¹⁰⁴, a także znane z kronikarskich opisów wnętrza podobnych świątyń nadbałtyckich przemawiają za obecnością w tym miejscu figury antropomorficznej. Jeśli hipotetycznie przyjmujemy, że taki wizerunek faktycznie istniał, byłaby to jedyna na Śląsku pochodząca z tego czasu monumentalna rzeźba figuralna (o nieznanej konwencji artystycznej)¹⁰⁵. Odnaleziono tam bowiem tylko drobną plastykę, jak koziołki i konik z Opolą, koziołki z Ostrowa Tumskiego we Wrocławiu, drewniane maski z Opolą¹⁰⁶ czy antropomorficzna dekoracja bliżej nieokreślonego metalowego sprzętu¹⁰⁷, datowane w większości na wiek jedenasty do dwunastego. Przedmioty te stanowiły raczej echo dawnych wierzeń i utraciły pierwotną wartość symboliczną.

W Małopolsce sytuacja rysuje się podobnie. Odnotowano tam nieliczne wizerunki figuralne małego formatu o niepewnym czasie powstania. Trudne do datowania ze względu na okoliczności znalezienia jest wykonane z wapienia niewielkie (o wysokości szesnastu centymetrów) wyobrażenie antropomorficzne (w formie popiersia) z Buska¹⁰⁸. Jego głowa jest nieco asymetryczna¹⁰⁹, twarz przypomina maskę o wydatnych uszach, plastycznie zaakcentowanym nosie

to kiedy i w jakich okolicznościach się one wykształciły. Zachowane relikty na północy są bowiem stosunkowo późne (z dziesiątego wieku i późniejsze). Wiąże się z tym jeszcze inny problem – w jakim stopniu badacze „nakładają” na nowo odkrywane zabytki „wytworzony” przez siebie model pogańskiej świątyni, a w jakim stopniu całkowicie obiektywnie opisują zachowane relikty, nie sugerując się zrekonstruowanymi rysunkowo przykładami (dotyczy to na przykład kwestii zadaszenia takich budynków czy zagospodarowania ich wnętrza).

¹⁰⁴ Por. t e n ż e, *Archeologiczne ślady kultu we wczesnym średniowieczu*, s. 182n. (opis, rysunek i zdjęcie „kojca”).

¹⁰⁵ Czy może to być dowód jakichś bliższych kontaktów z Pomorzem? Istnienie takich kontaktów sugerować mogą znalezione we wrocławskiej świątyni fragmenty naczyń ceramicznych typu Menkendorf (por. t e n ż e, *Archeologiczne ślady kultu we wczesnym średniowieczu*, s. 181). Słupecki sugeruje, że „Słowianie Zachodni rozwinęli u schyłku X wieku własny styl budownictwa świątynnego” (S ł u p e c k i, dz. cyt., s. 73).

¹⁰⁶ Zob. H. C e h a k - H o ł u b o w i c z o w a, *Drewniane maski z grodu-miasta na Ostrówku w Opolu*, „Archeologia Polski” 10(1965), s. 305-317. Hołubowicz datuje jedną z nich na drugą połowę wieku jedenastego, drugą na wiek dwunasty (por. tamże, s. 305, 308-310).

¹⁰⁷ Zob. B. G e d i g a, *Chryścianizacja i utrzymywanie się przedchrześcijańskich praktyk kultowych na Śląsku*, w: *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Wrocław 1996, s. 159-167 (por. zwł. s. 163 – ilustracja przedstawiająca cynową figurkę z fragmentem metalowego prętu).

¹⁰⁸ Popiersie znaleziono przy pochówku szkieletowym (choć nie wiadomo, czy jest ono pierwotnie z nim związane). W bliskim sąsiedztwie znaleziono zarówno ślady pochodzące z kultury przedłużyckiej i łużyckiej, jak i z wczesnego średniowiecza. Zob. A. Ż a k i, *Figurka kamienna z Buska związana z dawnymi zabiegami magicznymi*, „Wiadomości Archeologiczne” 23(1956) nr 1, s. 91-96.

¹⁰⁹ Być może wynikało to z kształtu kamienia, być może jednak asymetria ta została w pełni zamierzona przez twórcę.

i niskim czole z wyraźnie zarysowaną szczęką i wyeksponowanym uzębieniem. Oczy zaznaczono wgłębnymi nawierceniami. Okrągłe nawiercenie na wysokości klatki piersiowej pozwoliło archeologom uznać tę figurkę za wyobrażenie wytworzone na potrzeby zabiegów magicznych¹¹⁰. Cechy te powodują, że jej datowania bardzo się od siebie różnią – od początków epoki żelaza, poprzez wczesne średniowiecze (wieki dziesiąty do trzynastego), aż po czasy późniejsze¹¹¹. Ekspresja figurki jest nieporównywalna z odkrytymi w tej części Europy antropomorficznymi wizerunkami z czasów chrystianizacji, a równie trudno powiązać ją z epokami wcześniejszymi. Jej wczesnośredniowiecznej metryki nie można wykluczyć.

Dysponujemy ponadto unikatową kościaną oprawką z płaskorzeźbioną dekoracją figuralną, utworzoną z powtórnego sześciokrotnie motywu kobiecych popiersi (różniących się w szczegółach), z główkami zaakcentowanymi głębszym reliefem, ujętymi poniżej ornamentalnym pasem. Przedmiot ten pochodzi z Wiślicy¹¹², znaleziony został na terenie grodziska, „w przemieszanych warstwach z ok. X lub pocz. XI wieku”¹¹³. Określenie wyobrażeń ozdabiających oprawkę jako pogańskich „wilów wodnych” zostało po części podważone przez nowsze badania prowadzone w Wiślicy, które wykazały bardziej skomplikowaną stratygrafię miejsca znalezienia zabytku¹¹⁴. Należy zatem zachować większą ostrożność w traktowaniu go jako przedmiotu funkcjonującego w społeczności przedchrześcijańskiej, co jednak nie zaprzecza możliwości pogańskiego rodowodu jej ikonografii. Sugestia, by zestawić ją z wielogłowymi wizerunkami bóstw, nie wydaje się jednak uprawniona¹¹⁵.

Brak monumentalnych wyobrażeń figuralnych w Małopolsce (podobnie jak na Śląsku) może zastanawiać, zwłaszcza w kontekście domniemanego wczesnego powstania w tym regionie zorganizowanych struktur społecznych (protopaństwowych?), których wyrazem mogły być na przykład monumentalne kopce (których wznoszenie stanowiło przedsięwzięcie starannie zaplanowane i zorganizowane wysiłkiem dużych grup ludzi)¹¹⁶ czy miejsca pogańskiego

¹¹⁰ Por. Ż a k i, dz. cyt., s. 96.

¹¹¹ Por. tamże, s. 93n.

¹¹² Całość ma niespełna dwanaście centymetrów długości.

¹¹³ Zob. Z. W a r t o ł o w s k a, *Oprawka rogowa z Wiślicy*, „Światowit” 24(1962), s. 485-491. Autorka sugeruje, że oprawka ta może pochodzić sprzed budowy grodu, czyli sprzed końca dziesiątego wieku (por. tamże, s. 488).

¹¹⁴ Zob. W. G l i ń s k i, *Wiślica plemienna czy wczesnopaństwo?*, w: *Civitates principales. Wybrane ośrodki władzy w Polsce wczesnośredniowiecznej. Katalog wystawy*, red. T. Janiak, D. Styrniak, Muzeum Początków Państwa Polskiego, Gnieźno 1998, s. 71-81.

¹¹⁵ Por. R o s i k, dz. cyt., s. 42n.

¹¹⁶ Por. A. Ż a k i, *Archeologia Małopolski średniowiecznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1974, s. 371. Zob. A. B u k o, *Pogańskie miejsca święte w krajo-brazie osadnictwa wczesnośredniowiecznego na Wyżynie Sandomierskiej*, w: *Człowiek, sacrum*,

kultu¹¹⁷. Tak funkcjonujące struktury społeczne potrzebowały zapewne miejsc oficjalnego kultu z odpowiednią „oprawą”, prawdopodobnie nie doszło jednak do powstawania monumentalnych wizerunków (inaczej niż choćby na Podolu, skąd pochodzi Światowit ze Zbrucza i inne rzeźby). Na południu Polski prawdopodobnie nie było lokalnej (słowiańskiej) tradycji tworzenia posągów bóstw. Ich powstawaniu nie sprzyjał brak rzeźby monumentalnej w chrześcijańskim państwie Merowingów i Karolingów; do południowej Polski nie dotarły też wpływy turko-tatarskich bab kamiennych. Również na obszarze Państwa Wielkomorawskiego nie występowała rzeźba monumentalna (ani pogańska, ani wykonywana na potrzeby kultu chrześcijańskiego), podobnie jak nieznane są tego rodzaju zabytki w Czechach przed przyjęciem chrztu¹¹⁸ – chociaż praski kronikarz Kosmas odnotował staroczeską legendę o bożkach niesionych na ramionach¹¹⁹. Być może związki naszych południowych ziem z Wielką Morawą i Czechami, gdzie tradycja taka nie istniała, jak i stosunkowo wczesny kontakt z chrześcijaństwem w Wielkiej Morawie, gdzie nie posługiwano się monumentalną rzeźbą kultową, skutkowały brakiem potrzeby jej tworzenia w Małopolsce i na Śląsku. Oznaczałoby to, że jeśli na terenach tych pojawiły się monumentalne posągi bóstw, jak na przykład figura ze świątyni wrocławskiej, było to zjawisko późne (wiek jedenasty), które – o ile w ogóle wystąpiło – stanowiło „odповідź” na efektowne formy kultu chrześcijańskiego w Polsce Piastów.

POMORZE

Pod tym względem całkowicie odmiennie prezentuje się obszar północny. Należy wydzielić z niego ziemie dawnych Prus, jako odrębne nie tylko etnicznie, ale i w aspekcie procesu chrystianizacji, który rozpoczął się później

środowisko, s. 67-71. Por. też: B u k o, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej*, s. 146, 148-150; P o l e s k i, *Małopolska w VI-X wieku*, s. 150.

¹¹⁷ Najbardziej znanym spośród nich jest Łysa Góra. W przypadku Łyśca ceramika (niezbyt liczna, co potwierdzałoby raczej „okazjonalne” odwiedzanie tego miejsca) znaleziona w najstarszej części wału datowana jest na wieki dziewiąty do dwunastego (por. J. G ą s s o w s k i, *Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Górze*, w: *Religia pogańskich Słowian, Sesja naukowa w Kielcach*, red. K. Strug, Muzeum Świętokrzyskie, Kielce 1968, s. 58; t e Ź e, *Ośrodek kultowy na Łysej Górze*, w: E. Gąssowska, J. Gąssowski, *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 24-43).

Na temat różnego typu miejsc pogańskiego kultu również na terenie Polski południowej zob. J. C i e ś l i k, *Uwagi o stanie badań nad miejscami kultu pogańskiego na ziemiach polskich*, w: *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie*, s. 27-83.

¹¹⁸ Wyjątek stanowi zagadkowe czterotwarzowe popiersie wieńczące romańską rotundę w Pla-weć na południu Moraw.

¹¹⁹ Do wzmianki tej odwołuje się Zdenek Váňa (por. Z. V á ň a, *Świat dawnych Słowian*, tłum. E. Kaźmierczak, J. Kaźmierczak, PIW, Warszawa 1985, s. 104n.).

i przebiegał w inny sposób. Nie znamy pruskiej drobnej rzeźby figuralnej, natomiast zdecydowanie wyróżnia się w tym regionie grupa schematycznie antropomorfizowanych dużych kamieni polnych¹²⁰. Nie powinno się ich łączyć w jeden zespół z wizerunkami rytymi i rzeźbionymi w kamieniach na Pomorzu Gdańskim, Środkowym i Zachodnim, obejmując wspólną nazwą „bab kamiennych”¹²¹. Zagadnienie specyfiki kamiennych figur pruskich było wielokrotnie dyskutowane, nie będzie ono zatem przedmiotem mojego zainteresowania w niniejszym artykule¹²².

Bogaty i zróżnicowany pod względem wizerunków antropomorficznych jest pas pobrzeża: od Pomorza Zachodniego po Gdańskie. Wśród znalezionych tam licznych małoformatowych wyobrażeń wyróżniają się między innymi figurka określona jako „bożek pogański” znaleziona w Szczecinie¹²³ oraz szeregi figurek odkrytych na Wolinie: antropomorficzne zakończenia wisiorów i falliczna forma zakończona czterotwarzą główką, tak zwany Światowit z Wolina (il. 9), datowanych dość wcześnie, bo od drugiej połowy dziewiątego wieku do trzeciej tercji wieku dziesiątego¹²⁴, jak też figurka konika z Wolina. Liczne drobne figurki bursztynowych koników znaleziono również w okoli-

¹²⁰ Zestawienie literatury przedmiotu zob. A. B ł a ż e j e w s k a, *Kamienna rzeźba figuralna z czasów przedkrzyżackich w Prusach; stan, możliwości i perspektywy badań*, w: *Sztuka Prus XIII-XVIII wieku*, red. M. Woźniak, Wydawnictwo UMK, Toruń 1994, s. 71-99.

Spośród nowszych prac zob. *Pruskie baby kamienne. Fenomen kulturowy czy europejska codzienność?*, red. J.M. Łapo, G. Białuński, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn 2007; M. W y c z ó ł k o w s k i, „Baba” kamienna z Poganowa. Wczesnośredniowieczne miejsce kultu Prusów, w: *Bałtowie i ich sąsiedzi*, red. A. Bitner-Wróblewska, G. Iwanowska, Państwowe Muzeum Archeologiczne, Warszawa, 2009, s. 605-633. Niedawne odnalezienie in situ rzeźby w Poganowie pozwoliło na przebadanie jej kontekstu, umożliwiając datowanie przynajmniej tego jednego zabytku na wiek jedenasty. Por.: W y c z ó ł k o w s k i, dz. cyt.

¹²¹ Czynił to jeszcze Jerzy Gąsowski (por. G ą s o w s k i, *Sztuka przedchrześcijańska*, s. 132). Związki kamiennych figur pruskich ze wschodnimi „babami” są nadal omawiane w literaturze ukraińskiej (por. J. Kursite, R. Jirgensone, *K waprośu o kamiennych babach*, „Archeologija i dawnia istorija Ukraini” 11(2013), s. 103).

¹²² Figury te są zjawiskiem odrębnym, mają odmienny, w znacznej mierze „autochtoniczny” rodowód artystyczny, a zewnętrzne podobieństwo do wschodniej dużej grupy bab turko-tatarskich nie jest większe niż podobieństwo do kamiennych posągów wydobytych z rzeki Regnitz pod Bambergiem czy antropomorfizowanych menhirów z około trzytysięcznego roku przed naszą erą, znalezionych w Europie zachodniej. Przykładami mogą być znane menhiry koło miejscowości Filitosa na Korsyce czy w Saint Sernin (we Francji) (por. S. v o n R e d e n, *Die Megalith-Kulturen. Zeugnisse einer verschollenen Urreligion*, Du Mont-Verlag, Köln 1898, s. 179-182, 200-201). Szerzej o artystycznej genezie figur pruskich zob. A. B ł a ż e j e w s k a, *Północny rodowód artystyczny wczesnośredniowiecznych kamiennych figur pruskich*, w: *Pruskie baby kamienne*, s. 65-79.

¹²³ Zob. E. W i ł g o c k i, *Drewniany posądek ze szczecińskiego podzamcza*, „Przegląd Archeologiczny” 43(1995), s. 187-190.

¹²⁴ Omówienie tych i innych zabytków drobnej plastyki zob. B. S t a n i s ł a w s k i, W. F i l i p o w i a k, *Wolin wczesnośredniowieczne*, cz. 1-2, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 2013-2014 (zwłaszcza cz. 1). Zob. też: P. S z c z e p a n i k, *Wczesnośredniowieczne figurki wielotwarzowe z terenów basenu*

cach Gdańska. Wizerunków większego formatu odkryto mniej niż w sąsiednich Prusach; zachowało się kilka zabytków kamiennych: antropomorfizowany kamień z Łubowa (a właściwie z Rakowa) koło Szczecinka¹²⁵, rytowana płyta ze Słupska, reliefowo opracowane nieregularne płaszczyzny granitu polnego z Leżna koło Gdańska (il. 10) czy antropomorfizowany granitowy głaz z Gliśna pod Chojnicami¹²⁶. Paradoksalnie, właśnie o tych zachowanych zabytkach właściwie nie wiemy nic pewnego, nie znamy miejsca ich pierwotnego przeznaczenia, funkcji ani kontekstu. O posągach kultowych, które się nie zachowały, a które znajdowały się w świątyniach, „wiemy” natomiast nieporównanie więcej, lecz za pośrednictwem chrześcijańskich kronikarzy. Ich opisy nie tylko określały wygląd owych posągów, ale i sposób ich funkcjonowania w świątyni¹²⁷. Trójgłowy drewniany posąg szczeciński okrywała w partii głów srebrna blacha, co przywodzi na myśl technikę pokrywania chrześcijańskich rzeźb kultowych złotą lub srebrną okładziną (jak posążku św. Fides w Conques czy Madonny z Essen); być może technikę tę zainspirowały właśnie te chrześcijańskie figury. Wymienione wyżej kamienne wizerunki nie pełniły podobnej kultowej roli w świątyni pogańskiej. Płaskorzeźbiony kamień z Leżna, z wyobrażeniem narracyjnej sceny, ujętej „znakowo”, nawiązywał do scen na skandynawskich stelach i najpewniej taką też funkcję pełnił¹²⁸, płyta ze Słupska również bardziej przypomina kamienie nagrobne i tak też przez szereg badaczy jest określana¹²⁹. Jedynie posąg z Łubowa mógłby pełnić rolę

Morza Bałtyckiego – dowód kontaktów międzykulturowych czy uniwersalny fenomen?, „Archaeologia Historica Polona” 21(2013), s. 49-60.

¹²⁵ Zob. I. Skrzypek, *Przedchrześcijański posąg kamienny*, tzw. „Belbuk”, „Szczecińskie Zapiski Historyczne” 5(2011), s. 37-59.

¹²⁶ Jego obecne miejsce jest nieznane, przeniesiony był do Wabcza koło Chełmna (por. W. Łęga, *Kultura Pomorza we wczesnym średniowieczu na podstawie wykopalisk*, Towarzystwo Naukowe, Toruń 1930, s. 269n.). Nieznane jest też miejsce, gdzie znajduje się posąg (popiersie) z Żydowa na Pomorzu Zachodnim, znaleziony – według doniesień Łęgi – na tamtejszym grodzisku (por. tamże, s. 270).

¹²⁷ Na temat kronikarskich opisów świątyń szczecińskich i innych por. L. Słupicki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, PAN, Warszawa 1994, s. 24-50; Rosik, dz. cyt., s. 17-25. Teksty źródłowe wykorzystuje i omawia między innymi Aleksander Gieysztor (zob. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006 – zwł. rozdział „Posągi”, s. 230-242). Zob. też: L. Słupicki, *Słowiańskie posągi bóstw*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1(1993), s. 33-69 (por. zwł. podrozdział „Przekazy pisane”, s. 36-44, oraz bibliografię).

¹²⁸ Zob. A. Błażejewska, *Skandynawski mit na kamieniu z Leżna koło Gdańska? Próba interpretacji treści oraz artystycznego rodowodu reliefów*, w: *Argumenta, Articuli, Quaestiones. Studia z historii sztuki średniowiecznej. Księga jubileuszowa dedykowana Marianowi Kutznerowi*, red. A. Błażejewska, H. Dziurla, E. Pilecka, Fundacja Tumult, Toruń 1999, s. 265-290.

¹²⁹ Najobszerniejsza do dziś wzmianka o płycie ze Słupska znajduje się w artykule Adolfa Stubenrauch z roku 1892 (zob. A. Stubenrauch, *Der Heidenstein von Stolp im Pommern*, „Monatsblätter der Gesellschaft für Pommersche Geschichte und Altertumskunde” 6(1892), s. 171-

wizerunku kultowego, choć zapewne funkcjonującego w innym kontekście niż drewniane wyobrażenia wielogłowe¹³⁰.

Cały obszar południowych pobrzeży Bałtyku – od Meklemburgii po Prusy – zaskakuje zarówno liczbą figuralnych wizerunków z okresu chrystianizacji, jak i ich różnorodnością w zakresie materiału, technik (są to wyobrażenia pełnoplastyczne, płaskorzeźbione, ryte, wyposażane w realne atrybuty, jak róg, miecz, włócznia czy siodło)¹³¹, a także funkcji i impulsów artystycznych. Poza znaczącymi wpływami skandynawskimi (importy i naśladownictwa importów), występują dość swobodne przetworzenia tych północnych impulsów (jak rzeźby na kamieniu z Leźna) czy drobna plastyka z motywem głów (na przykład Światowit z Wolina¹³²) oraz zabytki o nieokreślonej do dziś a frapującej genezie (jak ryt ludzkiej postaci o ciekawej stylizacji na kamiennej płycie ze Słupska). Wszystkie zabytki tego obszaru, niezależnie od ich rozmiarów, materiału czy techniki, charakteryzują się konwencją o wysokim stopniu uabstrakcyjnienia, schematyzacji. Odróżnia je to od omawianych wyżej rzeźb z Wielkopolski, a także nielicznych figur z Polski południowej. Północ, na którą chrześcijaństwo wkraczało późno i stopniowo, falami, okazała się płodnym artystycznie regionem głównie dzięki funkcjonującym tu ośrodkom portowym i nawiązywaniu z innymi obszarami kontaktów nie tylko handlowych, co wielokrotnie podkreślano w literaturze przedmiotu¹³³. Podobnie jak wielkopolską głowę z Jankowa, tak i niektóre z zabytków północnych (na przykład płytę ze Słupska) trudno zakwalifikować jako pogańskie lub chrześcijańskie. Jednakże, o ile z powodu pokrewieństw formalnych głowę z Jankowa wiąże się z rzeźbą romańską, o tyle płyta słupska – zapewne chronologicznie młodsza od niej – ze względu na znaczną schematyzację połączoną ze specyficzną stylizacją, wiązana jest z prehistoryczną, znakową konwencją obrazowania.

-174). Przy całej różnicy w zakresie środków ekspresji płyta ta przypomina nieco frankijskie stele nagrobne (na przykład z Niederdollendorf, Leutesdorf czy Gondorf).

¹³⁰ Na temat problemu różnych rodzajów „świątyń” u Słowian zob. S ł u p e c k i, *Slavonic Pagan Sanctuaries*.

¹³¹ Pisz o nich Saxo Gramatyk w relacji ze zdobycia Arkony przez króla duńskiego Waldemara i książąt pomorskich, zawartej w księdze XXXIX *Saxonis Gesta Danorum*. Fragment ten w przekładzie Aleksandra Brücknera cytuje Aleksander Gieysztor (por. G i e y s z t o r, *Mitologia Słowian*, s. 118-123).

¹³² Na temat analogii por. S z c z e p a n i k, dz. cyt., s. 50-55; R o s i k, dz. cyt., s. 35-37; B ł a ż e j e w s k a, *Skandynawski mit na kamieniu z Leźna k. Gdańska?*, s. 272- 275.

¹³³ Szerzej na temat badań nad tym regionem (wraz z ważniejszą i nowszą literaturą przedmiotu) zob. M. R ę b k o w s k i, *Pomorze Zachodnie. Osiągnięcia ostatniego piętnastolecia, potrzeby i perspektywy badań*, w: *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce*, s. 311-328.

*

Sądzę, że ujęcie wyobrażeń figuralnych w perspektywie regionów pozwala dostrzec pewne charakterystyczne cechy sztuki „rodzimej” czasów chrystianizacji. Cechy te wyrażają się w różnej zasobności regionów pod względem plastyki figuralnej, a zwłaszcza w odmienności typów i konwencji przedstawiania (na przykład tworzenia wizerunków bliższych antropocentryzmowi lub bardziej znakowych, policefalnych lub nie). Ujęcie to umożliwia również właściwszą, indywidualną ocenę tych ciągle mało znanych zabytków, które nazbyt często w literaturze przedmiotu bywają po prostu „egzemplarzami”(!) albo „znaleziskami”.

Joanna WAWRZENIUK

KILKA REFLEKSJI NA TEMAT PRÓB REKONSTRUKCJI WIERZEŃ MIESZKAŃCÓW ZIEM POLSKICH WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU

Ziemska postać ognia traktowano z wielkim szacunkiem, czego dowodem mogą być zanotowane przez etnografów liczne nakazy i zakazy dotyczące zachowań związanych z ogniem obrębie domostwa. Nieomal na całej Słowiańszczyźnie panowało przekonanie, że ognie mówią, a nawet wiodą ze sobą długie rozmowy. Ogień traktowano jak członka rodziny. Aby zyskać jego przychylność, składano mu ofiary z jedzenia i napojów. Z ogniem wiązało się wiele zwyczajów, jak „niecenie nowego ognia” czy święta ogniowe.

Mimo licznych badań podejmowanych przez przedstawicieli różnych nauk wciąż niewiele wiadomo na temat kultury symbolicznej mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu. O Mieszku I i jego państwie staje się głośno wraz z podjęciem przez niego udanej próby dołączenia do chrześcijańskiej Europy w drugiej połowie dziesiątego wieku. Z analizy postaw innych, rozwiniętych już wówczas europejskich społeczności wiadomo, że kultura średniowiecza łączyła struktury kulturowe świata pogańskiego czy barbarzyńskiego z elementami spuścizny śródziemnomorskiej oraz z ideami wywodzącymi się z religii chrześcijańskiej. Z drugiej strony silna była przynależność do świata agrarnego warstwy społecznej, która stanowiła u progu średniowiecza dziewięćdziesiąt pięć procent ogółu ludności¹. Nadal ściśle pozostawało przywiązanie do tradycyjnych wierzeń i praktyk kultowych uprawianych przez „barbarzyńców”, które wpłatały się w praktykę dnia codziennego i naznaczały stosunek człowieka do przyrody, a także relacje międzyludzkie. Wszystko to miało wpływ na kształtowanie się struktury średniowiecznego społeczeństwa. Można by zatem sądzić, że niektóre zwyczaje czy pierwotne-tradycyjne myślenie nie uległy większym zmianom.

ŹRÓDŁA PISANE

Niestety nie dysponujemy bezpośrednimi źródłami pisanymi, które traktowałyby o systemie wierzeń i związanych z nimi zwyczajów na ziemiach

¹ Por. Ch. Wickham, *Spółeczeństwo*, w: *Wczesne średniowiecze od 400 do 1000 r.*, tłum. Z. Dąlewska, red. R. McKitterick, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 78.

polских. Niewielkie wzmianki o tych wierzeniach znajdujemy w *Historii wojen*² historyka bizantyńskiego Prokopiusza z Cezarei z szóstego wieku naszej ery, w relacjach podróżników arabskich, we wczesnośredniowiecznych kronikach, na przykład Thietmara, Helmolda czy Kosmasa, w żywotach św. Ottona z Bambergu czy w *Powieści minionych lat*³, które dotyczą terenów plemion pomorskich, a raczej połabskich, a – z drugiej strony – ruskich, sąsiadujących z zamieszkałymi przez plemiona polskie. *Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*⁴ Jana Długosza, w których autor przedstawił barwny obraz pogaństwa polskiego, na długie stulecia stanowiły więc podstawę opisu i rekonstrukcji panteonu bóstw otaczanych kultem przez mieszkańców ziem polskich. Z kolei Maciej Strykowski w *Kronice polskiej, litewskiej, żmudzkiej i wszystkiej Rusi*⁵ zaprezentował bogactwo materiału legendarnego i mitologicznego dotyczącego ludów wchodzących w skład Rzeczypospolitej. Informacje o przedchrześcijańskich obyczajach i obrzędach wplecione są w *Katalog magii Rudolfa*⁶ z trzynastego wieku, w najdawniejsze zabytki kaznodziejstwa polskiego, między innymi w kazania świętokrzyskie i gnieźnieńskie, pochodzące jeszcze z połowy czternastego i piętnastego wieku, między innymi w traktatach o zabobonach Mikołaja z Jawora i Stanisława ze Skarbimierza⁷. Opisy elementów obrzędów we wspomnianych kazaniach dotyczą głównie kultu bóstw domowych, noszenia amuletów i obrzędów magicznych.

BÓSTWA NACZELNE, ŚWIĄTYNIE A KULT OGNI

Informacji zawartych w tych dziełach nie można jednak traktować bezrefleksyjnie – nie należy na przykład przenosić z nich nazw bóstw, aby zrekonstruować panteon bóstw panujących na ziemiach polskich. Można jednak,

² Por. *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, oprac. G. Labuda, Wydawnictwo PTPN–Wydawnictwo Sorus, Poznań 1999, s. 170.

³ Por. *Powieść minionych lat*, tłum. F. Sielicki, oprac. F. Sielicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999, s. 11, 25, 30, 42, 45, 54, 63, 139, 166.

⁴ Por. *Jana Długosza Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 1-2, do 1038, tłum. S. Gawęda i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 164-167.

⁵ Por. M. S t r y k o w s k i, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi*, Nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza, Warszawa 1846, s. 65, 78n. (zob. <https://archive.org/stream/kronikapolskalit02stryuoft>).

⁶ Zob. E. K a r w o t, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1955.

⁷ Por. A. B r ü c k n e r, *Kazania średniowieczne*, cz. 2, Akademia Umiejętności, Kraków 1895; zob. K. B r a c h a, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*, Neriton–Instytut Historii PAN, Warszawa 1999; por. też: M. O l s z e w s k i, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*, Semper, Warszawa 2000, s. 92n.

traktując obecne zapisy ogólnie, uznać, że plemiona słowiańskie w swoich wierzeniach szczególną uwagę poświęcały naturze, opiece i czcią otaczając cały zespół bóstw (panował zatem politeizm).

Podobnie jak dla innych ludów indoeuropejskich (bałtyjskich i germańskich), również dla Słowian jednym z bóstw naczelnych był bóg nieba-ognia, który w szczególnej formie ujawniał się jako bóg pioruna. Prawdopodobnie na całej Słowiańszczyźnie boga tego uznawano za najwyższego⁸. W szóstym wieku naszej ery Prokop z Cezarei pisał o Słowianach: „Uważają [...], że jeden tylko bóg, twórca błyskawicy, jest panem całego świata i składają mu w ofierze woły i wszystkie zwierzęta ofiarne”⁹, a kronikarz Helmold – w dwunastym wieku – dopowiadał: „Obok zaś wielokształtnej rzeszy bożków, którymiżywają pola i lasy lub przypisują im smutki i rozkosze, nie przeczą, że wierzą w jednego boga w niebie, rozkazującego pozostałym; ów najpotężniejszy troszczy się tylko o sprawy niebiańskie, inni zaś – pełniący w posłuszeństwie przydzielone im zadania – pochodzą z jego krwi i w tym każdy z nich jest znamienitszy, im bliższy jest owemu bogu bogów”¹⁰. Nie zgadza się z pojmowaniem tożsamości „jednego boga” i „boga bogów” Henryk Łowmiański. Jego zdaniem każda z grup Słowian: zachodnia, wschodnia i południowa, rozwinęła odrębny typ wierzeń religijnych, nie miały one nawet wspólnych bogów, łączył je tylko *p r o t e i z m* – „kult nieba materialnego przemieniający się w kult bóstwa”¹¹; a inne bóstwa były już późniejszym „wynalazkiem” słowiańskim. Analizując nazwy osobowe bóstw utożsamianych z bogiem pioruna, błyskawicy i grzmotu: „Perun” (występowała ona na Rusi), „Perkūnas”, „Percuns” czy „Perkons” (występowały u Bałtów), zauważyć można, że rdzeń *per- ma związek z ogólnosłowiańskim „per”, obecnym na przykład w polskich określeniach: „prać” czy „piorę”, oznaczającym „uderzać” (na przykład kijanką do prania bielizny) i odnoszącym się do czynności czyszczenia. Z kolei rdzeń *perk- wiąże się z hetyckim „perunaš”, oznaczającym skałę, z łacińskim „quercus” – dąb, celtyckim „herkos” – „dąbrowa”, gockim „fairguni” – wzgórze pokryte lasem dębowym. Inny powiązany z powyższymi rdzeń *perg- ma to samo pole semantyczne w językach indoeuropejskich, co „piorun”, „kamień”, „góra”, „las”, „dąb”¹². Zdaniem Jerzego Strzelczyka geneza pojęcia Peruna sięga prawdopodobnie czasów praindoeuropejskich, na co wskazują zarówno

⁸ Por. A. S z y j e w s k i, *Religia Słowian*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 99.

⁹ Cyt. za: *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna*, s. 170.

¹⁰ Cyt. za: *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna*, s. 177. Por. S z y j e w s k i, dz. cyt., s. 100.

¹¹ H. Ł o w m i a ń s k i, *Religia Słowian i jej upadek*, PWN, Warszawa 1986, s. 99. Por. S z y j e w s k i, dz. cyt., s. 101.

¹² Por. A. G i e y s z t o r, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006, s. 86.

analizy religijno-porównawcze, jak i lingwistyczne¹³. Wśród bóstw na Pomorzu dominował jednak Światowit, na cześć którego odprawiano obrzędy w świątyni w Arkonie na Rugii (miniaturowy posążek prawdopodobnie przedstawiający właśnie jego znaleziono również w Wolinie), oraz Trzygław, czczony w Szczecinie. W swoim opisie jego kąciny (świątyni) Herbord podkreślał, że została ona wzniesiona z wielką starannością, ściany miała zdobione i z zewnątrz, i w środku rzeźbami ludzi, ptaków i zwierząt, a jej barwy nie poddawały się śniegom i deszczom¹⁴. Badania archeologiczne ujawniły istnienie w Ostrowie Tumskim we Wrocławiu pozostałości po świątyni pogańskiej z pierwszej połowy jedenastego wieku. Odkryto tam między innymi fragment rzeźbionej deski nawiązującej do konstrukcji budowli kultowych w Ralswiek i Gross Raden¹⁵. We wnętrzu budynku znaleziono fragmenty tkanin, nieokreślonych przedmiotów drewnianych i fragmentów skóry. Na podstawie planigrafii nitek złotogłowiu, fragmentów tkanin jedwabnych, lnianych i wełnianych, które układają się w dwa skupiska, interpretuje się je jako pozostałości po zasłonach, które dzieliły pomieszczenia budynku. W pobliżu belki fundamentowej świątyni w rogu południowo-zachodnim znaleziono czaszkę końską. Pod południową ścianą budynku odkryto jeszcze dwie ofiary. Pod węglem południowo-wschodnim złożone były dolne części naczyń przykryte drewnianymi talerzami, talerz drewniany ukryto również pośrodku ściany południowej pod belką fundamentową¹⁶.

Do budynków o charakterze kultowym występujących na ziemiach polskich zalicza się tak zwane hale kultowe. W dostępnych źródłach zachowały się opisy świątyń. Herbord pisał: „Trzy zaś inne kąтины mniej zażywały czci i mniej były przyozdobione. Ustawione tam były we wnętrzu w krąg siedzenia i stoły, ponieważ zwykli tam byli odprawiać swoje narady i zgromadzenia, bo czy to się napić, czy to się zabawić, czy też poważne sprawy załatwiać zamierzali, w tych to budowlach w pewnych dniach i porze się schodzili”¹⁷. Budynki te pełniły więc nie tylko funkcje sakralne, mogły być miejscami zebrania wojów oraz zwoływania wieców. Hale kultowe datowane są wcześniej

¹³ Por. J. S t r z e l c z y k, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998, s. 147.

¹⁴ Por. M. M i ś k i e w i c z, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego–Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie–Wydawnictwo Trio, Warszawa 2010, s. 152.

¹⁵ Por. E. O s t r o w s k a, *Dalsze wyniki na terenie wrocławskiego grodu w 1961 r.*, „Sprawozdania Archeologiczne” 16(1964), s. 226; S. M o ź d z i o c h, *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu. Spotkania Bytomskie III*, red. S. Moździoch, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Wrocław 2000, s. 180.

¹⁶ Szerzej na ten temat por. M o ź d z i o c h, dz. cyt., s. 181-183.

¹⁷ Cyt. za: *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna*, s. 174.

niż świątynie. Ślady hali pochodzące z przełomu ósmego i dziewiątego oraz dziewiątego wieku odkryto w postaci zarysu budowli o długości dwudziestu metrów długości i niecałych trzech metrów szerokości w Lubomi na Śląsku na terenie grodziska¹⁸. Podobny budynek (VIII/IX-X w.) znaleziono w Chodliku na Sandomierszczyźnie. Zarys budowli, datowanej na okres od siódmego do dziewiątego wieku, rozpoznano w południowo-wschodniej części grodu, pomiędzy dwoma wałami. Miała ona piętnaście metrów długości, pięć metrów szerokości, a jej oś zorientowana była w kierunku północno-wschodnim. Budowla dzieliła się na dwie części: północno-wschodnią, większą, o kształcie prostokąta, oraz południowo-zachodnią, zaokrągloną, o kształcie apsydy. Do budynku przylegała od południa płytką jama¹⁹.

W świetle badań archeologicznych można zauważyć, że świątynie w pewnym sensie były kolejnym etapem rozwoju miejsc kultu u dawnych Słowian. Najwcześniej (na przełom dziewiątego i dziesiątego wieku) datowana jest budowla z Wolina. Miejsca kultu natury istniały wcześniej niż świątynie, ale również i wtedy, gdy budowle świątynne już funkcjonowały.

W wierzeniach mieszkańców ziem polskich w okresie wczesnego średniowiecza znajduje swoje odbicie wedyjski trójpodział świętego ognia, występuje w nich bowiem ogień-piorun, ogień niebiański, czyli słońce, oraz ogień ziemski²⁰. Ogień niebiański traktowany był jako wyższa forma ognia, a z kolei ten, który objawiał się pod postacią pioruna, stanowił formę w jakimś sensie bliższą człowiekowi; nadawano mu też cechy boskie. Ogniowi-piorunowi przypisywano dwa czynniki sprawcze: sakralność i zmianę, co znajdowało odzwierciedlenie w porządku mitycznym. Nie mając bowiem kształtu, pozbywał formy wszystko, czego dosięgnął²¹.

Personifikację ognia niebiańskiego jako słońca znajdujemy u Thietmara, który pisał, że najwyższym bogiem Słowian Połabskich był Swarożyc czczony w Radogoszczy; później wspomina o tym Adam z Bremy²². Także w relacjach arabskich – Al Gardiziego i Ibn Rosteha – o Słowianach z pierwszej połowy dziewiątego wieku znajdujemy krótką informację o ich wierzeniach: „Wszy-

¹⁸ Por. R. Jakimowicz, *Sprawozdanie z badań grodziska lubomskiego w roku 1935*, „Prace Prehistoryczne”, t. 3, Wydawnictwa Śląskie, Kraków 1938, s. 45-57; tenże, *Sprawozdanie z badań grodziska lubomskiego w roku 1938*, „Prace Prehistoryczne”, t. 5, Wydawnictwa Śląskie, Kraków 1939, s. 1-4.

¹⁹ Por. A. Gardawski, *Chodlik*, cz. 1, *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970, s. 49, 57-61.

²⁰ Por. Gieysztor, dz. cyt., s. 173.

²¹ Por. P. Kowalski, hasło „Ogień”, w: tenże, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa 1998, s. 371.

²² Por. S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Uniwersytet Wrocławski. Wydawnictwo, Wrocław 2000, s. 115.

scy są czcicielami ognia, uprawiają najwięcej prosa, przy zbiorach wyrzucają z naczynia proso na łyżkę, wznoszą ją ku niebu; o Panie, tyś, co nam dał pożywienie, daj nam i teraz w obfitości”²³. Być może etymologia nazw niektórych miejscowości: pomorskiego Swarożyna (starszą postacią było Swarzyszewo), poznańskiego Swarzędza, ruskiego Swaryża, czeskiego Svarena czy połabskiego Swarzyna (niem. Schwerinen), ma związek z wyraźnym rozpowszechnieniem imienia Swarożyc na terenie Słowiańszczyzny²⁴.

Ziemiąską postać ognia również traktowano z wielkim szacunkiem, czego dowodem mogą być zanotowane przez etnografów liczne nakazy i zakazy dotyczące zachowań związanych z ogniem obrębie domostwa. Nieomal na całej Słowiańszczyźnie panowało przekonanie, że ognie mówią, a nawet wiedzą ze sobą długie rozmowy²⁵. Ogień traktowano jak członka rodziny, a w trzynastym wieku mnich Rudolf z Rud Raciborskich pisał: „Ognia nikomu z domu nie pożyczają”²⁶. W piętnastowiecznych kazaniach Stanisława ze Skarbimierza czytamy z kolei: „Niektórzy zaś od samego dnia narodzin nie chcą dawać sąsiadom ognia, by przypadkiem nie odwróciło się od nich szczęście”²⁷. Ogień traktowano zatem jak honorowego członka rodziny czy też najważniejszego gościa – należało go nakarmić. Aby zyskać jego przychyłność, składano mu ofiary z jedzenia i napojów. Z ogniem wiązało się wiele zwyczajów, jak „nienicenie nowego ognia”²⁸ czy święta ogniowe związane z dorocznym cyklem wegetacyjnym, szczególnie w okresie przesilenia letniego, które łączyły się z rolniczo-hodowlanym cyklem gospodarczym i pogańskim, nie do końca znanym nam systemem świąt²⁹.

Kronikarze średniowieczni donosili, że Słowianie czcili swoich bogów nie tylko w świątyniach, ale także w świętych lasach i gajach, w miejscach, gdzie ich zdaniem bóstwa zamieszkiwały. Wyobrażenia tych bóstw miały trzy lub cztery głowy. Wspominali również o wróżbach czynionych przed wyprawami wojennymi, a także po to, by uzyskać prognozę plonów. Do wróżb tych wykorzystywano specjalnie w tym celu trzymane konie.

²³ Cyt. za: Gieysztor, dz. cyt., s. 175. Por. *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 2, cz. 2, oprac. T. Lewicki i in., Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1977, s. 37.

²⁴ Por. Gieysztor, dz. cyt., s. 131.

²⁵ Por. S. Ciszewski, *Ognisko. Studium etnologiczne*, Akademia Umiejętności, Kraków 1903, s. 21.

²⁶ Cyt. za: Karwot, dz. cyt., s. 22.

²⁷ Cyt. za: Olszewski, dz. cyt., s. 187.

²⁸ J. Tyszkiewicz, „Nowy ogień” na wiosnę, w: *Cultus et cognito. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S.K. Kuczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 593n.; por. Gieysztor, dz. cyt., s. 135.

²⁹ Por. Tyszkiewicz, dz. cyt., s. 597.

MIEJSCA KULTU NATURY

Sprawowanie kultu w przestrzeni potwierdzają również dotychczasowe badania archeologiczne. Ludność ziem polskich zbierała się w celach kultowych w świętych gajach, przy wiekowych dębach, w sanktuariach otwartych, specjalnie przygotowanych do sprawowania w nich kultu. Idealny model tej przestrzeni przybierał kształt kwadratu, prostokąta lub koła³⁰. W zapiskach kronikarskich mówi się o górze Ślęzy, na której – jak pisał Thietmar – odprowadzano pogańskie obrzędy³¹. W trakcie badań archeologicznych na Ślęzy odkryto mało charakterystyczne wały, utożsamiane z kultowymi. W celach kultowych wykorzystywano również szczyty wzniesień, na których budowano specjalne konstrukcje – obok Ślęzy³² również na sąsiadującej z nią Raduni³³, a także na Łysej Górze³⁴ i Górze Dobrzeszowskiej w Górach Świętokrzyskich³⁵ oraz na Górze Wapienicy w Beskidzie Śląskim³⁶. Otaczano kultem także Górę Lecha w Gnieźnie³⁷, Kowalową Górę koło Gostynia³⁸, Górę Świętego Wawrzyńca w Kałdusie na ziemi chełmińskiej³⁹,

³⁰ Por. L.P. Słupicki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 1994, s. 120.

³¹ Por. *Kronika Thietmara*, VII, 59, tłum. M.Z. Jedlicki, Universitas, Kraków 2002, s. 207.

³² Zob. np. G. Domański, *Ślęzański zespół osadniczy i kultowy we wczesnym średniowieczu*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu. Spotkania Bytomskie IV*, red. S. Moździoch, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Wrocław 2000, s. 99-109.

³³ Por. L. Leciiejewicz, „*In pago Silensi, vocabulo hoc a quodam monte... sibi indito*”. *O funkcji miejsc kultu pogańskiego w systemie politycznym Słowian Zachodnich doby plemiennnej*, „*Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»*” 42(1987) nr 2, s. 126; L.P. Słupicki, *Ślęza, Radunia, Wieżyca. Miejsca kultu pogańskiego Słowian w średniowieczu*, „*Kwartalnik Historyczny*” 99(1992) nr 2, s. 13.

³⁴ Zob. np. L.P. Słupicki, *Problem istnienia pogańskiego ośrodka kultowego na Łyscu*, w: *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej*, red. ks. D. Olszewski, R. Gryz, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce 2000, s. 17-29.

³⁵ Zob. E. Gąsowska, *Sanktuarium pogańskie w Dobrzeszowie*, „*Z Otchłani Wieków*” 45(1979) nr 2, s. 122-127.

³⁶ Zob. J. Szzydłowski, *Domniemany krąg wapienny z Wapienicy, pow. Bielsko*, „*Acta Archaeologica Carpathica*” 10(1968), s. 133-139; W. Kuś, *W sprawie domniemanego kręgu kultowego w Wapienicy, województwo bielskie*, „*Acta Archaeologica Carpathica*” 25(1986), s. 275-279.

³⁷ Zob. T. Sawicki, *Z badań nad przemianami topografii i funkcji grodu książęcego na Górze Lecha w Gnieźnie*, „*Slavia Antiqua*” 40(1999), s. 9-28; tenże, *Wczesnośredniowieczny zespół grodowy w Gnieźnie*, w: *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych*, red. Z. Kurnatowska, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2001, s. 87-126; tenże, *Badania przy kościele św. Jerzego w Gnieźnie*, w: *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych*, s. 163-186.

³⁸ Por. Moździoch, dz. cyt., s. 158-175.

³⁹ Zob. W. Chudzik, *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, t. 1, *Mons Sancti Laurentii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2003.

wzgórze w Radzikowie na Mazowszu⁴⁰ czy obiekty w Mołoczkach na Podlasiu⁴¹ i Trzebiatowie w województwie zachodniopomorskim⁴². Szczyty takich wzniesień były celowo spłaszczane, otaczane kamiennym wałem i dookolnym rowem. Rowy zawierały pozostałości palenisk i dołów posłupowych. Wewnątrz konstrukcji tych nie stwierdzono jednak śladów stałego osadnictwa czy przedmiotów codziennego użytku. Znajdowano w nich niewiele fragmentów naczyń, wiele zaś fragmentów kości. W Kałdusie znaleziono również ziarna zbóż i czarnego bzu, a także szkielet młodego mężczyzny, być może złożonego w ofierze; w Trzebiatowie odkryto natomiast liczne topory i groty strzał. Uważa się, że konstrukcje te wykorzystywano raczej do celów obrzędowych, były one swoistymi sanktuariami pogańskimi⁴³. Nietypowe struktury odkryte na wzniesieniu znajdującym się na skarpie Wisły w Wyszogrodzie, pochodzące z szóstego i siódmego wieku, a składające się z kamiennego obramowania wraz z drogą wyznaczoną przez kamienie, można również uznać za sanktuarium natury⁴⁴.

Innym przykładem może być Rowokół, święta góra Kaszubów i Słowińców. Na jej południowo-wschodnim zboczu odkryto pozostałości kolistych wałów z wielkim paleniskiem ofiarnym pośrodku (IX-XI w.)⁴⁵.

Miejsca kultu natury najprawdopodobniej pełniły także inne funkcje. Pierwsze „grody” na ziemiach polskich, jak Szeligi na Mazowszu czy Haćki na Podlasiu (VI-VII w.), były – jak to określił Marek Dulnicz – „miejscami rodzącymi władzę”⁴⁶. Podobne „grody” odkryto na Białorusi i Ukrainie. Brak charakterystycznej zabudowy mieszkalnej i artefaktów związanych z osadniczym użytkowaniem takiego miejsca, a także specyficzne zestawy zabytków znalezionych w obrębie owych „grodów” wskazują na preferowanie przez ich

⁴⁰ Por. W. S z a f r a ń s k i, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 380n.; I. D ą b r o w s k a, *Wyniki badań domniemanego centrum kultowego w Radzikowie, woj. plockie*, w: *Scripta Archaeologica III. Myśl przez pryzmat rzeczy*, red. Z. Kobyliński, B. Lichy, P. Urbańczyk, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, Warszawa 1988, s. 134-136.

⁴¹ Por. D. K r a s n o d ę b s k i, *Starożytności z Mołoczków*, „Nad Buhom i Narwoju” 1997, nr 6, s. 18n.; t e n ż e, *Podlasie na przełomie I i 2 Millenium w świetle wyników najnowszych badań archeologicznych*, w: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego*, red. A. Buko, Z. Świechowski, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 2000, s. 186.

⁴² Zob. W. F i l i p o w i a k, *Słowiańskie miejsce kultowe z Trzebiatowa, pow. Gryfice*, „Materiały Zachodniopomorskie” 3(1957), s. 75-95.

⁴³ Por. C h u d z i a k, dz. cyt., s. 65; M i ś k i e w i c z, dz. cyt., s. 152n.

⁴⁴ Por. B. G i e r l a c h, *Studia nad archeologią wczesnośredniowiecznego Mazowsza*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 53-55.

⁴⁵ Zob. T. M a l i n o w s k i, *Źródła archeologiczne i antropologiczne do dziejów Rowokołu*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Słupsk 1986; E. C h o i ń s k a - B o c h d a n, *W poszukiwaniu głównego ośrodka kultu przedchrześcijańskiego na Pomorzu Gdańskim*, „Z Otchłani Wieków” (zeszyt okolicznościowy) 1998-1999, s. 138n.

⁴⁶ M. D u l i n i c z, *Miejsca, które rodzą władzę (najstarsze grody słowiańskie na wschód od Wisły)*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu. Spotkania Bytomskie IV*, s. 95.

mieszkańców określonych zajęć – na przykład kowalstwa, uznawanego za dziedzinę należącą do magii. Dość często powtarzał się w obrębie tych „grozdów” motyw centralnego paleniska – odnajdowano w nich liczne pozostałości przepalonych kości zwierzęcych i ludzkich⁴⁷.

Trudne do zidentyfikowania w przestrzeni drogą prospekcji archeologicznej są natomiast na terenach ziem polskich święte gaje, chociaż źródła pisane dostarczają informacji o ich istnieniu⁴⁸. Być może tego rodzaju święty gaj istniał niedaleko Kleczanowa, położonego przy drodze łączącej Sandomierz i Opatów. W trakcie badań wczesnośredniowiecznego kurhanowego cmentarzyska ciałopalnego w lasku kleczanowskim, oprócz kopców zawierających przepalone kości, węgle drzewne, krążki gliniane i fragmenty naczyń glinianych, pomiędzy kurhanami znaleziono również dziwną polankę, która do tej pory pozostaje miejscem tradycyjnych nabożeństw i festynów ludowych. Zaobserwowano, że lassek, w którym znajdują się kurhany, stanowi rodzaj enklawy na tle odlesionego płaskowyżu lessowego. Poniżej, po prawej stronie, usytuowane są niezwykle wydajne źródła nadal zasilające pobliskie stawy rybne. Fenomen lasku kleczanowskiego pozwolił badaczom stanowiska wysunąć hipotezę, że lassek ten mógł być pierwotnie słowiańskim gajem⁴⁹. Również dane toponomastyczne wskazują, że drzewa rosnące w lasku traktowano jako święte – na mapach znaleźć można w tej okolicy wiele miejscowości o nazwach: Gaj, Gaik, Gaje, Uroczysko czy Łysa Góra. Nazwy te nie są związane z punktami osadniczymi, odnoszą się do form terenowych czy lokalnych wododziałów. W ich pobliżu zazwyczaj występuje grodzisko (często spotykane są nazwy „Gródek” lub „Grodzisk”) czy cmentarzysko datowane na wczesne średniowiecze (określane też jako Żal)⁵⁰.

Należy jednak podkreślić, że również pojedyncze potężne, wielkie drzewo mogło być traktowane jako miejsce zamieszkiwania bóstw, demonów, a nawet dusz zmarłych. Wiele gatunków drzew uznawano za święte, a wśród nich najważniejszy był dąb, który łączono z postacią boga nieba, pioruna⁵¹. Świętymi drzewami były również sosna, jesion i buk. Wśród krzewów za święte uznawano z kolei bez i leszczynę⁵².

⁴⁷ Por. tamże, s. 94n.

⁴⁸ Por. *Kronika Thietmara*, VI, 23, s. 130; *Helmolda Kronika Słowian*, I, 84, tłum. J. Matuszewski, PWN, Warszawa 1974, s. 331.

⁴⁹ Szerzej na ten temat por. A. B u k o, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2005, s. 135.

⁵⁰ Por. M. M i ś k i e w i c z, *Mazowsze Płockie we wczesnym średniowieczu*, Towarzystwo Naukowe Płockie, Płock 1982, s. 196; t e n ż e, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, s. 153.

⁵¹ Pisał o tym Herbord. Por. *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna*, s. 174.

⁵² Wzmiankę o drzewie orzechowym traktowanym jako świętość religijna znajdujemy w *Żywocie z Prüfening* (zob. *Żywot z Prüfening*, III, 11, w: *Pomorze zachodnie w żywotach Ottona*, tłum. J. Wikarjak, oprac. J. Wikarjak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa. 1979, s. 132n.).

Kolejnym elementem przestrzeni sakralnej była woda. Jej rolę w pogańskim kulcie Słowian podkreślał w szóstym wieku wspomniany już Prokop z Cezarei⁵³. Z kolei Thietmar w roku 906 pisał o świętym źródle Głomacz⁵⁴ otaczającym trzęsawisko i sprawiającym wrażenie niedostępnego. Okryte nimbem tajemnicy i grozy było również jezioro, nad którym leżał gród Redarów – Radogoszcz⁵⁵. Badania archeologiczne wysp i jezior Pomorza przyniosły nowe dane o kulcie akwaticznym i pozwoliły na jego nowe interpretacje⁵⁶. W Jeziorze Żarnowieckim niedaleko Sobieńczyc znaleziono ozdoby z brązu; przy brzegu Jeziora Charzykowskiego na Kaszubach zarejestrowano występowanie fragmentów ceramiki (XI-XII w.)⁵⁷. Ofiary także deponowano, zrzucając je na przykład z pomostów⁵⁸. Jako ośrodki kultu wykorzystywano również tak zwane plaże i wyspy. Miejsca takie odkryto po raz pierwszy na terenach leżących poza obszarem ziem polskich: w Gross Raden i Ralswiek (były to dawne terytoria plemienne słowiańskich Obodrytów i Wieletoń). „Inne, już ziem polskich: z Ostrowa Lednickiego i znad Jeziora Żarnowieckiego, w okolicach grodu na Bardach, na Pomorzu Zachodnim. Stwierdzono, że miejsca te łączą mosty ze znajdującą się na jeziorze wyspą, natomiast w wodzie, na dnie, znajdują się duże ilości wczesnośredniowiecznej broni: toporów i grotów oszczepów. Dawniej uważano, że na mostach tych toczono bitwy”⁵⁹. Brak innych zabytków (na przykład części ubiorów) w tych miejscach każe jednak sądzić, że miały one charakter ofiarno-depozytowy.

W okresie wczesnego średniowiecza także kamienie otaczano szczególnymi względami. Zwracano uwagę zwłaszcza na okazy dużych rozmiarów bądź wykazujące szczególne cechy. Właściwy kult kamieni polegał w istocie na oddawaniu czci czemuś, co – jak sądzono – się w nich objawia⁶⁰. W tekstach źródłowych znaleźć można jednak niewiele wzmianek na ten temat. Thietmar pisał o biskupie kołobrzeskim Reinbernie: „Niszczył [on] i palił świątynie z posągami bożków i oczyścił morze zamieszkałe przez złe duchy, wrzuciwszy

⁵³ Por. *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna*, s. 174.

⁵⁴ Por. *Kronika Thietmara*, I, 3, s. 5.

⁵⁵ Por. tamże, VI, 23, s. 130.

⁵⁶ Szerzej na ten temat zob. P. Szczępaniak, *Rola wysp w kontekście kultury wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej*, „Pomorze. Roczniki Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie” 13(2012), s. 11-21.

⁵⁷ Por. K. Kąkolski, *Przejawy magii i kultu akwaticznego na wczesnośredniowiecznym Pomorzu*, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie” 8(2006), s. 105.

⁵⁸ Szerzej na ten temat zob. W. Chudzik, *Z badań nad społeczną funkcją sierpów i półkosków na ziemiach słowiańskich we wczesnym średniowieczu*, „Archaeologia Historica Polona” 15(2005) nr 2, s. 201-218.

⁵⁹ Miśkiewicz, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, s. 153.

⁶⁰ Por. Kowalski, hasło „Woda”, w tenże, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, s. 200.

w nie cztery kamienie pomazane świętym olejem i skropiwszy je wodą święconą⁶¹. Obrzęd oczyszczania morza dokonał się więc z wykorzystaniem symboliki kościelnej, a zarazem uniwersalnej. Symboliczne przepędzenie demonów z morza przeprowadzono przez namaszczenie kamieni olejami i pokropienie ich wodą święconą. Cztery kamienie oznaczają – według Stanisława Rosika – fundament nowej rzeczywistości. Gest Reinberna zyskiwał zatem wymiar założycielski⁶². Mógł on jednak mieć jeszcze inny charakter. Zapewne związany był z próbą desakralizacji pogańskiej świętości, a zarazem nadania świętości nowego, chrześcijańskiego wymiaru. Na kamienie składano przysięgi⁶³. W trzynastowiecznym dziele, zawierającym opisy nagannych zwyczajów i obrzędów, mnich Rudolf z Rud Raciborskich wspominał o wykorzystywaniu kamieni w zabiegach wróżbiarskich: „Przy pomocy pięciu kamieni [kobiety] dowiadują się, kto ma być ich przyszłym mężem. Poszczególnym kamieniom nadają poszczególne imiona mężczyzn i rozpalają je w ogniu, a gdy trochę ostygły, wrzucają je do wody. I jeżeli któryś z kamieni wydaje jakiś trzask, o tym jest przekonana, że za wszelką cenę będzie jej mężem”⁶⁴. Dzięki przekazom etnograficznym dowiadujemy się, że wielkie głazy z zagłębieniami na górnej powierzchni, z odciskami stóp, znakami krzyża, a także innym znakami oraz tak zwane diabelskie kamienie służyły do odprawiania (na nich lub przy nich) różnych obrzędów, na przykład do składania ofiar; wodę zbierającą się w tych zagłębieniach wykorzystywano w celach leczniczych bądź do zabiegów mających na celu zwiększenie płodności. Głazy takie znaleźć można dziś w różnych regionach Polski, wmurowywano je również w ściany kościołów lub umieszczano w ich pobliżu (na przykład w Strzelnie w województwie kujawsko-pomorskim). Możliwe, że były one wykorzystywane we wczesnym średniowieczu.

BÓSTWA OPIEKUŃCZE

Ze źródeł pisanych pochodzących z trzynastego wieku wyłania się również obraz wielu pomniejszych bóstw, które towarzyszyły człowiekowi w życiu codziennym i zamieszkiwały jego domostwo⁶⁵. Przypisywano im zdolność

⁶¹ *Kronika Thietmara*, VII, 72, s. 213.

⁶² Por. S. R o s i k, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 156n.

⁶³ *Helmolda kronika Słowian*, I, 84, tłum. J. Matuszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1974, s. 338.

⁶⁴ Cyt za: K a r w o t, dz. cyt. s. 24.

⁶⁵ „W nowych domach albo w takich, w których mają od nowa zamieszkać, zakopują do ziemi w różnych kątach mieszkania, a czasem za piecem garnki wypełnione różnymi rzeczami na cześć bogów domowych, których powszechnie nazywają opiekunami domu. Dlatego nie pozwalają nigdy

opiekowania się domem, gospodarstwem, zwierzętami hodowanymi, ale także zdolność do wyrządzania szkód z zemsty za zbyt małą troskę. Dlatego bóstwom tym rzucano okruciny przy ognisku czy piecu albo stawiano dla nich w narożniku domostwa naczynia z pokarmem⁶⁶. Thietmar pisał: „Domowych czczą bogów i mniemając, że wiele im pożyteczni, ofiarują im”⁶⁷. Jak zanotował Helmold, poszczególne miejscowości obfitowały w bóstwa domowe⁶⁸. Znana jest pochodząca z terenów Słowiańszczyzny relacja o domowym duszku zwanym „uboże”. Nazwę „uboże” lub „nieboże” potwierdzają przekazy czeskie (ubozie) i ruskie (uboże) z czternastego wieku⁶⁹. W anonimowym kazaniu proveniencji łysogórskiej kaznodzieja gromi kult oddawany duszom i innym duchom zwanym „uboże”, którym pozostawia się resztki pożywienia w Wielki Czwartek po obiedzie, „aby w zamian dobrotliwa istota obdarzała domowników szczęściem i dostatkiem w przyszłym życiu”⁷⁰.

Dużą rolę w życiu mieszkańców domu odgrywały demony przeznaczenia albo losu, które – jak wierzono – obecne są w szczególnych momentach życia człowieka i decydują o jego przyszłości. Demony te pojawiały się w wierzeniach na terenie całej Słowiańszczyzny, występując pod różnymi nazwami, z których najbardziej znane to ruskie „Rod, rożanice”⁷¹ i polskie „rodzenice”

za piec niczego wylewać. Czasem rzucają tam coś ze swych pokarmów, aby byli dobrze usposobieni dla mieszkańców domu”. Cyt. za: K a r w o t, dz. cyt., s. 27n.

⁶⁶ Por. M i ś k i e w i c z, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, s. 154.

⁶⁷ *Kronika Thietmara*, VII, 69, s. 212.

⁶⁸ Por. *Helmolda Kronika Słowian*, I, 64, s. 338; *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna*, s. 176.

⁶⁹ Por. B r ü c k n e r, dz. cyt., s. 360-362; O l s z e w s k i, dz. cyt., s. 187.

⁷⁰ Cyt. za: K. B r a c h a, *Latawiec. Z katalogu imion rodzimych duchów i demonów w źródłach średniowiecznych*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2001, s. 316. Anonimowy kaznodzieja łysogórski przejmuje cytowaną fabułę z kazania Stanisława ze Skarbimierza ze zbioru *Sermones sapientales* z piętnastego wieku: „Są tacy [...] co składają ofiary demonom, co się zwą uboże, zostawiając im resztki jedzenia w czwartek po obiedzie. [...] Są niektórzy, co nie myją misek po obiedzie w uroczysty Wielki Czwartek, aby nakarmić dusze i inne duchy, co się nazywają uboże, głupio wierząc, że duch potrzebuje rzeczy cielesnych. [...] Niektórzy zostawiają resztki umyślnie w misach po obiedzie, jakoby dla nakarmienia dusz czy to pewnego demonia, co się nazywa uboże, ale to śmiechu warte, ponieważ często myślą głupcy i lekkomyślni, że to, co zostaje, zjada wymienione uboże, które pielęgnują, bo jakoby przynosi szczęście, ale wtedy często przychodzi pies i jak nie widzą – zjada te resztki” (cyt. za: K.W. H e c k o w a, *Pod znakiem słońca. Dawne wierzenia śląskie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo PAN, Wrocław 1961, s. 62). Szerzej na temat kazania por. B r ü c k n e r, dz. cyt., s. 321; O l s z e w s k i, dz. cyt.

⁷¹ Szczególnie bogate pod względem wzmianek o demonach przeznaczenia są źródła ruskie z okresu od dwunastego do piętnastego wieku. Przytacza je obszernie Viljo J. Mansikka (por. V.J. M a n s i k k a, *Die Religion der Ostslaven*, t. 1, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 1922, s. 142n.).

(rodzaj – urodzaj)⁷². Duchy opiekuńcze rodu pojawiały się w chwilach doniosłych dla rodziny, na przykład przy narodzinach. W słowiańskich wierzeniach ludowych demony te były opiekunami rodzących kobiet. Po narodzinach dziecka wydawano dla nich ucztę połączoną z ofiarą tak zwanego oczyszczenia matki i dziecka⁷³. Można przypuszczać, że rozpowszechniony w kulturze ludowej zwyczaj obdarzania położnicy, dziecka i „babiącej” (czyli akuszerki) dotyczył pierwotnie bóstw i demonów szczególnie aktywnych przy narodzinach. Przynoszono więc w darze kurę, bułki, masło, coś z zapasów ze spiżarni lub przygotowane potrawy.

Być może źródło potwierdzające oddawanie czci demonom rodu stanowi również wzmianka Prokopiusza: „Oddają ponadto cześć rzekom, nimfom i innym jakimś duchom. I składają im wszystkim ofiary, a w czasie tych ofiar czynią także wróżby”⁷⁴.

Na podstawie przedstawionych materiałów można sądzić, że ofiary składane w obrębie domostwa nie miały jednolitego charakteru. Wyróżnić można ofiary ze zwierząt mających tak magiczne, jak i praktyczne znaczenie w gospodarce hodowlanej Słowian: z koni, świń czy kur, oraz (występujące na przykład w Biskupinie, Gdańsku, Wolinie i Kaliszu) ofiary z pokarmów roślinnych⁷⁵. Zastępcze formy ofiary krwawej w postaci wycinanek zoomorficznych (stosowano je na przykład na Ostrówku w Opolu czy w Gdańsku) mogły też mieć za zadanie uproszenie u demonów opiekuńczych opieki nad zwierzęciem, które wycinanka wyobrażała⁷⁶. Zwraca uwagę staranność w dopełnianiu wszystkich szczegółów obrzędu składania darów bóstwom opiekuńczym, świadcząca o dbałości o zapewnienie spokojnego żywota mieszkańcom, a zarazem w pewien sposób potwierdzająca ich wiarę w istnienie demonów domowych.

Dawni mieszkańcy ziem polskich wierzyli, że duchy opiekuńcze mogą być jednocześnie duchami przodków, które również dbają o dom i jego mieszkańców, zapewniając im pomyślność. Duchy te potrafiły też szkodzić, dlatego należało składać im ofiary, czyli karmić je, utrzymywać w czystości miejsce ich zamieszkania i odnosić się do nich z szacunkiem. Zmarli przodkowie uczestniczyli też w uctach świątecznych związanych z obrzędowością doroczną, a gdy minął czas ich pobytu na ziemi, odprowadzano ich w drogę powrotną specjalnymi zaklęciami. Budowano też dla nich symboliczne mosty, które służyły jako droga

⁷² Por. L. P e ł k a, *U stóp słowiańskiego Parnasu*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1960, s. 126n.; A. B r ü c k n e r, *Mitologia słowiańska i polska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 169.

⁷³ Por. P e ł k a, dz. cyt., s. 151.

⁷⁴ Cyt. za: *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna*, s. 170.

⁷⁵ Por. M. K o w a ł c z y k, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1968, s. 111; Z. R a j e w s k i, *Koń w wierzeniach u Słowian wczesnośredniowiecznych*, „Wiadomości Archeologiczne” 39(1975) nr 4, s. 517; M. L e p ó w n a, *Materiałne przejawy wierzeń ludności Gdańska w X-XIII w.*, „Pomorania Antiqua” 10(1981), s. 176, 185.

⁷⁶ Por. H e c k o w a, dz. cyt., s. 61.

z zaświatów i w zaświaty⁷⁷. Wizyty zmarłych miały często związek ze zmianami pór roku, solstycjami. W sposób szczególny dbano o dusze zmarłych w okresie jesienno-zimowym. Opisana w materiałach etnograficznych tradycja wspominek czy pominek po zmarłych – przede wszystkim u Słowian wschodnich – nosiła nazwę Dziadów. Obchodzić Dziady znaczyło „jeść na pamiątkę przodków”. Według danych etnograficznych duchy karmiono i pojono, do ognia wrzucano pozostałości z posiłków i wylewano resztki napojów. Oprócz tego, jak donoszą ruskie przekazy⁷⁸, duchy „ogrzewano” przy piecu i zostawiano im płat tkaniny do wytarcia się po umyciu, bo – jak wierzano – korzystały też z łaźni.

Pozostałością po średniowiecznych zwyczajach związanych z przodkami mogły być niewielkich wymiarów drewniane figurki antropomorficzne, znajdowane dziś na stanowiskach osadniczych, a interpretowane jako materialne wyobrażenia zmarłych antenatów⁷⁹. Z terenu ziem polskich znane są cztery jednotwarzowe idole znalezione w Wolinie⁸⁰. Wszystkie przedstawiają osobników płci męskiej, z wąsami, bez brody i jakby w spiczastej czapce. Datowane są one na koniec dziesiątego–drugą połowę jedenastego wieku. Podobną figurkę odkryto w Gniewie w województwie pomorskim⁸¹ oraz na Podzamczu w Szczecinie⁸². Figurki przedstawiające bożków bądź antenatów wykonywano nie tylko z drewna, ale również z kamienia, poroża, bursztynu, kory, skóry oraz brązu. Znane są drewniane okazy o kształcie fallicznym ze studni z Łęczycy⁸³, z terenu niezabudowanego z Wrocławia⁸⁴ oraz z Wolina – z okolicy kąciny pogańskiej⁸⁵. Okaz kamienny pochodzi z tak zwanego uroczyska płockiego⁸⁶.

⁷⁷ Zob. J. W a r z e n i u k, *Słowiańskie „mosty” w zaświaty*, w: *Środowisko pośmiertne człowieka. Funeralia Lednickie. Spotkanie 9*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich. Oddział w Poznaniu, Poznań 2007, s. 45-58.

⁷⁸ Por. M a n s i k k a, dz. cyt., s. 162.

⁷⁹ Zob. J. W a r z e n i u k, *Słowiański domowy kult przodków na tle porównawczym*, w: *Wędrowki rzeczy i idei w średniowieczu. Spotkania Bytomskie V*, red. S. Moździoch, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Wrocław 2004, s. 115-133.

⁸⁰ Por. W. F i l i p o w i a k, *Wolińska kącina*, „Z Otchłani Wieków” 45(1979) nr 2, s. 110.

⁸¹ Por. E. C h o i Ń s k a - B o c h d a n, *Znaleziska o charakterze kultowym z Gniewa*, „Pomorania Antiqua” 13(1984), s. 203-205.

⁸² Por. E. W i l g o c k i, *Drewniany posążek ze szczecińskiego Podzamcza*, „Przegląd Archeologiczny” 43(1985), s. 187-190.

⁸³ Por. A. A b r a m o w i c z, *Przedmioty ozdobne z grodziska łęczyckiego*, „Studia Wczesnośredniowieczne” 3(1983), s. 343, tabl. 143.

⁸⁴ Por. J. K a ż m i e r c z y k, J. K r a m a r e k, C. L a s o t a, *Badania na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu w 1977 roku*, „Silesia Antiqua” 21(1979), s. 130, ryc. 14.

⁸⁵ Por. W. F i l i p o w i a k, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, Gdańsk 1993, s. 29.

⁸⁶ Por. W. S z a f r a Ń s k i, *Płock we wczesnym średniowieczu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983, s. 147.

OBRZĄDEK POGRZEBOWY

Innymi materialnymi pozostałościami dawnego kultu przodków mogą być ślady obrzędów towarzyszących pochówkom na cmentarzyskach wczesno-średniowiecznych. Przed przyjęciem chrześcijaństwa na ziemiach polskich panował zwyczaj palenia zmarłych⁸⁷. Pierwsze słowiańskie pochówki ciało-palne tworzące płaskie cmentarzyska pojawiają się w szóstym wieku⁸⁸. Od połowy siódmego lub przełomu siódmego i ósmego wieku w południowej części Słowiańszczyzny Zachodniej dominują już cmentarzyska kurhanowe. Od połowy dziesiątego lub przełomu dziesiątego i jedenastego wieku w różnych regionach występuje natomiast obrządek pochówku zarówno ciało-palnego, jak i szkieletowego⁸⁹. W pogrzebie ciało-palnym wyróżnić można następujące etapy: etap przygotowawczy – od momentu zgonu aż do czasu podpalenia stosu (obejmujący zatem transport zwłok na miejsce ciało-palenia); etap związany z właściwym aktem kremacji zmarłego oraz etap polegający na złożeniu przepalonych szczątków w grobie i zamknięciu jego budowy. Etap czwarty związany był z jednej strony z rytualnym oczyszczeniem po zetknięciu ze śmiercią, z drugiej zaś z poczęstunkiem na zakończenie pogrzebu⁹⁰. O pierwotnym charakterze ciało-palenia na terenach słowiańskich wspominają źródła arabskie, ruskie i niemieckie. Na cmentarzyskach spalone szczątki zmarłych wraz z resztkami stosu ciało-palnego chowano w specjalnie przygotowanych jamach lub naczyniach – popielnicach, które umieszczano w jamach lub na powierzchni grobu czy kopca. Różnorodnością charakteryzują się także formy konstrukcji umieszczanych nad szczątkami zmarłego: wykonywanych z drewna lub kamienia, tworzących stosy, komory (skrzynie), ogrodzenia, konstrukcje obokkurhanowe lub nakurhanowe⁹¹. Jako przykład wznoszenia „magicznego ogrodzenia” można przywołać sposób budowy kurhanów w Krzętlach w województwie łódzkim. Jak zauważono, przed wzniesieniem nasypu w miejscu

⁸⁷ Por. H. Z o l l - A d a m i k o w a, *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Archeologiczny” 35(1988), s. 183; t a ż, *Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Wschodnich i Zachodnich*, „Światowit” 40(1995), s. 175.

⁸⁸ Za najstarszy słowiański pochówek ciało-palny uważa się obiekt z miejscowości Izdebki Błazęje w gminie Krzesk na Podlasiu. Odkryto tam częściowo zniszczony grób jamowy, trzydzieści osiem fragmentów jednego naczynia i ponad sześćdziesiąt fragmentów przepalonych kości ludzkich. Grób datuje się na drugą połowę szóstego wieku (por. M i ś k i w i c z, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, s. 122).

⁸⁹ Por. H. Z o l l - A d a m i k o w a, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciało-palne na terenie Polski*, cz. 2, *Analiza, Wnioski*, Zakład Narodowy im Ossolińskich. Polska Akademia Nauk, Wrocław 1979, s. 209-216.

⁹⁰ Por. tamże, s. 243.

⁹¹ Por. tamże, s. 116; t a ż, *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, s. 188n.

przyszłej mogiły stosowano rytualną orkę, której pozostałością były spiralne kręgi obwiedzione kręgiem zewnętrznym, zamkniętym⁹². W jednym przypadku, w Czekanowie na Podlasiu, na nasypie kurhanu rozłożono rzemienie skórzane ze skóry jeleniej. To wyjątkowe, jednostkowe znalezisko na ziemiach polskich, chociaż płyty skóry, na których być może transportowano szczątki ze stosu na miejsce grzebania, sporadycznie spotyka się w pochówkach także poza Polską⁹³. Wyposażenie pochówków ciałałpalnych było bardzo skromne i ograniczało się najczęściej do naczyń lub tylko ich fragmentów, pojedynczych ozdób (jak kabłączek czy szklany paciorek) i narzędzi codziennego użytku (na przykład krzesiwa, ośelki czy noża). Ponieważ ich pozostałości nie noszą na sobie śladów ognia, można wnioskować, że były one dokładane już po spaleniu ciała. Dość często w nasypach i w pochówkach występują okrzeski krzemienne, które mogły pełnić jakąś funkcję magiczną⁹⁴.

Przechodzenie do chowania zmarłych niespalonych odbywało się na ziemiach polskich bardzo powoli – prawie przez półtora wieku występowały równolegle dwa rodzaje pochówków⁹⁵. W przypadku cmentarzysk pomorskich (na północnym Połabiu i Pomorzu Zachodnim na ziemiach polskich, a także w innych regionach Polski, ale w pojedynczych skupiskach) można mówić o występowaniu tak zwanych. domków zmarłych lub grobów typu Alt Käbelich. Były to zazwyczaj dość rozległe i głębokie jamy o założeniu kolistym, owalnym lub czworobocznym, czasem z wyżłobionymi w ziemi wejściami. W górnej części takiej jamy odnajdowano warstwę spalenizny z węglami drzewnymi i ułamkami przepalonych kości ludzkich. Często powtarzającą się cechą tego typu obiektów było występowanie kamieni lub pojedynczych głazów czy pozostałości kilkakrotnego palenia ognia oraz niewielkiej ilości przepalonych kości ludzkich.

Obrządek szkieletowy (choć początkowo jako birtualny) pojawił się we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich w drugiej połowie dziesiątego lub na początku jedenastego wieku, chociaż pojedyncze groby szkieletowe pojawiają się już w wiekach siódmym i ósmym. Ich obecność na rubieżach obecnych ziem polskich wiązała się z przebywaniem na tych ziemiach obcych etnicznie grup ludności. Zmarłych chowano na cmentarzyskach przykościel-

⁹² Por. t a ż, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałałpalne na terenie Polski*, s. 251.

⁹³ Por. J. K a l a g a, *Ciałałpalny obrządek pogrzebowy w międzyrzeczu Liwca, Bugu i Krzny we wczesnym średniowieczu*, Instytut Archeologii UW, Warszawa 2006, s. 150; M i ś k i e w i c z, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, s. 125.

⁹⁴ Por. M i ś k i e w i c z, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, s. 125n.

⁹⁵ Por. V. S c h m i d t, *Jak Słowianie Zachodni chowali zmarłych*, „Z Otchłani Wieków”, 53(1987) nr 1, s. 35; H. Z o l l - A d a m i k o w a, *Stan badań nad obrzędowością pogrzebową Słowian*, „Slavia Antiqua” 38(1997), s. 70.

nych i nieprzykościelnych. Początkowo dominowały pochówki pod kurhanami, a drugi etap rozwoju obrządku szkieletowego (zwany także parafialnym), nawiązujący do chrześcijańskich pochówków zachodniej Europy, rozpoczął się dopiero w połowie dwunastego wieku i trwał, według niektórych badaczy, nawet do początku wieku dziewiętnastego⁹⁶. W niektórych regionach okres występowania nieprzykościelnych cmentarzysk wczesnośredniowiecznych trwał jednak o wiele dłużej: do połowy dwunastego wieku, a nawet – jak na przykład na terenie Małopolski⁹⁷, na Mazowszu i Podlasiu⁹⁸ czy na Śląsku⁹⁹ – do wieku trzynastego. Cmentarzyska te, zwane również wiejskimi, zakładane były na pagórkach i wysoczyznach, z dala od osad i grodów, także na polach i w lasach – występowały na terenie Małopolski, Pomorza Zachodniego i Czech¹⁰⁰. O nie do końca chrześcijańskim charakterze tego typu cmentarzysk świadczyć mogą trzy dekrety z jedenastego wieku pochodzące z terenu Czech i Węgier, w których nakazuje się chować zmarłych na sposób chrześcijański, z głową na zachód, tak jak opisują to w swoich modelach misyjnych św. Augustyn i Alkuin¹⁰¹. Początkowo jednak na szkieletowych cmentarzyskach wczesnośredniowiecznych zmarłych składano do grobu zwykle w pozycji na wznak z wyprostowanymi rękami i nogami. Dłuższe rzędy grobów orientowane były na ogół wzdłuż linii wschód-zachód. Do wyjątków należą obiekty o dłuższej osi przebiegającej z północy na południe¹⁰².

Cmentarzyska nieprzykościelne zawierały zwykle od kilkudziesięciu do kilkuset grobów, a po wieku jedenastym służyły również większym skupiskom ludzkim, zatracając częściowo swój rzędowy charakter. Obiekty przykościelne natomiast w warunkach polskich powstawały na niewielkiej przestrzeni w grodach i na podgrodziach, co wymuszało warstwowość grobów; obiekty te wykazywały oczywiście mniej cech pogańskich niż lokalizowane poza miejscami

⁹⁶ Zob. Z o l l - A d a m i k o w a, *Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Wschodnich i Zachodnich*.

⁹⁷ Por. A. L a b u d d a, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania „Rytuału piotrkowskiego” (1631). Studium historyczno-liturgiczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 66, przyp. 200.

⁹⁸ Por. L. R a u h u t, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska w obudowie kamiennej na Mazowszu i Podlasiu*, „Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne” 1(1971), s. 460.

⁹⁹ Por. K. W a c h o w s k i, *Cmentarzyska doby wczesnopiastowskiej na Śląsku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1975, s. 71; M. M i ś k i e w i c z, *Wczesnośredniowieczny obrządek pogrzebowy na płaskich cmentarzyskach szkieletowych w Polsce*, „Materiały Wczesnośredniowieczne” 6 (1969), s. 262.

¹⁰⁰ Por. Z o l l - A d a m i k o w a, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne na terenie Polski*, s. 9.

¹⁰¹ Por. L a b u d d a, dz. cyt., s. 53-55.

¹⁰² Zob. np. Z o l l - A d a m i k o w a, *Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Wschodnich i Zachodnich*, s. 174-184.

osadniczymi¹⁰³. Groby występujące na średniowiecznych cmentarzyskach szkieletowych były płaskie lub kurhanowe, tych ostatnich zadokumentowano zdecydowanie mniej. Pochówek znajdował się pod poziomem gruntu, w jamie, niekiedy specjalnie do tego przygotowanej, czego dowodem może być obecność drobnych węgielków drzewnych, świadcząca o „czyszczeniu” jamy ogniem¹⁰⁴. Omawiane groby szkieletowe zawierały zazwyczaj jeden pochówek. Na terenie ziem polskich zdarzały się też pochówki wieloosobnicze¹⁰⁵. Groby zbiorowe zawierające pochówek kobiety i mężczyzny, kobiety i dzieci lub dwojga dzieci występowały sporadycznie. Konstrukcje grobowe cechowały się dużą różnorodnością. Trumny były początkowo nieznane. Zmarłych składano wprost do ziemi, w okresie późniejszym umieszczając ich na desce, a czasami na kamieniu; na Mazowszu i Podlasiu chętnie używano budulca kamiennego. Ważne było wyposażenie zmarłego, o które mimo zakazów dbano jeszcze przez dłuższy czas po przyjęciu chrześcijaństwa – władze kościelne godziły się jednak na obdarowywanie zmarłego przedmiotami określającymi jego pozycję społeczną. W grobie znajdowały się zatem przedmioty stanowiące jego własność osobistą oraz dary składane przez uczestników obrzędu pogrzebowego. Wyposażenie to spełniało kilka funkcji: podkreślało pozycję zmarłego (na przykład przez strój, ozdoby, przedmioty powszechnego użytku, jak nóż, sierp czy broń), ale także zapewniało właściwy przebieg ceremonii. „Zaobserwowano, że dwa szczególnie regiony jamy grobowej – powyżej głowy i przy stopach – służyły do składania przedmiotów pełniących rolę magiczną. Były to amulety, belemnity, jajka, ale także naczynia i wiadra, które wypełnione były zapewne wodą lub pokarmem; swą nową rolę poczynają pełnić w momencie ich umieszczenia przy zmarłym”¹⁰⁶.

Grzebanie zmarłego i złożenie jego zwłok do grobu oznaczało koniec kontaktów duszy zmarłego z żyjącymi krewnymi. Ostatni etap pochówku wiązał się z zasypaniem mogiły i ewentualnym jej oznakowaniem. Na podstawie badań archeologicznych można stwierdzić, że w miejscu tym rozbijano wcześniej naczynia, w których być może pierwotnie przynoszono wodę. Zarówno na cmentarzyskach ciałopalnych, jak i szkieletowych palono ogniska, co

¹⁰³ Por. Miśkiewicz, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, s. 135.

¹⁰⁴ Por. H. Zolli-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, cz. 2, *Wnioski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1971, s. 23; t a ż, *Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Wschodnich i Zachodnich*, s. 174.

¹⁰⁵ Zob. L. Gardela, *Groby podwójne w Polsce wczesnośredniowiecznej. Próba rewaluacji*, w: *Grób w przestrzeni, przestrzeń w grobie. Przestrzenne uwarunkowania w dawnej obrzędowości pogrzebowej*, red. T. Kurasiński, K. Skóra, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 2014, s. 103-119.

¹⁰⁶ Miśkiewicz, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, s. 138n.

zapewne wiązało się ze specjalnymi obrzędami ku czci zmarłych przodków. Ich pozostałościami były węgle drzewne, przepalone kamienie, kości zwierzęce i fragmenty naczyń glinianych.

AMULETY

Ważnym elementem, niezbędnym w codziennym życiu mieszkańców ziem polskich w średniowieczu były amulety. Powszechnie noszono amulety wykonane z roślin: paciorki z pestki wiśni, orzecha laskowego, kłokoczki południowej i mchu. Inną grupę stanowiły amulety z kości (bądź z kłów) zwierząt: wilka, niedźwiedzia, dzika, lisa, bobra, psa i konia, a także z poroża jelenia, przy czym te ostatnie stanowiły największą grupę amuletów. Noszącym amulety z kłów przypisywano odwagę i siłę; amulety te zabezpieczały także przed złem. Moc magiczną miały również amulety w postaci wisiorków wykonanych z kręgów rybich i muszli¹⁰⁷. Jako swoisty środek ochronny traktowano też sierść zwierzęcą czy puch zajęczy. Z wykopalisk znane są ponadto belemnity czy blaszki miki pierwotnie nanizane na sznurek, krążki z różnych materiałów, niewielkie przedmioty z rytami zoomorficznymi, szklane i metalowe „gwiazdy” oraz kaptorgi (małutkie metalowe puzderka przeznaczone do przechowywania magicznych substancji, a w okresie późniejszym relikwii), znajdowane zarówno w osadach i grodach, jak i w grobach. Do kategorii amuletów można również zaliczyć miniaturowe toporki (tak zwane młoty Thora) lub siekiery wykonane z drewna, brązu, miedzi, żelaza czy bursztynu, a także ozdoby, na przykład metalowe kabłączki skroniowe i lunule czy paciorki szklane. Pewien kaznodzieja z piętnastego wieku skarżył się: „Amulety wszywano w suknie lub noszono na nagim ciele, aż nie opadły, potem zastępowano je nowymi, zawieszano je też na szyi zwykle tak, że sięgały dołku pod piersiami, nazywając je *nawężami*”¹⁰⁸. Podane przykłady nie wyczerpują jednak zakresu zabytków wykorzystywanych w celach magicznych, każdy bowiem odpowiednio zastosowany przedmiot mógł być traktowany jako amulet.

*

Przyjmowane na ziemiach polskich chrześcijaństwo niosło ze sobą wiele nowych wierzeń, często niezrozumiałych dla prostego człowieka, dlatego też przyswajało lub oswajało ono skrawki wierzeń i praktyk dawnych. W ten też

¹⁰⁷ Por. W. Szafrański, *Prahistoria religii w Polsce*, Iskry, Warszawa 1987, s. 415n.

¹⁰⁸ Cyt. za: H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, PAU, Lwów 1929, s. 349.

sposób starano się skuteczniej zwalczać pogaństwo jako system, sądzono, że nowa religia lepiej będzie wówczas spełniać swoje funkcje społeczne. Pogłębianie – czy też interioryzacja – nowej wiary przez masy musiało się więc odbywać przez częściowe przejście przez chrześcijaństwo tradycyjnych obyczajów i praktyk¹⁰⁹. Dlatego też mówi się o utrzymywaniu się w tamtym czasie swoistego synkretyzmu wierzeniowego. Wątpliwe jest, że w pierwszym okresie chrystianizacji monoteistyczny charakter chrześcijaństwa docierał do świadomości ogółu – dogmat o Trójcy Świętej oraz kult świętych i aniołów przyczyniały się raczej do umocnienia politeizmu i torowały drogę religijnemu synkretyzmowi. Pogaństwo utrzymywało się szczególnie długo wśród ludności wiejskiej. Przypuszcza się nawet, że w średniowieczu to właśnie chrześcijaństwo przyczyniło się do wzrostu wiary w coraz szerszy krąg demonów czy złych mocy¹¹⁰. Sądzić zatem można, że w świadomości niedawnych pogan ukształtował się wówczas system magiczno-wierzeniowy będący połączeniem starej pogańskiej tradycji obejmującej mity o niebie, słońcu, księżycu, gwiazdach, piorunach i demonach z religią chrześcijańską¹¹¹.

¹⁰⁹ Por. B. G e r e m e k, *Człowiek i czas: jedność kultury średniowiecznej*, w: *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII*, red. J. Dowiat, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 25.

¹¹⁰ Por. G i e y s z t o r, dz. cyt., s. 42; S. U r b a ŋ c z y k, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, s. 112.

¹¹¹ Na temat szczegółowego opisu procesów por. J. J a g u ś, *Synkretyzm pogańsko-chrześcijański, w świetle źródeł pisanych i archeologicznych, na ziemiach polskich w wiekach średnich*, „Z Otchłani Wieków” 55(2000), s. 109n. Zob. też: H. Z o l l - A d a m i k o w a, *Formy konwersji Słowiańszczyzny wczesnośredniowiecznej a problem chrystianizacji Małopolski*, w: *Chryścianizacja Polski południowej. Materiały sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, red. Jan M. Małecki, Secesja, Kraków 1994, s. 131-140; t a ż, *Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Wschodnich i Zachodnich*.

Bernard SAWICKI OSB

BENEDYKTYŃSKIE
DZIEDZICTWO CHRZEŚCIJAŃSKIEJ POLSKI
Perspektywa współczesna

Wkład benedyktynów w misję Kościoła można ująć w wymiarach: historycznym, duchowym, kulturalnym i ekologicznym. Pozostają one ze sobą w ścisłym związku, nieraz płynnie przechodząc jeden w drugi. Klasyfikacja ta pozwala odnieść dziedzictwo i działalność benedyktynów do rzeczywistości świeckiej. Właśnie to odniesienie było zarówno osią pierwotnego wkładu benedyktynów w działalność misyjną Kościoła, jak i obszarem ich obecnych wpływów.

Sto pięćdziesiąta rocznica Chrztu Polski stanowi niewątpliwie okazję do bardzo potrzebnej dziś refleksji o obecności chrześcijańskiego dziedzictwa w naszej ojczyźnie. Nabierze ona jednak pełnego sensu tylko wtedy, gdy odniesiona do teraźniejszości, pomoże patrzeć w przyszłość. W dużym stopniu dotyczy to tradycji benedyktyńskiej, która odegrała w początkach chrześcijańskiej Polski szczególnie ważną rolę.

Najlepiej chyba zbadanym obszarem benedyktyńskiej działalności w naszym kraju jest właśnie okres wprowadzania i utrwalania chrześcijaństwa. Oczywiście ze względu na znaczne oddalenie w czasie wiele pytań dotyczących tego etapu dziejów pozostaje bez odpowiedzi, a spór o szczegóły trwa. Nie budzi jednak wątpliwości zasadniczy opis wkładu benedyktynów w chrystianizację Polski, powielającego zresztą model, który w owym czasie – ale i w wiekach poprzednich – realizowany był w Europie zachodniej.

Celem niniejszego artykułu jest nie tyle powtarzanie ogólnie dostępnych danych historycznych czy odnoszenie się do związanych z nimi kontrowersji, ile raczej ogólne nakreślenie roli benedyktynów w Kościele tamtych czasów – ze zwróceniem uwagi na przyczyny pojawienia się ich w tak ważnej roli. Nie mniej interesujące jest utracenie przez nich znaczenia po dobrych kilku wiekach wyraźnej hegemonii, która w Polsce trwała – rzecz jasna – krócej niż w krajach położonych bardziej na zachód. Dzisiejsza sytuacja Kościoła – także w Polsce – wynikająca z trudności przeżywanych przez ostatnie dwa stulecia (trudności, które nie ominęły też zakonu benedyktynów), skłania do postawienia pytania, które z benedyktyńskich wartości wspierających chrystianizację Polski przetrwały do dziś i na ile pozostają one jeszcze aktualne. Oczywiście zarówno tradycja benedyktyńska, jak i chrześcijaństwo w Polsce rozwijały się we właściwym sobie tempie i we właściwym sobie sposób. Jednakże tak jak

Kościół w Polsce pozostaje częścią Kościoła powszechnego, tak i monastycyzm benedyktyński jest jakimś wymiarem tradycji chrześcijańskiej. Jeśli troszczymy się o właściwy – czyli jak najlepszy – rozwój tego, co w chrześcijaństwie najważniejsze, czyli przekazu wiary, każdy skuteczny środek jest ważny. Dlatego konfrontacja obecnego wkładu benedyktynów w misję Kościoła powszechnego z sytuacją i wyzwaniem, przed jakim stoi Kościół w Polsce, okazuje się pomocna i inspirująca. Jej rezultatem jest próba aktualizacji benedyktyńskiego dziedzictwa, możliwej do zaproponowania na kilku płaszczyznach, odpowiadających wypracowanym przez wieki – zwłaszcza ostatnie – formom obecności benedyktynów zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie, kulturze oraz ekonomii.

Wkład benedyktynów w misję Kościoła można ująć w wymiarach: historycznym, duchowym, kulturalnym i ekologicznym. Jasne jest, że pozostają one ze sobą w ścisłym związku, nieraz płynnie przechodząc jeden w drugi. Niemniej jednak klasyfikacja ta pozwala odnieść dziedzictwo i działalność benedyktynów do rzeczywistości świeckiej (dzisiaj przyjmującej formę coraz powszechniejszej sekularyzacji). Właśnie to odniesienie było zarówno osią pierwotnego wkładu benedyktynów w działalność misyjną Kościoła, jak i obszarem ich obecnych wpływów.

DŁUGA I ZŁOŻONA HISTORIA

Tradycja benedyktyńska wywodzi się z najstarszej formy życia konsekrowanego (czyli charyzmatycznego) w Kościele, ogólnie określanej jako monastycyzm i mającej swoje początki w Egipcie, Palestynie i Syrii mniej więcej trzy wieki po narodzinach Chrystusa¹. Dopiero stamtąd monastycyzm zostaje przeszczepiony do Europy Zachodniej, gdzie jednym z jego admiraatorów i kontynuatorów będzie właśnie św. Benedykt z Nursji (ok. 480-547). Napisana przez niego Reguła jest jedną z wielu, które w tamtym czasie powstały². Jednakże z racji swego charakteru pozwoliła ona na stopniowe wyod-

¹ Z bogatej literatury na ten temat zob. następujące prace dostępne w języku polskim: V. D e s p r e z, *Początki monastycyzmu*, tłum. J. Dembska, t. 1-2, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1999; A. G u i l l a m o n t, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. S. Wirszanka OSBap, t.1-2, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2006; D.J. C h i t t y, *A pustynia stała się miastem...*, tłum. T. Lubowiecka, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008; E. W i p s z y c k a, *Drugi dar Nilu*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2014.

² Najślawniejsza z nich to Reguła Mistrza (zob. *Reguła Mistrza*, tłum. T.M. Dąbek OSB, w: „*Reguła Mistrza*”. „*Reguła św. Benedykta*”, tłum. T.M. Dąbek OSB, B. Turowicz OSB, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2006, s. 65-371). Odnotować należy również dwie Reguły Cezarego z Arles, Regułę Aureliana, Ferreolusa, Regułę klasztoru Tarnatense, Regułę Czterech Ojców, Regułę Izydora, Fructuosa, Regułę Pawła i Szczepana, Regułę Kolumbana, Walberta, Donatusa i wiele innych. Zob. *Wczesne reguły monastyczne z Galii*, tłum. K. Bielawski, Tyniec Wydawnictwo

rębnienie zakonu benedyktynów, który na przełomie antyku i średniowiecza odegrał w Europie (a od wieku jedenastego, kiedy to ufundowano pierwsze benedyktyńskie opactwa w Polsce, także w naszym kraju) bardzo ważną rolę. Nie wnikając w zagadnienia eklezjologiczne, warto przypomnieć, że z teologicznego punktu widzenia cały ruch monastyczny, a także kolejne powstające w dziejach formy życia konsekrowanego (jak zakony, zgromadzenia, stowarzyszenia apostołskie czy ruchy), są „niekoniecznym” uzupełnieniem ustanowionej przez Chrystusa hierarchicznej struktury Kościoła. Trudno znaleźć pełne historyczne wyjaśnienie powstania monastycyzmu (w ujęciu teologicznym jest to niewątpliwie przejaw wolnej, by nie rzec twórczej, działalności Ducha Świętego). Niektórzy próbowali szukać wytłumaczenia tego zjawiska w pragnieniu tak zwanego białego męczeństwa, będącego formą radykalnego świadectwa chrześcijańskiego po ustaniu, wraz z reskryptem mediolańskim z roku 313, prześladowań chrześcijan (czyli możliwości męczeństwa krwi)³.

Wzorem życia mniszego został pustelnik, św. Antoni, którego *Żywot*, napisany przez św. Atanazego jest klasycznym przedstawieniem ideałów takiego życia. Formy życia wspólnotowego ukształtował św. Pachomiusz. Mnichem zostawał ktoś, kto pragnął radykalnie żyć Ewangelią – we wspólnocie lub samotnie – udając się w tym celu na miejsce odosobnione. Dążył on przede wszystkim do osiągnięcia zbawienia, do którego prowadziła wytężona i systematyczna walka z własnymi grzechami i pokusami oraz świadectwo miłości. Nic dziwnego, że w świecie starożytnym niemal od początku istnienia monastycyzmu mnisi stawali się ważnymi „punktami odniesienia” dla społeczności, z których się wywodzili i w których życiu uczestniczyli, także ekonomicznie. Świadomie chcieli jednak pozostawać na marginesie oficjalnych struktur społecznych i kościelnych. Postawa ta z rozmaitych powodów okazała się niemożliwa do utrzymania przez dłuższy czas, znalazła ona jednak jasny wyraz w Regule św. Benedykta, który zachowywał dużą ostrożność w sprawie wyświęcania mnichów na kapłanów. Według tradycji on sam nie miał święceń.

Potrzeby duszpasterskie Kościoła były jednak większe niż ten charyzmatyczny ideał. Już w pierwszych dekadach rozwoju monastycyzmu na wschodzie niemało mnichów zostawało biskupami (na przykład św. Bazyli Wielki i św. Jan Chryzostom). Biskupem został jeden z pierwszych znanych mnichów zachodnich, św. Marcin z Tours (notabene pierwszy kanonizowany święty, który nie był męczennikiem). Przełomowym wydarzeniem w historii monastycyzmu okazała się jednak decyzja papieża Grzegorza Wielkiego (590-604)

Benedyktynów, Kraków 1994; *Zachodnie reguły monastyczne*, tłum. K. Bielawski i in., oprac. T. Dekert i in., Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2012.

³ Pogląd ten, dzisiaj przyjmowany już nieco ostrożniej, został przedstawiony między innymi w książce Germaina Morina *Ideał monastyczny a życie pierwszych chrześcijan* (tłum. J. Korzonkiewicz, Księgarnia Krakowska, Kraków 1929).

– według tradycji ucznia i pierwszego biografa św. Benedykta – aby wysłać mnichów na misje: ze św. Augustynem z Canterbury udali się oni wówczas do Anglii. Oznaczało to, że spokój niezbędny do wytężonej pracy nad własnym zbawieniem, a zapewniany, jak pamiętamy, ich charyzmatycznym pozostawianiem poza hierarchiczną strukturą Kościoła, zostaje mnichom odebrany. Zresztą i sam św. Grzegorz, mnich wybrany na papieża, został „ofiara” takiego obrotu spraw. W dniu jego liturgicznego wspomnienia czytamy znamienne słowa, które zawarł on w homilii do Księgi proroka Ezechiela: „W życiu monastycznym mogłem powstrzymywać się od próżnych słów i prawie bez przerwy trwać w duchu modlitwy. Lecz gdy podjąłem ciężar duszpasterzowania, mój duch już nie jest zdolny do takiego skupienia się w sobie, bo zaprzatają go różne sprawy”⁴. To napięcie między kontemplacją a duszpasterstwem stało się trwałym – i chyba płodnym – elementem benedyktyńskiego posługiwania Kościołowi.

Następne wieki przynoszą kolejne fale monastycznej ewangelizacji w Europie, w których główną rolę odegrali benedyktyni. Drugą falę stanowi ewangelizacja znacznych terenów Europy przez mnichów iroszkockich pod wodzą św. Kolumbana (542-615), trzecia to dzieło św. Cyryla i Metodego, do czwartej wreszcie należała działalność takich świętych benedyktynów, jak Willibrord, arcybiskup Utrechtu, Bonifacy z Kwerfurtu czy misjonarz Skandynawii Oskar, Pirmin ewangelizujący w Antwerpii, Disintis i Reichenau, a także „nasz” św. Wojciech i bł. Radzim Gaudenty, o których więcej powiemy w dalszej części artykułu. Ta najszersza i najbardziej benedyktyńska fala ewangelizacji Europy była wynikiem życzenia Karola Wielkiego, by strukturę Kościoła w Europie oprzeć na benedyktynach, czyniąc ich odpowiedzialnymi nie tylko za edukację, ale i za rodzące się struktury kościelne. Aż do wieku dwunastego biskupami byli niemal wyłącznie opaci benedyktyńscy, czego widoczny dzisiaj ślad stanowi pastorał, atrybut opacki. Najprawdopodobniej także pierwszy opat w Tyńcu, Aron, mianowany został przez papieża Benedykta XI biskupem Krakowa⁵.

Wymowne podsumowanie działalności benedyktynów w początkach nowożytnej Europy stanowią słowa papieża Pawła VI w Liście apostolskim *Pacis nuntius* z 24 października 1964 roku, w którym ogłosił on św. Benedykta patronem Europy. Czytamy tam, że mnisi św. Benedykta „przynieśli postęp chrześcijański rozlicznym ludom Europy od Morza Śródziemnego do Skandynawii, od Irlandii do nizin Polski krzyżem, księgą i pługiem”⁶.

Doceniając znaczenie i wartość misyjnej posługi benedyktynów, liczni władcy z czasem nadawali im znaczne nieraz posiadłości. W ten sposób dokonano niejako

⁴ *Monastyczna Liturgia Godzin*, Zakony Benedyktyńskie w Polsce, [b.m.w.] 1981, s. 1097.

⁵ Zob. G. L a b u d a, *Szkice historyczne XI wieku. Początki klasztoru benedyktynów w Tyńcu*, „*Studia Źródłoznawcze*” 35(1994), s. 23-64.

⁶ P a w e ł VI, List apostolski *Pacis nuntius*, *Acta Apostolicae Sedis*, t. 56 (1964), s. 965-967 (<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-56-1964-ocr.pdf>).

drugiego kroku „odejścia” od pierwotnego ideału charyzmatu monastycznego: po zaangażowaniu duszpasterskim – i w pewnym sensie w jego konsekwencji – benedyktyni weszli w posiadanie rozległych dóbr. Klasztory stały się częścią rodzącej się feudalnej struktury średniowiecznej Europy, czego najwspanialszym przykładem stało się opactwo w Cluny, przez prawie dwa wieki (w latach 927-1156) zarządzane niemal kolejno przez świętych opatów i na tyle prężne, że zdołało uzyskać dla siebie i swoich fundacji prawo egzempcji, czyli wyjęcia spod jurysdykcji biskupiej i podlegania bezpośrednio papieżowi. Mnisi kluniaccy jako pierwsi z benedyktynów wprowadzili centralizację, która wkrótce stała się normą dla powstających w kolejnych wiekach nowych zakonów, takich jak cystersi czy zakony żebrzące (franciszkanie i dominikanie). W klasycznym ujęciu bowiem każdy klasztor benedyktyński jest autonomiczny, co wynika z uwarunkowanej ślubem stałości specyfiki jego funkcjonowania w konkretnym kontekście lokalnym.

Szczyt wspaniałości i rozkwitu życia benedyktyńskiego zbiegł się z powstawaniem nowych, prężnych tak zwanych zakonów „czynnych” (czyli niemonastycznych, poświęcających się określonym zadaniom), oczywiście scentralizowanych i z powodzeniem wpisujących się w nowe uwarunkowania i oczekiwania społeczne. Czy oznacza to, że benedyktyni w tamtym czasie utracili rolę „głównego motoru napędowego” w Kościele na rzecz innych, intensywniej żyjących Ewangelią zakonów? Jeśli tak, to jakie były tego powody? Niewątpliwie, jak każdy charyzmat ulegający instytucjonalizacji, także monastycyzm benedyktyński w okresie swej świetności paradoksalnie zaczął tracić swoją „aktualność” dla Kościoła. Wymownie świadczy o tym polemika św. Bernarda z mnichami kluniackimi⁷. Można by – a nawet należałoby – zastanowić się, czy w ich przypadku chodziło tylko o odpowiedź na nowe wyzwania nadchodzących czasów, czy też o jakąś formę realnej dekadencji. Badania historyczne trwają, a tymczasem Duch zawsze „wieje tam, gdzie chce” (J 3,8).

Oczywiście i w Polsce benedyktyni spełniali wobec Kościoła podobne zadania, jak ich współbracia w Europie, nierzadko pozostając z nimi w całkiem konkretnej więzi. Trzeba pamiętać, że pierwszym arcybiskupem w Polsce – na stolicy Gnieźnieńskiej – był wspomniany już przyrodni brat św. Wojciecha bł. Radzim Gaudenty, konsekrowany w roku 1000 (do klasztoru benedyktynów na Awentynie wstąpił wraz z Wojciechem w roku 990). Polscy książęta i królowie hojnie obdarowywali klasztory licznymi i rozległymi nadaniami ziemskimi. W przypadku Tyńca opisuje to dokument legata Idziego (notabene też benedyktyna) z roku 1124, zatwierdzający znaczny już stan posiadania tyńskiego opactwa i wiążące się z tym rozliczne przywileje. Na uzyskanych terenach mnisi prowa-

⁷ Zob. Bernard z Clairvaux, Piotr Czcigodny, Hugon z Amiens, Mnich I d u n g, *Polemika kluniacko-cysterska z XII wieku*, tłum. E. Buszewicz, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008.

dzili działalność misyjną, nierzadko tworząc w tym celu specjalne, oczywiście też odpowiednio uposażone placówki zwane prepozyturami. Do dzisiaj wiele miejscowości w południowej i centralnej Polsce nosi nazwy nawiązujące do ich przynależności do klucza dóbr opackich (na przykład Opatów czy Opatkowie), a w ich herbach pojawiają się elementy herbu tynieckiego (skrzyżowane klucze i miecz). Można też dostrzec pewną prawidłowość lokalizacyjną. Najstarsze polskie opactwa benedyktyńskie usytuowane były niedaleko pierwszych stolic biskupich: w Mogilnie koło Gniezna, Lubiniu koło Poznania i Tyńcu koło Krakowa. Później jednak – podobnie jak to miało miejsce w Europie – wiodącą rolę, jaką pełnili benedyktyni w Kościele w Polsce, przejęły nowsze scentralizowane zakony: najpierw – i to z niemałym sukcesem – cystersi, potem dominikanie i franciszkanie. Centralizacja, ale i właściwe duchowości tych zakonów inne, bardziej radykalne spojrzenie na Ewangelię (w duchu reform św. Bernarda, a potem zgodne z kierunkiem działalności św. Dominika i św. Franciszka) pozwoliły im na większą elastyczność i skuteczność misyjną i duszpasterską. Dzieło benedyktynów rozwija się, ale kontynuowane przez innych – czyli w nowy sposób, odpowiadający nowym realiom społecznym. Czy należy z tego wnioskować, że w kolejnych wiekach następowała stopniowa dekadencja Zakonu św. Benedykta w Polsce, ale także na innych terenach? Inicjatywę misyjną, skierowaną zasadniczo na inne kontynenty, przejmują zdecydowanie jezuici. Dominujący wkład w rozwój teologii mają dominikanie. Duszpasterstwo prowadzone na szeroką skalę staje się domeną franciszkanów. Z czasem powstają inne zakony poświęcające się szkolnictwu czy pracy charytatywnej.

W kolejnych wiekach, zapewne także wobec powstawania nowych, prężnych zakonów, benedyktyni próbują się reformować. W Polsce wszakże najbardziej udana reforma z przełomu szesnastego i siedemnastego wieku była dziełem Sługi Bożej M. Magdaleny Mortęskiej, która kładła nacisk nie tylko na wierne przestrzeganie Reguły, ale i na konieczność kształcenia mniszek, wpisując się tym samym w ruch odnowy życia religijnego zapoczątkowany przez Sobór Trydencki. W okresie późnośredniowiecznym trudno jednak w Polsce znaleźć wybitniejszych benedyktynów, którzy wywarli znaczący wpływ na działalność Kościoła czy na społeczeństwo. Nawet Sługa Boży Bernard z Wąbrzeźna (1575-1603) z opactwa lubińskiego znany jest jedynie lokalnie. Pozycję i postawę benedyktynów w tym czasie trafnie chyba oddaje tytuł monografii Tomasza M. Gronowskiego OSB na temat tynieckiej wspólnoty w średniowieczu: *Zwyczajny klasztor, zwyczajni mnisi*⁸. W jej zakończeniu autor cytuje opinię jednego z klasztornych kronikarzy, Stanisława Sczygielskiego. O rządach pewnego szesnastowiecznego opata tynieckiego. Sczygielski

⁸ Zob. T.M. Gronowski OSB, *Zwyczajny klasztor, zwyczajni mnisi. Wspólnota tyniecka w średniowieczu*, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, Kraków 2007.

pisze, że troską owego opata było, by wszyscy w klasztorze „egzystowali jak najbardziej komfortowo i zarządzali powierzonymi sobie obszarami bez najmniejszego uszczerbku i sprawnie w rzeczach odnoszących się do dobra wspólnego”⁹. Jakże taki obraz kontrastuje z klasycznymi wizjami życia pierwotnych mnichów czy wielkich świętych europejskich tamtych czasów (jak św. Dominik i św. Franciszek, ale i św. Teresa z Avila czy św. Ignacy – by wspomnieć tylko niektórych)! A przecież w Europie okres nieco wcześniejszy przynosi wymowny rozkwit benedyktyńskiej mistyki kobiecej (należy tu wymienić św. Gertrudę, św. Mechtyldę czy św. Hildegardę z Bingen). Z drugiej jednak strony właśnie benedyktyńska „normalność” wydaje się dzisiaj cechą tak bardzo potrzebną polskiemu chrześcijaństwu, a zarazem – jak pokazują statystyki benedyktyńskie z ostatnich lat – tak bardzo odległą od polskiej mentalności.

Wspomniany okres „zwyczajności” klasztorów benedyktyńskich – by nie nazywać go okresem dekadencji – znalazł bolesne dopełnienie w kasatach, stanowiących bliższą lub dalszą konsekwencję rozbiorów Polski (w roku 1816 zlikwidowano opactwo w Tyńcu, w 1918 na Św. Krzyżu, w 1833 w Mogilnie, a w 1834 w Lubiniu). Rzec by można, że historia nie była dla benedyktynów łaskawa. Ostatecznie w wieku dziewiętnastym przestała istnieć cała Polska kongregacja benedyktyńska św. Krzyża. Klasztory polskie podzieliły los większości benedyktyńskich klasztorów w Europie, likwidowanych głównie przez Napoleona. Pozostało ich jedynie około trzydziestu. Owszem, niedługo potem (czyli w połowie wieku dziewiętnastego) rozpoczęła się odnowa życia benedyktyńskiego (jej głównymi ośrodkami były klasztory w Solesmes i Beuron). Benedyktyni zaczęli odgrywać ważną rolę w rozwoju liturgii, zwłaszcza podejmując nowe badania nad śpiewem gregoriańskim (prowadzone w Solesmes). Powstały z inicjatywy papieża Leona XIII dom studiów benedyktyńskich św. Anzelma na Awentynie okazał się impulsem do rozwoju oryginalnej benedyktyńskiej teologii, łączącej liturgię z osobistym doświadczeniem modlitwy opartym na praktyce medytacyjnego czytania Biblii (*lectio divina*). Postacie takie, jak Odo Casel, Anzelm Stolz, Cipriano Vagaggini czy Jean Leclercq wniosły oryginalny wkład w dwudziestowieczną teologię, a także w dzieło Soboru Watykańskiego II. Z historycznego punktu widzenia trzeba odnotować odrodzenie się życia benedyktyńskiego także w Polsce, gdzie obecnie istnieją trzy klasztory – w Tyńcu (gromadzącym trzydziestu dziewięciu profesów, w tym trzydziestu siedmiu wieczystych), Lubinie (trzynastu profesów, w tym jedenastu wieczystych) i Biskupowie (dziesięciu profesów, w tym ośmiu wieczystych)¹⁰. W statystykach dotyczących zakonów w Polsce dane te dają

⁹ Cyt. za: tamże, s. 209. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – B.S.

¹⁰ Zob. *Catalogus Monasteriorum O.S.B. Monachorum*, editio XII, SS. Patriarchae Benedicti Familiae Confederate, Romae 2015.

polskim benedyktynom jedno ze środkowych miejsc pod względem liczebności. Statystyki całej Konfederacji benedyktyńskiej pokazują jednak, że polscy mnisi liczebnie stanowią w niej jeden promil. Arytmetycznie rzecz ujmując, można by stwierdzić, że obecność benedyktynów w Kościele w Polsce – a tym bardziej w światowej wspólnotce benedyktyńskiej – jest raczej nikła.

Oczywiście nie można zastępować jakości ilością – i dlatego, między innymi, pisany jest niniejszy artykuł. Jasne jest, że obecność benedyktynów dzisiaj – i w Polsce, i w świecie – ma inny charakter niż w czasach największego rozkwitu zakonu w średniowieczu. Być może jednak jej charakter zbliża się to tego, który znamy z przekazów z czasów św. Benedykta. Jednocześnie jednak benedyktyni są obecnie mądrzejsi o swoją historię. Stąd też wartości, które starają się proponować, wydają się bardziej aktualne – być może głównie dlatego, że chcąc przetrwać, współcześni benedyktyni musieli nieustannie „odświeżać” swoją tożsamość w konfrontacji z wyzwaniami współczesności. Gdy nie czynili tego właściwie, ich zadania podejmowali inni i wykonywali je lepiej.

DUCHOWOŚĆ MONASTYCZNA

Paradoksalnie, dopiero wspomniany rozwój nowych zakonów sprawił, że można było ponownie dostrzec specyfikę monastycyzmu benedyktynów, która jest archetypiczną formą ich tradycji. Owszem, forma ta pozostaje jedną z wielu możliwych interpretacji monastycyzmu, aczkolwiek – szczególnie w odniesieniu do jej późniejszych postaci, wprowadzonych przez kolejne reformy benedyktynów (wskutek których powstały zakony cystersów, kamedułów i trapistów) – ma ona charakter bezpośredni, w pewnym sensie wynikając z tradycji starożytnego monastycyzmu tak historycznie, jak i eklezyjastycznie, w sposób, rzec by się chciało, najczystszy. Wydaje się to szczególnie ważne dzisiaj, kiedy najbardziej ceni się to, co oryginalne, i podejmowany jest nieustanny powrót do źródeł, zwłaszcza tych najbardziej antycznych. Dlatego monastycyzm jawi się jako rzeczywistość kulturowa o zakresie szerszym niż duchowość czy religia. Oczywiście, niesie to ze sobą zarówno niebezpieczeństwa, jak i szanse, jednakże w czasach globalizacji i sekularyzacji może stać się (i chyba faktycznie tak się dzieje) drogą – jeśli nie do ewangelizacji, to przynajmniej do ocalenia wartości dla naszej cywilizacji podstawowych.

Monastycyzm, obecny w rozmaitych kulturach i tradycjach religijnych (przede wszystkim w buddyzmie i hinduizmie), oferuje pewien model antropologiczny, który dla współczesnego człowieka okazać się może szczególnie interesujący. Jest to model zasadniczo ainstytucjonalny, indywidualny, obejmujący też wiele elementów szczególnie dzisiaj istotnych. W zadziwiający sposób zdaje się on korespondować z niektórymi tezami dotyczącymi sekularyzacji rozumianej jako interioryzacja w społeczeństwie i w kulturze treści Ewangelii, które w ten

sposób stają się częścią codzienności i powszechnie obowiązującego systemu wartości, tym samym odrywając się od głoszących je instytucji¹¹. Sekularyzacja w tym znaczeniu stanowi reakcję na religijność zewnętrzną, ostentacyjną i klerykalną. Początków tego procesu można się dopatrywać w postulatach Reformacji, która sprzeciwiała się ograniczaniu praktyki świętości do klasztorów, wskazując, że każdy do niej ma prawo – każdy na swój sposób może być mnichem, uświęcając się na przykład przez pracę w mieście i przez indywidualne studium Biblijne¹². U swoich korzeni monastycyzm był ruchem na wskroś laickim. Dopiero włączenie mnichów w struktury hierarchii kościelnej zmieniło ten stan rzeczy. Jeśli dzisiaj wśród przyczyn sekularyzacji wymieniana jest nadmierna klerykalizacja, to propozycja powrotu do pierwotnego rozumienia monastycyzmu może się okazać się nad wyraz aktualna – tak w perspektywie kościelnej, jak i społecznej. Byłaby to propozycja duchowa wyrażona językiem świeckim – wszak język stanowi ważny wymiar procesów sekularyzacji. Ideał mnicha ma w tym ujęciu charakter archetypiczny jako model spełnionego człowieka, realizującego swą egzystencję w perspektywie transcendentnej. Taka propozycja dotyczyłaby zarówno poszukujących („seekers”¹³ – jak ich określa za Robertem Wuthnowem Charles Taylor), jak i wierzących (w ramach wspomnianej dychotomii nazywanych jednak „dwellers”¹⁴) – dostarczając tym ostatnim możliwości odświeżenia tradycji w celu znalezienia nowych form świadectwa.

Tego typu ogólne spojrzenie na monastycyzm proponuje Raimon Panikkar, autor tezy głoszącej, że mnich stanowi uniwersalny archetyp pełni ludzkiej egzystencji¹⁵. Wizję tę syntetycznie ujął on w następujących dziewięciu punktach: dedykująca rola pierwotnych marzeń; prymat bycia nad działaniem i posiadaniem; prymat ciszy nad słowem; prymat więzi z Matką Ziemią nad relacjami ludzkimi; pokonywanie uwarunkowań czasowo-przestrzennych; prymat świadomości transhistorycznej nad zainteresowaniem historią; prymat osobowej pełni nad jednostkowością; pamięć o rzeczach ostatecznych i staranie o obecność tego, co do nich prowadzi¹⁶.

Przybliżając się do terminologii chrześcijańskiej i teologicznej, Ghislain Lafont OSB charakteryzuje rzeczywistość monastyczną jako: miejsce nadziei, doświadczenie pokory, przeżywanie czasu w nadziei – w powiązaniu stworzenia i symboli, specyficzne podejście do ciała i do rzeczy, medytację w wierze

¹¹ Wielowątkowe ujęcie tego problemu zob. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, The Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007 (por. zwł. s. 156, 208, 404, 436n.).

¹² Zob. F. R i v a, *Ascesi. Mondo e società*, Abbazia San Benedetto, Seregno 2003.

¹³ T a y l o r, dz. cyt., s. 533.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. R. P a n i k k a r, *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*, The Seabury Press, New York 1982.

¹⁶ Por. tamże, s. 39

Pisma Świętego, walkę duchową o miłosierdzie i sprawiedliwość, otwarcie na inne źródła tych wartości, którymi można żyć¹⁷. Tutaj granice duchowości zakreślone są bardzo dyskretnie, aczkolwiek z wyraźnymi odniesieniami do przesłania chrześcijańskiego.

W sposób wyraźnie teologiczny wypowiada się Innocenzo Gargano OSBcam, który jako cechy monastycyzmu chrześcijańskiego wymienia: uznanie prymatu królestwa Bożego, wybór bezżeństwa jako świadectwa eschatologicznego, stałe przyjmowanie i strzeżenie Bożego Słowa, konieczność klauzury (samotności, odpowiedniego czasu i miejsca, milczenia), świadomość własnych ograniczeń, odsunięcie się od jakiegokolwiek ludzkiego spełnienia jedynie w horyzoncie naturalnym, dawanie świadectwa Tajemnicy¹⁸.

Można podejmować próby usystematyzowania złożonego zjawiska monastycyzmu jeszcze na wiele innych sposobów. Na jeden z nich należałoby zwrócić szczególną uwagę w dobie współczesnej – jest to ujęcie symboliczne, które może prowadzić do refleksji filozoficznej. Symboliczny charakter monastycyzmu podkreśla Thomas Merton, postrzegając ten sposób życia jako pewną antropologiczną bazę. Składają się na nią: osobiste dążenie do wolności, uznanie doniosłości procesu percepcji jako osobistej relacji ze światem, dostrzeżenie wagi bycia z innymi ludźmi, ale i odosobnienia, kontemplacyjna liturgia, świadomość własnego upadku oraz dążenie zarazem do autonomii i heteronomii, czyli do pełni wolności w harmonii z innymi¹⁹. Elmar Salmann OSB, systematyzując symboliczny wymiar monastycyzmu, zwraca natomiast uwagę na jego pokrewieństwo z filozofią²⁰. Wcześniej zauważył je Hans Urs von Balthasar, który wymieniał cztery kategorie tego pokrewieństwa: otium, kenosis, agape, martyrium²¹, jak i badacze znanej we wschodnim monastycyzmie tradycji hezychazmu²².

Pokrewieństwo z filozofią wydaje się szczególnie bliskie w przypadku tradycji benedyktyńskiej, znanej z wrażliwości na sprawy ludzkie, która wyraża się w podkreślaniu wagi umiaru (łac. *discretio*) oraz kluczowej roli pokoju jako podstawowego parametru życia wspólnotowego. Jest to duchowość głęboko egzystencjalna, pozytywna i dostępna dla każdego. Na jej bazie wokół

¹⁷ Zob. G. Lafont OSB, *Il monachesimo alle soglie del terzo millennio*, w: G. Lafont i in., *Il monachesimo all'alba del terzo millennio*, Tipolitografia Benedettini Editrice, Parma 1996, s. 7-31.

¹⁸ Por. I. Gargano OSBcam, *Una riflessione sul monachesimo*, w: *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, red. G. Brunelli, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, s. 110.

¹⁹ Por. T. Merton, *The Silent Life*, Farrar, Strauss & Cudahy, New York, 1957, s. 24n. Zob. też: tenże, *Życie w milczeniu*, tłum. Benedyktyni tynieccy, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1991.

²⁰ Zob. E. Salmann OSB, *Monachesimo e filosofia. Una piccola teoria del simbolo*, w: tenże, *Presenza di spirito*, Edizioni Messaggero Padova 2000, s. 278-303.

²¹ Szerzej na temat tego ujęcia zob. G. Meatti, *Monachesimo e teologia. La triplice prospettiva di H.U.von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2002.

²² Zob. L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicasmò*, Il leone verde, Torino 2000.

benedyktyńskich klasztorów działają grupy oblatów, osób świeckich żyjących Regułą św. Benedykta. Duchowość ta znajduje dzisiaj wyraz w typowej dla benedyktynów formie działań duszpasterskich opartych na gościnności. Jeden z jej wymiarów stanowi przyjmowanie licznych turystów i pielgrzymów i umożliwianie im włączania się na różne sposoby w życie wspólnoty; inny – to trwający już od ponad wieku dialog z tradycjami religijnymi, w których obecny jest monastycyzm.

Benedyktyńska gościnność w wiekach średnich, która obejmowała osoby potrzebujące z rozmaitych klas społecznych, doprowadziła do rozwoju tak przyklasztornych szkół, jak i pewnych form pomocy medycznej. Dzisiaj z gościnności tej korzystają dziesiątki, jeśli nie setki tysięcy ludzi zwiedzających klasztory – przede wszystkim jako zabytki – ale i pragnących spędzić w nich kilka dni w celu skupienia. Benedyktyńskie klasztory organizują też programy dla grup, dotyczące nie tylko różnych obszarów duchowości, ale i wielu tematów, które do duchowości prowadzą²³. W nawiązaniu do średniowiecznej formy obecności benedyktynów w Europie powstają dzisiaj projekty sieciowe odnoszące się do tradycji i kultury benedyktyńskiej²⁴. Bardzo często w ich inicjowaniu czy funkcjonowaniu pomagają instytucje świeckie, co pozwala benedyktyńskiej gościnności zaistnieć w szerszym kontekście społecznym. Podobnie sieć szkół benedyktyńskich, obecnych niemal na wszystkich kontynentach, działając przy dużym udziale osób świeckich, zachowuje jasne odniesienia do benedyktyńskich wartości²⁵.

Wymownymi przykładami promieniowania duchowości benedyktyńskiej poprzez gościnność było choćby podarowanie przez benedyktynów św. Franciszkowi i jego braciom Porcjunkuli, kaplicy pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej pod Asyżem, czy pomoc duchowa udzielona przez opata benedyktyńskiego klasztoru w Montserrat św. Ignacemu z Loyoli po jego nawróceniu. Matka św. Dominika Guzmána prosiła świętego opata Dominika z benedyktyńskiego klasztoru w Silos o modlitwę w intencji narodzin syna i założyciel dominikanów został nazwany imieniem tego właśnie opata. W czasach współczesnych pobyt w benedyktyńskim opactwie Beuron był ważnym etapem du-

²³ Zob. np. strony internetowe opactwa w Münsterschwarzach (http://www.gaestehaus.abtei-muensterschwarzach.de/medien/353f6224-9f10-4804-bb21-75309eb255b5/8033_kursprogramm_2016_web.pdf), Camaldoli (<http://www.camaldoli.it/images/stories/programma.pdf>) czy Tyńca (<http://kultura.benedyktyni.com/>).

²⁴ Zob. np. Cammino di San Benedetto (<http://www.camminodibenedetto.it/>), Klösterreich (<http://www.kloesterreich.at/unsere-kloester/uebersichtsplan/>), Les Abbayes Normandes (<http://www.abbayes-normandes.com/>).

²⁵ Więcej informacji na ten temat znajduje się na stronie internetowej The International Commission on Benedictine Education (<http://www.osb-icbe.org/en/>) oraz The Association of Benedictine Colleges and Universities (<http://www.abcu.info/>).

chowej drogi św. Edith Stein²⁶, a wizyta w opactwie Solesmes wywarła istotny wpływ na rozwój duchowy Simone Weil²⁷.

Duchowość benedyktyńska jest zatem gwarancją otrzymania przestrzeni sprzyjającej indywidualnemu wzrostowi oraz poszanowania indywidualnej drogi każdego człowieka. Szczególną formę tej duchowości stanowi – jak wspomniano – monastyczny dialog międzyreligijny, którego kolejne fazy wyznaczają takie postacie, jak: Henri Le Saux, Bede Griffiths, Thomas Merton, a w ostatnim czasie Pierre-François de B  thune²⁸ czy William Skudlarek. Dzia alno  c taką prowadzi również grupa Monastycznego Dialogu Międzyreligijnego, prowadzona pod egidą Konfederacji Zakonu Benedyktyńskiego²⁹. Spotkanie tradycji medytacyjnych chrze  cija nstwa i Dalekiego Wschodu stało się inspiracj   dla Johna Maina, k  trego metoda medytacji, obecnie rozwijana i popularyzowana przez Laurence’a Freemana, znajduje na całym świecie ty  si  ce zwolenników, zrzeszonych w   wiatowej Wspólnocie Medytacji Chrze  cija skiej³⁰.

OCZYWISTA WI  Ż Z KULTUR  

Przemawiając do przedstawicieli świata kultury 12 września 2007 roku w Paryżu, papież Benedykt XVI ukaza   związek kultury europejskiej z monastycyzmem benedyktyńskim: „Patrząc na historyczne owoce życia monastycznego, możemy stwierdzi  c, że w okresie gwałtownych przemian kulturowych, spowodowanych przez migracje ludów i tworzenie się nowych struktur państwowych, klasztory były miejscami, w k  t  rych przechowywały si   skarby kultury antycznej i gdzie – czerpiąc z nich – stopniowo ukształtowała się nowa kultura. Jak to się odbywało? Jaka była motywacja osób gromadzących się w tych miejscach? Jakie mieli pragnienia? Jak   yli? Przede wszystkim trzeba przyzna  c z dużą do   realizmu, że ich pragnieniem nie było budowanie nowej kultury ani też przechowywanie kultury przeszłości. Motywacja była o wiele prostsza. Ich celem było poszukiwanie Boga, *quaerere Deum*. W zamieszaniu tamtych czasów, gdy zdawało się, że nic nie może się osta  c, mnisi pragnęli rzeczy najważniejszych: po  wie  ci   się temu, co wartościowe, nieprzemijalne,

²⁶ Por. P. H a m a n s, *Edith Stein and the Companions on the Way to Auschwitz*, Ignatius Press, San Francisco 2010, s. 65, 68. Zob. też: K. O o s t, *Edith Stein in Beuron. Ein gl  cklicher Münch*, Beuron Kunstverlag, Beuron [b.r.w.].

²⁷ Por. S. W e i l, *Dzieła*, tłum. W. Frankiewicz, Brama, Poznań 2004, s. 694.

²⁸ Zob. P.F. d e B    t h u n e, *L’hospitalit   sacr  e entre les religions*, Albin Michel, Paris 2007.

²⁹ Zob. strona internetowa Dialogue Interreligieux Monastique–Monastic Interreligious Dialogue (<http://www.dimmid.org/>).

³⁰ Zob. strona internetowa The World Community of Christian Meditation (<http://wccm.org/>).

znalezieniu samego Życia. Poszukiwali Boga. Od spraw drugorzędnych pragnęli przechodzić do rzeczywistości zasadniczej, do jedynej rzeczy naprawdę ważnej i pewnej. Mówi się, że ich życie miało nastawienie «eschatologiczne». Nie należy jednak pojmować tego w sensie czasowym, tak jakby żyli oni, wyczekując końca świata czy własnej śmierci, ale w sensie egzystencjalnym: za tym, co przemijające, szukali tego, co ostateczne. *Quaerere Deum*: byli chrześcijanami i dlatego nie była to wyprawa na pozbawioną dróg pustynię ani poszukiwanie w całkowitych ciemnościach. Sam Bóg postawił znaki, więcej, sam wyrównał drogę, a ich zadaniem było odnalezienie jej i wędrowanie jej szlakiem. Tą drogą było Jego Słowo, które w księgach Biblii zostało ofiarowane ludziom. Wewnętrznym wymogiem poszukiwania Boga jest więc kultura słowa [...] W pragnieniu Boga zawiera się miłość kultury literackiej, umiłowanie słowa, jego zgłębianie w każdym wymiarze. W słowie biblijnym Bóg idzie do nas, a my do Niego, i dlatego mnisi musieli uczyć się zgłębiać tajniki języka, rozumieć jego strukturę i zastosowania. Dlatego właśnie, ze względu choćby na poszukiwanie Boga, nauki świeckie, wskazujące drogę do języka, stały się niezbędne. Z tego względu biblioteka stanowiła integralną część klasztoru, podobnie jak szkoła. Te dwa miejsca w konkretny sposób otwierały drogę do słowa. Św. Benedykt nazywa klasztor *dominici servitii schola*, szkołą służby Panu. Szkoła i biblioteka zapewniały wykształcenie umysłu i *eruditio*, a na jego podstawie człowiek uczy się pośród wielu słów dostrzegać jedyne Słowo³¹.

Sztuka średniowieczna w jest dużej mierze wynikiem tego twórczego spotkania monastycyzmu z kulturą. Jego świadectwem są przede wszystkim liczne, pięknie zdobione kodeksy zawierające słowa Pisma Świętego oraz Liturgii. Księgi te ukazują niezwykłą kreatywność wyrastającą z głębokiej kontemplacji Bożego Słowa. Z długiej listy zachowanych zabytków tego typu, a raczej pomników kultury, należy wymienić: imponującą księgę z Kells (z początku wieku dziewiątego), Kodeks z Lorsch (powstały w Saint-Denis w Paryżu), Ewangeliarz Godeskalka, Psalterz utrechcki, Ewangeliarz Ebbona i Ewangeliarz Lotara (powstały w opactwie w Tours), Sakramentarz Drogonia (z opactwa w Metz), Psalterz Folcharda (z opactwa w Sankt Gallen), Codex Aureus (z opactwa św. Emmerama w Ratyzbonie), dwa Ewangeliarze Ottona III, Perykop Henryka II, Apokalipsę z Bambergu (z klasztoru w Reichenau), Kodeks Hildy, Sakramentarz tyniecki³² (powstały w Trewirze i Kolonii), Perykopy Ottona III (z Moguncji), Kodeks Uty i Ewangeliarz z Emmaram (powstały w Ratyzbonie).

³¹ B e n e d y k t XVI, *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów, Paryż, 12 IX 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008) nr 10-11, s. 12n.

³² Zob. *Sacramentarium Tinecense* (<https://polona.pl/item/6825768/0/>).

Sakramentarz tyński to jeden z najstarszych iluminowanych manuskryptów, jakie pojawiły się na ziemiach polskich. Przybywając do Polski, benedyktyni przywozili dorobek kultury wypracowany przez ich współbraci na zachodzie Europy i stopniowo rozwijali własną działalność w tej dziedzinie. Jak wiadomo, w wieku piętnastym istniało w Tyńcu skryptorium, w którym powstały tak ważne dla kultury polskiej księgi, jak kopia dzieła Józefa Flawiusza *Antiquitates Iudaice* i *De bello Iudaico* oraz księgi liturgiczne do użytku wspólnoty tyńskiej.

Innym obszarem rozwoju i rozprzestrzeniania się sztuki benedyktyńskiej była architektura. Jej najbardziej reprezentatywnymi przykładami są takie zabudowania klasztorne, jak paryskie opactwo Saint-Denis, a także klasztory w Reichenau, Subiaco, na Mont Saint Michel, a przede wszystkim ostatnia, trzecia bazylika w Cluny. I w przypadku tych budowli aspekt użytkowy, praktyczny był nierozzerwalnie złączony z wymiarem teologicznym. Symbolika, sięgająca nieraz do dawnych, przedchrześcijańskich tradycji, stała się narzędziem niekiedy bardzo osobistej interpretacji Pisma Świętego i prawd wiary. Geniusz wielu anonimowych twórców inspirowany był osobistą pobożnością, ekspresja ich dzieł zaś miała wyrazić wspaniałość Boga. Przykładem takiej sztuki jest romański krużganek opactwa w Silos, gdzie na kapitelach bliźniaczych kolumn przedstawione zostały liczne sceny biblijne. Podobną, aczkolwiek nie tak ozdobną stylistykę znajdujemy na romańskich kapitelach zachowanych w opactwie tyńskim. Jest to może najbardziej spektakularny przykład przeszczepiania rozwiązań artystycznych z jednych klasztorów benedyktyńskich do innych, niekiedy bardzo od nich oddległych. Jakkolwiek odszukanie wszystkich śladów wpływów i inspiracji nie wydaje się dzisiaj wykonalne, z całą pewnością można mówić o pewnym benedyktyńskim stylu czy nawet o pewnej wręczliwosti pozwalającej na twórczą syntezę rozmaitych elementów plastycznych. Klasztory benedyktyńskie, prawdopodobnie poprzez podróżujących między nimi artystów, tworzyły sieć przekazu określonych jakości estetycznych.

Zwraca też uwagę powiązanie klasztornych artystów z ówczesnymi kręgami finansowymi – czyli zasadniczo z klasą sprawującą władzę. Tworzenie iluminowanych kodeksów czy klasztornych arcydzieł architektury nie byłyby możliwe bez licznych fundacji i zamówień ze strony królów i książąt obojga płci. W ten sposób wieki średnie ukształtowały obowiązujący przez stulecia model funkcjonowania kultury i sztuki. Benedyktyńskie klasztory stały się uprzywilejowanym miejscem nie tylko formacji artystycznej, ale i spokojnego uprawiania sztuki.

Ze względu na naszą historię, w Polsce zachowało się niewiele dzieł z tamtej epoki. Wspomniane przykłady pochodzące z Tyńca stanowią wyjątek. Dużo więcej śladów pozostawiła w naszym kraju kultura cysterska, która powstawała w opozycji do benedyktyńskiego umiłowania piękna. Św. Bernard i jego mnisi woleli prostotę i surowość, stąd ich klasztory pozbawione są ornamentów, oddzia-

lują jednak inaczej: mocą i jasnością proporcji i kształtów. W dziedzinie iluminacji jest podobnie. Wieki późniejsze – mimo franciszkańskiej kontestacji kościelnego bogactwa – pójdą podobną drogą, wykorzystując benedyktyński model tworzenia kultury klasztornej przy materialnym wsparciu bogatych przedstawicieli klasy rządzącej. Różnica polegała na tym, że coraz częściej artystami były osoby świeckie, jak Giotto, autor wspaniałych fresków w bazylice wzniesionej na grobie św. Franciszka z Asyżu; dominikanin bł. Fra Angelico stanowił wyjątek.

Zwrot ideowy i społeczny, jakim był renesans, przyniósł także nowy styl artystyczny. Sztuka stała się nie tyle owocem kontemplacji, ile studium natury – nieraz bardzo wyrafinowanym. W jej centrum znalazł się człowiek, piękno jego ciała i życia. Na bazie wizji renesansowej rozwinęła się nieco później ostatnia epoka, której udało się wykształcić oryginalny język mówienia o teologii – barok. W okresie tym benedyktyni nie zaznaczyli swej obecności. Musieli czekać aż do romantyzmu, który – poprzez odkrycie kultury średniowiecza – na swój sposób dowartościował monastycyzm, postrzegając go jednak raczej jako zjawisko tajemnicze, by nie rzec egzotyczne. W tym okresie pojawia się w literaturze ideał mnicha jako symbolu pewnych poszukiwanych i upragnionych wartości: wystarczy wspomnieć *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*³³ [„Serdeczne wyznania miłującego sztukę zakonnika”] Wilhelma Heinricha Wackenrodera i Ludwiga Tiecka, utwory Novalisa czy Friedricha Hölderlina. Jakże różni się ukazana wizja życia mnichów od obrazu znanego z polskiej *Monachomachii* Ignacego Krasickiego! Klasztor formuły benedyktyńskiej nabiera w utworach romantycznych symbolicznego sensu. Nie bez znaczenia jest fakt, że w dziewiętnastym wieku spora grupa przyszłych filozofów i pisarzy (na przykład Hermann Hesse, Hölderlin czy Friedrich Nietzsche) uczęszczała do szkół prowadzonych przez benedyktynów. W oczach tych twórców klasztor jawił się jako iluzoryczne miejsce ocalenia nieuchronnie odchodzącej epoki, lecz także jako sen i majak, a nawet jako pewna forma utopii, mogącej stanowić model dla kultury świeckiej – model, w którym proponowano edukację integralną, nawiązującą do średniowiecznego humanizmu benedyktyńskiego³⁴. Treści takie odnaleźć można w utworach Hessego³⁵. Ideał monastyczny stał się też inspiracją dla Reinera Marii Rilkego

³³ Zob. W. H. W a c k e n r o d e r, L. T i e c k, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Johan Friedrich Unger, Berlin 1797.

³⁴ Szerzej na ten temat zob. E. S a l m a n n, *Mönchtum in Literatur und Kunst, Von Caspar David Friedrich bis Hermann Hesse und darüber hinaus*, „Erbe und Auftrag. Monastische Welt 87(2011) nr 4, s. 366-377.

³⁵ Zob. H. H e s s e, *Siddhartha. Eine indische Dichtung*, Fischer, Berlin 1922; t e n ż e, *Narzisz und Goldmund. Erzählung*, Fischer, Berlin 1930. Zob. też: t e n ż e, *Siddhartha. Poemat indyjski*, tłum. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 2008; t e n ż e, *Narcyz i Złotousty. Opowieść*, tłum. M. Tarnowski, PIW, Warszawa 2003.

w jego *Das Stunden-Buch*³⁶ [*Księga godzin*³⁷] – pierwsza z trzech części tego zbioru nosi tytuł *Vom mönchischen Leben* [*O życiu mnichów*]. Francuskim piewą romantycznego ideału monastycyzmu benedyktyńskiego był Joris-Karl Huysmans, autor powieści *En route*³⁸ [*W drodze*³⁹], mówiącej o nawróceniu i nawiązującej do liturgiczno-mistycznej duchowości benedyktyńskiej wypracowanej w Cluny. W powieści *L'oblat*⁴⁰ [„Oblat”] Huysmans przeciwstawia życie klasztorne życiu parafialnemu⁴¹.

W literaturze polskiej temat monastycyzmu benedyktyńskiego w źródłowej postaci podjęła Hanna Malewska w niesłusznie zapomnianej powieści o św. Benedykcie *Przemija postać świata*⁴². Poza tym dziedzictwo benedyktyńskie we współczesnej kulturze polskiej jest zasadniczo nieobecne, mimo że niektóre przyjmowane na świecie przez benedyktynów rozwiązania architektoniczne, ale też tworzona przez nich literatura, są ważnym przyczynkiem do współczesnej debaty o wartościach i o pięknie. W tym kontekście należy wspomnieć całkowicie w Polsce nieznaną s. Silję Walter, zmarłą w roku 2011 mniszkę z benedyktyńskiego klasztoru Fahr pod Zurychem, szczególnie docenioną przez władze szwajcarskie poprzez wydanie w dziesięciu tomach jej *Dzieł zebranych*⁴³, czy poetę Gillesa Baudry, mnicha z bretońskiego opactwa Landévennec.

Wątek benedyktyńskich propozycji architektonicznych, które mogłyby stanowić ważny głos w epoce globalnej konsumpcji, zostanie rozwinięty w następnej części artykułu dotyczącym benedyktyńskiej ekologii. Już teraz wszakże warto zasygnalizować istnienie rozwiązań przestrzennych „wrażliwych” na środowisko i naturę, na swój sposób minimalistycznych, ale i funkcjonalnych. Rzucają one nowe światło na wielowiekową ideę klasztoru jako miejsca kultu i życia. Przykładem takiego rozwiązania może być belgijski klasztor Clerlande⁴⁴, usytuowany w walońskiej miejscowości Ottigny. W podobnym duchu zbudowano w Kanadzie klasztor trapistów Val Notre-Dame⁴⁵. Delikatność i wierność historii stanowiły też motywy przewodnie oryginalnych rekonstruk-

³⁶ Zob. R.M. R i l k e, *Das Stunden-Buch*, Insel-Verlag, Leipzig 1905.

³⁷ Zob. t e n ż e, *Księga godzin*, w: tenże, „*Księga godzin*” i inne wiersze z lat 1989-1908, tłum. A. Lam, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2007, s. 5-98.

³⁸ Zob. J.K. H u y s m a n s, *En route*, Tresse & Stock, Paris 1895.

³⁹ Zob. t e n ż e, *W drodze*, tłum. Z. Milewska, Pax, Warszawa 1960.

⁴⁰ Zob. t e n ż e, *L'oblat*, P.V. Stock, Paris 1903.

⁴¹ Zob. P. N o u z i l l e OSB, *Le monachisme selon J.-K. Huysmans entre mythe, littérature et crise de société*, w: *Monasticism Between Culture And Cultures*, red. P. Nouzille OSB, M. Pfeifer Ocist., Pontificio Ateneo Sant' Anselmo, Roma 2013, s. 459-467.

⁴² Książka ta została wznowiona w roku 2012 przez wydawnictwo Znak.

⁴³ Zob. S. W a l t e r, *Gesamtausgabe*, Paulusverlag, Fribourg 2005.

⁴⁴ Zob. prezentacja klasztoru św. Andrzeja w Clerlande, <https://www.youtube.com/watch?v=0Z62nSEcbLI>.

⁴⁵ Zob. strona internetowa opactwa Val Notre-Dame (<http://www.abbayevalnotredame.ca/monastere/en/photo-gallery/>).

cji dawnych obiektów klasztornych, w których tradycja wchodzi w inspirujący i ekspresyjny dialog z nowoczesnością. Tak stało się kilka lat temu w kościele opactwa św. Marcina w Pannonhalma⁴⁶ na Węgrzech czy w również niedawno zrekonstruowanym południowym skrzydle opactwa benedyktynów w Tyńcu⁴⁷. Tego typu propozycje, choć marginalne, wydają się tyleż nawiązywać do tradycji, co otwierać kulturę na szeroko rozumianą ekologię. W otwarciu tym wyraża się zarówno wrażliwość na człowieka, jak i na tajemniczą obecność Boga. Reprezentatywna dla takiej postawy jest praca autora koncepcji klasztoru w Clerlande, tamtejszego mnicha Frédéric Debuysta *Bénédictins. Un art de vivre*⁴⁸ [„Benedyktyni. Sztuka życia”].

Dla pełni obrazu kulturowego wymiaru dziedzictwa benedyktyńskiego należałoby wspomnieć o muzyce. Rola benedyktynów w tej dziedzinie ma podobną dziejową trajektorię, jak ich udział w tworzeniu sztuk plastycznych czy architektury. Po epokowym wkładzie w muzykę na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia i wiekach ograniczonej aktywności w tej dziedzinie klasztory benedyktyńskie stają się obecnie ośrodkami promocji wartościowej muzyki, często będącej owocem dialogu tradycji z nowoczesnością. Ta dziedzina sztuki zawdzięcza benedyktynom pierwsze zindywidualizowane (nieanonimowe) formy muzyki gregoriańskiej: Notker Balbulus, Herman Contractus i Paweł Diakon to autorzy znanych do dzisiaj sekwencji czy antyfon. Guido z Arezzo stworzył podstawy nowożytnej notacji muzycznej, wprowadzając liniowy system zapisu nut. Właśnie w klasztorach benedyktyńskich tworzone pierwsze wywodzące się z liturgii formy dramatyczne (jak dramat liturgiczny *Quem queritis* powstały w opactwie Fleury). I wreszcie klasztornym skryptorium zawdzięczamy najstarsze, jeszcze bezliniowe zapisy chorału gregoriańskiego (w kodeksach z Einsiedeln, Sankt Gallen czy Laon). Benedyktynką była pierwsza znana europejska kompozytorka, św. Hildegarda z Bingen. Pierwsza szkoła muzyczna w Europie powstała przy benedyktyńskim klasztorze w Montserrat. Pierwsze studia i edycje krytyczne dawnej muzyki w odniesieniu do chorału gregoriańskiego zapoczątkowali benedyktyni z Solesmes. Polscy benedyktyni z pewnością korzystali z tych zdobyczy. Jak wspomnieliśmy, sami tworzyli księgi liturgiczne na własne potrzeby. Jedną z najstarszych, interesująca kolekcja pieśni polskich została odkryta w opactwie benedyktynek w Staniątkach.

Dzisiaj klasztory benedyktyńskie organizują koncerty i festiwale muzyczne. Tak się dzieje w Pannonhalma, w Montserrat, w Rzymie (w opactwie św. Pawła za Murami), w Münsterschwarzach czy Glenstal, a także w Tyńcu, gdzie na początku

⁴⁶ Zob. A. Morris, *John Pawson: Subtraction Process*, <http://www.domusweb.it/en/architecture/2012/10/30/john-pawson-subtraction-process.html>

⁴⁷ Zob. strona internetowa opactwa benedyktynów w Tyńcu (<http://tyniec.benedyktyni.pl/pl/galeria/benedyktynski-intytut-kultury/>).

⁴⁸ Zob. F. Debuyst OSB, *Bénédictins. Un art de vivre*, Le Centurion, Paris 1985.

lat siedemdziesiątych rozpoczęto – odbywający się do dzisiaj – cykl koncertów „Tynieckie recitale organowe”. Schole benedyktyńskie pozostają wciąż najbardziej poszukiwanymi wykonawcami chorału gregoriańskiego. „Klasykami” tej muzyki zostali mnisi z Solesmes, nagrywający od lat repertuar chorałowy. Ich współbracia z tej samej kongregacji, benedyktyni z Silos w latach osiemdziesiątych osiągnęli spektakularny sukces wielomilionowej sprzedaży płyty z ich wykonaniem chorału, co do dziś owocuje liczną obecnością gości i turystów na oficjum gregoriańskim sprawowanym w tamtejszym opactwie. W Polsce klasyczne nagrania chorału realizowane były kilkakrotnie przez scholę benedyktynów z Tyńca. Nie brakuje też prób przybliżania chorału gregoriańskiemu współczesnemu pokoleniu: Dom Minier z kanadyjskiego opactwa Saint-Benoît-du-Lac proponuje chorał w rytmizowanej aranżacji. W opactwie Ligugé nagrano płytę, w której chorałowi towarzyszą improwizacje wykonywane na tubie i serpencie (niestety, projekt ten nie osiągnął takiego sukcesu, jak zrealizowane później podobne nagranie muzyki chorałowej z towarzyszeniem improwizacji saksofonowych). Benedyktyni z Glenstal nagrali chorał z kontrowersyjną gwiazdą muzyki pop Sinéad O'Connor.

Przedsięwzięcia te to kolejne próby łączenia tradycji ze współczesnością – wprawdzie mało znane, lecz ukazujące moc i kreatywność benedyktyńskiej tradycji. Wyzwaniem pozostaje ich promocja, ale – czego przykładem był sukces benedyktynów z Silos, a potem cystersów z Heiligen Kreuz, ostatnio zaś mnichów z Nursji – możliwe jest uzyskanie dla tworzonej przez benedyktynów kultury odpowiednich sponsorów. Być może ich pomoc przyniesie podobny – przynajmniej w pewnym stopniu – skutek, jak wspieranie klasztornej kultury przez władców w średniowieczu. By tak się stało, potrzebna jest ciągła formacja kulturalna oraz szeroka debata na temat wagi i roli kultury w społeczeństwie. Przedstawione wyżej praktyki klasztorów benedyktyńskich mogą stanowić model tego, jak promować kulturę, zachowując jej wysoką jakość.

EKOLOGIA INTEGRALNA

Jak wspomniano, tworzona przez benedyktynów kultura spletała się z naturą – ale miała też wymiar społeczny i ekonomiczny. Można by ją zatem określić jako „integralną”⁴⁹, łączącą charakter środowiskowy, gospodarczy i społeczny⁵⁰.

W encyklice *Laudato si* papież Franciszek poświęca benedyktynom tylko jeden akapit: „Przypomnijmy także pewne doświadczenia długiej tradycji mo-

⁴⁹ Franciszek, Encyklika *Laudato si*, nr 11.

⁵⁰ Por. tamże, nry 138-142.

nastyczej. Na początku sprzyjała ona pewnemu sposobowi ucieczki od świata, od miejskiej dekadencji. Dlatego mnisi szukali pustyni, przekonani, że jest to właściwe miejsce, aby rozpoznać obecność Boga. Później święty Benedykt z Nursji pragnął, aby jego mnisi żyli we wspólnotach, łącząc modlitwę i naukę z pracą fizyczną (łac. ora et labora). Takie przedstawienie pracy fizycznej przenikniętej sensem duchowym okazało się rewolucyjne. Nauczono się poszukiwać dojrzałości i uświęcenia we wzajemnym przenikaniu się skupienia i pracy. Ten sposób przeżywania pracy czyni nas zdolniejszymi do troski i szacunku wobec środowiska oraz nasycza zdrowym umiarem nasze relacje ze światem”⁵¹.

Trochę szkoda, że wielowiekowe doświadczenie ekologiczne monastycyzmu benedyktyńskiego – ale i przedbenedyktyńskiego – nie jest dzisiaj pamiętane. Podzieliło ono los benedyktyńskiej teologii. A przecież od samego początku istnienia monastycyzmu mnisi żyli nie tylko blisko natury, ale wręcz samą naturą. Tak było na pustyni, gdzie powstawały ich pierwsze osady – w Egipcie, ale i w Syrii. Najstarsze źródła monastyczne, apoftegmaty⁵², pełne są obrazów zaczerpniętych z natury; współdziałanie z nią – a nieraz i zmaganie – kształtowały duchowość pierwszych mnichów. Ideał życia mnichów egipskich stanowił inspirację dla św. Benedykta. W swojej Regule organizuje on życie mnichów, odwołując się do rytmów przyrody – wyznaczają one układ nocnych modlitw, których długość uzależnia się od długości nocy⁵³, a miejscowe warunki klimatyczne uwzględniane są we wskazaniach dotyczących posiłków⁵⁴, ubioru⁵⁵, wyposażenia klasztoru⁵⁶ czy jego organizacji⁵⁷. Żyjąc wedle takiej reguły, pierwsi benedyktyni na terenie Polski (rzec można: chcąc nie chcąc) krzewili pewną kulturę ekologiczną, której główny akcent padał na cnotę szczególnie ważną dla św. Benedykta, dzisiaj jednak niemal zupełnie zapomnianą. Jest nią umiar, discretio, czyli właściwe rozeznanie, a więc zdolność czy nawet sztuka znajdowania właściwej miary – tak w odniesieniu do świata, jak i do innych osób, a także do samych siebie. Właśnie discretio stanowi klucz do benedyktyńskiego życia w świecie, które dzięki tej właśnie cnocie nabiera integralnego charakteru.

Ten ekologiczny wymiar tradycji benedyktyńskiej w jego romantycznej aurze wymownie opisał bł. John Henry Newman, interpretując go jako powrót

⁵¹ Tamże, nr 126.

⁵² Zob. np. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, *Gerontikon*, tłum. E. Makowiecka, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1994; t. 2, *Kolekcja systematyczna*, tłum. M. Kozera, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995.

⁵³ Por. św. B e n e d y k t z N u r s j i, *Reguła*, rozdz. 48, w: „*Reguła Mistrza*”. „*Reguła św. Benedykta*”, s. 468n.

⁵⁴ Por. tamże, rozdz. 39, s. 458.

⁵⁵ Por. tamże, rozdz. 55, s. 477n.

⁵⁶ Por. tamże, rozdz. 32, s. 449.

⁵⁷ Por. tamże, rozdz. 66, s. 496.

do pierwotnej epoki w historii ziemi, chętnie wysławianej przez poetów jako Arkadia, gdzie królowało proste życie, ważniejsza była przyroda niż sztuka, więcej znaczył bezkres ziem i nieba niż przeludnione miasto, Stworzyciel niż stworzenie. Tę benedyktyńską „poezję” Newman przeciwstawia nauce. Celem benedyktynów było bowiem nie tyle zrozumienie, ile podziwianie świata, nie mierzenie, lecz znajdowanie upodobania w bezkresie. Budowali oni swoje klasztory w pięknych miejscach, jednocześnie dużo pracując, by miejsca te uczynić zamieszkałymi. Tak ludzka praca (benedyktyńskie „labora”) przekształcała naturę, mając wszakże – według Newmana – charakter bardziej poetycki niż użyteczny czy pokutny⁵⁸.

Benedyktyński stosunek do natury był więc nie tylko kontemplatywny, ale i transformatywny. Przyroda jako dzieło Boga zapraszała do współpracy ze Stwórcą. Była też mistrzynią i nauczycielką. Św. Bernard z Clairvaux pisał: „W lesie znajdziesz więcej niż w książkach; drzewa i kamienie nauczą cię więcej niż jakikolwiek profesor”⁵⁹. Św. Hildegarda z Bingen rozwinęła swą teologię przyrody, zwracając uwagę na konieczność równowagi, którą człowiek winien znaleźć w swoim cielesnym i w życiu, w czym może mu pomóc właśnie przyroda: cztery żywioły, rośliny czy kamienie⁶⁰. Według św. Hildegardy zdrowie fizyczne ściśle przenika się z postawą moralną – ta z kolei powiązana jest z wrażliwością na muzykę. Muzyka bowiem przypomina nam nasz pierwotny stan szczęśliwości w raju – i jest darem od Boga, przekazanym przez proroków i świętych, by pomóc nam podążać ku odzyskaniu utraconej godności⁶¹.

Nie tylko muzyka łączy kulturę z ekologią. W tradycji benedyktyńskiej połączenie to dokonuje się również – jak wyżej wspomniano – w obszarze architektury, która jest wyrazem sposobu i stylu życia. Przywoływany już Frédéric Debuyt mówi w tym kontekście o chrześcijańskim geniuszu miejsca. Nawiązując do *Georgików* Wergiliusza, Debuyt dostrzega w tej antycznej tradycji pogańskiej, która każdemu miejscu przypisywała ducha opiekuńczego, wrażliwość na sakralny wymiar każdej rzeczy. Benedyktyni byli w szczególnej syntonii z Wergiliuszem. Ich klasztory odpowiadały idei geniusza miejsca, która z chrześcijańskiego punktu widzenia wyrażała poczucie tożsamości, powszechnej przynależności do Chrystusa i wspólnoty z Nim. Benedyktyńskie

⁵⁸ Por. J.H. Newman, *Benedyktyni*, tłum. P. Mroczkowski, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1993, s. 46-52.

⁵⁹ Bernardus Claraevallensis, *Epistola CVI. Ad magistrum Henricum Murdach*, w: *Patrologia Latina*, t. 182, kol. 0242B.

⁶⁰ Św. Hildegarda pisze o tym głównie w dziele *Physica, cuius titulos ex cod.ms: Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri novem* (*Patrologia Latina*, t. 197, kol. 1117-1352).

⁶¹ Por. B. Matysiak OP, *Teologia muzyki św. Hildegardy z Bingen*, Homini, Kraków 2003, s. 157-160.

podejście do architektury i natury ma charakter liryczny. Ważną rolę grają w nim emocje, duchowość subiektywna i autonomiczna – w odróżnieniu do bardziej „retorycznego”, symbolicznego rozumienia architektury, w którym dominują głębokie i wielkie znaczenia danej kultury czy religii. Wobec dzisiejszej desakralizacji świata, spowodowanej również przerostem rozmaitych – także religijnych – form retorycznych, podejście to wydaje się szczególnie aktualne. W poetyckiej przestrzeni klasztoru benedyktyńskiego priorytetem jest „gościnność liturgiczna” wyznaczająca trzy zasady, które mogą być stosowane w architekturze współczesnej – nie tylko sakralnej: prymat osoby nad przedmiotem, tego, co wewnętrzne nad tym, co zewnętrzne, gościnności nad monumentalnym symbolizmem. Tutaj, w pewnym sensie w nawiązaniu do myśli św. Hildegardy, piękno zostaje ujęte jako liturgia kosmiczna: mikrokosmos człowieka zostaje zestawiony z makrokosmosem Wszechświata⁶².

Tak jak po przybyciu benedyktynów do Polski, kiedy teologia obecności Boga w naturze stawiała się przemieniającą świat praktyką, tak i dzisiaj benedyktyńska tradycja wydaje się szczególnie aktualna i potrzebna. Dotyczyła ona bowiem zawsze także relacji społecznych i ekonomicznych. Wszak wokół klasztoru powstawały osady osób znajdujących dzięki niemu pracę i bezpieczeństwo, można też powiedzieć, że był on motorem rozwoju terenów do nich przyległych⁶³. W pewnym stopniu działało się to dzięki rozwojowi benedyktyńskiego szkolnictwa, w wielu przypadkach i dzisiaj wychowującego elity społeczeństw. Być może jednak jeszcze większy wkład wnoszą benedyktyni w obszar gospodarki. Wiele współczesnych klasztorów aktywnie uczestniczy w mikro- czy makroekonomii swojego regionu – jako centra turystyczne, produkcji żywnościowej czy innych działań gospodarczych – gwarantując pracę wielu osobom, nie tylko zatrudnionym bezpośrednio w klasztorze, ale też współpracujących z nim jako kontrahenci. Właśnie w takich sytuacjach się staje możliwe – choć wcale niełatwe – praktykowanie benedyktyńskich wartości w rozmaitych – także ekonomicznych – relacjach z ludźmi. Wyraża się w tym społeczny aspekt ekologii, kultywowany przez największe klasztory benedyktyńskie, będący ich wielowymiarowym wkładem w rozwój i dobrobyt społeczeństwa. Ta próba realizacji wartości etycznej w działaniach gospodarczych – w wielu miejscach udana, a zarazem dyskretna – stanowi benedyktyńską długofalową odpowiedź na apel papieża Franciszka o troskę o ubogich.

Tradycja benedyktyńska może również wnieść istotny wkład we współczesność przez zwrócenie uwagi na umiar w konsumpcji. Temat ten jest szczególnie ważny dla społeczeństw zamożnych, które mogą odczuwać niepokój

⁶² Por. F. Debuty OSB, *Il genius loci cristiano*, Sinai Edizioni, Milano 2000, s. XXI-XXIV.

⁶³ Wykazanie tego było celem międzynarodowego projektu „Via Benedictina” z roku 2014, finansowany z Funduszu Wyszehradzkiego (<http://www.viabenedictina.eu/en/pl/>).

wobec radykalnego stawiania kwestii ubóstwa. A przecież od odpowiednich decyzji ludzi zamożnych i bogatych zależy ewentualna zmiana ku sprawiedliw-szemu systemowi rozdziału dóbr. Benedyktyni, przez wieki wypracowując nowe odmiany produktów spożywczych (jak piwa, wina, likiery czy sery), byli też krzewicielami kultury konsumpcji, która w dzisiejszym społeczeństwie staje się nagłą potrzebą. Życie we wspólnocie i zachowanie właściwej miary w używaniu dóbr niezbędnych przecież do godziwego życia znajdują dzisiaj nowe formy realizacji i rozwoju, określane jako ekonomia dzielenia się (ang. sharing economy) czy też wspólna konsumpcja (ang. collaborative consumption), nieoczekiwanie otwierając w zsekularyzowanym społeczeństwie nowe perspektywy dla ascezy. Można tu wspomnieć takie zjawiska, jak: Airbnb (system urlopowego wynajmu lokali), uber (system organizowania transportu samochodowego) czy wykorzystywanie przeterminowanych produktów z supermarketów. Produkcja i sprzedaż produktów klasztornych, będąca uczciwą formą interakcji ze społeczeństwem, promuje ekonomię jakości czy też ekonomię w służbie kreatywności, aktywizacji i świadectwa o wartościach. W ten sposób klasztory stają się laboratoriami nowych postaw społecznych – nie tylko przyjaznych środowisku, ale i nadających nowe oblicze ekonomii. Można tu mówić o nowej formule ascezy benedyktyńskiej – wyrażającej się w przedstawianiu na tym, co niezbędne, nieustannym szukaniu równowagi między aktywnością a skupieniem, zdrowym odżywianiu (pod względem ilościowym i jakościowym) oraz umiarze w stosowaniu współczesnych technologii (takich jak Internet, a w nim sieci społecznościowe).

Dzisiaj Reguła św. Benedykta stanowi klasyczną już inspirację do działań administracyjnych i gospodarczych. Wiele klasztorów prowadzi rozmaite kursy zarządzania w świetle Reguły⁶⁴, podczas których poruszane są takie zagadnienia, jak: podejmowanie decyzji, relacje, rozwiązywanie konfliktów, stawianie i egzekwowanie wymagań, kontrola, pomoc, rekrutacja nowych pracowników, praca zespołowa, motywacje, wydajność, elastyczność, zarządzanie i odpowiedzialność. Podstawę takich programów i kursów stanowi w dużej mierze

⁶⁴ Na przykład „The Abbey Programme” Paola Bianchiego czy program „Leadership and the Rule of Saint Benedict”, od czterech lat z powodzeniem proponowany przez Instytut Monastyczny Ateneum św. Anzelma w Rzymie (obecnie jednak w programie mogą uczestniczyć jedynie benedyktyni i benedyktynki), programy opactwa Buckfast czy konferencje Opata Prymasa Notkera Wolfa dla środowisk zarządczych czy bankowych. Temat ten poruszany jest również w licznych publikacjach (zob. np. Q. R. S k r a b e c Jr., *St. Benedict's Rule for Business Success*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2005; M. F o l a d o r, *Il lavoro e la Regola. La spiritualità benedettina alle radici dell'organizzazione perfetta*, Guerini e Associati, Milano 2008; Ch. C. A. C h a n, K. M c B e y, B. S c o t t - L a d d, *Ethical Leadership in Modern Employment Relationships: Lessons from St. Benedict*, in: „Journal of Business Ethics” 2011, t. 100, nr 2, s. 221-228; K. D o l l a r d, A. M a r e t t - C r o s b y, T. W r i g h t, *Doing Business with Benedict: The Rule of St. Benedict and Business Management: A Conversation*, Continuum, London–New York 2002).

praktyka, której imponujące przykłady można znaleźć w działalności licznych klasztorów, nie tylko europejskich: na przykład Plankstätten, Sankt Ottilien czy Andechs w Niemczech, Gut Aich w Austrii, Pannonhalma na Węgrzech, Waegwan w Korei Południowej czy Ewu w Nigerii. Każdy z tych klasztorów nie tylko prowadzi bogatą działalność gospodarczą, ale jest też ważnym pracodawcą zapewniającym gospodarczy rozwój lokalnej społeczności. Jednocześnie klasztory te w swojej działalności stosują rozwiązania ekologiczne.

Wymienione przedsięwzięcia stanowią przykłady skutecznego instytucjonalnego zastosowania postulatów, które papież Franciszek zebrał w swojej encyklice ekologicznej. Można powiedzieć, że inicjatywy te są również próbą wcielania w życie ambitnych ideałów teologicznych i jednocześnie osiągnięcia kompromisu między duchowością a współczesną sekularyzacją, bardzo potrzebnego w czasach, kiedy polaryzacja stanowisk przeważa nad ich uzgadnianiem. Polska jest wymownym przykładem takiej sytuacji. Prowadzona obecnie na różnych frontach debata nad modelem Kościoła – niewątpliwie sprowokowana stylem działania papieża Franciszka – domaga się niełatwej skądinąd syntezy. Należy znaleźć właściwą miarę między otwartością na przemiany kulturowe, społeczne i gospodarcze a wiernością tradycji Kościoła. Na nowo odkrywana dzisiaj w benedyktyńskim świecie (ale poza zasięgiem telewizyjnych kamer) formuła pierwotnego benedyktyńskiego stylu życia – prostego i szlachetnego zarazem, liturgicznego, ale i bliskiego potrzebom człowieka – wydaje się właściwym antidotum na coraz częściej pojawiające się postawy ekstremalne czy to w interpretacji aktualnego nauczania papieskiego, czy to w reagowaniu na niepokojące zjawiska społeczne. Nie ma potrzeby przypominać, że św. Benedykt również żył w dramatycznych czasach przełomu – a jednak po prostu „robił swoje”. Oczywiście nie sposób negować historii. Należy jednak wyciągnąć z niej właściwe wnioski i powrócić do tych źródłowych wartości, które zawsze były twórczym zaczynem wzrostu Kościoła. Udzielana przez benedyktynów lekcja może być jedną z propozycji – w naszym kraju wprowadzić trudną do przyswojenia, ale czyż nie niezbędną?

Polskie „zmaganie się” z dziedzictwem romantycznym, coraz wyraźniejsza konfrontacja nazbyt już retorycznej symboliki z prostotą i praktycznością są także wyzwaniem dla formuły polskiego duszpasterstwa. Katolicyzm w naszym kraju – określany jako „zrywowy” (czy w dzisiejszym ujęciu, „wydarzeniowy”) – nie potrafi bowiem poradzić sobie ze zwyczajną codziennością. A jest ona przecież głównym wymiarem duchowości benedyktyńskiej. Nic więc dziwnego, że – jak to wspomnieliśmy na początku niniejszych rozważań – w naszym kraju, zważywszy rozpowszechnienie katolicyzmu, benedyktynów jest zbyt mało. Czy zatem ma sens ukazywanie benedyktyńskiego ideału, nawet w jego współczesnym kształcie, jako propozycji dla Polski tysiąc pięćdziesiąt lat po jej chrzcie? Czy nie jest raczej tak, że benedyktyni spełnili

swoją historyczną rolę, a potem, gdy potrzebne były inne środki, Duch Święty posługiwał się innymi zakonami? Być może. Każdy rzut oka wstecz pomaga jednak zrozumieć terażniejszość, a może również pomóc znaleźć rozwiązania terażniejszych problemów.

Zarówno o benedyktynach, jak i o Polakach można w tym kontekście powiedzieć, że nie mała mają na sumieniu. Jak stwierdził socjolog Edmund Lewandowski, Polaków cechują labilność i słaba wola, przywiązanie do równości i wolności, skłonność do sejmikowania, przedkładanie walki i zabawy nad pracę, wielkopańska duma i zawiść, kompleks niespełnionych możliwości oraz światopogląd tolerancji i nadziei⁶⁵. Warto jednak pamiętać, że św. Benedykt nie napisał swej Reguły dla świętych, lecz dla początkujących, a z jego zaleceń wynika znajomość słabości ludzkiej natury. Jego propozycja od piętnastu już wieków pozostaje inspirująca – chociaż być może nie w tak spektakularny sposób, jak można by sobie tego życzyć. Pokora, posłuszeństwo, życie we wspólnocie, praca, gościnność to w ujęciu św. Benedykta środki prowadzące ku świętości – a zarazem droga budowania człowieczeństwa i zdrowych relacji ludzi ze sobą nawzajem i ze światem. Ideały te stanowią aktualne wyzwanie dla katolików w dzisiejszej Polsce. Naprawdę istotne jest to, co św. Jan Paweł II syntetycznie ujął w liście skierowanym do mnichów tynieckich z okazji obchodzonego w roku 1994 jubileuszu dziewięćsetpięćdziesięciolecia fundacji ich klasztoru: „Wówczas, kiedy tworzyły się zręby polskiej tożsamości narodowej i kulturowej, Opactwo Tynieckie stało się ogniskiem, z którego – dzięki modlitwie i pracy duchowych synów św. Benedykta – promieniował na młode wówczas państwo polskie i Kościół polski duch Ewangelii, chrześcijańskiej kultury, duch chrześcijańskiej Europy. Misję tę Tyniec spełniał przez stulecia i spełnia ją do dzisiaj. Potwierdza się w ten sposób prawda o tym, jak głęboko my Polacy, od samego początku naszej historii, byliśmy zakorzenieni w Europie: pozwalaliśmy się jej kształtować, a równocześnie dawaliśmy do wspólnego skarbca kultury europejskiej swój twórczy wkład. [...] Ale czy wolno nam pozwolić sobie to wielkie dziedzictwo odebrać? Czy wolno nam tak łatwo się go wyrzec – jako Europejczykom i Polakom? Jaki inny fundament może nam zapewnić oparcie i przetrwanie? Św. Paweł mówi jasno: Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Chrystus (1 Kor 3,11)”⁶⁶.

W obecnym momencie dziejów Europy słowa te brzmią szczególnie aktualnie i dramatycznie. Oczywiście benedyktyni nie mieli i nie mają monopolu

⁶⁵ Por. E. L e w a n d o w s k i, *Charakter narodowy Polaków i innych*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2008, s. 145-246.

⁶⁶ J a n P a w e ł II, *Przesłanie z okazji 950-lecia Opactwa Tynieckiego*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 8, s. 45.

na głoszenie Chrystusa, ale od wieków próbowali postawić Go w centrum swego zwyczajnego życia i – choć nie zawsze z powodzeniem – trwali świadomi własnej słabości, ale i pomocy Bożej łaski. Może taka zwyczajna, pokorna, ale i sprawdzona duchowość okaże się nam jednak dzisiaj przydatna? Czyż jednak, z drugiej zaś strony, owoce ich wielowiekowej, a przecież tak zwyczajnej pracy nie są już obecne w chrześcijańskiej kulturze Europy (a więc i Polski) – i to do tego stopnia, że już ich nie dostrzegamy? W przypadku dziedzictwa benedyktynów kryterium ilościowe nie jest wystarczające. Wypracowali oni pewien styl życia, który pozostawił dyskretne, a jednak ważne ślady w kulturze współczesnej. Prowadzą one ku rozwiązaniom wielu kluczowych dzisiaj problemów, jak obecność chrześcijan w świecie, korzystanie z dóbr materialnych, łączenie osobistego życia duchowego z instytucjonalnymi formami kultu, stosunek do inności czy rozwijanie relacji międzyludzkich. W tym zakresie dziedzictwo benedyktyńskie w naszej ojczyźnie wydaje się bardzo aktualne. Należałoby je zatem nieco „odkurzyć”, odczytując bardziej jako narzędzie kształtowania współczesności niż obiekt o wartości muzealnej. Pozwoliłoby to nieco spokojniej spojrzeć na sekularyzację – dostrzec w niej szansę oczyszczenia i odkrycia na nowo, a może i w głębszy sposób, wartości, które legły u podstaw tak monastycyzmu benedyktyńskiego, jak i cywilizacji europejskiej.

DUSZA KULTURY

Andrzej GIELAROWSKI

TOŻSAMOŚĆ CHRZEŚCIGAŃSKA WOBEC KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

Obecność chrześcijan w wielokulturowym świecie, wśród wielości światopoglądów i religii, nie tylko domaga się uznania wolności, która jest podstawą nowoczesnej tożsamości, ale każe też zwrócić uwagę na dialog jako możliwość spotkania z tymi, którzy Chrystusa nie znają, nie wierzą w Niego lub nawet – czasem z winy chrześcijan – odrzucają. Co więcej, dialog powinniśmy uznać za podstawę chrześcijańskiej tożsamości, jednostkowej i wspólnotowej, jeśli przyznajemy, że Trójjedyny Bóg chrześcijan jest miłością.

Chrześcijaństwo to jeden z historycznych filarów kultury europejskiej, który jednakże jawi się dziś jako religia niemająca znaczenia dla Europejczyków. Dlatego, mimo że można wskazać opinie przeciwne, wydaje się, iż przeżywa ono kryzys¹. Co więcej, nowożytna kultura europejska, jak żadna inna przed nią, odwraca się od religii. Ateizm i obojętność religijna, sprzymierzone z ideologią postępu naukowo-technicznego, są znakiem sekularyzacji społeczeństwa nowoczesnego. Kryzys chrześcijaństwa pogłębia indywidualizacja życia oraz rosnący pluralizm religijny, związany z obecnością religii niechrześcijańskich w Europie. Źródło kwestionowania tożsamości chrześcijańskiej, opartej w średniowieczu na dominacji chrześcijaństwa w naszej kulturze, należy też upatrywać w relatywizmie, nieuznającym jednej prawdy obiektywnej określającej życie ludzkie. Z drugiej strony, wysoką wartością jest w Europie tolerancja, której kryterium stanowi oświeceniowy rozum². Tak nakreślony horyzont duchowy współczesnej kultury europejskiej – dłużniczki nowożytności – kwestionuje tradycyjną tożsamość religijną; gdy bowiem rozum jest miarą religii, żadna tożsamość religijna nie może siebie uzasadnić, ponieważ uzasadnienie to leży w tradycji i w Objawieniu³.

Czy można w tej sytuacji kulturowej mówić o chrześcijańskiej tożsamości Europy i jej mieszkańców? W jaki sposób tożsamość nowoczesna różni się od tożsamości „złotego wieku” chrześcijaństwa, jakim było średniowiecze? Czy

¹ Zob. I. Ziemiński, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofia” 14(2014) nr 2(25), s. 109-138.

² Por. I. Bokw, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2010, s. 203.

³ Por. tamże, s. 203. Por. R. Spemann, *Tożsamość religijna*, tłum. A. Kopacki, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1995, s. 66-72.

chrześcijańska tożsamość może ulegać zmianom dokonującym się w kulturze, czy też winna się im opierać? Aby rozstrzygnąć te kwestie, musimy dookreślić pojęcie tożsamości, gdyż nie jest ono jednoznaczne. Dla moich analiz istotny będzie sens tożsamości społecznej (zbiorowej), jak też tożsamości jednostki (osoby) należącej do pewnej wspólnoty⁴. Pojęcie tożsamości chrześcijańskiej będzie się bowiem odnosić tak do wspólnoty wierzących w Chrystusa, jak i do jej członków. Dlatego te dwa sensy tożsamości będą się wzajemnie oświeślać. Jak pokazał Paul Ricoeur, możemy także mówić o dwóch sensach tożsamości osobowej: idem i ipse. Pierwsza jest tożsamością tego, co identyczne, jednakowe, i cechuje ją niezmiennością stanu rzeczy lub osoby. Tożsamość w sensie ipse jest właściwością bytu ulegającego zmianie, który jednak może się oprzeć presji czasu. Użycie takiego pojęcia tożsamości do opisu tożsamości chrześcijańskiej sprawia, że nie ogranicza się ona do statycznej identyczności, lecz można ją rozumieć jako dynamiczną rzeczywistość osobową⁵.

Przyjmując te założenia dotyczące sytuacji kulturowej Europy i pojęcia tożsamości, tytułowe zagadnienie poddam badaniu filozoficznemu poprzez analizę dwóch kwestii. Najpierw zarysuję ideę i kryzys tożsamości chrześcijańskiej opartej na jedności chrystianizmu ze średniowieczną kulturą europejską. Przyczyną kryzysu tej wizji tożsamości były zmiany kulturowe związane z nadejściem nowożytności, które przyniosły przekształcenie rozumienia tożsamości. Następnie, na tle nowoczesnego ujęcia tożsamości, przedstawię nową koncepcję tożsamości chrześcijańskiej. Ani tradycyjna idea tożsamości, ani jej nowoczesny sens nie pozwalają bowiem na takie przedstawienie tożsamości chrześcijańskiej, które z jednej strony odpowiadałoby istocie bycia chrześcijaninem, a z drugiej uwzględniałoby stan kultury współczesnej. Dlatego celem tego artykułu jest zarysowanie idei chrześcijańskiej tożsamości, którą można nazwać tożsamością dialogiczną.

CHRZEŚCIJAŃSTWO I KULTURA OD SYMBIOZY DO KRYZYSU

Fundamentem kultury europejskiej jest tradycja grecka zapoczątkowana w ósmym wieku przed Chrystusem, która następnie została wzbogacona o porządek prawny i nową ideę państwa przez kulturę łacińską, rozwijającą się w pierwszych wiekach naszej ery w granicach cesarstwa rzymskiego. Na

⁴ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *O tożsamości zbiorowej*, tłum. S. Amsterdamski, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, s. 44-55.

⁵ Por. P. R i c o e u r, *Tożsamość osobowa*, w: tenże, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992, s. 33n. Por. S p a e m a n n, dz. cyt., s. 71.

gruncie tej grecko-rzymskiej tradycji wyrosła kultura europejskiego Zachodu, przekształcona przez chrześcijaństwo, zrodzone na pograniczu różnych kultur Bliskiego Wschodu. Odtąd kultura europejska stała się „nośnikiem” chrześcijaństwa, a nawet składową tożsamości chrześcijańskiej. Szczytowym momentem tej symbiozy było średniowiecze, gdy Tomasz z Akwinu związał przesłanie chrześcijaństwa z wyrażającą kulturę jego czasów filozofią Arystotelesa. Odwołując się do Stagiryty, Tomasz wnika w ducha czasów, a zarazem go kształtuje, by dokonać syntezy kultury przenikniętej arystotelesowskim racjonalizmem z chrześcijańską tradycją opartą na Objawieniu⁶. Intelktualne wysiłki Akwinaty, wpisujące się w nurt tak zwanej „rewolucji papieskiej” z okresu od jedenastego do trzynastego wieku, zapewniły zwycięstwo nowej antropologii i metodologii. Duchową „siłą napędową” tych zmian było dążenie do schrystianizowania świata, po to by ludzkość mogła osiągnąć etyczne i eschatologiczne cele wynikające z Objawienia. Nurt „rewolucji papieskiej”, do którego należał Tomasz, usiłował przebudować świat w ten sposób, by mógł w nim zamieszkać Chrystus⁷.

Rewolucyjność reform była widoczna w świetle miernych efektów ewangelizacji trwającej od nawrócenia cesarstwa za czasów Konstantyna. Drugie przyjście Chrystusa nie nastąpiło mimo upływu tysiąca lat. „Ludzi «rewolucji papieskiej» nawiedziła prorocza intuicja: Chrystus nie powrócił dlatego, że świat upadł zbyt nisko, by myśl o osiedleniu się tutaj była dlań do pomyślenia. I ludzie ponoszą za to całkowitą odpowiedzialność. Od nawrócenia cesarstwa rzymskiego jest na świecie wielu chrześcijan, świat wszakże nie stał się wcale chrześcijański”⁸ – pisze Philippe Nemo. Aby wdrożyć chrześcijańską naukę w średniowieczne życie społeczne, należało oprócz dowartościowania ludzkiego działania i jego relacji do łaski docenić rozum. Ten naturalny przymiot człowieka został w średniowieczu wręcz uświęcony, ponieważ tylko posługując się nim, można pełnić dobre czyny. Owo „uświęcenie” związane było także z oparciem się na prawie rzymskim i nauce greckiej, które zakładały rozumność. Kulturę zachodnią określała odtąd synteza środków świeckich (prawa i wiedzy) z celami chrześcijańskimi, które wyznacza biblijna etyka i eschatologia. Rozwój wiary wiązał się od tej chwili z rozkwitem natury rozumnej w człowieku⁹. W jeden system złączono „powszechne dobro doczesne” ziemskiej wspólnoty i „cel ostateczny” lub „interesy wieczne człowieka”¹⁰.

⁶ Por. H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 151-163.

⁷ Por. Ph. Nemo, *Co to jest Zachód?*, tłum. P. Kamiński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 58, 70n.

⁸ Tamże, s. 58.

⁹ Por. tamże, s. 68-72.

¹⁰ J. Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*, [bez nazwiska tłumacza], w: tenże, *Religia i kultura*, Fronda, Warszawa 2007, s. 112.

Synteza ta stała się oparciem dla tomistycznej idei porządku doczesnego, znanej pod nazwą „Christianitas” lub „Święte Imperium”¹¹.

Zarysowana tu relacja między chrześcijaństwem a kulturą średniowiecza określa sens tożsamości chrześcijańskiej w tej epoce. W Christianitas każdy miał tożsamość, która z jednej strony wynikała z porządku stanowego, z drugiej zaś była od razu chrześcijańska. W tym okresie bowiem tożsamość religijna niemal zawsze pokrywała się z tożsamością społeczną. Wynikało to z braku oddzielenia sfery sacrum (religii) od profanum (kultury). „Wprawdzie – jak pisze Arno Anzenbacher – na obszarze chrześcijaństwa zachodniego doszło do pewnego oddzielenia i rozgraniczenia kompetencji między kościelno-duchowym *sacerdotium* a świeckim *imperium* (por. spór o inwestyturę); uniknięto tym samym bizantyńskiego zespolenia władz. Jednak obydwie władze *Christianitas* pozostają do siebie odniesione oraz wzajemnie się przenikają. Niesiona i głoszona przez Kościół religia sakralizuje koronę, naznaczając piętnem rządów królewskich jako zwieńczeniem systemu lennego cały system, który z kolei religię w jej instytucjonalnie określonej formie akceptuje, wyznaje i chroni jako swój moment integralny”¹². Tożsamość chrześcijańska określała więc tożsamość społeczną, która nie dawała się oddzielić od chrześcijaństwa. „Krzyżowanie się” sfery religijnej ze świecką umożliwiało religijną i polityczną integrację ludności. Zdaniem Anzenbachera „religijna tożsamość społeczeństwa jako całości stanowi dobro wspólne systemu i w tym sensie jest sprawą polityczną najwyższej wagi”¹³. Dlatego heretyk, który kwestionuje taką tożsamość społeczno-religijną, musi być traktowany jako wróg polityczny.

Tożsamość członków społeczeństwa średniowiecznego wynikała więc z uczestnictwa we wspólnocie społeczno-politycznej określonej przez dominację chrześcijaństwa. Stąd tożsamość chrześcijańska, oparta na Objawieniu, określona była przez podwójne dobro i cel, do którego zmierzać miał nie tylko ochrzczony, lecz także społeczność polityczna. Dobro to stanowiło zarazem dobro wspólnoty politycznej i zbawienie, czyli dobro wieczne jej członków¹⁴. W tej koncepcji religia i polityka oraz ekonomia, rodzina i prawo były bowiem zintegrowane w jednym systemie¹⁵. Integracja tych sfer oraz ich wzajemne oddziaływanie i współokreślanie sprawia, że w odniesieniu do Christianitas nie można mówić o tożsamości chrześcijańskiej niezależnie od tożsamości społecznej. Rozpad tego systemu nastąpił wraz ze zmianami kulturowymi wyznaczającymi nadejście nowożytności. Dla naszych analiz najistotniejszą

¹¹ Tamże, s. 123. Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 47.

¹² Anzenbacher, dz. cyt., s. 47.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. Maritain, dz. cyt., s. 113-115.

¹⁵ Por. Anzenbacher, dz. cyt., s. 48.

z nich będzie sekularyzacja, której jednym ze znaczeń jest dechrystianizacja lub „odkościelnienie” życia społecznego już na początku nowożytności¹⁶. Sekularyzacja oznacza więc rozpad symbiozy tożsamości religijnej i społecznej. Odtąd, jak twierdzi wielu badaczy, kryzys religii to główna dana naszych czasów¹⁷. Leszek Kołakowski bronił jednak tezy, że kryzys chrystianizmu nie jest oczywisty¹⁸. Polski filozof był przekonany, że „ci, którzy biorą chrześcijaństwo na serio, nie mają powodów, by przewidywać jego upadek”¹⁹. Można bowiem postawić pytanie: Czy chrześcijaństwo popadło w kryzys, czy też nastąpiło zakwestionowanie jednej z jego postaci, jaką była Christianitas? W drugim przypadku nie można mówić o kryzysie chrześcijaństwa i tożsamości chrześcijańskiej, lecz tylko o upadku jednego z ujęć tej tożsamości. Co jednak oznacza dla Kołakowskiego wzięcie chrześcijaństwa „na serio”?

Najpierw chodzi mu o odróżnienie istotnej treści chrystianizmu od różnych realizacji nauki chrześcijańskiej. Kołakowski sprzeciwia się bowiem – obecnemu w idei Christianitas – utożsamieniu nauki dotyczącej ludzkiej słabości i zła, a także odkupienia człowieka przez wcielenie Chrystusa, z polityką. To utożsamienie jest, jak sądzi, problematyczne z perspektywy pytania o konstytutywne elementy chrystianizmu. „Czy Europa była bardziej chrześcijańska w XI stuleciu niż dzisiaj?”²⁰ – pyta. I odpowiada: „Jeśli tryumf chrześcijaństwa polega na tym, że wszystkie składniki kultury mają formę chrześcijańską, wówczas «kryzys chrześcijaństwa» ciągnie się co najmniej od XIV wieku. Europa przeżyła, istotnie, epokę, w której chrześcijaństwo miało po prostu monopol na dostarczanie form wszystkim dziedzinom życia ludzkiego”²¹. Tak rozumiany kryzys nie dotyczył jednak istoty chrystianizmu, gdyż kryzysem objęta była jedna z form, które chrześcijaństwo przyjęło w historycznym rozwoju. Negatywne zjawiska związane z rozpadem Christianitas nie są więc w stanie – zdaniem tego filozofa – podważyć istoty chrześcijaństwa. Są jedynie przejawami upadku idei kulturowego chrześcijaństwa, która wiązała je bardziej z określeniami zewnętrznymi niż z wewnętrznym usposobieniem człowieka. Chrześcijańską tożsamość określa bowiem według Kołakowskiego wezwanie do przeciwstawiania się złu lub, jak ujął to św. Paweł, dążenie do

¹⁶ Por. B o k w a, dz. cyt., s. 178.

¹⁷ Por. R. G i r a r d, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, s. 7.

¹⁸ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984, s. 158-164. Zob. t e n ż e, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości. Lublin, 15-17 września 2000 r.*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 43-58. Por. Z i e m i ń s k i, dz. cyt., s. 109.

¹⁹ K o ł a k o w s k i, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, s. 164.

²⁰ Tamże, s. 162.

²¹ Tamże.

zwycięzania zła dobrem. Dla polskiego filozofa istota chrystianizmu nie ma nic wspólnego z Christianitas ani z podobnymi formami kulturowymi. Dlatego pisał: „Jeśli sprowadzimy chrześcijaństwo do tego minimum – wiara, iż Jezus-odkupiciel w historycznym czasie zjawił się na ziemi, aby ludzi wyzwolić od zła, od którego sami się wyzwolić nie mogli, oraz płynąca z tej wiary zdolność do usunięcia nienawiści – zauważamy, że nie ma, ściśle biorąc, czegoś takiego, jak chrześcijański program polityczny lub chrześcijański system rządzenia”²². Chrześcijaństwo głosi bowiem zbawczą naukę o uwolnieniu człowieka od zła. Dokonał tego Bóg wcielony w Jezusie z Nazaretu, z którym relacja jest istotą chrześcijańskiej tożsamości²³.

W świetle tekstu Kołakowskiego trudności z ideą chrześcijaństwa tożsamoego z kulturą europejską stają się wyraźne. Stopienie tożsamości społecznej i chrześcijańskiej nie wynika bowiem z istoty chrześcijaństwa. Można uznać, że zawężenie chrześcijaństwa do tożsamości społeczno-politycznej prowadziło do utraty tożsamości chrześcijańskiej opartej na osobistej, zbawczej relacji wiary w Chrystusa²⁴. Chrześcijańska tożsamość jest bowiem zakorzeniona w osobach ludzkich i w ich relacji z wcielonym Synem Bożym, a nie w systemie społecznym, z którego upadkiem dochodzi do zakwestionowania jego określeń. Jeśli pojęcie tożsamości w średniowieczu zakładało ścisłą jedność tożsamości społeczno-politycznej i chrześcijańskiej, to dlatego, że – jak twierdzą badacze pojęcia tożsamości, tacy jak Charles Taylor czy Anthony Giddens – tożsamość przednowoczesna charakteryzowała się tym, iż „status społeczny osoby był z góry ustalony już w momencie narodzin; zmianami tożsamości, związanymi z kolejnymi fazami życia sterowały zinstytucjonalizowane procesy i rola jednostki była w znacznej mierze bierna”²⁵. Pojęcie tożsamości jednostkowej pojawiło się dopiero w nowożytności jako owoc indywidualizmu politycznego i religijnego. Jako pojęcie ze słownika ontologicznego, a potem psychologicznego, tożsamość określała bowiem jednostkę oddzieloną od innych. Zasadą tożsamości średniowiecznej było zaś społeczeństwo, które jednak dominowało nad jednostką.

Poszukiwanie indywidualnej tożsamości stanowi zatem problem, który narodził się jako wynik rozpadu świata średniowiecznego, gdzie wszystko było określone i dane jak rzecz²⁶. Indywidualna tożsamość nowoczesna nie jest już „zapośredniczona” przez zewnętrzne wobec jednostki instytucje, osoby czy

²² Tamże, s. 163.

²³ Por. H. W a l d e n f e l s, *Chrystus a religie*, tłum. B. Drąg, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 111.

²⁴ Por. J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1994, s. 41.

²⁵ K. R o s n e r, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003, s. 42.

²⁶ Por. tamże, s. 37.

inne instancje lub wspólnoty. Jest ona konstruowana przez każdego na własny rachunek za pomocą narracji. Jak pisze Giddens: „Osoba, której tożsamość jest w miarę stała, ma poczucie ciągłości biograficznej, a więc jest w stanie odnieść się refleksyjnie do przebiegu własnego życia i, mniej lub bardziej wyczerpująco, zrelacjonować je innym”²⁷. Narracja jest tym procesem, w którym refleksyjnie kontrolujemy rzeczywistość, a z drugiej strony utrzymujemy ciągłość opowieści, którą jesteśmy. Tożsamość jednostki to bowiem „ja» pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych”²⁸. Istotna jest tu aktywność, decydująca o tożsamości, co nie wyklucza tego, że tożsamość tworzymy z zastanych, wcześniej istniejących elementów. Refleksyjność polega na odniesieniu się do siebie w sposób określający nasz styl życia. To styl wybrany w wolności, którym może być równie dobrze chrześcijaństwo lub ateizm. Tożsamość w nowoczesnym jej sensie nie jest bowiem tym, co dane, lecz jest zadana²⁹.

Można zatem stwierdzić, że jeśli nastąpił kryzys tożsamości chrześcijańskiej związanej z średniowiecznym kształtem europejskiej kultury, to tożsamość chrześcijańska wynikająca z Biblii nie uległa kryzysowi. Ta ostatnia tożsamość nie może bowiem zostać określona ilościowo ani nie zależy od zasięgu chrześcijaństwa (geograficznego, politycznego czy kulturowego), a zgodnie z nowoczesną ideą tożsamości ona także jest kwestią wolności. Jakkolwiek kultura może być przekształcana przez świadectwo chrześcijan, tak jednostek, jak i wspólnot, to pamiętać należy, że chrześcijaństwo nie jest sprawą interesu politycznego czy społecznego lub kulturowego³⁰. Nie jest ono także kwestią związanych z nim – jak z każdą religią – rytuałów i obrzędów, lecz opiera się na osobistej wierze w Chrystusa. Wszystkie inne elementy chrystianizmu są wtórne wobec wiary chrześcijan tworzących wspólnotę Kościoła. Skoro więc, jak pisał Kołakowski, „chrześcijaństwo istnieje i nie jest prawdą, że żyjemy w cywilizacji po-chrześcijańskiej”³¹, to dlatego, iż wspiera się ono na wierze w Chrystusa ukrzyżowanego. Jego to, jako Zbawiciela, wyznawali męczennicy chrześcijańscy wszystkich czasów. Jeśli zatem istnieją, o czym nas przekonuje Kołakowski, ludzie tej samej wiary, co ci męczennicy, to chrześcijaństwo istnieje nadal³². Jak jednak ująć religijną tożsamość wynikającą z tak pojętej wiary chrześcijańskiej, która zarazem odpowiadałaby współczesnej sytuacji kulturowej? Na to pytanie postaram się odpowiedzieć w drugiej części artykułu.

²⁷ A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2007, s. 76.

²⁸ Tamże, s. 75.

²⁹ Por. tamże, s. 104-120. Por. też: Ch. T a y l o r, *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, s. 12, 14; R o s n e r, dz. cyt., s. 37.

³⁰ Por. K o ł a k o w s k i, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, s. 164.

³¹ T e n ż e, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, s. 58.

³² Por. tamże, s. 57n.

CHRZEŚCJAŃSTWO W EPOCE PLURALIZMU
TOŻSAMOŚĆ I DIALOG

Józef Tischner w tekście *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* – w którym głosi bliskie Kołakowskiemu tezy, że to nie chrześcijaństwo jest w kryzysie, lecz jedna z jego form interpretacyjnych³³ – przekonuje, iż „w chrześcijaństwie ukryta jest cicha negacja każdej filozofii chcącej jego treść wyczerpać bez reszty”³⁴. Zdaniem Tischnera właściwe współczesności rozejście się chrześcijaństwa z tomizmem nie może dziwić. „W chrześcijaństwie podkreślało się i nadal podkreśla – pisał – że głębia Objawienia jest tak wielka, iż byłoby zuchwałością, gdyby chciało się ją wyczerpać za pomocą jakichkolwiek ludzkich pojęć, w tym także pojęć filozoficznych”³⁵. Dotyczy to każdej filozofii związanej z chrześcijaństwem. Rozumienie chrześcijaństwa nie jest bowiem tylko procesem intelektualnym, poddanym władaniu rozumu. To dzieło lub dar Ducha Świętego, jak uczą chrześcijanie³⁶. Dlatego nie może być ono zredukowane do żadnej formy kultury. Zarazem nie można go oderwać od idei zbawienia. Należy zatem zadać pytanie, jak obietnica chrześcijaństwa lokuje się w nowoczesnej kulturze określonej z jednej strony przez pluralizm religii, a z drugiej przez relatywizm i sceptycyzm oraz przez fundamentalizm. „Żyjemy faktycznie w społeczeństwie wielokulturowym. Chrześcijaństwo musi na nowo szukać w nim swego miejsca między świeckością a rywalizującymi religiami, między konserwatyzmem a postępowością, brakiem zainteresowania a zaangażowaniem, świadomością wartości a ignorancją, fundamentalizmem a synkretyzmem”³⁷ – pisał Hans Waldenfels. Idea tożsamości chrześcijańskiej musi uwzględnić tę sytuację kulturową, lecz należy też pytać, czy nacechowane subiektywizmem i indywidualizmem oraz odwołujące się do wolności nowoczesne ujęcie tożsamości pozwala na adekwatny opis tożsamości chrześcijanina.

W dwudziestym wieku w kulturze europejskiej rozpoczął się proces, który sprawił, że – jak wyraził się Waldenfels – „obecnie żyjemy już w czasach pokartezjańskich”³⁸. Pojawiła się bowiem w kulturze zachodniej tendencja do odchodzenia od kartezjańskiej zasady myślenia z perspektywy ego na rzecz

³³ Por. J. T i s c h n e r, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: *Ku jedności świata. Wybór artykułów z miesięcznika „Znak” w 60. rocznicę powstania pisma*, red. M. Bardel, Znak, Kraków 2006, s. 212, 225.

³⁴ Tamże, s. 230.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ H. W a l d e n f e l s, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tum. J. Marzęcki, Verbinum, Warszawa 1995, s. 5.

³⁸ T e n z e, *Chrystus a religie*, s. 102.

dialogicznej idei, by w refleksji uwzględniać priorytet drugiego człowieka. Odwołując się do tej zmiany w obszarze europejskiej kultury, można skorygować koncepcję tożsamości chrześcijańskiej, która popadła w kryzys wraz z nadejściem nowożytności, a której wyrażenie w kategoriach nowoczesnego ujęcia tożsamości także nie jest możliwe. W wyniku pojawienia się myślenia dialogicznego – pisze Waldenfels – „w pojęciu osoby znikło jednostronne podkreślanie indywidualności, a istotnym elementem stała się wewnętrzna relacyjność, czyli odniesienie do świata, człowieka, a także transcendencji”³⁹. Z perspektywy chrześcijańskiej przejście od indywidualistycznego, nowożytnego paradygmatu do myślenia w kategoriach dialogu to powrót do pogłębionej analizy trynitarnego ujęcia Boga, Trójca Święta żyje bowiem miłosnym dialogiem między Boskimi Osobami⁴⁰. Wykorzystanie kategorii pochodzących z filozofii dialogu do opisu tożsamości chrześcijańskiej uwzględnia więc obecną sytuację kultury europejskiej. Obecność chrześcijan w wielokulturowym świecie, wśród wielości światopoglądów i religii, nie tylko domaga się uznania wolności, która jest podstawą nowoczesnej tożsamości, ale każe też zwrócić uwagę na dialog jako możliwość spotkania z tymi, którzy Chrystusa nie znają, nie wierzą w Niego lub nawet – czasem z winy chrześcijan – odrzucają. Co więcej, dialog powinniśmy uznać za podstawę chrześcijańskiej tożsamości, jednostkowej i wspólnotowej, jeśli przyznajemy, że Trójjedyny Bóg chrześcijan jest miłością⁴¹.

Pytając o tożsamość chrześcijańską w aspekcie wspólnotowym, Wacław Hryniewicz pisał: „Jako rzeczywistość relacyjna Kościół nie może być zamkniętą i samowystarczającą całością”⁴². „Kościół nie jest celem – podkreślał – ani wartością samą w sobie. Jest rzeczywistością relacyjną, istniejącą dla dobra i zbawienia ludzi. Jego zadaniem jest głoszenie Ewangelii jako Dobrej Nowiny o Bogu i dawanie świadectwa Chrystusowi. Nie istnieje tylko po to, aby «zachować swoją tożsamość» i swoją konkretną postać we wszelkich okolicznościach historycznych”⁴³. Ujęcie Kościoła jako wspólnoty wierzących w Chrystusa, a nie tylko instytucji, pozwala opisać chrześcijańską tożsamość w kategoriach, wśród których relacyjność i dialog są pojęciami kluczowymi. Misja chrześcijaństwa wymaga, by w opisie chrześcijańskiej tożsamości, wspólnotowej i indywidualnej, pojęcia te były bardziej zasadnicze niż indywidualizm i monolog. Te ostatnie implikują przecież podmiot nowożytny, któremu grozi solipsyzm, oznaczający nie tylko nieuwzględnianie innego człowieka, lecz

³⁹ Tamże, s. 103.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 342n.

⁴² W. H r y n i e w i c z OMI, *Tożsamość chrześcijańska dzisiaj. Od konfesjonalizmu do tożsamości otwartej*, w: *Ku jedności świata*, s. 439.

⁴³ Tamże.

także zamknięcie się na Boga. Nowożytna koncepcja tożsamości nie wystarcza więc do opisu chrześcijańskiej tożsamości, która wyraża się przede wszystkim w tym, co Biblia nazywa miłością Boga i bliźniego. Nie kwestionując bowiem pozytywów nowoczesnej idei tożsamości – w której cenne jest uwzględnienie wolności jednostki i prawa do stanowienia o sobie – trzeba dostrzec, jak czyni to Giddens, że konstruowanie tożsamości we współczesnym świecie, który nie niesie istotnych wartości egzystencjalnych ani moralnych, gdyż został z nich wyjałowiony przez sekularyzację, często prowadzi do utraty sensu życia⁴⁴. Nie chodzi o zwykły brak poczucia sensu, lecz – w radykalnym ujęciu – o utratę tożsamości, czyli o „śmierć człowieka”.

Odpór kryzysowi tomistycznej i nowożytnej idei tożsamości człowieka, wyrażającemu się w idei „śmierci człowieka”, dał w duchu myśli dialogicznej Józef Tischner. Filozofię tożsamości wypracowaną przez niego można uznać za opis tożsamości chrześcijańskiej, wspólnotowej i jednostkowej, gdyż inspiracje chrześcijańskie tej koncepcji są wyraźne. Jego zdaniem „śmierć człowieka” nie jest ostatnim słowem kultury, ponieważ „nawet jeśli «człowiek umarł», jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić”⁴⁵. Teza ta wyznacza nie tylko analizy głównego dzieła Tischnera, zatytułowanego *Spór o istnienie człowieka*, lecz całej jego myśli. Warunek możliwości „człowieczeństwa człowieka – jego bycia sobą jako człowieka”⁴⁶, czyli jego tożsamości (w sensie ipse), stanowi – jak sądził Krakowski filozof – uczestnictwo w Dobru. Tożsamość człowieka jest bowiem określona przez spotkanie z drugim, w którym przejawia się logos dobra i zła. W *Filozofii dramatu* Tischner pisał: „Spotykając drugiego (innego), spotykam go w horyzoncie, który w ogóle umożliwia spotkanie i zarazem jest jego dziełem. Spotkany inny i ja wraz z nim znajdujemy się w przestrzeni, w której coś jest lepsze, a coś gorsze, dobre lub złe”⁴⁷. Jest to horyzont agatologiczny, w którym „rodzi się” i rozwija tożsamość człowieka.

Bycie sobą i człowieczeństwo Tischner opisuje jako dynamiczne i zakorzenione w wolności i w dobru. „W przypadku bycia sobą i człowieczeństwa nie jest bowiem tak, że bycie sobą rodzi się samo, lecz tak, że nie można być sobą, jeśli się tego nie chce. Paradoks człowieka na tym polega, że z jednej strony «już się narodził» (został «zrodzony»), a z drugiej – «sam rodzi siebie»”⁴⁸. To „rodzenie się” dokonuje się zawsze w horyzoncie agatologicznym określonym przez dobro i zło. Dramatyczność ludzkiej egzystencji sprawia jednak, że wprawdzie daje o sobie znać zło, które prowadzi do rozpacz. Ti-

⁴⁴ Por. R o s n e r, dz. cyt., s. 44n.

⁴⁵ T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, s. 8.

⁴⁶ Tamże, s. 280.

⁴⁷ T e n ż e, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 53.

⁴⁸ T e n ż e, *Spór o istnienie człowieka*, s. 280.

schnier ukazuje, że droga do pokonania rozpacz – rozpacz, którą według Sorena Kierkegaarda można przewyciężyć, wybierając siebie – wiedzie przez Eckhartowskie wyrzeczenie się siebie. Jeśli jednak pojąć wybór, o którym mówi duński filozof, jako podjęcie ryzyka utraty siebie, to w obu przypadkach chodzi o to samo: o ofiarę z siebie. Taka ofiara jest zaś zawsze związana z wyborem dobra i otwarciem się na Dobro absolutne, które mnie wzywa do dobroci dla innego. W odpowiedzi na wezwanie Dobra do dobroci dla drugiego, która jest związana z ofiarą z siebie, „rodzi się sobość” (bycie sobą)⁴⁹. Wezwanie ze strony Dobra, czyli Boga, i odpowiedź człowieka na to wezwanie przez ofiarę z siebie (bycie dla innego) dokonuje się zawsze w wolności⁵⁰, będącej sposobem istnienia dobra⁵¹.

Opisując ludzką tożsamość, w dyskusji z Emmanuelem Lévinasem i Paulem Ricoeurem Krakowski filozof wskazuje, że nawet radykalne bycie dla innego, czyli śmierć za niego, nie jest całkowitym zakwestionowaniem tożsamości człowieka, czyli wszelkiego bycia sobą. Wedle logiki daru i wolności, które są podstawą tożsamości osobowej, spełnia się ona tylko w ofierze za innego. Lévinasowska figura mesjasza odpowiadającego za wszystko i wszystkich ulega więc u Tischnera korekcie, którą wprowadził już Ricoeur, upominając się o aspekt tożsamości określany jako „bycie sobą” (łac. *ipseitas*)⁵². Autor *Sporu o istnienie człowieka* pyta: „Czy radykalizm bycia-dla-innego – totalne otwarcie okien monady – prowadzący aż do ofiary z życia, wyklucza wszelkie bycie-dla-siebie?”⁵³. Sięgając do myśli chrześcijańskiej (w interpretacji figury Izaaka, którego Abraham miał złożyć Bogu w ofierze), odpowiada: „Wiemy, że nie wyklucza. W religijnej symbolice wyraża się to na dwa sposoby. Po pierwsze, w wierze, że życie cielesne nie jest całym życiem. W końcu bowiem «duszy zabić nie mogą». Izaak, który poświęca życie doczesne, może uzyskać życie wieczne. To, co na jednym poziomie jest byciem-dla-innego, okazuje się na innym poziomie byciem-dla-siebie. Po drugie, w apelu do Tego, komu zostaje złożona ofiara. Najważniejsze jest, by ofiara znalazła uznanie Boga. Uznanie Boga oznacza absolutne uznanie. Bóg, który jest Dobry, nie odrzuca ofiary dobroci. Przeciwnie, uznaje ją i wynosi ponad wszystko”⁵⁴. Ludzka tożsamość osobowa, bycie sobą, nie ogranicza się więc do życia ziemskiego. Choć jest to jej horyzont podstawowy, w którym się rozwija przez dobroć, przez bycie-dla-innego, to jednak pełnia tożsamości zostaje człowiekowi „nadana”

⁴⁹ Tamże, s. 289.

⁵⁰ Por. tamże, s. 289, 317.

⁵¹ Por. tamże, s. 317.

⁵² Tamże, s. 257-261.

⁵³ Tamże, s. 261.

⁵⁴ Tamże, s. 261n.

w uznaniu tej dobroci. Jest to uznanie absolutne, a więc definitywne, w którym człowiek w pełni staje się sobą przez dobroć bycia-dla-innego.

Tym, co dla Tischnera stanowi podstawę ludzkiego bycia sobą – tożsamości osobowej mającej zarazem wymiar wspólnototwórczy, gdyż umożliwia ona tworzenie wspólnoty między osobami – jest dobroć, która może rodzić się jedynie w relacji z Dobrem absolutnym. Ono to, zgodnie z właściwą mu logiką, pozwala rozwijać się dobroci człowieka aż po radykalny dar z siebie dla innego. Dobro absolutne, Bóg, wyprzedza nasze poświęcenie, ofiarując się za nas na krzyżu, to zaś powoduje, że w nas samych rodzi się pragnienie dobra. Tischner pisze: „Dobro «rodzi» dobroć, dobroć «prowokuje» Dobro, by było jeszcze bardziej dobre. Zarówno «rodzenie», jak «prowokacja» mają znaczenie «łaski». Nic nie dzieje się z przymusu, lecz wszystko z wolności. Wszystko jest «darmo dane» – zarówno ofiara, jak i przyjęcie ofiary”⁵⁵. Dysonans, który autor *Sporu o istnienie człowieka* dostrzega w tej wymianie darów, polega na istnieniu śmierci. Tylko logika daru pozwala na uzyskanie pełni ludzkiej tożsamości, pełni bycia sobą, mimo ryzyka utraty siebie w śmierci. Zarazem w horyzoncie doczesności nie możemy w inny sposób otwierać się na to spełnienie, jak tylko w nadziei. Jest ona tym, co pozwala wyjść z rozpacz, którą budzi zło, a także groza śmierci, ale również umożliwia otwarcie się na Boga i człowieka. „Czytanie nadziei – pisze Tischner – to czytanie dobra, które nadchodzi”⁵⁶. Tożsamość osobowa, bycie sobą, ma szansę rodzenia się i wzrostu tylko w relacji z Bogiem i drugim człowiekiem, którą autor *Sporu o istnienie człowieka* określa mianem „wzajemnego powiernictwa nadziei”, i jest zarazem przezwyciężeniem „śmierci człowieka”⁵⁷.

Analiza osobowej tożsamości chrześcijańskiej dokonana w oparciu o myśl Tischnera pokazała, że tożsamość dialogiczna nie jest statyczna, lecz dynamiczna oraz że wymaga aktywności, gdyż nie może czerpać z biernego uczestnictwa w społeczeństwie (wspólnocie). Tożsamość ta zmienia się bowiem lub rodzi wtedy, gdy porzucamy egoizm i zło na rzecz dobroci i ofiary dla innego. Można więc zgodzić się z Hryniewiczem, który pisał: „Tożsamość jest pojęciem relacyjnym. Jej punktem odniesienia jest inna rzeczywistość zewnętrzna już istniejąca. Bez tej relacji tożsamość danej osoby lub społeczności jest nie do pomyślenia. Bez relacji traci ona swoją rację bytu, podobnie jak sama osoba ludzka”⁵⁸. Tożsamość osoby i wspólnoty ma cechy rozwijającego się życia i tak jak osoba, mając odniesienie do swego początku i przeszłości, zarazem się zmienia. Co więcej, można twierdzić, że tożsamość nieustannie staje się,

⁵⁵ Tamże, s. 262.

⁵⁶ Tamże, s. 209.

⁵⁷ Por. tamże, s. 290.

⁵⁸ H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 440.

a nigdy nie jest utrwalona na zawsze. Według Hryniewicza „tożsamość statyczna byłaby zaprzeczeniem osoby jako rzeczywistości żywej i realizującej samą siebie w relacji do innych osób”⁵⁹. Wynika to nie tylko z założeń pokartezyjańskiej antropologii filozoficznej rozwijanej w nurcie dialogicznym, lecz także z chrześcijańskiej antropologii teologicznej⁶⁰.

Do tożsamości zbiorowej chrześcijańskich wspólnot stosuje się to samo pojęcie tożsamości dynamicznej, które odnosi się do osoby. Tożsamość chrześcijańska, jak pisał w kontekście wspólnoty Hryniewicz, tworzy się bowiem i urzeczywistnia w drodze: „Jest pojęciem wyrażającym stawanie się i przybliżanie do ostatecznego kresu. Eschatologiczna orientacja tożsamości odsłania jej charakter prowizoryczny i dynamiczny. Tożsamość zatrzymana w rozwoju i spetryfikowana nie jest tożsamością żywą”⁶¹. Tożsamość dynamiczna sprzeciwia się integryzmowi, który ufa wyłącznie przeszłości, nie uznaje inności ani otwarcia na przyszłość, a przede wszystkim nie odróżnia istoty chrześcijaństwa od tego, co drugorzędne (jak na przykład historyczny związek z kulturą). Zarazem tak rozumiana tożsamość przeciwna jest tendencji do oderwania się od przeszłości, od tradycji, która ukształtowała konkretne określenia chrystianizmu. Dynamiczna i stająca się w czasie, aż po uzyskanie pełni w wieczności, tożsamość nie zdaje się na pluralizm nieokreślonych przyszłych form myślenia i działania⁶². „Sama wierność wobec przeszłości – zdaniem Hryniewicza – prowadzi do fundamentalizmu i integryzmu, które wykluczają dary Boga w przyszłości. Samo otwarcie na przyszłość może rodzić niepewność i dezorientację. Łatwo zapomnieć wówczas o tym, co Bóg uczynił w przeszłości, i przeoczyć Jego dary już udzielone”⁶³. Tożsamość chrześcijańska opierająca się na miłości Boga i bliźniego (bycie-dla-innego) musi sięgać zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość. Powinna widzieć błędy przeszłości, by nie popełniać zła w przyszłości. Musi więc być zdolna do nawrócenia, które jest dialektyką przeszłości i przyszłości⁶⁴. „Nawrócenie nie jest utratą tożsamości, lecz jej odrodzeniem – odnalezieniem na nowo tego, co zostało zagubione”⁶⁵. Konieczne jest więc rozeznanie, które według tradycji chrześcijańskiej zawsze dokonuje się w ludzkim sumieniu. Stąd tożsamość osobowa nie da się odłączyć od sumienia, będącego nie tylko „miejszem” rozeznawania dobra i zła, ale także „sanktuarium”, w którym każdy człowiek spotyka się z Bogiem⁶⁶.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. tamże. Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 227, s. 234.

⁶¹ H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 441.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Por. tamże, s. 441n.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. S p a e m a n n, dz. cyt., s. 69; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 16; J. R a t z i n g e r, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność-Herder, Kielce 2005, s. 164.

Tożsamość chrześcijańska, indywidualna i wspólnotowa, bierze początek w chrzcie, wyznaczającym więc z Chrystusem i z chrześcijańską wspólnotą. Z tej pierwszej „danej” chrześcijańskiej identyfikacji wynikają określenia, które stanowiły tło prowadzonych tu analiz. Chodzi o zakorzenienie myślenia o chrześcijańskiej tożsamości w Nowym Testamencie, który jest źródłem określenia istoty chrześcijaństwa, zawartej w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Relacja do Chrystusa – nawiązana w chrzcie i w wyznaniu wiary w Niego oraz w zaufaniu Jemu jako Panu i Zbawicielowi – oraz do Ojca i Ducha, pozostających w jedności Trójjedynego Boga, pozwala wierzącemu zwać się chrześcijaninem. Relacja ta wyznacza logikę stawiania się chrześcijańskiej tożsamości w wymiarze jednostki i wspólnoty⁶⁷. „Być chrześcijaninem to nie tylko dar i łaska – pisał Hryniewicz – ale również zadanie do spełnienia w całym życiu”⁶⁸. Tożsamość chrześcijańska, co istotne, „nie urzeczywistnia się przez koncentrację uwagi na sobie samym, lecz przez otwarcie ku drugim, wyjście z siebie (*exodus*), przez «przejście» (*pascha*), oddanie i służbę (*diakonia*)”⁶⁹. Tożsamość tę określa więc odniesienie do Chrystusa-Sługi, który uniżył się aż po śmierć na krzyżu, by zbawić wszystkich ludzi. Dlatego chrześcijańska tożsamość polega także na tym, że chrześcijanin szanuje prawo innych do odmienności oraz ich wolność w podejmowaniu decyzji co do kształtu własnej tożsamości⁷⁰.

Powiązanie tajemnicy krzyża, ale także zmartwychwstania Jezusa – wydarzenia, bez którego śmierć krzyżowa byłaby tylko tragicznym epizodem – z *exodus* Starego Przymierza w obrazie paschy św. Jan Ewangelista wyraził słowami: „Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). Jest to wyraz podstawowej zasady ludzkiej egzystencji, która spełnia się w byciu dla innych, aż po ofiarę z siebie. Zarazem jest to opis egzystencji chrześcijańskiej, która znajduje się w nieustannym kryzysie, to znaczy w stanie ciągłego przekształcania się tego, co obumarłe, w życie. Wraz z biblijnym nakazem miłości Boga i bliźniego ta „zasada kryzysu” umożliwia objawienie się Boga w świecie, bez względu na sytuację kulturową⁷¹. Niemniej, istotne jest pytanie o prawdę chrześcijaństwa w naszym świecie, który za warunek pokoju uznaje rezygnację z roszczenia do prawdy na rzecz tolerancji i miłości⁷². Pierwszeństwo miło-

⁶⁷ Por. Hryniewicz, dz. cyt., s. 442.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 443.

⁷⁰ Por. tamże, dz. cyt., s. 442n.

⁷¹ Por. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 246-248.

⁷² Por. tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, s. 168.

ści przed prawdą powinno być jednak skorygowane, gdyż przeradzając się w irenizm, często prowadzi do nihilizmu i relatywizmu⁷³. Można tej korekty dokonać, jak chciał Joseph Ratzinger, gdy pojęcie chrześcijaństwa rozświetlimy poprzez następujące stwierdzenie: „Miłość i rozum jednoczą się jako zasadnicze filary rzeczywistości. Prawdziwy rozum jest miłością, a miłość prawdziwym rozumem. W swej jedności są prawdziwą przyczyną i celem całej rzeczywistości”⁷⁴. Odkrycie, że u podstaw rzeczywistości leży jedność miłości chrześcijańskiej i prawdy, nawiązuje do przekonania wspólnot wczesnochrześcijańskich, którym zawdzięczamy Nowy Testament, iż ta jedność jest zawarta w Logosie, Słowie Bożym, czyli w Jezusie Chrystusie. Logos okazał się w Jezusie Miłością współcierpiącą ze stworzeniem⁷⁵. Wbrew wąskiemu rozumieniu prawdy (logosu) w naszej kulturze, Jezus jako odwieczny Logos wcielił pojednanie miłości i prawdy, które określa tożsamość chrześcijańską.

Tożsamość chrześcijanina, której istota tkwi w przechodzeniu od bycia-dla-siebie do bycia-dla-innych, zawiera bowiem warunek możliwości, którym jest przyjęcie miłości Chrystusa. Chrześcijańskie bycie-dla-drugiego nie jest więc prometeizmem, w którym bohaterstwo ofiary za drugiego brałoby górę nad relacją z Bogiem i z innymi ludźmi⁷⁶. Ratzinger podkreślał: „Wszelkie osobiste przewycięzanie się człowieka nie może nigdy wystarczyć. Kto chce tylko dawać, a nie jest gotów przyjmować, kto tylko chce być dla drugich, a nie chce uznać, że sam żyje także z dobrowolnego, nieoczekiwanego daru, czyjegoś daru «dla innych», ten zapoznaje zasadniczą cechę bytu ludzkiego i tak musi wprost zniszczyć prawdziwy sens bycia jednych dla drugich. Wszelkie przewycięzanie siebie, by było owocne, wymaga odbierania od kogoś drugiego, a ostatecznie od Tego drugiego, który jest naprawdę drugim w stosunku do całej ludzkości, a zarazem całkowicie z nią zjednoczony: od Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa”⁷⁷. Konkluzja ta jest istotnym warunkiem właściwego rozumienia tożsamości chrześcijańskiej jako tożsamości dialogicznej. Otwarcie na innego, bycie-dla-drugiego, zawsze musi uwzględniać troskę o moją tożsamość, jakkolwiek może być to troska o ocalenie mnie w akcie całkowitego ofiarowania się za innego, w śmierci za niego. Zarazem tożsamość chrześcijańska, istotnie określona przez miłość, nie może się rozmyć w nieokreśloności nadużywanego dziś pojęcia miłości, lecz musi opierać się na Miłości, która jest ściśle związana z Prawdą, z Logosem, a więc na Jezusie Chrystusie. Relacja wiary w Jezusa i miłości do Niego to podstawa tożsamości chrześcijańskiej. Jednakże nie ma wiary w Chrystusa-Sługę i miłości do Niego bez miłości do

⁷³ Por. tamże, s. 111-146.

⁷⁴ Tamże, s. 146.

⁷⁵ Por. tamże, s. 145.

⁷⁶ Por. t e n ż e, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 246.

⁷⁷ Tamże, s. 247n.

bliźnich. Tylko korelacja tych dwóch miłości pozwala budować chrześcijańską tożsamość, która stając wobec współczesnej kultury, powinna unikać zarówno postawy fundamentalizmu, jak i postawy relatywizmu.

Witold P. GLINKOWSKI

MIŁOŚĆ I SPRAWIEDLIWOŚĆ CZYLI O DIALEKTYCE EGZEGEZY PAULA RICOEURA

Ricoeur widzi w tekście ratunek przed ekskluzywnością i ostensywnością, na jakie skazana jest mowa. Czy jednak tekst, uwolniony od nich, nie zostanie pozbawiony relewantnego kontekstu swego zaistnienia, który wskazuje na rezonans budowany zaangażowaniem obu uczestników dialogicznej relacji? Czyżby tekst zawierał wszystkie niezbędne przesłanki pozwalające na pełną eksplikację zawartego w nim pouczenia? Jak przejść od pojęć zawartych w tekście do etycznego „nie zabijaj”, do imperatywu wpisanego w twarz Drugiego?

EKSPOZYCJA PROBLEMU

W świetle mitologenu biblijnego Bóg jawi się jako sprawiedliwy i miłosierny. Oba te określenia wydają się zarazem trwale wpisane w dyskurs filozoficznoantropologiczny i są ważną wskazówką ukierunkowującą filozoficzne próby diagnozowania człowieka jako kształtowanego przez uczestnictwo w relacjach interpersonalnych, których szczególnym wyznacznikiem jest sfera wrażliwości etycznej. Gdyby przedstawienia etycznej konstytucji człowieka dokonać przez pryzmat tekstów biblijnych, pojawi się problem zapośredniczenia relacji etycznych relacjami religijnymi, jako że – zgodnie z duchem biblijnego mitologenu – swoje wyróżnione miejsce w uniwersum ontycznym człowiek zawdzięcza decyzji (wybrania) i relacji (dialogu), wskazującym na swe przedkulturowe i transcendentne źródło. Wynikałaby stąd uniwersalna i ponadczasowa powinność afirmowania przez człowieka tego, co go wyróżnia jako ukształtowanego „na obraz Boga” (por. Rdz 1,26).

Właśnie taką optykę i ten nurt antropologicznych inspiracji wziął pod uwagę Paul Ricoeur, próbując zbadać filiację, a zarazem opozycję między terminami: „sprawiedliwy” i „miłosierny”, kluczowymi dla perspektywy etyczno-antropologicznej. Intencją pytania filozofa o miłość (w tym o miłosierdzie) i o sprawiedliwość jest przede wszystkim dążenie do wyjaśnienia roli tych kategorii w kształtowaniu się etycznej natury człowieka¹. Ricoeur

¹ Mam na uwadze zwłaszcza teksty „Socjusz” a bliźni z roku 1954 oraz *Miłość i sprawiedliwość* z 1990 (zob. P. Ricoeur, „Socjusz” a bliźni, tłum. A. Krasieński, w: tenże, *Podług nadziei*, oprac. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 111-125; tenże, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010).

podejmuje próbę hermeneutycznej mediacji między tymi pojęciami, pomimo ich kontradiktoryczności poszukuje ich wzajemnych zapośredniczeń. Wie, że chociaż cechują je kruchość i tymczasowość, nie przekreśla to umieszczenia ich w polu wzajemnej dialektycznej korespondencji. Autor pragnie „przerzucić most między poetyką miłości i prozą sprawiedliwości, między hymnem i regułą formalną”². Uwzględnia ich wyizolowanie – wszak miłość w odróżnieniu od sprawiedliwości bywa „wychwalana dla niej samej, ze względu na jej wielkość i moralne piękno”³. Dodajmy – również czynnik wyboru, sankcjonujący ekskluzywność relacji miłosnej, a niepożądany w inkluzywnym spektrum logosu sprawiedliwości, nie jest tu bez znaczenia. Ricoeur bierze też jednak pod uwagę możliwość wzajemnego wzbogacania się pól semantycznych obu pojęć, ich komplementarność.

Podając problematykę religijną, filozof pragnie pozostać wierny swemu przekonaniu o odrębności dyskursów: religijnego i filozoficznego. Można założyć, że jeśli przedmiotem jego analiz są teksty religijne, to mostem pozwalającym połączyć oba brzegi – dyskurs religii i dyskurs filozofii – okaże się fenomenologia religii. Dlatego Ricoeur – jak zauważy badacz jego myśli – nawiąże do autorów zainteresowanych fenomenologicznym ujęciem takich doświadczeń religijnych, jak: „uczucie absolutnej zależności (Schleiermacher) [...] bezwarunkowego zaufania wbrew wszystkiemu, wbrew cierpieniu i śmierci (Barth, Bultmann), uczucie przynależności do ekonomii daru wraz z jego logiką obfitości i nadmiaru [to odnosi się do samego Ricoeura – W.G.], uczucie, że poprzedza nas coś w porządku słowa, miłości i istnienia (Rosenzweig)”⁴. Już jednak w tym punkcie rodzi się wątpliwość. Czy Ricoeur nie przeczy istnieniu różnicy między fenomenologiczną analizą rzeczywistości religijnej a tą, która – jak choćby w przypadku inspirujących dlań analiz Franza Rosenzweiga – wykracza poza fenomenologię, gdyż kwestionuje możliwość budowania opisu w sposób „monologiczny”, to znaczy odwołujący się do jednej perspektywy poznawczej, w obrębie której dokonuje się konstytucja sensu? Wszak Rosenzweig, podobnie jak Martin Buber i inni dialogicy, podważa prawomocność stosowania analiz fenomenologicznych do tego, co w obszarze religijnym podstawowe – począwszy od Boga, a skończywszy na „spotkaniu”, „darze”, „byciu osobą” czy „byciu bliźnim”. Nieprzypadkowo Buber, mając na uwadze pułapki redukcjonizmu, oponował przeciwko sprowadzaniu Boga do immanencji – przeciwko owej trwałej pokusie zagrażającej wiarygodno-

² T e n ż e, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 37n.

³ Tamże, s. 38.

⁴ M. D r w i ę g a, *Między przekonaniem a krytyką. Paula Ricoeura filozofia religii*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2007, s. 230.

ści filozoficznego dyskursu o Bogu, a znanej zarówno myśli starożytnej⁵, jak i współczesnej⁶. Zarówno dla autora *Gottesfinsterniss*⁷, jak i dla autora *Gwiazdy Zbawienia*⁸, ujęcie fenomenologiczne z góry skazane jest na fiasco, choćby dlatego, że binarność rzeczywistości religijnej ulega w jego przypadku zawłaszczeniu przez jednowymiarowy model noetyczno-noematycznej konstytucji sensu. Z tego powodu Buber zarzuca filozofii wywodzącej się z pokartezjańskiej tradycji fenomenologicznej, że „błędnie skłania się do tego, aby traktować religię jako poznanie ugruntowane noetycznie”⁹, jeśli bowiem „religia w ogóle mówi o poznawaniu, to nie rozumie ona przez to poznawczego stosunku myślącego podmiotu do neutralnego przedmiotu myśli, lecz obecną w pełni życia realną wzajemność kontaktu działającej egzystencji z działającą egzystencją”¹⁰.

Ricoeur jest świadomy trudności w eksplikowaniu zjawisk należących do rzeczywistości religijnej: „Dla filozofii odpowiedzieć oznacza rozwiązać problem. Z kolei wobec słowa Pisma odpowiedzieć to łączyć się (*correspondre*) z propozycjami sensu pochodzącymi z tego, co dane w Biblii”¹¹. Próbę taką jednak podejmuje. Czy jednak lektura Pisma miałaby się sprowadzać do łączenia się z jego treścią, jakąś ofertą sensu, niejako ponad jego nadawcą i niezależnie od ewentualnej z nim relacji? Czy tego rodzaju *communio* byłoby wystarczającą podstawą dla religio – więzi łączącej tego, kto przynosi dar słowa, i tego, kto ów dar przyjmuje? A przecież samo rozumienie komunikatu nie jest równoznaczne z przyjęciem jego illokucyjnego potencjału, nie uruchamia jeszcze mechanizmu interioryzacji ani też solidaryzacji egotycznej, która byłaby świadectwem osobistego przyjęcia oferowanej wartości, uznania jej za własną¹². To dlatego Buber, a za nim Emmanuel Lévinas, spyta prowokacyjnie: Czy mogę odpowiadać przed ideą? A przecież niczym więcej niż ideą byłoby rozpatrywane tu miłosierdzie, podobnie jak sprawiedliwość, i to nawet wówczas, gdy przyjmiemy Ricoeurowskie założenie, że są one ku sobie skierowane i trwają w dialektycznym napięciu.

⁵ Por. M. B u b e r, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 24-27.

⁶ Por. tamże, s. 117-121.

⁷ Zob. t e n ż e, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse Verlag, Zürich 1953.

⁸ Zob. F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.

⁹ B u b e r, *Zaćmienie Boga*, s. 28.

¹⁰ Tamże, s. 29.

¹¹ R i c o e u r, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 58.

¹² Zob. J. T i s c h n e r, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. ks. K. Klósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 33-82; t e n ż e, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 91-102.

Sygnalizowana trudność, co oczywiste, nie pojawia się w dziejach myśli po raz pierwszy, a szczególnie dobitnym tego wyrazem mogą być współczesne, podjęte przez Lévinasa, próby „przełożenia” żydowskiej Biblii na język europejskiej filozofii. Są one kontynuacją podejmowanych przez dialogików prób zmierzenia się z rozziwem między „gotowym”, uniwersalnie zapośredniczonym i zobiektywizowanym logosem, będącym uniwersalnym medium filozoficznej narracji, a żywym, ekskluzywnym i bezpośrednim dia-logosem relacji interpersonalnych, będących przepustką do bycia człowiekiem i warunkiem urzeczywistniania się ludzkiego bytu. Nadmienmy, że rekapitulację tego problemu, przedstawioną ze stanowiska mającego w sposób bezstronny ocenić racje obu tradycji roszcujących sobie pretensje do zawłaszczania pola antropologicznego dyskursu, a mianowicie transcendentalizmu i dialogiki, zawiera fundamentalna praca Michaela Theunissena *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*¹³.

MIĘDZY DIALOGIEM A MONOLOGIEM

Ricoeurowi niewątpliwie bliższy jest paradygmat tekstu niż paradygmat mowy, toteż ewentualna konfrontacja tych dwóch sposobów odnoszenia się do logosu wypaść musi na korzyść pierwszego¹⁴. Tekst bowiem, jak zakłada Ricoeur, z uwagi na swą wielowymiarowość umożliwia dotarcie do wszystkich jego warstw i ujawnia ewokację będącą jego źródłem. Zwłaszcza niektóre gatunki literackie pozwalają czytającemu tekst usłyszeć, „jak zwraca się do niego narrator (który niekoniecznie jest autorem)”¹⁵. Ricoeur zna argumenty interlokutorów: „Czyż mowa nie poprzedza wszelkiego pisma? Mowa narratora sag, mowa proroka, mowa rabiego, mowa głosiciela? Czyż Jezus, tak jak Sokrates, nie był głosicielem, a nie pisarzem?”¹⁶. W przypadku niezgody na uznanie racji jednej ze stron przez drugą, na przykład argumentów sądu przez podsądnego, forma komunikacji językowej zostaje – jak twierdzi Ricoeur – „mimo wszystko”¹⁷ zachowana, jako że „kara przekłada społeczną pogardę na system wartości stawiającej opór jednostki”¹⁸. A zatem dopiero pismo pozwala odkryć wydarzeniowy status

¹³ Zob. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin 1981.

¹⁴ Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, wybór R. Grzywacz SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 51.

¹⁵ Tenże, *Wartownik nieuchronnego*, w: A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003, s. 226.

¹⁶ Tenże, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, s. 51.

¹⁷ Tenże, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 31.

¹⁸ J.R. Lucas, *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 234 (cyt. za: Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 31n.).

słowa („W ten sposób odbywa się tu rzeczywisty powrót do słowa za pośrednictwem pisma”¹⁹), ale także utrwalić wydarzenie, uwolnić je od ulotności. Dopiero bowiem w medium pisma może dojść do pełnej manifestacji tego, co w spektrum mowy zaledwie się rodzi – wydarzenie, podobnie jak sens, uzyskują swą pełną obiektywizację²⁰. Dopiero pismo staje się „prawdziwym objawicielem dialektyki wydarzenia i sensu”²¹. Konsekwencje przyjęcia tych założeń są oczywiste. Jeśli „świat tekstu” uznamy – jak chce Ricoeur – za autonomiczny, to rzeczywistość mowy, dia-logu, będąca skądinąd źródłem mówienia i powodem budowania tekstów biblijnych (a przecież to właśnie one są brane pod uwagę) utraci swą bezprecedensowość. Skoro jednak słowo miałoby okazać się tylko elementem tekstu traktowanego jako zawierający wszystkie wskazówki interpretacyjne niezbędne do jego eksplikacji, to rzeczywistość będąca racją powstania tekstu – budowana przez uczestników dialogu, mówiącego (pytającego) i odpowiadającego, urealnianających się imiennie, osobiście i jakże różnych od „piszącego” i „czytającego” – musi ulec zmarginalizowaniu lub redukcji. Źródłem performatywności byłby wówczas sam sens, zawarty w tekście będącym jego autonomicznym i dojrzałym reprezentantem, wydarzenie i spotkanie mówiącego ze słuchającym byłyby zaś zaledwie owego sensu zapowiedzią. Oczywiście taki tok rozumowania łatwo odnaleźć również w kręgu kulturowym obcym judeochrześcijaństwu, na przykład w Platónskim dialogu, którego autor w sposób bliski założeniom dwudziestowiecznych dialogików przeciwstawia mowę pismu²².

Ricoeur widzi w tekście ratunek przed ekskluzywnością i ostensywnością, na jakie skazana jest mowa²³. Czy jednak tekst, uwolniony od nich, nie zostanie pozbawiony relewantnego kontekstu swego zaistnienia, który wskazuje na rezonans budowany zaangażowaniem obu uczestników dialogicznej relacji? Czyżby tekst zawierał wszystkie niezbędne przesłanki pozwalające na pełną eksplikację zawartego w nim pouczenia (didache)? Jeśli by – za Ricoeurem – odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, to pojawia się problem odróżnienia tekstu, będącego echem żywej mowy, tworzącej wydarzenie spotkania, od tekstu jako językowej obiektywizacji kulturowych artefaktów albo też, idąc za myślą Lévinasa, różnicy między „mówieniem” (franc. dire) a „powiedzianym” (franc. dit) – przy założeniu, że tylko pierwsze z nich uobecnia zobowiązanie etyczne. Jak zatem przejść od pojęć zawartych w tekście do etycznego „nie zabijaj”, do imperatywu wpisanego w twarz Drugiego?

¹⁹ Ricoeur, *Wartownik nieuchronnego*, s. 226.

²⁰ Tenże, *Wydarzenie i sens w mowie*, tłum. E. Bieńkowska, „Teksty” 1972, nr 6, s. 107.

²¹ Tamże, s. 116n.

²² Por. np. Platon, *Faidros*, 247 B-278 E, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 27-81; por też: T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1997, s. 52-60.

²³ Por. Ricoeur, *Wydarzenie i sens w mowie*, s. 11n.

PODWÓJNY HORYZONT DYSKURSU

Pytając o miłość i sprawiedliwość, Ricoeur pragnie obrać drogę wolną od dwóch niebezpieczeństw wynikających z niewspółmierności tych pojęć. Pierwsze z tych niebezpieczeństw to groźba semantycznej kontaminacji, będącej skutkiem zignorowania odmienności rozpatrywanych terminów. Drugie wynika z uznania ich dychotomii. Istnieje jednak droga pośrednia. Ricoeur odkrywa ją w tekstach ewangelicznych: w Kazaniu na Górze w Ewangelii według św. Mateusza (zob. Mt 6,1-34) oraz w Kazaniu na Równinie w Ewangelii według św. Łukasza (zob. Łk 6,20-49), czyli tam, „gdzie w jednym i tym samym kontekście zostały zestawione ze sobą: nowe przykazanie miłości nieprzyjaciół oraz Złota reguła”²⁴. Oba pojęcia wykazują kłopotliwą dwuznaczność. Pojęcie sprawiedliwości „oscyluje między [...] zainteresowaniem stron troszczących się o zwiększenie swoich korzyści tak dalece, jak tylko pozwala na to przyjęta reguła podziału, oraz prawdziwym poczuciem współpracy sięgającym aż do stwierdzenia, że jesteśmy wzajemnie dla siebie dłużnikami”²⁵. Sens pojęcia miłości wymaga ponadto uwzględnienia szczególnych imponderabiliów.

Ricoeur wychodzi od Pawłowej eksplikacji miłości, dokonanej w horyzoncie transcendencji: „Miłość nigdy nie ustaje, nie jest jak prorocтва, które się skończą, albo dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie”²⁶. Transcendencję pojmuję zarazem nie jako źródło miłości czy jej uzasadnienie, lecz jako jakość, która wiąże się z manifestacją miłości. Jest to „transcendowanie ponad wszelką granicę”²⁷. Ricoeur ujawnia też trzy osobliwości tego dyskursu: (1) Miłość jako *u c z u c i e* zawiera polifonię afektów mającą swe źródło w wezwaniu „Kochaj mnie!” i dynamizującą grę rozmaitych sensów²⁸. (2) Istnieje związek między miłością a *w y c h w a l a n i e m*. Tenor tego słowa wskazuje na jego odmienność względem takich zobiektywizowanych i pozaosobowych określeń, jak na przykład uznawanie czy dowodzenie prawdziwości. Tym, co je wyróżnia, jest niewątpliwie moment *w y b r a n i a* adresata słowa, będącego darem, który za sprawą wychwalania otwiera przestrzeń wzajemności. Ricoeur eksponuje jednak inny aspekt – w przypadku wychwalania akcent wyraźnie przesuwają się na sam podmiot i wykonywaną przez niego czynność: „Kiedy wychwalamy, człowieka wypełnia radość na widok obiektu, który wynosimy ponad wszystkie inne obiekty naszej uwagi”²⁹. (3) Wykorzystanie *i m p e r a t y w u*. Ricoeur stawia dwa fundamentalne

²⁴ T e n ż e, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 39.

²⁵ Tamże, s. 48.

²⁶ Tamże, s. 21. Por. 1 Kor 13,8.

²⁷ R i c o e u r, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 21.

²⁸ Por. tamże, s. 26.

²⁹ Tamże, s. 19.

pytania: „Czy na poziomie aktów mowy istnieje taka sama siła illokucyjna, jak [...] w przypadku zwyczajnych rozkazów nawołujących do posłuszeństwa? I czy na poziomie etycznym jest ono porównywalne z zasadami moralnymi, to znaczy z tymi pierwszymi twierdzeniami rządzącymi podporządkowanymi im maksymami, jak to może mieć miejsce w przypadku zasady utilitarystycznej czy kantowskiego imperatywu?”³⁰. Siła illokucyjna przykazania miłości obecnego w Torze ujawnia się w Pieśni nad Pieśniami. Ten trop Ricoeur zawdzięcza lekturze *Gwiazdy Zbawienia* Rosenzweiga: „Przykazaniem, które poprzedza wszelkie prawo, jest słowo, jakie kochający kieruje do ukochanego: Kochaj mnie!”³¹. Miłość jest tu zarazem podmiotem i przedmiotem przykazania, jest „miłością rekomendującą samą siebie, jak gdyby dopełniacz zawarty w przykazaniu kochania miał jednocześnie wymiar podmiotowy i przydawkowy”³².

Cechy właściwe dyskursowi o sprawiedliwości są inne od tych, które patrolują dyskursowi o miłości. Sprawiedliwość pojawia się na poziomie praktyki społecznej, utożsamianej z aparatem sądowniczym i funkcjonowaniem państwa prawa³³. Od owej praktyki oczekujemy, by rozstrzygała spory wynikające z rozbieżności żądań stron w sytuacji konfliktu ich praw i interesów. Drugi poziom to poziom z a s a d s p r a w i e d l i w o ś c i, „które rządzą naszym użyciem predykatu «sprawiedliwy» zastosowanego w instytucjach”³⁴.

Trudno przeoczyć dystans między pojęciem miłości a pojęciem sprawiedliwości na poziomie praktyki, wszak „ani warunki, ani to, w co wciela się sprawiedliwość, nie pokrywają się z tym, co dotyczy miłości”³⁵. Tym bardziej staje się to widoczne na poziomie zasad, tu bowiem „w jeszcze mniejszym stopniu argumenty sprawiedliwości pokrywają się z argumentami miłości”³⁶. Powód jest oczywisty: „Miłość nie argumentuje”³⁷. Miłość raczej żąda, a jeśli zobowiązuje, to nie w imię uniwersalnie zobiektywizowanej i obowiązującej powinności, lecz w imię osobistego apelu. Inaczej ze sprawiedliwością. Ta odwołuje się wprost do argumentacji i na niej buduje swe rozstrzygnięcia, „zestawiając ze sobą racje za i przeciw, racje, które uznaje za wiarygodne, możliwe do zakomunikowania i warte tego, by były rozważane przez inną stronę”³⁸. Sprawiedliwość okaże się elementem aktywności komunikacyjnej, która czyni zadość żądaniu „audi alteram partem”.

³⁰ Tamże, s. 22.

³¹ Tamże, s. 24.

³² Tamże.

³³ Por. tamże, s. 30.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 31.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

Niezależnie od wielości obszarów i poziomów analiz prowadzonych przez Ricoeura miłość i sprawiedliwość rozpatrywane są przez niego w planie ludzkiego działania. Pozwala to na włączenie tych pojęć w ramy dialektyki, która oddając ich swoistość, uwzględniałaby wielość ich wzajemnych odniesień. Czyż zatem Ricoeur zamierzał – metaforycznie mówiąc – użyć dialektycznego narzędzia do takiego rozwarstwienia monety ofiarnej, by dało się z niej wydobyć część należną cesarzowi i część należną Bogu, i w ten sposób oddać sprawiedliwość każdej ze stron? A skoro celem sprawiedliwości rozumianej jako działanie nie jest argumentacja (ona jest tylko jej narzędziem), lecz decyzja i rozstrzygnięcie, to jaki udział w owej decyzji miałby wzgląd na postulat miłosierdzia?

Na poziomie zasad sprawiedliwość jest zwykle rozumiana w aspekcie dystrybutywnym: „Społeczeństwo, widziane z punktu widzenia sprawiedliwości, jawi się jako przydział ról, zadań, praw i obowiązków, korzyści i kosztów. Siłą takiego wyobrażenia społeczeństwa jako systemu dystrybucji jest to, że pozwala uniknąć podwójnego niebezpieczeństwa: holizmu, który czyni ze społeczeństwa byt różny od tworzących go członków, i indywidualizmu, który czyni ze społeczeństwa sumę jednostek i ich wzajemnych oddziaływań”³⁹. Koncepcja dystrybutywna polega na objęciu jednostek regułą odwołującą się do zasady sprawiedliwości: „Oddać każdemu to, co mu się należy [...] tak wygląda, w jakiegokolwiek sytuacji dystrybucji, najbardziej ogólna formuła sprawiedliwości”⁴⁰. Ricoeur sięga do klasyków myśli społecznej, zarówno dawnych, jak i współczesnych. Wszak Arystoteles jako pierwszy odróżnił równość proporcjonalną od arytmetycznej: sprawiedliwy podział, to podział „proporcjonalny do społecznego udziału stron”⁴¹. Z kolei John Rawls „domaga się, by wzrost korzyści najbardziej uprzywilejowanych był wyrównywany (*compensé*) przez zmniejszenie strat najmniej uprzywilejowanych”⁴². Ideałem byłoby społeczeństwo „w którym poczucie wzajemnej zależności – nawet wzajemnego zadłużenia – pozostaje podporządkowane ideałowi wzajemnej bezinteresowności”⁴³, przy czym „każdy czułby się dłużnikiem każdego”⁴⁴. Choć „bezinteresowność” jest tu rozumiana w sensie dalekim od Kantowskiego, nie dyskwalifikuje to samej jej idei. Oto bowiem, jak zakłada Ricoeur,

³⁹ Tamże, s. 33n.

⁴⁰ Tamże, s. 34.

⁴¹ Tamże, s. 35. Por. też: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. V, 1131a-1131b, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, tłum. D. Gromska, L. Reger, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 172-174.

⁴² Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 35. Zob. też: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.

⁴³ Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 37.

⁴⁴ Tamże.

„idee uznania, solidarności, wzajemnego zadłużenia mogą być postrzegane [...] jako chwiejny punkt równowagi na horyzoncie dialektyki miłości i sprawiedliwości”⁴⁵. W ten sposób potencjał słowa ma otwierać horyzont, w którym miłość i sprawiedliwość współorganizują etyczną przestrzeń społecznej koegzystencji.

Ricoeur stawia jednak pytanie o sposoby wzajemnej mediacji. Niewątpliwie problem: „Jak poetycka jakość hymnu zmienia się w obowiązek?”, podobny jest do problemu postawionego w *Gwieździe Zbawienia* przez Rosenzweiga. A przecież właśnie w tej książce, jak stwierdza sam Ricoeur, odnalazł on nieoczekiwaną pomoc. Ostatecznie sygnalizowany tu problem zwerbalizowany został w pytaniu: Jak przykazanie zmienia się w prawo? Jak widać, oba pytania dotyczą możliwości przejścia od tego, co subiektywne, do tego, co obiektywne. Problematyzacja zaproponowana przez Ricoeura zostaje jednak usytuowana na płaszczyźnie innej niż ta, z którą mamy do czynienia w przypadku *Gwiazdy Zbawienia*⁴⁶. Rosenzweig wskazywał bowiem na transcendencję będącą źródłem pierwotnego przykazania, które dopiero wtórnie zostaje zracjonalizowane i zinterpretowane w ramach immanencji. Z kolei Ricoeur porusza się w sferze kulturowego dyskursu, pośród symboli, których sens, ewoluując, pojawiając się na różnych poziomach i w różnych historycznych kontekstach, wymaga translacji prowadzącej do ich zasymilowania w ramach jednego „dialektycznego” dyskursu.

EKONOMIA DARU ZŁOTY ŚRODEK CZY OKSYMORON?

Chociaż rozziew między tym, co należy do „ethosu poezji”, a tym, co transparentne dla logosu traktującego o ludzkich powinnościach, jest ewidentny, za sprawą mediacji Ricoeurowskiej dialektyki ma on zostać zniwelowany. Ważną kategorią tej dialektyki jest ekonomia daru, rozpoznawana przez Ricoeura w przykazaniu zalecającym miłość do nieprzyjaciół. Ani jednak kontekstu starotestamentowego: „Módl się za swego wroga, aby służył Bogu”⁴⁷, ani wykładni, wedle których nienawiść do nieprzyjaciół uznawano za interpretację dokonaną przez tych, którzy „nauczają, niczym doktryn Bożych, zasad wy-

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. tamże, s. 22.

⁴⁷ Por. *Orchoi Caddikim*, 15c, cyt. za: D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Vocatio, Warszawa 2005, s. 39; por. Wj 23,4-5. Zob. też: J. Schreiner, R. Kamplig, *Bliźni, obcy, nieprzyjaciół – z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 54-76.

myślonych przez ludzi”⁴⁸, Ricoeur nie bierze tu pod uwagę. Owa ekonomia „wykracza poza wszystkie części etyki”⁴⁹, a swoje semantyczne bogactwo osiąga dzięki wielości ukrytych w niej znaczeń. Ricoeur znów podkreśla wagę *d z i a ł a n i a*, choć jest ono traktowane jako rezultat hermeneutycznej perswazji, nie zaś jako klucz do uznania i przyjęcia dyrektywy etycznej. Nie podąża zatem drogą Rosenzweiga. I jeśli pragnie objaśniać *Gwiazdę Zbawienia* przez pryzmat „ekonomii daru”, to trudno oprzeć się wrażeniu, że nie zostaje tu uwzględniona rola słowa „i” – tak ważnego dla Rosenzweiga. Kolejne części czy raczej odsłony dzieła żydowskiego dialogika nie układają się przecież w heglowską triadę i nie służą sfinalizowaniu dialektycznej syntezy, lecz zachowują autonomię. Dotyczy to zarówno doświadczenia wydarzeń (stworzenia, objawienia i zbawienia), narzędzi poznawczych (matematyki, gramatyki i liturgii), narracji właściwej każdej części dzieła (języka naukowego, lirycznego i monumentalnego), jak i doświadczanych regionów rzeczywistości (Boga, człowieka i świata). Dodajmy, że Rosenzweig nie pozostawiał wątpliwości w kwestii swego stosunku do projektu Hegla, na którego temat wypowiedział się wcześniej w wysoko ocenianej monografii *Hegel und der Staat*: „Dialektyka to gra chłopców; widzieć otwartymi oczyma, nie dialektycznie, pierwotne zjawiska, to rzecz rzadka”⁵⁰. Również w *Gwieździe Zbawienia* dystansuje się od wszelkich pokus dialektyki, która miałaby doprowadzić do syntezy lub homogenizacji tego, co w sposób trwały autonomiczne. A zatem człowiek nie może okazać się „uszminkowanym kawałkiem świata”⁵¹ ani „zakapturzonym Bogiem”⁵²; podobnie winny być traktowane pozostałe, odrębne od siebie realności, to znaczy świat i Bóg⁵³.

Proponowana przez Ricoeura idea ekonomii daru ma pomóc w rozpoznaniu dwóch jej składowych: prawa i usprawiedliwienia. Uwzględniony w niej został też horyzont eschatologiczny oraz wzajemny związek stosunku do prawa i stosunku do zbawienia, jako że Bóg pojawia się w planie ekonomii daru jako zarówno sprawiedliwy Stwórca, jak i niosący nadzieję Zbawca. Nie znaczy to jednak, że wykładnia ekonomii daru osiąga jednoznaczność, przeciwnie: „Bóg pojawia się jako źródło nieznanych możliwości”⁵⁴.

Przykazanie miłowania nieprzyjaciół nazywa Ricoeur ponadetycznym. Jest ono etyczne przez formę imperatywu, ale jego treść wykracza poza etykę

⁴⁸ Stern, dz. cyt., s. 76; por. Iz 29,13; Mt 15,9; Mk 7,7-8.

⁴⁹ Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 39.

⁵⁰ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979, t. 1, s. 1071, cyt. za: T. Gadacz, *Wstęp*, w: Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 33.

⁵¹ Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 672.

⁵² Tamże.

⁵³ Por. tamże, s. 672n.

⁵⁴ Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 41.

w stronę ekonomii daru: „Ponieważ zostało ci dane, sam dawaj”⁵⁵. Ekonomia daru niesie paradoks – patronująca etyce logika równoważności zostaje zakłócona przez hiperbolę logiki nadmiaru. Ricoeur sugeruje zarazem, że „stare prawo” funkcjonowało w paradygmacie logiki równoważności (skądinąd obecnej w koncepcjach etycznych od Arystotelesa po Rawlsa), natomiast „nowe przykazanie” (miłowania nieprzyjaciół) byłoby budowane na logice nadmiaru. Dopowiedzmy, że również w „starym prawie” obowiązywał postulat kawany, czyli ukierunkowania ku Bogu, motywowanego posłuszeństwem i względem na Jego majestat, a nie na którąś z zasad sprawiedliwości bazujących na logice równoważności. Wzmiankę o możliwości „usprawiedliwienia prawa” znajdziemy nieco dalej, gdy autor przyznaje, że dystrybutywna reguła sprawiedliwości „dopuszcza dwa odczytania, dwie interpretacje, jedną interesowną, drugą bezinteresowną”⁵⁶.

Ricoeur koncentruje się jednak na innej kwestii, na możliwości ocalenia etycznego komponentu sprawiedliwości na podstawie Złotej reguły dystrybucji dóbr i praw, która odwołuje się do logiki równoważności. Napięcie między obiema logikami – równoważności i nadmiaru – okazuje się zatem instruktywne. Bliskie sąsiedztwo Złotej reguły i przykazania miłości nieprzyjaciół jest dla Ricoeura przesłanką skłaniającą do szukania wspólnej dla nich płaszczyzny porozumienia i mediacji. Autor wyraża zarazem optymizm w kwestii możliwości osiągnięcia konsensu polegającego na zapewnieniu równowagi między nimi „w życiu codziennym na płaszczyznach indywidualnej, prawnej, społecznej i politycznej”⁵⁷. Miłość nieprzyjaciół byłaby rozwinięciem i dopełnieniem Złotej reguły, wskazującym na nowy wymiar etyki – wielkoduszność. Jeśli jednak przyjąć, że przykazanie „zgodnie z jego ponadetycznym statusem wkracza w sferę etyczną tylko za cenę paradoksalnych i skrajnych zachowań”⁵⁸, to rodzi się pytanie o obligatoryjność tego, co ponadetyczne, na przykład heroiczne czy supererogacyjne. Ricoeur konkluduje, że logika nierównoważności nie mogłaby stać się podstawą funkcjonowania instytucji publicznych, egzekwujących zasady sprawiedliwości społecznej. A jednak właśnie w jej obrębie logika równoważności znajduje impuls pozwalający jej uniknąć destrukcyjnej formalizacji, rutyny, utylitarystycznego redukcjonizmu i oportunistu.

Ricoeur odrzuca możliwość subsumpcji, sprowadzenia jednego z pojęć do drugiego, a zarazem otwiera te pojęcia na siebie nawzajem. Dopełniają one wzajemnie swoją etyczną wymowę, czasem poprzez kontradycję, czasem poprzez dostarczenie głębszego, nieoczywistego sensu. Sprawiedliwość bez

⁵⁵ Tamże, s. 42.

⁵⁶ Tamże, s. 47.

⁵⁷ Tamże, s. 51.

⁵⁸ Tamże, s. 45.

miłosierdzia, podobnie jak miłosierdzie bez sprawiedliwości, skazane są na aksjologiczną i etyczną deformację: „W ten sam sposób, w jaki Złota reguła, pozostawiona samej sobie, spada do rangi utylitarystycznej maksymy [...] reguła sprawiedliwości, pozostawiona samej sobie, prowadzi do podporządkowania współpracy rywalizacji, czy raczej oczekuje, że z równowagi rywalizujących interesów powstanie pozór współpracy”⁵⁹. Sprawiedliwość jest zatem koniecznym medium miłości, ponieważ miłość, transcendując moralność, „wchodzi w sferę praktyki i etyki tylko pod egidą sprawiedliwości”⁶⁰. Obie zdane są na siebie i dopiero we wzajemnym odniesieniu afirmują swoją autentyczność. Współafirmacja ta nie jest adoracją, a czasem przybiera nawet postać kontestacji, uwaga Ricoeura w większym jednak stopniu skupia się na samych pojęciach i na tekstach będących ich środowiskiem niż na przedkulturowych precedensach, inicjujących i kanalizujących etyczną wrażliwość.

Przeprowadzając swoją analizę na poziomie tekstów, Ricoeur nie zagłębia się w problem ich transcendentnej genezy, która powinna być uwzględniana, skoro chcemy widzieć w nich teksty *par excellence* religijne. Tym samym napięcie między sprawiedliwością a miłosierdziem, wraz z ich dialektyką, przesłania inne napięcie – między transcendentnym przykazaniem a immanentnym prawem. Problem pierwszego napięcia został szerzej opracowany w ramach Ricoeurowskiej dystynkcji: socjusz–bliźni, w której socjusz pojawia się w planie sprawiedliwości, bliźni zaś – w planie miłosierdzia. Dopiero w tym przykładzie reguły języka i podmiotowo-orzecznikowy model eksplikacji sensów zostają poddane rewizji na rzecz uwzględnienia tego, co przedjęzykowe i co dopiero wtórnie uzyskuje językową artykulację. Bliźnim, co sugeruje tekst Ewangelii według św. Łukasza, staje się najpierw podmiot, który poprzez swój czyn składa świadectwo o sobie – o tym, że jest bliźnim (por. Łk 10, 29-37). Dopiero ta inicjacja – pozaetyczna i pozakulturowa, niemotywowana bowiem jedynie nakazem zobiektywizowanego prawa, lecz „jedynie i aż” nakazem zawartym w mowie miłości – staje się „uchem igielnym” pozwalającym na pełne rozpoznanie sensu bycia bliźnim. Określenie to pierwotnie odnosi się nie do przedmiotu, lecz do podmiotu, który swym czynem wykracza poza kodeks określający ramy funkcjonowania pojęcia sprawiedliwości, a także pojęcia miłosierdzia. Określenie „bliźni” nie może pierwotnie czerpać swej treści z pola przedmiotowego, gdyż oznaczałoby to uprzedmiotowienie tego, komu się okazuje miłosierdzie. Wówczas „Ty”, niesprowadzalne do pojęć, gdyż będące – jak twierdzi Buber – znakiem imienia i wskazujące na poza-historyczność, pozakulturowość oraz transcendencję swego źródła, stałoby się zaledwie jakimś „To”, być może różniącym się od innych, ale tak jak one

⁵⁹ Tamże, s. 48.

⁶⁰ Tamże, s. 50.

definiowalnym, poznawalnym, jednym z wielu. Również wydarzenie spotkania stałoby się zwykłym napotykaniem, w którym podmiot, napotykając „Ja” zachowuje swą uprzedniość i przewagę nad przedmiotem, napotykanym „To”, choćby nawet ten ostatni miał uosabiać człowieka. Tymczasem bliźni, nie będąc pojęciem, lecz raczej imieniem, to „czysto osobista forma spotkania się z kimś innym poza jakimkolwiek pośrednictwem społecznym”⁶¹.

*

Hermeneutyka Ricoeura, będąca ciekawą propozycją dialektycznego wniknięcia w kontradykcję pojęć miłości i sprawiedliwości, pozostawia niedosyt, mający trzy powody. Pierwszym jest nienależyte odróżnienie dwóch dróg krystalizowania się p o j ę c i a s p r a w i e d l i w o ś c i – religijnej oraz filozoficznej. O ile droga religijna nie wychodzi od spektrum racjonalności, lecz do niego dochodzi, wychodząc od interpersonalnego spotkania, o tyle droga filozoficzna zakłada własną pierwotność i autonomię pojęć, które – jak sądzi filozof – sama powołuje i uposaża w aksjologiczną ważność. O ile też tamta zakłada nieodzowność uczestnictwa, ludzkiego akcesu i bycia wobec Drugiego, partnera dialogu, a więc stawia ethos przed logosem, o tyle ta poprzestaje na afirmacji logosu, pozostającego w dystansie od czynu i od kontekstu egzystencjalnego. Rysuje się więc opozycja: „uczynmy, aby zrozumieć” versus „zrozummy, aby na tej podstawie działać”⁶². Drugi zarzut dotyczy zbyt nikłego wyeksponowania momentu w y b o r u, którego nie da się objaśnić, wychodząc od autonomii racjonalnego działania. Ekspozycja racji uzasadniających wybór, dokonywana w ramach „ekonomii daru”, byłaby bardziej przekonująca, gdyby większą uwagę zwrócono na fenomen d a r u, którego status wykracza przecież poza kategorie „ekonomii”. Trzecim mankamentem jest wyraźne zachwianie rozłożenia akcentów w analizie obu pojęć, co wynika zapewne z protestancko-Pawłowej optyki, bliskiej Ricoeurowi i pozostającej nie bez wpływu na jego filozoficzny projekt. O ile zasadne jest polaryzowanie sensu sprawiedliwości i miłości przy założeniu, że wywodzą się one z dwóch odrębnych źródeł – immanentno-kulturowego i transcendentno-religijnego – o tyle rozpatrywanie ich w tej ostatniej płaszczyźnie nie wymusza dystansowania ich od siebie. Z pewnością nie jest właściwe ani preparowanie religijno-etycznego postulatu sprawiedliwości w oderwaniu od postulatu miłosierdzia, ani przeciwstawianie ich sobie. Ostatecznie żydowska cedaka

⁶¹ T e n ż e, *Socjusz a bliźni*, s. 114.

⁶² Por. E. L é v i n a s, *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 55.

(sprawiedliwość) jest oznaką miłosierdzia. Niosące naganę pytanie: „Dlaczego złym okiem patrzysz na to, że ja jestem miłosierny?”, mogłoby i powinno znaleźć dopełnienie w pytaniu: „Dlaczego złym okiem patrzysz na to, że ja jestem sprawiedliwy?”. Oba bowiem fundamenty etycznej wrażliwości, ujawniające istotę bycia człowiekiem, a zarazem jego dialogiczną naturę, stanowią dwie warstwy niewidzialnej jedności. Oba też, w podobnej mierze, narażone są na semantyczne i praktyczne nadużycia. Ich uniknięcie zależy od tego, czy rola tych fundamentów w procesie etycznej i aksjologicznej samoidentyfikacji człowieka zostanie adekwatnie rozpoznana.

Flavio FELICE

IL DENARO DEVE SERVIRE, NON GOVERNARE

Il cristianesimo abbia storicamente contribuito a relativizzare la pretesa di edificare assoluti terrestri nel campo della politica. La lapidaria sentenza di Gesù: “Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio” rappresenta una svolta decisiva che ha favorito il processo di democratizzazione e la pietra angolare delle moderne democrazie; la definitiva relativizzazione e desacralizzazione del potere politico, la sua sottomissione al regno inviolabile della coscienza ed il rispetto per la trasla trcendente dignità della persona umana.

CRESCITA E SVILUPPO

Credo sia utile soffermarsi su un punto che ha destato un’accesa discussione in certi ambienti libertari, conservatori, cattolici e non. La frase in questione è la seguente ed è tratta dal paragrafo 54 del secondo capitolo dell’*Evangelii gaudium*: “In questo contesto, alcuni ancora difendono le teorie della «ricaduta favorevole», che presuppongono che ogni crescita economica, favorita dal libero mercato, riesce a produrre di per sé una maggiore equità e inclusione sociale nel mondo”.

Stando all’edizione inglese del documento, con l’espressione “ricaduta favorevole”, traduzione un po’ infelice del cosiddetto “effetto sgocciolamento”, Papa Francesco intenderebbe quel complesso teorico che va sotto il nome di “*trickle-down theories*”. Usiamo il condizionale in quanto, nella versione spagnola, che si presume sia l’originale, abbiamo l’espressione “*derrame*” che in inglese andrebbe tradotta con “*spillover*”, per l’appunto “sgocciolamento”, e non “*trickle-down*” che invece rinvia, con un significato negativo, ad una certa prospettiva politica ed economica, identificabile – tra l’altro, ma non solo – con l’economica reaganiana: la *Reaganomics*; e non crediamo che Papa Francesco volesse riferirsi ad una particolare azione politica e ad una nazione. Per *trickle-down* si intende la “ricaduta favorevole”, in termini economici, nei confronti dei percettori di redditi bassi, dei vantaggi fiscali accordati dallo Stato ai percettori di redditi alti. Più banalmente, si identifica con la fiducia che un mercato dinamico e flessibile sia in grado di produrre effetti positivi per tutti, anche per coloro che non operano immediatamente sul mercato, ma che, grazie alla dinamicità di quest’ultimo, potranno essere inclusi e partecipare a loro volta al suo dinamismo: una sorta di effetto traino dovuto ad un mercato dinamico.

Dunque, si tratta di un sistema teorico e, come insegna la più accorta epistemologia delle scienze, al pari di qualsiasi sistema, esso può essere più o meno

apprezzato e più o meno condiviso, sempre criticato e in perenne assedio sotto il fuoco dei tentativi di falsificazione. Un sistema teorico, per definizione, ha un profilo descrittivo, ci offre una grammatica e una sintassi per rispondere alla domanda circa il come e il perché del darsi di un fenomeno, non ha, ovvero non dovrebbe avanzare, alcuna pretesa normativa. In breve, dovrebbe aiutarci a descrivere e a spiegare i processi con i quali la realtà si manifesta, evidenziandone lo scarto rispetto al modello, e non a prescriverla, a plasmarla, come se fosse un ideale verso cui tendere e non uno strumento che la misura.

A questo punto, che cosa ci dice Papa Francesco in quella frase e nelle altre contenute nei paragrafi più immediatamente dedicati alle problematiche economiche? In primo luogo, non sembra che il Pontefice neghi o condanni il mercato, anzi riconosce il dato empirico che il mercato favorisce la crescita economica. Tuttavia, il Papa ci dice che la *crescita*, trainata dal mercato, non è empiricamente ed immediatamente sinonimo di *sviluppo* e di *inclusione*. Il mercato, dinamico e aperto, potrebbe essere lo strumento migliore per incrementare la crescita, ma tale crescita (elemento quantitativo) non si traduce necessariamente in *sviluppo umano integrale* ed *inclusione sociale* (elemento qualitativo), che poi è ciò che interessa alla Dottrina sociale della Chiesa e che dovrebbe interessare a ciascun cristiano.

In secondo luogo, non risulta che il Papa affermi che l'impossibilità di ridurre lo sviluppo alla crescita economica sia imputabile al mercato in quanto tale; non risulta dalle parole di Papa Francesco e di certo non appartiene alla tradizione del Magistero sociale. Il mercato è un dispositivo-processo per la raccolta e la trasmissione di informazioni, coordinato dal sistema dei prezzi. In pratica, il mercato è lo strumento di cui si servono gli operatori economici e svolge la sua funzione nella misura in cui ottimizza – sotto vincoli – il processo di raccolta e di trasmissione delle informazioni in ordine alla domanda di beni e servizi. Non possiamo chiedergli di fare ciò che non può fare. Lo *sviluppo integrale* non è riducibile alla mera *crescita economica* perché il primo presuppone una dimensione meta economica, culturale, valoriale che il mercato non produce da sé, se non mediante l'opera delle persone che in esso vi operano. Come, tra gli altri, ci hanno insegnato i padri dell'economia sociale di mercato, a partire da Wilhelm Röpke¹ e da Luigi Sturzo²; argomento ripreso peraltro da Papa Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*³, ma come del resto ci ha insegnato anche Adamo Smith, il mercato nudo e crudo semplicemente non esiste. Esistono i valori, le culture, le fedi, le tradizioni che conformano

¹ Cfr. W. Röpke, *Al di là dell'offerta e della domanda*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

² Cfr. L. Sturzo, *Eticità delle leggi economiche*, in Id., *Politica di questi anni*, vol. XIV, a cura di C. Argiolas, Gangemi, Roma 1998, pp. 282-291.

³ Cfr. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 35.

le istituzioni che, a loro volta, erigono i mercati e qualificano i processi di mercato. In breve, sono le scelte e le azioni degli operatori che offrono la cifra umana ed inclusiva di un mercato, il suo volto, la sua storia.

Dunque, affermare che lo sviluppo è irriducibile alla mera crescita economica, significa riconoscere il primato della cultura, la centralità ontologica, epistemologica e morale della persona e altresì comporta il sostenere un'idea di istituzioni politiche, economiche e culturali, tra le quali il mercato, la cui cifra morale è data dalla prospettiva antropologica espressa da coloro che in esse operano. Qui entra in gioco la categoria del dono, la quale non andrebbe assunta come alternativa al mercato, una sorta di fattore o *quid etico* che si contrappone al mercato e in grado di limitarlo. Sulla scorta di quanto detto in ordine alla cifra qualitativa dello sviluppo e al ruolo che può svolgere il libero mercato, il dono appare come quella indispensabile dimensione del vivere che rende autenticamente umani i rapporti e, di conseguenze, autenticamente umana l'esistenza. Sappiamo bene che la vita degli uomini non si risolve nel mercato e l'esperienza del dono ci consente di constatare direttamente – sulla nostra pelle – la parzialità della logica del mercato, ma relegare il mercato tra le relazioni utilitaristiche, oltre ad essere un errore logico e storico, appare sempre più un errore pratico e, alla lunga, potrebbe risolversi in un errore politico. La catallassi, il mercato, è la tipologia sociale propria degli uomini liberi che consapevolmente *cum-petono* per ottenere il miglior risultato possibile, in ordine all'allocazione di beni scarsi e disponibili; ciò che non è scarso e non è disponibile – in breve, ciò che non è puramente economico – evidentemente non entra e non deve entrare nella logica di mercato.

In pratica, assumere quel passaggio di Papa Francesco significa ammettere che si possa dare una *crescita* senza lo *sviluppo*, perché esiste un profitto di monopolio, un profitto di guerra; perché esiste il profitto di chi pretende di raccogliere senza aver prima seminato, di chi si approfitta delle strette relazioni con il potere, di chi devasta la terra, di chi traffica in droga e in armi; perché esiste un profitto di chi consuma in modo dissennato le ricchezze prodotte dalle generazioni precedenti e di chi scarica i costi del presente sulle generazioni future. In definitiva, affrancati dall'insano fuoco dell'ideologia, perché esistono persone che operano in politica come in economia e in qualsiasi altro ambito del vivere civile mosse dall'irresponsabile proposizione *ad ogni costo e a qualsiasi prezzo*.

IL MERCATO E LA SUA DIMENSIONE RELAZIONALE

Se fino a questo momento abbiamo sottolineato una possibile lettura di alcuni passaggi di Papa Francesco che potrebbero essere letti come critici

dello strumento mercato, adesso ci concentreremo su altri aspetti problematici rinvenibili nelle critiche provenienti da ambienti libertari.

In un discorso commemorativo della figura di Margaret Thatcher, il sindaco di Londra Boris Johnson ha riproposto, in modo provocatorio e efficace, una certa vulgata “liberista” che normalmente si attribuisce – non senza una buona dose di approssimazione – alla coppia politica più significativa degli anni ’80: Ronald Reagan e Margaret Thatcher.

Premetto che ho usato il termine “liberista” tra virgolette perché non mi appartiene, lo ritengo insignificante e indefinibile, se non all’interno delle quattro mura della domestica polemica politica. Sappiamo che si tratta di un termine che non trova facili corrispondenti in altre lingue e, certamente, non ne trova in ambito anglofono.

Ad ogni modo, al di là di questa preliminare precisazione terminologica, ho tentato di cogliere il senso di alcune affermazioni del sindaco Johnson, al fine di confrontarle con il dibattito aperto da Papa Francesco e dalla sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.

Johnson ha riproposto una posizione tutt’altro che originale, quella che avidità e ineguaglianza sarebbero il motore dell’economia, assegnando a tali caratteri una valenza evidentemente positiva. In fondo, si tratta di un punto di vista altamente condiviso e, purtroppo, praticato a vari livelli; sebbene la logica del profitto a tutti i costi e a qualsiasi prezzo non sia un’esclusiva dell’economia, né tanto meno di quella speciale forma di organizzazione economica che chiamiamo “economia di mercato” o “economia libera”. Si tratta di una logica che possono condividere imprenditori, speculatori finanziari, politici, accademici e non solo.

A questo punto, possiamo immaginare quale sia l’obiezione: Johnson non si riferisce a situazioni illecite, ma al sano egoismo di smithiana memoria: quella del macellaio e del birraio, per intenderci”. Allora vediamo che cosa realmente ha scritto Smith in tal senso, riportando uno dei passi più celebri della opera più nota:

In effetti, egli [l’individuo] non intende in genere perseguire l’interesse pubblico, né è consapevole della misura in cui lo sta perseguendo. Quando preferisce il sostegno dell’attività produttiva del suo paese invece di quella straniera, egli mira solo alla propria sicurezza e quando dirige tale attività in modo tale che il suo prodotto sia il massimo possibile, egli mira solo al suo proprio guadagno ed è condotto da una mano invisibile, in questo come in molti altri casi, a perseguire un fine che non rientra nelle sue intenzioni. Né il fatto che tale fine non rientri nelle sue intenzioni è sempre un danno per la società. Perseguendo il suo interesse, egli spesso persegue l’interesse della società in modo molto più efficace di quanto intende effettivamente perseguirlo⁴.

⁴ A. Smith, *Indagine sulla natura e la ricchezza delle nazioni*, Mondadori, Milano 1974, p. 174.

Appare evidente che in Smith l'interesse personale non assurge al rango di egoismo, né tanto meno di avidità, avendo assunto come virtù che qualifica il libero mercato la *sympathy*, una virtù che evidenzia il carattere empatico della dimensione relazionale, dove l'altro non è uno strumento-utensile da utilizzare, un limone da spremere.

L'utilitarismo di Smith è tutt'altro che l'utilitarismo classico della sua epoca, una concezione che si risolve nella pretesa superiorità di un'ipotetica funzione di utilità collettiva, in nome della quale piegare le funzioni di utilità individuali. Non v'è alcun dubbio che anche per Smith un'azione è morale quando si mostra utile, tuttavia nella sua analisi muta del tutto il quadro di riferimento.

Perché un'azione sia giudicata morale, ossia razionale, non è sufficiente che essa produca buoni risultati per me; essa è considerata morale, dunque razionale, quando risulta utile ed approvata da ogni spettatore imparziale. Qui Smith introduce il concetto di *sympathy*, della comunanza o condivisione dei sentimenti: l'approvazione morale scaturisce dalla quantità di piacere o dolore provata da un ipotetico soggetto terzo alla vista della condotta di una persona. Tutta l'opera di Smith sembra ruotare intorno a questo concetto fondamentale: la non contraddittorietà tra interesse personale e simpatia o condivisione, e sulla base di tale principio egli opera una monumentale sistematizzazione e rielaborazione di tutte le teorie economiche del tempo.

Come possiamo notare, il celebre passaggio con il quale il filosofo morale ed economista conclude il brano dedicato all'interesse individuale come motore dei processi di mercato: "la mano invisibile", evidenzia una prospettiva epistemologica piuttosto che morale. Non avanza alcuna pretesa in ordine a come dovremmo comportarci all'interno dei processi di mercato, non coinvolge la dimensione normativa, non è prescrittiva. Piuttosto, quella espressione ci dice che i fenomeni sociali sono il più delle volte, se non sempre, l'esito inintenzionale (irriflesso, per dirla con Carl Menger⁵) delle azioni umane volontarie, queste sì intenzionali. In pratica, la famigerata "mano invisibile" di Smith è riconducibile ad una teoria circa la genesi e lo svilupparsi delle istituzioni, a partire dal problema precipuo di fronte al quale è posto un qualsiasi scienziato sociale: capire il come e il perché del darsi di un fenomeno.

⁵ "Potremmo menzionare una lunga serie di fenomeni di questo genere, ma ci limitiamo a un esempio la cui evidenza eliminerà qualsiasi dubbio sul senso della nostra esposizione: i prezzi sociali dei beni. Essi sono notoriamente in singoli casi del tutto, o soltanto in parte, il risultato di fattori sociali positivi, per esempio i prezzi sotto il dominio di leggi fiscali e salariali, e via dicendo. Di regola essi sorgono e si modificano senza subire alcun influsso statale diretto a regolamentarli, liberi da ogni convenzione sociale, quali risultati irriflessi del movimento sociale. Lo stesso dicasi per il saggio d'interesse, la rendita fondiaria, il profitto dell'imprenditore, etc." C. M e n g e r, *Sul metodo delle scienze sociali*, Liberilibri, Macerata 1996, p. 151.

È evidente che, in questa prospettiva, appellarsi all'avidità e all'egoismo non significa minimamente collocarsi nella tradizione del liberalismo smithiano, anzi, semmai, significa prenderne fortemente le distanze e avventurarsi in tradizioni e prassi che con la storia di tale liberalismo hanno poco o nulla a che fare. A ben vedere, però, l'appello a simili sentimenti morali non ha molto a che fare neppure con i teorici di quel capitalismo che va sotto il nome di reaganismo o di thatcherismo, al quale ha fatto appello il sindaco Johnson.

Si consideri, ad esempio, la riflessione di un esponente di spicco della cosiddetta *reaganomics*, lo studioso americano George Gilder. Gilder è convinto che un sistema come quello capitalistico necessiti di una "cultura del dono" e di una forza morale improntata ai valori della tradizione ebraico-cristiana e che, di conseguenza, non possa far leva sul mero *self-interest*, utilitaristicamente inteso, e scrive:

È impossibile, a partire dal meccanismo di razionalità del *self-interest*, dar vita ad un sistema regolato e sicuro che non finisca per indebolire le fonti della volontà e limitarne il potenziale rispetto al pericolo e alla lotta, che non impoverisca lo spontaneo flusso di doni e di sperimentazioni che estendono le dimensioni del mondo e i circoli dell'umana simpatia⁶.

Gilder, dunque, giudica in modo estremamente negativo la volgarizzazione utilitaristica del principio smithiano del *self-interest* che prelude alla teoria di un "capitalismo senza capitalisti", ad una concorrenza senza concorrenti e ad un mercato di beni omogenei, con operatori in possesso di una conoscenza perfetta: un luogo nel quale gli interessi di uomini onniscienti tenderebbero verso un equilibrio perfetto mossi, appunto, da una "mano invisibile". Di contro, egli è convinto che non esista altra via per rispondere concretamente al dramma della povertà che non passi per l'espansione del "circolo creativo del dare", che non contemperi l'aumento esponenziale di coloro che con coraggio si assumono il ragionevole rischio dell'investimento imprenditoriale; persone fiduciose del futuro, aperte alla provvidenza, innamorate della vita e del proprio prossimo.

Non saprei dire e francamente non sono interessato alle motivazioni che hanno spinto Johnson a sostenere tesi così poco originali, ma solo un po' urticanti. Una cosa però è certa, le parole di Johnson stridono terribilmente con quelle che Papa Francesco ha usato nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. Ricordiamo che, lungi dal negare l'importanza del mercato e la necessità della crescita economica, il Papa afferma l'impossibilità di ridurre in modo

⁶ G. Gilder, *Moral Sources of Capitalism*, in *The Essential Neo-Conservative Reader*, a cura di M. Gerson, Addison Wesley, MA, 1996, p. 157.

meccanico lo sviluppo alla mera crescita, così come di identificare il complesso dinamismo della persona umana con le sole relazioni di scambio, tipiche del mercato.

Lo sviluppo, per Papa Francesco e per la tradizione della Dottrina sociale della Chiesa, è una nozione qualitativa e necessita di più dimensioni, quella educativa, culturale, valoriale che il mercato non produce da sé, benché ne necessiti e se ne serva, fino a condizionarle, nel bene come nel male. I processi di mercato hanno a che fare sempre e comunque con la persona e solo le persone, ossia la prospettiva antropologica della quale sono portatrici, sono in grado di implementare le istituzioni politiche, economiche e culturali, in modo da poter confermare ovvero smentire clamorosamente l'urticante prospettiva del sindaco Johnson.

UOMO E DENARO

Per quanto concerne il rapporto uomo-denaro, Papa Francesco, già nel discorso del 16 maggio 2013 ai nuovi ambasciatori, affermava che “Il denaro deve servire, non governare”⁷ ed evidenziava che l'etica cristiana dà fastidio, perché relativizza il denaro. Il medesimo tema è affrontato anche nella *Evangelii gaudium*, al paragrafo 57, intitolato “No a un denaro che governa invece di servire”. Il “relativismo” al quale ci rinvia Papa Francesco nega l'indifferentismo tipico del relativismo qualunquista, più volte condannato da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI, in nome del quale svaniscono le differenze e tutto appare assorbito dal buio della notte nella quale le “vacche sono tutte nere”. È questo il caso in cui il potere e il denaro finiscono per relativizzare la dignità dell'uomo, ponendosi come fini ultimi e per i quali sarebbe lecito sacrificare tutto e tutti. La prospettiva antropologica cristiana, al contrario, pone al centro la persona (da un punto di vista ontologico, epistemologico e morale), in quanto *imago Dei* e non tollera che niente e nessuno sia innalzato a fine ultimo ed assoluto.

Proprio il tema del rapporto tra uomo e denaro delinea come non altri il profilo civile del cattolico maturo. Credo si possa dire che Papa Francesco, affermando che “il denaro deve servire, non governare” abbia centrato la questione antropologica fondamentale del cristianesimo e gettato una luce su quale sia il contributo più intimo dei cattolici alla vita civile.

Dunque, ribadisco, il “relativismo” al quale ci rinvia Papa Francesco nega l'indifferentismo tipico del relativismo qualunquista. Si tratta di un tema fon-

⁷ Francesco, Discorso ai nuovi ambasciatori di Kirgizstan, Antigua e Barbuda, Lussemburgo, Botswana accreditati presso la Santa Sede (Vaticano, 16 maggio 2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html.

damentale e storicamente rilevante anche per comprendere la genesi delle istituzioni democratiche e liberali. Si pensi, ad esempio, a quanto il cristianesimo abbia storicamente contribuito a relativizzare la pretesa di edificare *assoluti terrestri* nel campo della politica: il cristianesimo ha ammazzato lo spirito faraonico, scriveva lo storico Guglielmo Ferrero. La lapidaria sentenza di Gesù: “Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio” rappresenta una svolta decisiva che ha favorito il processo di democratizzazione e la pietra angolare delle moderne democrazie; la definitiva relativizzazione e desacralizzazione del potere politico, la sua sottomissione al regno inviolabile della coscienza ed il rispetto per la trascendente dignità della persona umana. Un principio che ha carattere ontologico, epistemologico e morale⁸.

Una chiave interpretativa dell’affermazione del Papa, credo sia da ricercare in un altro passaggio, datato 16 maggio 2013, allorquando Papa Francesco, parlando ai nuovi ambasciatori di Kirgizstan, Antigua e Barbuda, Lussemburgo, Botswana accreditati presso la Santa Sede, ha affermato che la crisi non è solo economica, anzi a dire il vero, è culturale, antropologica⁹. Con questa affermazione, Papa Francesco non nega la rilevanza delle cosiddette leggi del mercato, quanto piuttosto ci invita a considerare il tema della *responsabilità*, ossia della *scelta* di ciascun uomo, posto responsabilmente di fronte alla propria coscienza. A questo punto, come abbiamo già avuto modo di dire, andrebbe sottolineato che le leggi del mercato non sono prescrizioni morali, asserti prescrittivi. Quando gli economisti e gli scienziati sociali scrivono di “leggi del mercato”, in realtà, non fanno altro che esprimere alcuni asserti descrittivi che disegnano le relazioni funzionali tra variabili (dipendenti e indipendenti) date e circoscritte, all’interno di un campo che esclude tutte le altre: si tratta della famosa e basilare locuzione *ceteris paribus* (a parità di altre condizioni). In realtà, sono le scelte degli uomini che conformano un dato mercato e che ne attivano i processi; alla scienza economica spetta il compito di descriverli.

I processi che definiamo di “mercato” non sono necessariamente adatti a descrivere tutte le dimensioni del vivere umano, esistono dimensioni irridu-

⁸ Cfr. D. Antiseri, *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 61-80. In particolare, scrive Antiseri: “«Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»: con ciò entrava nella storia il principio che Káisar non è Kyrios – il potere politico veniva desacralizzato, l’ordine mondano relativizzato, e le richieste di Cesare sottoposte ad un giudizio di legittimità da parte di una inviolabile coscienza. Su questa base Orígene poteva giustificare, contro Celso, il rifiuto da parte dei cristiani di associarsi al culto dell’imperatore o di uccidere in obbedienza ai suoi ordini” (p. 75).

⁹ “La crisi mondiale che tocca la finanza e l’economia sembra mettere in luce le loro deformità e soprattutto la grave carenza della loro prospettiva antropologica, che riduce l’uomo a una sola delle sue esigenze: il consumo. E peggio ancora, oggi l’essere umano è considerato egli stesso come un bene di consumo che si può usare e poi gettare”. F r a n c e s c o, Discorso ai nuovi ambasciatori di Kirgizstan, Antigua e Barbuda, Lussemburgo, Botswana accreditati presso la Santa Sede.

cibili al mercato, per le quali le cosiddette “leggi del mercato” mostrano tutta la loro inadeguatezza a descriverne la logica, finendo per rappresentare un’immagine caricaturale delle relazioni interpersonali. Fare di questa particolare dimensione la dimensione universale che pretende di descrivere l’umano che è nell’uomo sarebbe un gravissimo errore in termini antropologici, ma che si riflette, presto o tardi, anche nel contesto economico. Chi agisce sul mercato è la persona in carne ed ossa, con il suo vissuto e la sua cultura, e un’immagine deviata e caricaturale del soggetto attore dei processi economici rappresenterebbe un grave rischio per la *governance* dei mercati e delle istituzioni che in essi operano. In pratica, il mercato non ha bisogno necessariamente di persone che, ad “ogni costo e a qualsiasi prezzo”, si servano spregiudicatamente delle istituzioni politiche, economiche e culturali per il perseguimento dei loro obiettivi. Questa sarebbe una delle tante forme storiche che hanno assunto e possono assumere i processi di mercato, ma non l’unica e, economicamente parlando, neppure la più desiderabile.

BENE COMUNE E DIMENSIONE ISTITUZIONALE

L’inclusione alla quale ci invita Papa Francesco credo rappresenti il filo rosso che lega il Magistero sociale di almeno tre degli ultimi Pontefici. Volendo individuare per ciascun Papa una parola d’ordine che sintetizzi il complesso corpus dottrinale espresso dal proprio Magistero sociale, indicherei la nozione di “soggettività creativa” per Giovanni Paolo II, “via istituzionale della carità” per Benedetto XVI e “inclusione sociale” per Papa Francesco. Ora, affinché le tre nozioni possano essere comprese nella loro complessità, ma anche unitarietà, essendo tutte espressioni di un comune Magistero, propongo una particolare lettura della nozione di inclusione che tenta di fare i conti anche con alcune tradizioni di pensiero sociologico, economico e politologico: mi riferisco alla sociologia del concreto di matrice sturziana, all’economia sociale di mercato, soprattutto così come è stata presentata da Wilhelm Röpke, e dallo sviluppo in ambito politologico del neoistituzionalismo di Daron Acemoglu e James A. Robinson.

In particolare, questi ultimi ci dicono che, in linea teorica, esistono due tipologie di istituzioni: quelle “estrattive” e quelle “inclusive”¹⁰. Seguendo l’insegnamento, tra gli altri, di Luigi Sturzo e di Luigi Einaudi, le prime: “estrattive”, comportano una realtà sociale fondata sullo sfruttamento della popolazione e sulla creazione di monopoli, riducendo gli incentivi e la capacità

¹⁰ Cfr. D. Acemoglu, J.A. Robinson, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*, il Saggiatore, Milano 2013.

di iniziativa economica della maggior parte della popolazione. Le seconde, quelle “inclusive”, sono quelle che permettono, incoraggiano e favoriscono la partecipazione del maggior numero possibile di persone, al fine di canalizzare nel modo migliore i talenti e le abilità, permettendo a ciascuno di realizzare il proprio progetto di vita: la soggettività creativa di Giovanni Paolo II trova nella “via istituzionale” di Benedetto XVI una possibile traiettoria per la realizzazione di una sempre più compiuta inclusione sociale.

Le istituzioni “inclusive”, secondo uno dei dettami fondamentali della cosiddetta “economia sociale di mercato”, necessitano dello Stato, di uno Stato, tanto forte quanto limitato, e imparziale, che garantisca il libero accesso di tutti alla competizione; di uno Stato regolatore e arbitro (*rule oriented*), ma mai giocatore o, peggio, colluso con qualche giocatore. Le istituzioni che hanno carattere opposto a quelle “inclusive” sono dette “estrattive”, in quanto vengono usate da determinati gruppi sociali e corporazioni, talvolta anche con il tacito o esplicito consenso del decisore pubblico (*target oriented*), per appropriarsi del reddito e della ricchezza prodotti da altri: *multa exempla docent*.

Se si accetta, dunque, la concentrazione del potere nelle mani di pochi, per di più garantita da meccanismi istituzionali che negano la logica schumpeteriana della “distruzione creativa” come leva del ricambio in ambito politico, economico e culturale, l’assetto istituzionale risulterà tale da permettere lo sfruttamento di grandi ricchezze da parte dei pochi, a danno dei molti. In tali contesti, affinché la logica “inclusiva” prevalga su quella “estrattiva”, per quanto necessaria, non è sufficiente la sostituzione generazionale di un’élite a vantaggio di un’altra (che non è detto risulti più illuminata della precedente). C’è solo un modo affinché una società avviata al declino economico e affetta dal male dell’esclusione sociale possa invertire la rotta: una trasformazione politico-culturale che riguardi la qualità delle sue istituzioni.

Papa Benedetto, nella sua enciclica *Caritas in veritate*, ci invitava ad intraprendere “la via istituzionale della carità” e, riferendosi al “bene comune”, richiamava esplicitamente la dimensione “istituzionale”. Poiché il “bene comune è composto da più beni: da beni materiali, cognitivi, istituzionali e da beni morali e spirituali, quest’ultimi superiori a cui i primi vanno subordinati”¹¹ – ed ha, pertanto, una dimensione plurale – anche le istituzioni preposte al suo ottenimento è necessario che rispondano al principio poliarchico e, perciò, che siano articolate in modo sussidiario.

Il riferimento autentico e non retorico al “bene comune”, che assuma l’elemento istituzionale di Benedetto XVI e che voglia rispondere positivamente all’invito di Papa Francesco per un’economia inclusiva, non può quindi trascurare questa fondamentale distinzione e non procedere ad una seria e impietosa

¹¹ Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, n. 7.

critica nei confronti delle troppe istituzioni estrattive che impediscono lo sviluppo autentico. Proprio l'individuazione e la denuncia di queste ultime riteniamo rappresenti il primo passo per implementare quella prospettiva teorica dell'economia sociale di mercato alla quale fa riferimento anche la tradizione della Dottrina sociale della Chiesa e, così, raccogliere l'invito di Benedetto XVI e di Papa Francesco.

*

A mo' di conclusione, possiamo dire che l'elezione al Soglio pontificio di Papa Francesco sembrerebbe abbia ridestato l'interesse sul rapporto tra religione e istituzioni economiche e politiche. Rapporti difficili, conflittuali e storicamente segnati dalle storture e dalle ingiustizie causate da uomini che hanno fatto della "brama di potere" e della ricerca del successo "ad ogni costo" la loro norma di vita. Le istituzioni non sono soggetti di atti morali, di conseguenza, non sono in sé né buone né cattive, riflettono le azioni e i modi di pensare delle persone che vi operano. Di qui il sorgere e il prosperare di numerose strutture di peccato che hanno segnato negativamente il corso della storia del capitalismo e di tutte le forme storiche-sistemiche che hanno assunto le istituzioni politiche ed economiche. Ecco, ad esempio, la ragione della distinzione operata dall'economista tedesco Wilhelm Röpke, oltre che dagli italiani Luigi Einaudi e Luigi Sturzo, tra "capitalismo storico" ed "economia di mercato"¹².

A ben guardare, una distinzione che ritroviamo anche nella *Centesimus annus*, allorché Giovanni Paolo II nel paragrafo 42 distingue tra capitalismo e capitalismo, preferendo l'espressione "economia libera", dal momento che il termine "capitalismo" appare eccessivamente compromesso con la realtà storica nella quale è emerso e si è sviluppato¹³.

Con l'espressione "ad ogni costo" e "a qualsiasi prezzo" intendo riassumere un brano dell'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Reconciliatio*

¹² Cfr. W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, Einaudi, Roma 1946; L. Einaudi, *Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX*, in «Rivista di storia economica» 7 (1942) n. 2, pp. 49-72, <http://www.luigieinaudi.it/doc/economia-di-concorrenza-e-capitalismo-storico-la-terza-via-fra-i-secoli-xviii-e-xix1/>; L. Sturzo, *Eticità delle leggi economiche*, cit.

¹³ "Se con «capitalismo» si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia, la risposta è certamente positiva, anche se forse sarebbe più appropriato parlare di «economia d'impresa», o di «economia di mercato», o semplicemente di «economia libera». Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, n. 42.

et paenitentia del 1985, riproposto dallo stesso Pontefice in una nota del paragrafo 36 dell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* del 1987¹⁴.

Il contesto nel quale il brano è inserito nell'enciclica rinvia al tema delle “strutture di peccato” come cause del sottosviluppo. Le cause del “sottosviluppo” andrebbero ricercate in primo luogo nell'irresponsabilità civile di chi detiene posizioni dominanti all'interno della società civile. Il brano in questione ci dice che le strutture sociali, ovvero le istituzioni politiche ed economiche, non essendo soggetti di atti morali, non possono essere considerate in se stesse né buone né cattive, in quanto la responsabilità andrebbe sempre imputata in capo a coloro che operano in esse.

In definitiva, secondo la prospettiva della Dottrina sociale della Chiesa che dovrebbe animare anche l'azione dei cattolici nella sfera della politica e dell'economia, le situazioni di ingiustizia e di malessere sociali dipendono, non necessariamente per via intenzionale, da personalissimi peccati di chi genera condizioni di iniquità, ma anche da chi più modestamente la favorisce, fino a comprendere coloro che se ne servono, sfruttandola, per il raggiungimento dei loro personalissimi obiettivi. Tutto ciò basterebbe a qualificare il modo di essere dei cattolici nella vita civile in maniera tutt'altro che “moderata”, eppure il brano in questione ci invita ad andare ben oltre e, tra i personalissimi peccati che contribuiscono all'edificazione di tali strutture, vengono comprese anche le azioni di chi, pur potendo fare qualcosa per evitare, eliminare ovvero limitare situazioni di iniquità sociale, non lo fa per pigrizia, magari per paura, una paura che può giungere fino all'omertà. Un peccato di omissione che è spesso giustificato a partire da una cultura dell'indifferenza e della complicità con il potere, un'indifferenza e una complicità che fiaccano le nostre energie e ci fanno desistere dalla fatica della partecipazione, accampando scuse quali l'impossibilità di cambiare il mondo ovvero le immancabili ragioni di forza maggiore: “ragion di stato”, di “partito”, di “nazione”, di “razza” e via dicendo. Il brano si conclude ricordandoci che “le vere responsabilità, dunque, sono delle persone. Una situazione e così un'istituzione, una struttura, una società

¹⁴ “Orbene la Chiesa, quando parla di situazioni di peccato o denuncia come peccati sociali certe situazioni o certi comportamenti collettivi di gruppi sociali più o meno vasti, o addirittura di intere Nazioni o gruppi di Nazioni, sa e proclama che tali casi di peccato sociale sono il frutto, l'accumulazione e la concentrazione di molti peccati personali. Si tratta di personalissimi peccati di chi genera o favorisce l'iniquità o la sfrutta; di chi, potendo fare qualcosa per evitare, o eliminare, o almeno limitare certi mali sociali, omette di farlo per pigrizia, per paura e omertà, per mascherata complicità o per indifferenza; di chi cerca rifugio nella presunta impossibilità di cambiare il mondo; e anche di chi pretende estraniarsi dalla fatica e dal sacrificio, accampando speciose ragioni di ordine superiore. Le vere responsabilità, dunque, sono delle persone. Una situazione e così un'istituzione, una struttura, una società – non è di per sé, soggetto di atti morali; perciò non può essere in se stessa buona o cattiva”. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia*, n. 16; cfr. Idem, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 36, ref. 65.

non è di per sé, soggetto di atti morali; perciò non può essere in se stessa buona o cattiva”¹⁵.

È l’identificazione del denaro e del potere come idoli ad essere condannata, idoli ai quali inchinarsi e in nome dei quali sacrificare le nostre scelte. Nella sezione 13 dell’enciclica *Lumen fidei*, Papa Francesco richiama la definizione che il rabbino di Kock dà dell’idolatria: vi è idolatria “quando un volto si rivolge riverente a un volto che non è un volto”. Il Papa precisa:

Invece della fede in Dio si preferisce adorare l’idolo, il cui volto si può fissare, la cui origine è nota perché fatto da noi. Davanti all’idolo non si rischia la possibilità di una chiamata che faccia uscire dalle proprie sicurezze, perché gli idoli “hanno bocca e non parlano” (*Sal* 115, 5). Capiamo allora che l’idolo è un pretesto per porre se stessi al centro della realtà, nell’adorazione dell’opera delle proprie mani¹⁶.

Idoli che si presentano con le vesti ordinarie e quotidiane del successo professionale, del *mors tua vita mea*, di chi pretende di raccogliere senza aver seminato e di chi semina la morte per il proprio tornaconto. Sono gli idoli accattivanti e generalmente tollerati perché un po’ tutti ci rappresentano, nei confronti dei quali si è solitamente più indulgenti e auto assolutori. In breve, è un atteggiamento, una predisposizione, un comportamento che diventano costume, l’aria stessa che respiriamo che giunge a intossicare le nostre coscienze e a corrompere le istituzioni della democrazia e del mercato. È l’insana pretesa di essere assolti anche quando “ad ogni costo” e “a qualsiasi prezzo” antepo- niamo il nostro interesse immediato a quello del nostro prossimo, fosse anche qualcuno che deve ancora nascere o che vive dall’altra parte del mondo.

¹⁵ Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 36.

¹⁶ Cfr. D. Antiseri, F. Felice, *La vita alla luce della fede. Riflessioni filosofiche e socio-politiche sull’enciclica “Lumen fidei”*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014, pp. 15-16.

CHRZEŚCIJAŃSKIE INSPIRACJE

Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA

„TYSIĄC LAT JEST JAK JEDNA NOC”
Rozważania Karola Wojtyły o człowieku
i jego dziejach z okazji tysiąclecia chrztu Polski

Metaforyczna postać ogrodnika powraca pod koniec tej części poematu i wtedy już nie ma wątpliwości, kogo przedstawia: „DRZEWO odda owoce Temu, kto je szczepił”, stwierdza podmiot, a pisany wielką literą zaimek wskazuje na Boga. Postać ogrodnika skłania do wyciągnięcia wniosku, że Polska rodzi się dla historii w akcie chrztu nie z powodu decyzji władcy, nie za sprawą duchownych pełniących misję chrystianizacji w państwie Mieszka, lecz z woli Bożej Opatrzności.

Karol Wojtyła napisał w roku 1966 poemat *Wigilia wielkanocna 1966*¹. Omawiając ten utwór, dobrze jest przypomnieć okoliczności, w jakich powstał – przede wszystkim okoliczności dotyczące samego autora. Był on przecież nie tylko poetą, a twórczość literacka nie była jego główną aktywnością. Jako filozof oraz teolog miał za sobą bogate doświadczenie w pracy naukowo-dydaktycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Był już arcybiskupem metropolitą Krakowskim (za rok miał zostać kardynałem) o wielostronnej praktyce duszpasterskiej, obejmującej tak pracę w małej wiejskiej parafii oraz w małych grupach młodzieżowych, jak też odpowiedzialność za jedną z najważniejszych polskich archidiecezji. Miał również głębokie doświadczenie funkcjonowania Kościoła powszechnego oraz znajomość jego problemów, gdyż nie tylko odbył studia w Rzymie, podróżował po Europie oraz do Ziemi Świętej, ale przede wszystkim był aktywnym uczestnikiem Soboru Watykańskiego II, podczas którego podejmowano wszystkie istotne problemy Kościoła – zarówno te ponadczasowe, jak też charakterystyczne dla realiów dwudziestego wieku².

Jeśli chodzi o datę powstania utworu – przywołaną w tytule oraz zamieszczoną pod tekstem poematu – ważne są jej dwa aspekty. Po pierwsze, rok 1966 był okresem wielkiego ożywienia religijnego w Polsce ze względu na przypadającą w tym czasie tysięczną rocznicę chrztu Polski – Milenium – do którego z inicjatywy kardynała Stefana Wyszyńskiego Kościół katolicki przygotował

¹ Zob. K. Wojtyła, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Znak, Kraków 2004, s. 143-154.

² Najlepsze zestawienie faktów z życia Karola Wojtyły–św. Jana Pawła II sporządził ks. Adam Boniecki (zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. ks. A. Boniecki MIC, Znak, Kraków 2000).

się bardzo starannie poprzez dziewięcioletnią nowennę³. Z drugiej strony był to czas panowania komunizmu w naszej części Europy, a rządzący krajem starali się deprecjonować autorytet Kościoła i podważać chrześcijańskie wartości, między innymi przez narzucanie społeczeństwu ateistycznej, materialistycznej ideologii marksistowskiej. Pamięć o wszystkich tych okolicznościach pozwala łatwiej zrozumieć, dlaczego poemat *Wigilia wielkanocna 1966* został ukształtowany przez autora w specyficzny sposób.

Struktura utworu pod pewnymi względami jest mało skomplikowana. Wojtyła podzielił całość na mniejsze fragmenty, dające się łatwiej objąć uwagą i refleksją, a podział ten jest w zasadzie dwustopniowy (odstępstwa obserwujemy w części trzeciej i siódmej). Siedem części składowych oznaczonych zostało cyframi rzymskimi i opatrzonych tytułami. Są one podzielone na mniejsze części, ponumerowane cyframi arabskimi. Tylko cztery mniejsze całości w pierwszej części poematu prócz numerów mają swoje tytuły. W pozostałych częściach podział wewnętrzny sygnalizują same cyfry arabskie. Ostatnia część, wieńcząca utwór, jest najkrótsza i nie ma wewnętrznego podziału.

Po części pierwszej („Inwokacja”) o charakterze wprowadzającym następuje „opowieść” o Mieszku I i jego decyzji przyjęcia chrztu. Daje ona pretekst do rozważań w kolejnych czterech częściach, przy czym związek medytacji z opowieścią o historycznym fakcie przyjęcia chrztu przez polskiego władcę nie zawsze jest widoczny w sposób oczywisty⁴. Część siódma stanowi wyrazistą kodę poematu.

„WŁAŚCIWA INWOKACJA”

W „Inwokacji” aż trzy z czterech wewnętrznych części zostały opatrzone tytułami zbieżnymi w początkowych fragmentach, by utworzyć szczególną „anaforę”: „Rozpoczyna się rozmowa” – czytamy trzykrotnie, co przypomina, że wciąż jesteśmy w części początkowej poematu. Wskazany rozmówca, z którym anonimowy podmiot wypowiedzi nawiązuje kontakt, to za każdym

³ Zob. kard. S. Wyszyński, *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika „Pro memoria” z lat 1965-1967*, Soli Deo, Warszawa 2001.

⁴ O medytacyjnym charakterze twórczości Karola Wojtyły pisano już wielokrotnie. Jako jeden z pierwszych temat ten poruszał Krzysztof Dybciak (zob. K. Dybciak, „*Myślę... o tym, co sercem tropię*”. *O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, „Więź” 1979, nr 5(253), s. 88-103; tenże, *Karol Wojtyła a literatura*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów [1991]). Niemal każdy z autorów piszących o *Tryptyku rzymskim* dotyka tego zagadnienia, a wypowiedzi na temat ostatniego papieskiego utworu poetyckiego ukazało się już bardzo wiele. Powstawały one natychmiast po jego ukazaniu się drukiem (zob. np. *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, red. ks. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2003) i powstają w dalszym ciągu.

razem ktoś inny. Najpierw prowadzona jest „rozmowa z sobą”, potem „z Bogiem”, w końcu „z człowiekiem, spór o znaczenie rzeczy”. Podmiot mówiący sygnalizuje zatem, iż w utworze staje on wobec pytań, które rodzą się w nim samym, ukazuje siebie w relacji do Boga – instancji najwyższej – oraz sytuuje się wobec drugiego człowieka, od którego różni się przekonaniami, i nie waha się wejść z nim w spór. Dopiero po takim usytuowaniu się podmiotu poematu następuje czwarta część, zatytułowana „Właściwa inwokacja, czyli wołanie do człowieka, który stał się ciałem historii”.

To ona właśnie nawiązuje do tradycyjnych inwokacji – wezwań skierowanych do muz czy innego bóstwa z prośbą o poetyckie natchnienie, o pomoc w realizacji jakiegoś trudnego czy wzniosłego tematu. Już wszakże w późnym romantyzmie wezwania takie miały charakter przewrotny czy ironiczno-groteskowy⁵, a zjawisko to przybrało na sile w dwudziestym wieku⁶. Wojtyła jednakże to autor jak najdalszy od ironii, a mimo to jego „Właściwa inwokacja...” jest zdecydowanie zmodyfikowana w stosunku do tradycyjnych. Od wzywanej osoby nie oczekuje się pobudzenia poetyckich talentów układającego wiersz, nie o natchnienie prosi poeta. Dystansuje się on także od tradycyjnych wezwań o przybycie bóstwa, będącego dawcą natchnienia. Przyzywany jest Ktoś, komu przypisuje się znacznie ważniejszą funkcję niż tylko sprawstwo poetyckiej weny: „Do Ciebie wołam, Człowieku, Ciebie szukam – w którym / historia ludzi może znaleźć swe Ciało”⁷. Można powiedzieć, że przyzywana jest Osoba, poprzez którą realizuje się – ucieleśnia – cała historia ludzkości. Dla znającego doktrynę chrześcijańską jasne jest, że Człowiek, poprzez którego historia nie tylko nabiera sensu, ale też w ogóle dochodzi do skutku, to Jezus – Jezus, o którym św. Paweł uczy, że „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1,16) „i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,17). Autor sygnalizuje ponadto, że owego Człowieka nie trzeba wzywać, ponieważ jest On już obecny: „Ku Tobie idę, i nie mówię «przybądź», ale po prostu «bądź»”⁸. Kierunek ruchu jest tu zatem odwrotny: mówiący ukazuje siebie jako będącego w drodze ku temu, którego obecność stwierdza.

⁵ Za przykład może posłużyć inwokacja w Juliusza Słowackiego *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*: „Muzo mdlejąca z romantycznych cierpień / Przybądź i pomóż! Wzywam ciebie krótko, / Sentymentalna, bo kończy się sierpień, / Bo z końcem sierpnia i koniem i łódką / Puszczam się w drogę” (J. S ł o w a c k i, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, w: tenże, *Utwory wybrane*, PIW, Warszawa 1965, t. 1, s. 186).

⁶ Zwłaszcza u mistrzyni ironii, Wisławy Szymborskiej, która w wierszu *Wieczór autorski*, rozpoczynającym się od słów: „Muzo, nie być bokserem to jest nie być wcale”, wzdycha: „O Muzo. O Pegazie, / aniele koński” (W. S z y m b o r s k a, *Poezje*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1987, s. 80).

⁷ W o j t y ł a, dz. cyt., s. 145.

⁸ Tamże.

Największe podobieństwo łączy tę inwokację z początkiem pierwszej księgi *Pana Tadeusza*, w którym poeta przyzywa Matkę Bożą, wspomina jej obecność w najważniejszych dla Polski i Litwy sanktuariach, oraz wyznacza temat poematu. Jest nim ziemia rodzinna, do której Mickiewicz tęsknił, przebywając na emigracji, przyroda tej ziemi, jej mieszkańcy, ich nadzieje oraz wielkie i małe problemy. Także w Wojtyłowej „Właściwej inwokacji...” zasugerowany zostaje temat poematu – a jest nim człowiek, jego historia, zakorzenienie w materii poprzez cielesność, w końcu jego sprawy „niewidzialne a Rzeczywiste”⁹, dla których poszukuje się „wieczystego Sejsmografu”¹⁰ – Człowieka, „w którym / historia ludzi może znaleźć swe Ciało”¹¹.

INTELEKTUALIZM I LITERACKOŚĆ

Między utworem Wojtyły a innymi poematami o tematyce historycznej zachodzi zasadnicza różnica. W *Wigilii wielkanocnej 1966* historia jest obecna w swym konkretnie niemalże pretekstowo, lecz jednocześnie motywuje do podjęcia rozważań natury antropologicznej, historiozoficznej oraz teologiczno-religijnej. Omawiany utwór jest zatem głęboko intelektualny¹², a do wyrażenia swej myśli oraz snucia niełatwych wywodów wykorzystuje autor najróżniejsze środki o charakterze literackim. Posługuje się obrazem poetyckim, symbolem i metaforą. Stosuje formę dialogu – pozornego, gdy sam sobie stawia pytania i stara się udzielić na nie odpowiedzi, oraz rzeczywistego, odpowiadającego polemice z poglądami zakładającymi wizję człowieka całkowicie odmienną od tej, którą proponuje chrześcijaństwo. Czasami dla większej precyzji wyrażania, w poszukiwaniu adekwatności myśli i słowa tworzone są nowe nazwy i określenia, jak na przykład „spojenia świata”¹³ czy też jego „zawiasy”¹⁴. Napotykaemy także wiele aluzji literackich, zwłaszcza biblijnych¹⁵, ale też na

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² O Karola Wojtyły poezji myśli, o jej ładunku intelektualnym pisano wielokrotnie (zob. np. W.P. S z y m a Ń s k i, *Z mroku korzeni. O poezji Karola Wojtyły*, Wydawnictwo oo. Bernardynów Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1989; por. też: D y b c i a k, *Karol Wojtyła a literatura*, s. 78; A. W i e r z b i c k i, „Najgłębszy zapis mego bytu” (o roli poezji w myśli Karola Wojtyły), „Akcent” 29(1998) nr 3(73), s. 129).

¹³ W o j t y ł a, dz. cyt., s. 148.

¹⁴ Tamże, s. 147.

¹⁵ Na temat obecności Biblii w twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II zob. zwł.: M. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, *Blask Słowa. Inspiracja biblijna w twórczości Jana Pawła II*, Instytut Teologii Biblijnej Verbum, Kielce 2004; Z. Z a r ę b i a n k a, *Rodzaje i funkcje sygnałów biblijnych w twórczości*

wiązań do wydarzeń historycznych, do mówiącej o nich literatury, do dokumentów niekoniecznie pisanych, do pewnych systemów myślowych. Poemat ukazuje dążność do połączenia możliwie najbogatszego ładunku intelektualnego z literackim sposobem jego przekazywania. Ze względu na taki kształt *Wigilia wielkanocna 1966* przynależy do dwudziestowiecznego nurtu twórczości, którego autorzy starali się o utrzymanie wysokiego poziomu intelektualnego utworów literackich, nie rezygnując z artystycznego ukształtowania tekstu¹⁶.

„ZRANIONE DRZEWO”

Głównym momentem historycznym, do którego odwołuje się autor w „Opowieści o drzewie zranionym” – drugiej części poematu – jest podjęcie przez Mieszka I decyzji o przyjęciu chrześcijaństwa przez kraj, którym władał. Poeta nie idzie utartą drogą autorów, historyków i twórców literackich, którzy wcześniej pisali na ten temat. Nie koncentruje się na faktach znanych ze źródeł historycznych, ani też nie stara się odtworzyć motywacji, które kierowały decyzją władcy¹⁷. Owszem, gdy niejako tłumaczy się z uznania aktu chrztu Mieszka I za początek chrześcijaństwa na ziemiach Polskich, wspomina o kronikach Thietmara z Merseburga i Wincentego Kadłubka, a jednocześnie o pozornie przeczących ich świadectwu odkryciach archeologicznych z Wiślicy, mających dokumentować wcześniejszą chrystianizację terenów Małopolski¹⁸. Wspomniałszy jednak o tych historycznych dylematach w „Inwokacji”, nie rozstrzyga trudności, jakie się w związku z nimi rodzą.

poetyckiej Karola Wojtyły. *Rekonesans*, w: *Karol Wojtyła–Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. G. Halkiewicz-Sojak i in., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 99-107.

¹⁶ Zbigniew Chojnowski słusznie zwraca uwagę, że lekceważy się wielonurtowość poezji polskiej oraz że twórczość Karola Wojtyły–Jana Pawła II zajmuje w niej osobne miejsce, jako przynależąca do liryki intelektualno-duchowej (por. Z. Chojnowski, *Wokół pewnej liryki mistycznej*, w: *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, ks. J. Machniak, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2006, s. 119).

¹⁷ Chrzest Polski oraz początek polskiej państwowości to temat wielokrotnie podejmowany przez historyków (zob. np. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1-2, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1987-1988; K. Ożóg, *966. Chrzest Polski*, Biały Kruk, Kraków 2016; J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy. Chrzest i początki Polski*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2016).

¹⁸ Odkrycia archeologiczne w Wiślicy w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku interpretowano jako dowód przyjęcia chrześcijaństwa na ziemiach Małopolski jeszcze przed dziesiątym wiekiem – w wyniku misji cyrylometodiańskiej. Dalsze badania wykazały jednak późniejszy czas powstania kościoła przedromańskiego, którego ślady tam odkryto, co podważyło wysuwane wcześniej tezy (zob. P. Kardys, *Wiślica w średniowieczu i w okresie wczesnonowożytnym. Studia z dziejów miasta*, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce 2006).

Wprowadzając postać Mieszka I, Wojtyła buduje szereg symbolicznych obrazów. Pierwszy przedstawia władcę przechadzającego się po sadzie w czasie, gdy ogrodnik szczepi drzewa. W myślach władcy sad zmienia się w alegorię narodu, a decyzja o chrzcie prowokuje do refleksji o przyszłości i skutkach szczepienia drzew: „Czy sad obrodzi? jaki owoc uznają ludzie / za dobry?”¹⁹. Chrzest przedstawiony w obrazie szczepienia drzewa implikuje dalsze porównania. Aby drzewo zaszczepić, należy naciąć jego korę i w pień wprowadzić szlachetną gałązkę, która czerpiąc soki z naciętego pnia, zacznie się rozrastać. Konieczne jest zatem zranienie drzewa. Autora tego obrazu interesuje fakt zadawania rany, a poprzez alegoryczną analogię mówi o swoim narodzie jako o zranionym drzewie²⁰. Patrzy na zranienie z kilku perspektyw. Pierwsza jest perspektywą ogrodnika: „Nie lęka się ogrodnik nacinać kory. Wierzy drzewu: / życie będzie silniejsze od nacięć, na nowo wzberze...”²¹. Zaakcentowana została w tych słowach przede wszystkim ufność w życiową siłę rośliny poddawanej szczepieniu. Metaforyczna postać ogrodnika powraca jeszcze pod koniec tej części poematu i wtedy już nie ma wątpliwości, kogo przedstawia: „DRZEWO odda owoce Temu, kto je szczepił”²², stwierdza podmiot, a pisany wielką literą zaimek wskazuje na Boga. Postać ogrodnika skłania do wyciągnięcia wniosku, że Polska rodzi się dla historii w akcie chrztu nie z powodu decyzji władcy, nie za sprawą duchownych pełniących misję chrystianizacji w państwie Mieszka, lecz z woli Bożej Opatrzności.

Alegoryczny obraz sadu i ogrodnika pojawia się zresztą nie przypadkiem. Można się jego pierwowzoru doszukiwać w Biblii. W prorockich, a potem ewangelicznych alegoriach winnica oznacza naród wybrany, Bóg natomiast bywa przedstawiany jako zakładający i pielęgnujący ją ogrodnik (nie zapominajmy, że Maria Magdalena ujrzała zmartwychwstałego Jezusa jako ogrodnika). Wobec polskich realiów geograficzno-przyrodniczych obraz winnicy byłby jednak nieadekwatny, zastępuje ją więc sad. Natomiast postać dbającego o uprawiane rośliny – winorośle czy owocowe drzewa – pozostaje ta sama²³.

¹⁹ W o j t y ł a, dz. cyt., s. 146.

²⁰ Maria Janion, autorka książki *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006), nie była pierwszą pisarką rozumiejącą, że przyjęcie chrześcijaństwa przez plemiona żyjące w innej kulturze musiało wiązać się z traumą, jednakże Karol Wojtyła dokonuje zupełnie odmiennej oceny skutków tej traumy. W *Niesamowitej słowiańszczyźnie* postawiona zostaje bowiem teza, że trauma wykorzenionych z własnej kultury Słowian nigdy nie została przepracowana, trwa do czasów współczesnych i obciąża Polaków również obecnie.

²¹ W o j t y ł a, dz. cyt., s. 146.

²² Tamże, s. 147.

²³ Ten, kto bądź to wydzierzał winnicę innym, bądź też sam oczyszcza winne krzewy, by przynosiły większe plony, spełnia jednak odmienną rolę niż ogrodnik z poematu Wojtyły, który po to, by otrzymać szlachetne owoce, musi najpierw zaszczepić wyrosłe w sadzie dziczki. Metafora ogrodnika nawiązuje do faktu, że podczas gdy naród Izraela, do którego zwracali się prorocy oraz

Perspektywa szczepionego drzewa, „zranionego drzewa”, którą także uwzględnia się w poemacie, jest nieco inna. Przede wszystkim figura ta nie zachowuje takiej stabilności, jak postać ogrodnika. Niektóre sformułowania, na przykład: „DRZEWO stało, obejmując przeszłość i przyszłość”²⁴, świadczą o tym, że drzewo symbolizuje całą historię narodu, korzeniami tkwiącego gdzieś w niewidzialnym, podziemnym obszarze, rozrastającego się poprzez pień i tkwiące w nim gałęzie „wnuków, prawnuków”²⁵, rodzące nas jako „owoce nacięć, w których przyjmuje się szczep”²⁶. Jednocześnie mamy do czynienia z utożsamieniem się Mieszka z drzewem:

Dlaczego przeze mnie rozrastać się ma ZRANIONE DRZEWO?
Dlaczego patrzeć mam na siebie jako na jego owoc?
Korzeń, z którego wyrastam, jest mną – do rozkwitu dochodzę: jest
to rozkwit własny [...]
[...]

A jednak przyjąłem DRZEWO ZRANIONE, choć mu się wciąż sprzeciwiam.
Przyjąłem, by rosło przeze mnie, przez moich wnuków, prawnuków,
by rodziło nas jako owoce –
owoce nacięć, w których przyjmuje się szczep²⁷.

W przeciwieństwie do ogrodnika Mieszko zmagają się z wątpliwościami, stawia sobie pytania i podjęcie historycznej decyzji nie przychodzi mu łatwo. Wojtyła podkreśla jednak, że nie jest to decyzja bezrozumna, przeciwnie – stanowi ona owoc zrozumienia wartości dokonującego się „zranienia”:

Zrozumiałem: musi być zranione, by szczep miał gdzie utkwąć.
Zrozumiałem: musi być zranione, aby mogło przesączyć się życie.
Zrozumiałem: muszę się otworzyć...²⁸.

W cytowanych wersetach wyrażona została zgoda na zranienie ze względu na podstawową wartość tego, co zranienie z sobą niesie, ze względu na życie, któremu trzeba otworzyć drogę. W przytoczonym fragmencie dokonuje się też ważny proces. Od myślenia o DRZEWIE jako o rzeczywistości zewnętrznej:

Jezus, od zarania swego istnienia był „winnicą Pana”, plemiona zjednoczone pod władzą Piastów zostały w konkretnym czasie historycznym wyprowadzone ze swego pogaństwa, by stać się narodem chrześcijańskim.

²⁴ Wojtyła, dz. cyt., s. 147.

²⁵ Tamże, s. 146.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

„[ono] musi być zranione”, następuje przejście do utożsamienia z nim: „[ja] muszę się otworzyć”.

Należy zwrócić uwagę, że myśli Mieszka są tak formułowane, iż w pewnym momencie czytelnik nie jest pewien, czy ma dalej do czynienia z monologiem władcy, czy też mówi już ktoś inny, a mianowicie podmiot wypowiedzi poematu. Wrażenie nałożenia się osób jest uzasadnione tym, że w pierwszych słowach „Opowieści o drzewie zranionym” mówi się o Mieszkowi w trzeciej osobie, druga i trzecia część tej części poematu rozpoczyna się zaś bez wyjaśnienia, kto jest podmiotem padających w niej słów, inaczej niż w fragmentach pierwszej i czwartej, gdzie głos wyraźnie zostaje oddany najpierw Mieszkowi, a potem personifikowanemu drzewu. Efektem jest migotliwa wymiennosc podmiotu wypowiedzi, poszukującego sensu historii, oraz postaci Mieszka rozmyślającego o zasadności podejmowanej przez siebie decyzji. Swego rodzaju zespolenie osób dokonuje się tym łatwiej, że w „Inwokacji” to podmiot poematu mówi o sobie:

To znaczy, że trafiam na korzenie własnego drzewa,
że zagłębiam się w jego tajemniczy wzrost,
który i mnie się udzielił i ze mnie ma swe ciało²⁹.

Migotliwość tożsamości widoczna w części nazwanej „Opowieść o drzewie zranionym” do pewnego stopnia znika w jej czwartej części, w której podmiot wypowiedzi zostaje wyraźnie wprowadzony słowami: „DRZEWO mówiło tak”³⁰. Słowa, które następują, mają rozproszyć wszelkie wątpliwości co do skutków decyzji o przyjęciu chrztu podjętej przez Mieszka:

[...]
nie lękaj się, gdy umieram – nie lękaj się ze mną umrzeć,
nie lękaj się śmierci – bo patrz, odżywam: śmierć tylko dotknęła kory.
Nie lękaj się ze mną umrzeć i odżyć. [...]”³¹.

Chociaż drzewo w tej wypowiedzi jest samodzielnym podmiotem, odrębnym od osób wcześniej z nim utożsamianych, nie zostaje im przeciwstawione. Nieco dalej kierowane są do nich słowa:

[...]
będziecie pożywać owoce wyrosłe na Mnie, Zranionym Drzewie.
DRZEWO mówiło „na Mnie” – nie czułem jego obcości,
Znikło poczucie przeciwieństw pomiędzy Nim a mną³².

²⁹ Tamże, s. 143.

³⁰ Tamże, s. 147.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

Figura szczepionego drzewa nabiera w cytowanym fragmencie jeszcze innych cech. Staje się ono Drzewem Życia, symbolem chrześcijańskim, w tym samym stopniu oznaczającym narzędzie męki Jezusa, co znak chrześcijaństwa, a najbardziej – samego Chrystusa. Nie bez przyczyny wykorzystana została podniosła, lekko archaizowana forma wypowiedzi, odsyłająca do języka liturgicznego i biblijnego jednocześnie, z zaimkiem pisanym wielką literą: „będziecie pożywać owoce wyrosłe na Mnie”. Wprowadzona zostaje informacja, że gwarantem dobrego owocowania dokonanej przez Mieszka zmiany w biegu dziejów słowiańskich plemion („moich Wiślan i Polan”³³ – mówi o nich podmiot) jest Chrystus, zranione Drzewo Życia, owocujące w dziejach.

Warto wszakże wrócić jeszcze do anafory zastosowanej we wcześniej cytowanym fragmencie. Trzykrotnie powtórzone „nie lękaj się” z jednej strony nawiązuje do wielokrotnie powtarzających się w Ewangelii słów „nie lękajcie się”, kierowanych przez Jezusa tak do uczniów, jak i do ogółu słuchaczy, z drugiej – nie jest obce nikomu, kto choć pobieżnie zna biografię i nauczanie Jana Pawła II. Posłużył się tymi słowami, wygłaszając przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu³⁴, kiedy zachęcał wszystkich ludzi dobrej woli do otwarcia drzwi Chrystusowi: „Bracia i Siostry! Nie obawiajcie się przyjąć Chrystusa i zgodzić się na Jego władzę! [...] Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie!”³⁵. Później słowa „nie lękajcie się” stały się słowami skrzydlatymi, używanymi w piosenkach religijnych³⁶, a nawet nadużywanych w propagowaniu ideologii obcych chrześcijaństwu. Nie przypadkiem w tym samym przemówieniu Ojciec Święty nawiązywał do historii Polski, mówiąc że jest synem narodu, którego historia od początku mocno związana jest ze Stolicą Piotrową, i przywoływał tysiącletnią tradycję chrześcijaństwa w Polsce³⁷. Wypowiadający te słowa Papież miał za sobą między innymi przemyslenia dotyczące historii swojego narodu, na podstawie których mógł świadczyć, iż zranienie, jakiego doznały plemiona słowiańskie zjednoczone pod władzą Mieszka, nie przyniosło im szkody, ale doprowadziło do szlachetnego owocowania. Przekonanie to prowadziło go potem do twierdzenia, że otwarcie sys-

³³ Tamże, s. 148.

³⁴ Zob. J a n P a w e ł II, „*Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*” (Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, Watykan, 22 X 1978), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroń SAC, t. 1 (1978), Pallottinum, Poznań-Warszawa 1987, s. 13-17.

³⁵ Tamże, s. 15.

³⁶ Słowa te weszły do oficjalnego hymnu młodzieży w czasie spotkania z Benedyktem XVI na Błoniach Krakowskich w roku 2006. Autorem słów i melodii jest Piotr Pałka.

³⁷ Por. J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 14.

temów politycznych i państwowych na obecność Chrystusa nie może nikomu zaszkodzić, przeciwnie, przyniesie tylko pozytywne skutki.

POETYCKA ANTROPOLOGIA

Przekonania papieskie fundowane były na podstawach, które również znajdują swój wyraz w poemacie. Należy do nich właściwe widzenie tego, kim jest człowiek wśród innych stworzeń, oraz rozumienie procesu dziejowego, jego uwarunkowań i celowości.

Zacznijmy od zawartej w utworze antropologii³⁸. Związane z nią kwestie były już wspomniane, wystarczy je zatem zrekapitulować. Człowiek jawi się w poetyckiej wizji Karola Wojtyły jako istota historyczna, usytuowana w ciągu przemijających pokoleń, co może zostać przedstawione w postaci swoistego drzewa genealogicznego. Każdy odnajdujący w nim swe miejsce pojawia się jako następca swoich przodków, a poprzedza pokolenia dzieci i wnuków. Z faktem pokoleniowej zastępowalności związana jest ważna cecha człowieka: fizyczny, cielesny, biologiczny aspekt jego istnienia, co implikuje poddanie go prawom dotyczącym wszystkich żywych organizmów – przemijalności i śmierci. Jego życie trwa nawet krócej niż wielu innych istot biologicznych: „Ciało ludzkie w historii umiera częściej niż drzewo, umiera wcześniej”³⁹, czytamy w „Inwokacji”.

Wymienione dwa podstawowe doświadczenia człowieka inspirują do poszukiwania tego, co trwałe pomimo historycznej zmienności, oraz tego, co

³⁸ O antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II, zawartej w jego rozprawach i nauczaniu, przede wszystkim w studium *Osoba i czyn* oraz cyklu katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, ale także w papieskich encyklikach napisano już wiele. Jednakże piszący o filozoficznych i teologicznych wypowiedziach tego autora rzadko sięgają do jego utworów literackich – a szkoda, bo wzbogacają one spojrzenie na omawiane zagadnienia w różnych aspektach: kontekstów, w jakich pojawiają się w utworach literackich, syntetycznego oglądu, ale także zastosowanego języka. Na temat antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II zob. np.: A. K a r o Ń - O s t r o w s k a, *Dramat spotkania z Bogiem i z człowiekiem w myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994; J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994; K. L. S c h m i t z, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły–Papieża Jana Pawła II*, tłum. W. Buchner, Wydawnictwo Maszchaba, Kraków 1997; H. P i l u ś, *Człowiek w filozofii Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wszechnica Polska-Szkoła Wyższa–Towarzystwo Wiedzy Powszechnej, Warszawa 2002; I. M i z d r a k, *Ku wolności i samospelnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2014; T. S t y c z e Ń SDS, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013; *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016.

³⁹ W o j t y ł a, dz. cyt., s. 143.

pozostaje po człowieku, który żył, był „duszą, sercem, pragnieniem, cierpieniem i wolą”⁴⁰. Godząc się z faktem, że istnienie cielesne jest dla człowieka jednym z podstawowych doznań, już w „Inwokacji” Wojtyła podejmuje polemikę z tymi, według których byt ludzki całkowicie sprowadza się do istnienia materialnego. Trzecią część „Inwokacji” poeta zatytułował: „Rozpoczyna się rozmowa z człowiekiem, spór o znaczenie rzeczy”. Nie zawahał się użyć słowa „spór” dla podkreślenia swego radykalnie odmiennego stanowiska. Sygnalizuje swoją postawę także w rozpoczynającym tę część wersecie: „W tym punkcie nie możemy się zgodzić”⁴¹. Ponadto autor poematu, w którym możliwe jest nakładanie się na siebie myśli różnych postaci, w części pomyślanej jako swego rodzaju protokół rozbieżności wyraźnie zaznacza, od jakich twierdzeń odcina się nadrzędny podmiot poematu, a jakie są jego przekonania. Stosuje w tym celu wyraźne rozróżnienie: „On mówi” i „Mówię”.

Z szacunkiem dla swoich adwersarzy zwięźle relacjonuje ich stanowisko dotyczące definitywności cielesnej śmierci człowieka, a jednocześnie poszukiwania śladów ludzkiego trwania w rzeczach, które człowiek pozostawia po sobie, na których odciska swój ślad. Właśnie w rzeczach, traktowanych jako nieśmiertelne, upatrują oni jedynej dostępnej człowiekowi formy przetrwania: „Rzeczy nie są śmiercią osób, / człowiekowi pozostaje nieśmiertelność rzeczy”⁴².

Niezgoda podmiotu na takie traktowanie człowieka i rzeczy fundowana jest na kilku przesłankach. Przede wszystkim autor dowodzi, że w rzeczach niewiele może przetrwać z żywego człowieka, bo nie są one w stanie przechować tego, co w nim najistotniejsze: „tego, co na wskroś człowiecze, nie ocala rzeczy”⁴³. Wskazuje też na niewspółmierność człowieka i rzeczy: „Człowiek napełniony jest zawsze tym, co człowiecze”⁴⁴. Dodatkowym argumentem jest stwierdzenie, że w rzeczach wielokrotnie nie pozostaje żaden ślad po istnieniu człowieka, który żył i doznawał wszystkiego, co na wskroś ludzkie, choć całkowicie niematerialne: „był duszą, sercem, pragnieniem, cierpieniem i wolą, / gdzie go trawiły uczucia i palił najświętszy wstyd”⁴⁵.

Odmowa sprowadzenia człowieka do wymiaru biologicznego (życia) i materialnego (fizycznych śladów szeroko rozumianej aktywności kulturowej) w czasie, gdy powstawał poemat, skierowana była głównie przeciwko materializmowi w wydaniu marksistowskim. Obecnie natomiast polemika ta nabiera nowej aktualności wobec głoszonego w ramach tak zwanej nowej

⁴⁰ Tamże, s. 145.

⁴¹ Tamże, s. 144.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 145.

humanistyki czy też „humanistyki nieantropocentrycznej” poglądu, iż nie ma powodu stawiać podmiotowości człowieka wyżej od podmiotowości bytów nie-ludzkich, w tym zwierząt, przedmiotów czy bytów hybrydowych⁴⁶.

By mówić o podmiotowości tych nie-ludzkich bytów, trzeba inaczej rozumieć sam termin „podmiot”. Abstrahując od sensów gramatycznych, literaturoznawczych i prawnych, dotychczas oznaczał on w sensie potocznym o s o b ę aktywną, uczestniczącą w czymś, jako termin filozoficzny zaś – u m y ś l p o z n a w c z y, przeciwstawiany przedmiotowi poznania, czyli temu, co jest poznawane. W nowym rozumieniu, kiedy programowo odchodzi się od kultury antropocentrycznej, ani osoba ludzka, ani jej umysł nie są wyznacznikami podmiotowości. W ogóle miejsce poznania rzeczywistości i refleksji nad nią – jej kontemplacji – zajmuje znacznie wyżej od nich stawiana s p r a w c z o ś ć. Ponieważ w ujęciu tym kategoria sprawczości może cechować w równym stopniu człowieka, jak i byty nie-ludzkie, także one są traktowane jako równoprawne podmioty⁴⁷.

Antropologia wpisana w Wojtyłowy poemat nie dopuszcza takiego zrównania człowieka z innymi bytami cielesnymi czy materialnymi. Nie wynika to bynajmniej z lekceważenia materii w ogóle, a w szczególności przyrody. Zarówno w *Wigili* wielkanocnej 1966, jak i w innych utworach wiele jest świadectw doceniania przez Wojtyłę roli oraz piękna natury, gdyż należy on do tych twórców, którzy z cudu funkcjonowania przyrody wyciągają dalekosiężne wnioski.

W omawianym poemacie jednym z kluczowych pojęć jest „obrzęd”. Słowo to zostało użyte jako tytuł szóstej części utworu, w której mowa przede wszystkim o „obrzędzie ziemi”. Biorą w nim udział woda i światło. Podstawowy sens tej metafory dotyczy życia rozwijającego się na ziemi pod wpływem wody i słonecznego światła: „Czyż konieczność ŻYCIA – tak mówi ziemia i woda każdej wiosny – nie jest głębsza niż konieczność śmierci?”⁴⁸. Jednakże życie biologiczne, jakkolwiek samo w sobie wartościowe, a przy tym wciąż odradzające się z nową siłą, ani nie wyczerpuje sensu metafory, ani nie zaspokaja oczekiwań człowieka poszukującego prawdy o sobie. Metafora ta ma jednak moc zapłodnić ludzką myśl. Obserwacje dotyczące obrzędu życia wieńczy znamienna apostrofa:

⁴⁶ Zob. np. E. D o m a n s k a, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48-61; t a ż, *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012; I. S t o k f i s z e w s k i, *Zwrot polityczny*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

⁴⁷ Zwolennicy nowej humanistyki nie ukrywają, że w swoim rozumieniu sprawczości nawiązują do marksowskich aspiracji do wpływania na zmiany w świecie (przede wszystkim w społeczeństwach ludzkich), jak również do historyzmu, który dopatrywał się w przebiegu dziejów reguł podobnych do tych, które rządzą światem biologicznym. Jednakże zrównywanie w aspekcie sprawczości człowieka z bytami nie-ludzkimi jest novum również w myśli wywodzącej się z nurtów historyzmu i marksizmu.

⁴⁸ W o j t y ł a, dz. cyt., s. 152.

Ziemio, która nas rodzisz, nie rodzisz wraz z nami światła –
rodzisz warstewkę cienką i kruchą, która starczy dla roślin i zwierząt.
Jakże innego światła trzeba dziecku,
którego substancji nie ogarniesz uściskiem piastunki.
Jak innego światła trzeba dziecku...

Z wierności dla ciebie, ziemio, mówię o świetle, którego ty dać nie możesz,
Mówię o ŚWIETLE: bez niego nie spełni się CZŁOWIEK,
Bez niego i ty się nie spełniesz – ziemio – w człowieku⁴⁹.

W refleksji Wojtyły jest miejsce na uczenie się „od drzewa figowego”⁵⁰, jak określają to słowa Jezusa w Ewangelii – na odczytywanie znaków, jakie Stwórca pozostawił człowiekowi w swoim stworzeniu. Nie ma natomiast miejsca na zrównanie materii – ziemi – ani też organizmów żywych – roślin i zwierząt – z człowiekiem. Przeciwnie, człowiek zostaje wyróżniony spośród wszystkich istot cielesnych, ale nie po to, by się z nimi nie liczyć czy też je lekceważyć. Nawet sam obrzęd życia biologicznego dokonujący się na ziemi jest rodzajem nieustannego święta. Jednakże jego pełnia objawia się dopiero w człowieku.

Myśl tę rozwija później Jan Paweł II w *Tryptyku rzymskim*⁵¹, gdy pisze o przemijaniu wszystkiego, co materialne i cielesne. Człowiek, choć także przemija, przekracza pewien próg, za którym pozostawia wszelkie inne przemijające istoty, gdyż ma zdolność zdumiewania się sposobem swojego istnienia, czyli poddawania go refleksji, rodzącej zdumienie. Refleksja i jej efekt – zdumienie – są bardzo wysoko waloryzowane. Prowadzą człowieka z jednej strony do poczucia samotności wśród innych materialnych bytów, gdyż wynoszą go ponad nie, ale z drugiej strony pozwalają mu się wyłonić z przemijającej fali i czynią z niego „przystań” dla innych bytów, istotę szczególną, „miejsce spotkania” materii ze światem niematerialnym – bytem, ze względu na który inne byty materialne nabierają sensu.

„SPOJENIA ŚWIATA”

Będąc istotą rozumną, człowiek poddaje refleksji rzeczywistość, w której żyje, a czyni tak od najdawniejszych czasów. Zagadnienia tego dotyczy w dużej mierze trzecia część poematu, zatytułowana „Spojenia”. Ponownie jest to tytuł metaforyczny, mówiący o tym, że autor utworu poszukuje adekwatnego języka

⁴⁹ Tamże, s. 153.

⁵⁰ „A od figowego drzewa uczcie się przez podobieństwo! Gdy jego gałązka staje się soczysta i liście wypuszczą, poznajecie, że zbliża się lato” (Mt 24,32).

⁵¹ Zob. J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, w: Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, s. 509-523.

do wyrażenia swoich myśli i znajduje go w zasobach mowy poetyckiej. Jak wynika z jego refleksji, spojeniami nazywa to, co sprawia, że jesteśmy w stanie odbierać świat jako uporządkowaną w pewien sposób rzeczywistość, która pomimo swego bogactwa, różnorodności, a czasem nieprzewidywalności nie rozpada się w absolutny bezład i chaos. Wojtyła ma świadomość, że rozumienie tego, czym są spojenia, jaki mają charakter, co nimi kieruje, było zmienne w przeciągu wieków. Jako przykład wskazuje wyobrażenia funkcjonowania świata przed przewrotem kopernikańskim i po nim. Oczywiście, nie fizyczna budowa kosmosu interesuje poetę. W polu jego obserwacji znajduje się inna różnica w rozumieniu rzeczywistości. Do jej ukazania służy mu kreacja postaci Mieszka, który decyduje się przyjąć chrześcijaństwo. Wojtyła przedstawia jego przedchrześcijańskie wyobrażenia o świecie, mieszczące w sobie przekonanie o istnieniu wielu bogów, którzy osadzeni w „spojeniach świata” rządzą jego losem: „Mieszko stapał po spojeniach, często odczuwał lęk: / nie tylko z lęku składał ofiary, nie tylko – żeby przeważać los”⁵². Postać Mieszka odzwierciedla to, co w rozumieniu świata zmienia się wraz z przejściem od wierzeń pogańskich do chrześcijaństwa:

Gdy szukał bóstw w spojeniach świata i niewiadomych losu,
gdy do wielu docierając bóstw, wypowiadał z lękiem imiona
(najstarsze w języku praojców),
stało się jawne, że Bóg nie mieszka w spojeniach świata, w zawilościach
ludzkiego losu,
lecz przemawia własnym językiem, mową najprostszej szczerości.
Przeniknęła szczerość Boga poprzez spojenia świata: (oto mowa nie złożona
z dociekań, nie mowa poszukiwań, lecz odnalezień)⁵³.

Wskazywana tu różnica – poza przeciwstawieniem monoteizmu politeizmowi – jest subtelna, ale zasadnicza: czym innym jest bowiem wyobrażenie, iż w „spojeniach świata” – w tym, co warunkuje funkcjonowanie naszej rzeczywistości, ziemskiej i ludzkiej („niewiadomych losu”), mieszkają bogowie, którzy rzeczywistością tą kierują, czym innym natomiast przekonanie, że Stwórca i Sprawca wszystkiego jest całkowicie transcendentny, jakkolwiek komunikuje się ze swym stworzeniem. W takiej wizji „spojenia świata” stają się środkiem porozumienia i odsyłają odbiorcę komunikatu poza siebie.

Nie dociekanie kalkulacji politycznych Mieszka, nie rozpatrywanie zysków wynikłych z faktu znalezienia się jego kraju wśród innych chrześcijańskich państw Europy interesuje autora, również nie stopień zaznajomienia się przez władcę z zasadami wiary i stosowania się do nich ani też zaawansowa-

⁵² Wojtyła, dz. cyt., s. 148.

⁵³ Tamże.

nie chrystianizacji społeczeństwa za jego życia. Ważny jest „kopernikański przełom” otwarcia się na transcendencję, która przychodziła z ważnym dla człowieka komunikatem.

Mówiąc o „spojeniach świata”, Karol Wojtyła dostrzega różne ich rodzaje. Materialiści przyjmują tylko te, które organizują świat fizyczny, co charakteryzuje postawa wyrażona słowami: „przyjmuję te, które widzę – chcę widzieć wszystkie – jeśli nie ujrzę, nie dotknę – nie przyjmę spojeń”⁵⁴. Autor wskazuje też inne, niezwiązane ze światem materialnym. Zalicza do nich myśl oraz „mowę wzajemną”⁵⁵ i przekonuje, że jest ona „spojeniem dusz”⁵⁶. Podkreśla w ten sposób nie tylko sprawność językowego narzędzia w budowaniu jedności między ludźmi – spajaniu ich. Przekonuje również, iż język jest wyrazem niematerialnej, duchowej sfery człowieka. Z żalem mówi także – w części czwartej, zatytułowanej „Rozwój języka” – o niemożności dotarcia do pierwotnych znaczeń słów, którymi posługiwali się nasi przaprzodkowie, czyli do przemian, jakie zachodziły w ich widzeniu i rozumieniu świata. Frapuje go zwłaszcza pierwotny, dziś już nieosiągalny dla naszego poznania desygnat słowa „Bóg”.

„WCIĄgniĘCIE W OJCOSTWO”

Jeszcze inny jest rodzaj „spojień”, które wykraczają poza międzyludzkie relacje. Najważniejsze jest „spojenie osób – niewidzialne, niedotykalne”⁵⁷, o którym mówi ważny fragment poematu:

Ach, to wciągnięcie w Ojcostwo, które jest bardziej wewnętrzne niż
jakikolwiek widzialny świat –
to wciągnięcie przez Słowo: przez milczenie bardziej niż przez mowę –
to wciągnięcie przez Miłość, która porusza i zarazem unieruchamia –
to wciągnięcie – *misterium tremendum et fascinans* – musi mieć swój znak!⁵⁸.

Zasadą organizującą relację człowieka ze światem transcendentnym okazuje się ojcostwo, któremu poświęcony został dramat Karola Wojtyły *Promieniowanie ojcostwa*⁵⁹. Człowiek, jako byt przekraczający granice cielesności i biologizmu,

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 148n.

⁵⁹ Zob. K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, s. 447–480. Na temat problemu ojcostwa w twórczości Wojtyły zob. Z. Zarebiana, *Dojrzwienie do śmierci, dojrzwienie do ojcostwa w poetyckiej antropologii Karola Wojtyły*, w: *Przestrzeń słowa*, s. 321–333; Z.W. Sokalski, *Ojcostwo i tożsamość*, w: *Przestrzeń słowa*, s. 335–358.

jest zdolny do nawiązania relacji całkowicie wewnętrznej, duchowej. Ponownie pojawia się anafora. Sformułowanie „to wciągnięcie” powtarza się aż czterokrotnie, sygnalizując wagę zagadnienia. Zastosowany tu rzeczownik odsłowny nazywa czynność, do wykonania której potrzeba jakiegoś wysiłku, zaangażowania, aktywności wobec przedmiotu czy to opornego, czy też tylko bezwładnego, w każdym razie niezdolnego do dokonania określonej czynności o własnych siłach. W płaszczyźnie dosłownej chodzi natomiast o zmianę położenia przedmiotu z pozycji zewnętrznej względem czegoś na usytuowanie wewnętrzne lub też o podniesienie – kogoś lub czegoś – z poziomu niższego na wyższy.

W utworze zmiana dotyczy człowieka i jego usytuowania. Jest on wciągany w relację międzyosobową o szczególnym charakterze, w związek zapewniający podniesienie do godności synowskiej względem Boga. Nawet stwierdzenie, że osoba ludzka ze względu na swoją zdolność poddawania refleksji własnego istnienia jest bytem usytuowanym wyżej niż istoty czysto cielesne, nie zmienia faktu, iż pozostaje ona w świecie innych materialnych stworzeń. Natomiast „wciągnięcie w Ojcostwo” oznacza nie zmianę w rozumieniu pozycji człowieka wśród innych stworzeń, ale zaistnienie radykalnie innej rzeczywistości poprzez ustanowienie relacji ojciec–dziecko, czyli przyjęcie do rodziny, adopcję – zgodnie zresztą z wieloma nowotestamentalnymi tekstami, na przykład z fragmentem Listu św. Pawła do Rzymian: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze!». Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8, 14-17).

Autor poematu zwraca ponadto uwagę – zgodnie z prologiem Ewangelii św. Jana (por. J 1,1-13) oraz treścią Listu do Hebrajczyków (por. Hbr 1,1) – że „wciągnięcie w Ojcostwo” dokonuje się dzięki woli i aktywności Boga, dzięki Jezusowi – Słowu Bożemu, nie poprzez przemoc i zniewolenie, ale dzięki Bożej Miłości. Bóg nie ucieka się do siły wobec człowieka, ale przemawia pełnym mocy Słowem i objawia się jako Miłość. W swoim Synu – Słowie – poddał się dramatowi ludzkiego życia – cierpienia i śmierci – co staje się komunikatem wyrazistszym niż jakiegokolwiek słowa i co doprowadziło do misterium tremendum et fascinans, do misterium Krzyża i Zmartwychwstania, napędlającego grozą i mającego moc pociągania człowieka ku Bogu Ojcu.

Chociaż w wypadku usynowienia człowieka chodzi o rzeczywistość całkowicie wewnętrzną, duchową, to jednak – jak czytamy w poemacie – „to wciągnięcie [...] musi mieć swój znak”⁶⁰. Sakramentalnym, widzialnym zna-

⁶⁰ W o j t y ł a, *Wigilia wielkanocna 1966*, s. 148n.

kiem owej niewidzialnej rzeczywistości jest właśnie chrzest. Dzięki przyjęciu go przez Mieszka „w znaku chodzimy od wieków”⁶¹, a „ziemia nasza stała się obrzędem, znakiem odnalezienia, w którym odnalazł się CZŁOWIEK”⁶².

Duchowe spojenie, mające postać „wciągnięcia w Ojcostwo”, dokonujące się w obrzędzie chrztu, stanowi lekarstwo na rozszczepienia będące udziałem człowieka. Bo chociaż zostaje on wyniesiony do niezwyklej godności, nie zmienia to faktu, że jego życie wiąże się z wielkim dramatem – z poddaniem prawu przemijania i śmierci, co akcentowane jest zwłaszcza w początkowych fragmentach poematu. W jego piątej części, zatytułowanej „Echo pierworodnego płaczu”, dramat człowieka wiązany jest z cechującą go wolną wolą, która w każdej chwili może doprowadzić do rozszczepienia na dobro i zło. Mamy do czynienia z wyraźnym nawiązaniem do Księgi Rodzaju, w której biblijny autor posługuje się obrazem ogrodu Eden oraz drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,8-9), do przekazu, który językiem mitu opowiada o pierwszych rodzicach. Za podszeptem kusiciela przestali oni ufać Bożemu słowu – przestrodze – a ich brak zaufania oraz zawierzenie kłamcy skutkuje wyborem zła i dalszymi tego konsekwencjami, przede wszystkim śmiercią, przed którą ostrzegał ich Stwórca.

Wojtyła znowu nie idzie utartymi ścieżkami, nie zastanawia się, na czym w istocie polegał grzech pierworodny, nawet nie przywołuje jego nazwy, choć w kontekście chrztu jest on faktem bardzo ważnym, gdyż – jak podaje *Katechizm Kościoła katolickiego* – „przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży”⁶³. Autor poematu tworzy natomiast metaforę pierworodnego płaczu. Dwukrotnie, nieco tylko zmieniając szyk wyrazów, powtarza sformułowanie „wola, wola – pierworodny płacz zalega dno historii”⁶⁴. Odnosi się w ten sposób do momentu, w którym człowiek uświadomił sobie i gorzko pożałował dokonanego wyboru, złego użycia pozostawionej mu przez Boga wolności. Dramat człowieka ma zatem bardzo szeroki zakres. Rozpoczyna się u początków ludzkiej historii i rzutuje na całe jej dzieje. Wskazywana przez metaforę ludzka trauma (pierworodny płacz) nie dotyczy tylko pierwszych rodziców, jakieś jednej czy kilku grup ludzkich, narodu czy kilku narodów. Nie pojawia się ona z chwilą, gdy zostaje naruszona pewna ciągłość kulturowej tradycji. Wprowadzenie – poprzez chrzest Mieszka – grupy słowiańskich plemion w zasięg oddziaływania innej, odmiennej wiary i kultury jest tylko nacięciem kory dla nowego, szlachetnego szczepu. Blizna, jakkolwiek jest widocznym znakiem dokonanego zranienia, szybko się

⁶¹ Tamże, s. 149.

⁶² Tamże, s. 151.

⁶³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1213, Pallottinum, Poznań 1994, s. 298.

⁶⁴ Wojtyła, *Wigilia wielkanocna 1966*, s. 150.

zasklepia, cierpienie ustaje, a zranione drzewo rodzi szlachetne owoce. Tymczasem trauma, o której mówi metafora pierwotnego płaczu zalegającego dno historii, daje znać o sobie echem w całych ludzkich dziejach oraz w życiu każdego poszczególnego człowieka. Jest związana z przemijaniem i śmiercią, także z utratą ciała w momencie śmierci. Owocuje też podatnością na zło – w każdej chwili ludzkiej historii „wola może się rozszczepić na dobro i zło”⁶⁵; ludzka wolność bardzo często oddziela się od Miłości⁶⁶. W poemacie jest także miejsce na pytanie, czy wewnętrzne spojenie, które oferuje Bóg „wciągający w Ojcostwo”, przynosi „jedność chcień”⁶⁷, czy pomaga spotkać się z wolnością, „która nie sprzeciwi się miłości, ale miłością wypełni”⁶⁸, czy też raczej ludzka wolność skierowana jest przeciw Bogu, gdyż to ona wypełniła znak, jakim jest Syn Boży – ludzka wolność doprowadziła do krzyżowej śmierci Jezusa.

Można w poemacie Wojtyły wyśledzić pewną grę słów, która nie narzuca się uwadze czytelnika, bo wykorzystane w niej wyrazy nie pojawiają się w bliskim sąsiedztwie. Są to rzeczowniki odsłowne: „szczepienie”, „rozszczepienie” i „spojenie”. Gdyby uwzględnić kolejność ich pojawiania się w utworze, należałoby mówić o szczepieniu dokonywanym po to, by zaistniało spojenie najbardziej wewnętrzne z możliwych w ludzkiej rzeczywistości – spojenie, które jest w stanie leczyć każde z zaistniałych rozszczepień, do jakich doprowadziło pierwsze oddzielenie się ludzkiej wolności od miłości. Z pewnością zamierzeniem Karola Wojtyły nie była zabawa słowami: potrafił on posługiwać się nimi tak, by z doskonale znanych – jak mogłoby się wydawać – wydarzeń i faktów wydobyć głębię sensu.

SENS HISTORII

Rozmyślanie nad historycznym wydarzeniem, nad przyjęciem chrztu przez Mieszka, prowadzi autora do refleksji o sensie ludzkiej historii – jeszcze jedną istotną cechą człowieka, którą uwypukla poemat, jest bowiem osadzenie osoby ludzkiej w historii, wynikające z następstwa pokoleń, z faktu przemijania. Wojtyła podchodzi do zagadnienia w sposób bardzo osobisty. W „Inwokacji”, posługując się metaforą zaczerpniętą ze świata organicznego, przedstawia historię drzewa,

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Już w młodszych utworach Karola Wojtyły wolność okazuje się bardzo ważną wartością. Na temat jej rozumienia w nauczaniu papieskim zob. M. Rybka, J. Sławecki, M. Wrześniewska-Pietrzak, „O właściwe używanie wolności” – rozumienie pojęcia „wolność” w homiliach Jana Pawła II wygłoszonych podczas pielgrzymek do Ojczyzny, w: *Jan Paweł II w trosce o słowo i prawdę*, red. S. Mikołajczak, M. Wrześniewska-Pietrzak, Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2011 s. 223-247.

⁶⁷ Wojtyła, *Wigilia wielkanocna 1966*, s. 150.

⁶⁸ Tamże.

które ma swe fizyczne ciało także dzięki istnieniu bohatera poematu podejmującego o niej refleksję. Wskazuje na swoje – jednostki ludzkiej – uczestnictwo w historii, ale też na udział historii w życiu pojedynczego człowieka. Poddając to zagadnienie intelektualnemu oglądowi, podejmuje próbę dotarcia do korzeni własnego drzewa – poszukuje swojego rodowodu. Idąc wstecz, dociera do konkretnego faktu historycznego, decyzji Mieszka, a następnie – poprzez to wydarzenie – do faktu, który uznaje za początek całości ludzkich dziejów, przyczynę kształtu całej późniejszej ludzkiej historii: do rozszczepienia wolności i miłości.

Wojtyła wyraźnie określa swoje stanowisko wobec pewnych nurtów rozumienia historii. Przede wszystkim podchodzi do niej z szacunkiem, a myślenie w kategoriach historycznych uznaje za naturalne – nie jest ono dla niego dziewiętnastowiecznym przeżytkiem. Jednakże do uwzględniania historycznego aspektu ludzkiego życia nie potrzebuje stałego odwoływania się do mnogości zaistniałych w przeszłości faktów⁶⁹, lecz daje przykład umiejętności sytuowania siebie w nurcie historycznych zjawisk, zdolności do oceny faktów historycznych. Wojtyła, który jako Jan Paweł II czterokrotnie powtórzył, że „przemijanie ma sens”⁷⁰, poszukuje jego sensu nie tyle w konkretnym ciągu wydarzeń jakiegoś wycinka historii, ile w samym istnieniu procesu dziejowego.

Autor pisał swój utwór w czasie, gdy formalnie obowiązującym w Polsce poglądem był historyzm w wydaniu marksistowskim⁷¹. W nurcie tym historia

⁶⁹ Jan Paweł II oczywiście dobrze znał historię, zwłaszcza dzieje ojczyste. Zazwyczaj jednak wybierał z nich jakiś jeden, najwyżej kilka faktów, z których wydobywał naukę dla współczesności, które też przede wszystkim pozwalały mu przechodzić od faktów z rzeczywistości widzialnej i namacalnej do spraw duchowych. Jak słusznie wskazuje w swoim artykule Michał Sokulski, Karol Wojtyła stosował zasadę analogii w poznawaniu rzeczywistości. Zasada ta ma zresztą swoje źródła w tomizmie. Jednakże analizując dramat *Jeremiasz* oraz homilie papieskie, Sokulski jak gdyby nie był świadomy, że wychodząc od zdarzeń z ludzkiej historii Jan Paweł II przechodzi nie tylko do kwestii religijnych czy etycznych, ale też całkowicie zmienia płaszczyznę refleksji. Konkretny historyczny okazuje się dla niego zawsze pretekstem do podjęcia spraw pozaczasowych i pozahistorycznych. Postępowanie takie jest mniej widoczne w młodzieńczych dramatach Karola Wojtyły, później staje się wyraziste. Nie można zatem tak łatwo przechodzić od sarmackiego i romantycznego mesjanizmu do nauczania Jana Pawła II. Zławsza dziewiętnastowieczny mesjanizm miał akurat odwrotną postać – sfery duchowe zaprzęgał do zadań patriotycznych, czego najbardziej ustrzegł się Norwid. Zob. M. S o k u l s k i, *Echa mesjanizmów: sarmackiego i romantycznego w wizji polskich dziejów Karola Wojtyły („Jeremiasz”) / Jana Pawła II (homilie z pielgrzymek do Ojczyzny)*, w: *Karol Wojtyła–Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, s. 209–232.

⁷⁰ J a n P a w e ł I I, *Tryptyk rzymski*, s. 510. Karol Wojtyła–Jan Paweł II wykazał się znajomością wielu faktów historycznych – tak w utworach literackich, gdzie wydarzeniom i postaciom historycznym poświęcił wiele uwagi, jak i w przemówieniach papieskich. Zawsze jednak historyczne konkrety są dla niego punktem wyjścia do pogłębionej refleksji o dziejach człowieka, ojczyzny, świata, o wartościach, zwłaszcza o duchowym wymiarze spraw ludzkich.

⁷¹ Historyzm jako nurt filozoficzno-ideowy najpełniej opisał, ale też poddał krytyce, Karl R. Popper (zob. K. R. P o p p e r, *Nędz historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999).

także była ceniona i dostrzegano jej sens. Uznawano wręcz, że dziejami kierują stałe prawa, podobnie jak prawa fizyki i biologii kierują światem przedmiotów fizycznych oraz istot żywych. Ze względu na te wewnętrzne prawa historii obowiązywało przekonanie o konieczności historycznej, która poprzez proces przemian zastępuje mniej doskonałe systemy społeczne doskonalszymi i nieubłagalnie, niezależnie od jakichkolwiek i czyichkolwiek oporów doprowadzi do najdoskonalszego ukształtowania ludzkich społeczności, co zapewni im szczęśliwość.

Według Karola Wojtyły – ceniącego historyczny wymiar ludzkiego świata – sprawy mają się jednak inaczej. Przede wszystkim nie można mówić o konieczności historycznej, dlatego człowiek nigdy nie jest „plewą historii”, nie jest też przez historię miażdżony ani urabiany, co wielokrotnie przedstawiali pisarze, którzy pesymistycznie przyjmowali istnienie takiej konieczności. To człowiek kształtuje dzieje, podejmując decyzje, które zawsze mają wymiar moralny i przynoszą dobre lub złe owoce. Historia nie dominuje nad człowiekiem, a zachodzące w niej wydarzenia i przemiany powinny mu służyć. Podobnie jak rzeczy nie są w stanie ocalić człowieka, zapewnić mu przetrwania w zmiennym świecie, tak też nie zbawi go historia, bieg dziejów. Gwarancja sensu historii nie jest usytuowana w samym procesie dziejowym, ale poza nim. Już w „Inwokacji” czytamy:

Historia ludzi takich jak ja szuka ciała, które Ty im dasz.
Każdy w historii traci swe ciało i każdy odchodzi ku Tobie.
W chwili odejścia każdy jest większy niż dzieje, których
częstkę stanowi [...] ⁷².

Gwarantem sensu historii jest sam Bóg, który niezależnie od poszczególnych ludzkich decyzji i spowodowanych przez nie wydarzeń realizuje w historii swój zamysł. Mieszko podjął decyzję o chrzcie, ale to Bóg jest ogrodnikiem szczepiącym drzewa w sadzie świata. Najważniejszy fakt nadający sens historii stanowi wcielenie Syna Bożego, czyli Jego wejście w ludzką historię po to, by każdy człowiek mógł ją przekroczyć. Sensem dziejów jest to, by człowiek, istota cielesna i przemijająca, po przebyciu swej drogi życiowej mógł wyjść poza historię, do życia innej jakości, poza konieczność przemijania i śmierci. Człowiek, którego życie już spełniło się w historii, jest większy niż całe dzieje, gdyż wykracza poza nie, poza czas i przemijanie. W ten sposób osoba ludzka staje się ich miarą – nie zachodzi natomiast zależność odwrotna ⁷³. Dlatego

⁷² Wojtyła, *Wigilia wielkanocna 1966*, s. 144.

⁷³ Z tego względu nie można zgodzić się ze Zbigniewem Andresem, który w swojej wypowiedzi stwierdza, że Karol Wojtyła „odwołuje się do historyzmu” (Z. Andreś, „*Wielka tarcza historii*”. O motywie *Ojczyzny i narodu*, w: *Przestrzeń słowa*, s. 219). Podobnie błędem jest twierdzenie, że

też autor poematu może powiedzieć: „Przeszłość jest czasem narodzin, nie śmierci”⁷⁴ oraz: „Do ciebie wołam, Człowieku, Ciebie szukam – w którym / historia ludzi może znaleźć swe Ciało”⁷⁵. Nie lekceważąc historii jako nauki o dziejach – poemat zaczyna się od wymienienia głównych kronikarzy najstarszych dziejów Polski oraz wspomnienia wykopalisk archeologicznych – Wojtyła nie zatrzymuje się jednak przy nich, bo wartość nadrzędną stanowi dla niego człowiek – usytuowany wprawdzie w historii, ale powołany do jej przekroczenia.

Do sprawy dziejów powraca autor w ostatniej, podsumowującej i najkrótszej części utworu. Została ona zatytułowana tak samo, jak cały poemat – „Wigilia wielkanocna 1966”. Poruszony zostaje w niej temat, który w sposób oczywisty narzucał się wielu autorom tekstów napisanych z okazji millenijnej rocznicy chrześcijaństwa w Polsce – tysiąca lat obecności Kościoła na naszych ziemiach. Wojtyła ponownie zwraca swoją uwagę w kierunku innym niż ten, który zwykle wybierano w kontekście tysiąclecia chrztu Mieszka. Nie zajmuje się instytucjonalnym wymiarem Kościoła, jego formowaniem się w Polsce. Autora poematu interesuje natomiast to, co najbardziej czyni Kościołem ludzi, którzy go tworzą. Uczestnictwo we wspólnocie Kościoła jest bowiem według niego stopniowalne i może się realizować z różnym natężeniem.

W odczuciu arcybiskupa Wojtyły szczególne znaczenie ma pewien liturgiczny czas. Wyznaczają go obrzędy związane z Triduum Sacrum, z czasem paschalnym: „Jest taka noc, gdy czuwając przy Twoim grobie najbardziej jesteśmy Kościołem”⁷⁶. Czuwanie przy Bożym grobie ma miejsce pomiędzy obrzędami Wielkiego Piątku upamiętniającymi mękę i śmierć Jezusa a Rzurekcją – świętowaniem Zmartwychwstania. Czuwający są wtedy niejako w centrum misterium paschalnego, a jednocześnie trwają w pewnym zawieszeniu między dokonanym a niedokonanym, gdyż dokonała się już odkupieńcza ofiara, a jej rezultat jeszcze nie jest ujawniony. Autor wspomina o toczącej się wówczas walce rozpacz z nadzieją, która wyraża wszystkie podobne zmagania rozgrywające się kiedykolwiek w dziejach. W ten sposób noc czuwania poprzedzająca Wielkanoc wyraża sytuację człowieka w całej jego historii – jego trwanie między rozpaczą a nadzieją, między chwilą zwycięstwa Życia nad śmiercią a czasem, gdy tryumf ten się ujawni, zostanie zmanifestowany.

Ostatnie wersety poematu są puentą całości. Dzieje ludzkości – w tym dzieje Polski włączone w chrześcijańską historię – okazują się jedną długą

autor *Wigilii wielkanocnej 1966* widzi w dziejach cykliczną powtarzalność („Przeszłość jest skrótem myślowym zjawisk cyklicznych”, tamże, s. 218). Historyzm oraz cykliczne rozumienie dziejów są niezgodne zarówno z przekonaniami Jana Pawła II, jak i z chrześcijańską wizją dziejów.

⁷⁴ W o j t y ł a, *Wigilia wielkanocna 1966*, s. 145.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 154.

nocą. Wyraźne jest w tej części utworu nawiązanie do Pisma Świętego, które poucza, że dla Boga jeden dzień jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień (por. Ps 90,4; 2 P 3,8). W czasie długiej, tysiącletniej nocy toczy się walka rozpacz z nadzieją, a ludzkość trwa między dokonaniem już zbawieniem a jego wypełnieniem się – w życiu każdego oraz w finale ludzkiej historii: „Ten nocy obrzęd ziemi dosięga swego początku. / Tysiąc lat jest jak jedna Noc: Noc czuwania przy Twoim grobie”⁷⁷.

*

Do przemysłów przedstawionych w *Wigilii wielkanocnej 1966* sprowokowała Karola Wojtyłę szczególna data, tysięczna rocznica chrztu Polski. Jednak jego poemat nie ma cech utworu okolicznościowego, w którym opiewa się jakieś dokonania, idealizuje wydarzenia oraz ich bohaterów; nie jest panegirkiem, w którym pochwały – i przechwałki – dominują nad trzeźwą oceną faktów. Arcybiskup Wojtyła potraktował rocznicę chrztu jako okazję do filozoficzno-religijnych przemysłów fundowanych na konkretnej wizji antropologicznej i historiozoficznej.

Autor poematu nie pozwala czytelnikowi ślizgać się myślą po utartych zwrotach, terminach zaczerpniętych z języka religijnego stosowanego w katechezie, kazaniach czy innych tekstach. Tworząc nośne semantycznie obrazy i metafory, stawia odbiorcę przed wyzwaniem wgłębienia się w ich znaczenie na przekór przyzwyczajeniu i rutynie. Jest to wszakże trudne zadanie, domagające się intelektualnego wysiłku. Wydaje się, że również dzisiaj, po pięćdziesięciu latach, gdy mija tysiąc pięćdziesiąta rocznica chrztu Polski, poemat arcybiskupa Karola Wojtyły pozostaje niedoczytany, wręcz zaniedbany w lekturze⁷⁸. Tymczasem wobec propagowanych obecnie ideologii, proponujących antropologię odmienną od chrześcijańskiej, spuścizna Karola Wojtyły nabiera nowej aktualności.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Nie zmienia tego fakt, że tytuł utworu wymieniany jest przy okazji refleksji nad umiłowanym ojczyzny przez Jana Pawła II czy też jego sięganiem do zagadnień związanych z przeszłością. Nawet w artykule poświęconym historycznym i historiozoficznym poglądom Karola Wojtyły poematowi *Wigilia wielkanocna 1966* poświęca się tylko jeden wypełniony ogólnikami akapit, nie przeprowadzając głębokiej analizy utworu (por. A n d r e s, dz. cyt., s. 223).

Tomasz GARBOL

OTWÓRZ SIĘ Kilka refleksji o literaturze i chrześcijaństwie

Przywołuję Carrére’a, nie podejmując polemiki z jego krytyką chrześcijaństwa i najbliższej mu katolickiej odmiany tej religii, ponieważ zaprezentowany w „Królestwie” obraz religii chrześcijańskiej jest bardzo symptomatyczny dla nowoczesności w literaturze. Zarówno karmiczny aspekt życia, jak i postfreudowska perspektywa rozumienia ludzkiej egzystencji – to dwa ważne filtry oglądu chrześcijaństwa przez nowoczesność.

CARRÉRE I MÁRAI

Zrządzeniem losu rok 2016 jest nie tylko 1050. rocznicą chrztu Polski, ale i rokiem wydania polskiego tłumaczenia *Królestwa*¹ Emmanuela Carrére’a oraz *Trzydziestu srebrników*² Sándora Máraiego. Ta koincydencja – być może nie całkiem przypadkowa, zapewne w jakiejś mierze zaplanowana przez wydawców – jest dobrym powodem, żeby się zastanowić, jak najnowsza literatura polska odnosi się do chrześcijańskiego dziedzictwa.

Obydwie opowieści wkraczają w samo sedno wydarzeń, które zapoczątkowały chrześcijaństwo – w obydwu przypadkach z perspektywy człowieka zanurzonego w nowoczesności. Esej Carrére’a – to wyznanie niewiary w podstawowe dogmaty katolicyzmu, do którego się przynależy tylko formalnie, i przyświadczenie więzi w ramach religio ustanawianej przez demokrację: „Nie oczekujemy, że nas będzie uskrzydlała ani że będzie zaspokajała nasze najskrytsze pragnienia, a jedynie liczymy, że będzie stwarzała ramy, w których może się rozwijać wolność każdego”³. W granicach owej demokratycznej religii toleruje się superstitio, czyli wierzenia – stanowiące z kolei sprawę indywidualną. To diagnoza podobna do dezyderatów Habermasa, który ogłaszając epokę postsekularną, dopuszczał funkcjonowanie w sferze publicznej religii, o ile pozostaje ona zgodna z zasadami liberalnej demokracji⁴.

¹ Zob. E. Carrére, *Królestwo*, tłum. K. Arustowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016.

² Zob. S. Márai, *Trzydzieści srebrników*, tłum. I. Makarewicz, Zeszyty Literackie, Warszawa 2016.

³ Carrére, dz. cyt., s. 392.

⁴ Zob. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć* (Przemówienie wygłoszone 14 października 2001 roku w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy), tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9(568), s. 8-21.

Konsekwentnie i jednym tchem przechodzi eseista od wiary w demokrację do krytyki chrześcijaństwa – za „potępienie ciała i życia cielesnego”⁵. Krytyka ta ugruntowuje się na kruchym fundamencie przekonania, że „życie to miłość, a nie miłosierdzie”⁶. Takie przekonanie żywią w opowieści małżonkowie, którzy wyzbyli się pruderii w wielu różnych dziedzinach życia – na przykład dzielą się nawzajem wrażeniami z oglądania amatorskich nagrań video o treści pornograficznej. Cały obszerny passus *Królestwa* to opis oglądanego w jednym z serwisów internetowych aktu masturbacji anonimowej kobiety, budzącego w pisarzu fascynację, podziw oraz egzystencjalną zadumę, a także refleksję dotyczącą życia Maryi, Matki Jezusa. Jakkolwiek dziwnie, a może i obrazoburczo zabrzmiało to zestawienie tematów i towarzyszących im emocji, warto pamiętać, że bohaterowie opowieści o rzekomym nawróceniu przyswoili sobie nowoczesną lekcję dotyczącą ludzkiej seksualności – aksjomatem jest tutaj odrzucenie zahamowań, stłumień, przesądów czy tabu. Z perspektywy tej wiedzy chrześcijaństwo jawi się im jako religia miłosierdzia, a nie miłości. Sam Chrystus musi się w tym oglądzie okazać kimś obcym, ponieważ z pewnością „nie kochał nikogo, bo kochając jakąś osobę, faworyzujemy ją, a więc jesteśmy niesprawiedliwi wobec innych”⁷.

Osobną kwestią pozostaje pytanie o spójność z takim podejściem zakończenia *Królestwa* – opisu obrzędu wzajemnego umycia nóg we wspólnocie Arka założonej przez Jeana Vaniera. Nie jest to bynajmniej proste powtórzenie od dawna obecnej w kulturze europejskiej pochwały charytatywnej misji chrześcijaństwa – pochwały do pewnego stopnia skutecznie redukującej jego sens. Rzecz nie tylko w tym, że Carrère, przywołując na zakończenie opowieści o tworzeniu się chrześcijaństwa świadectwo doświadczenia wspólnoty z osobami upośledzonymi, potwierdza, że istotą chrześcijaństwa jest miłosierdzie, a nie miłość. Rzecz również w tym, że w osobistym doznaniu, w intymnym doświadczeniu i towarzyszącej mu, narzucającej się refleksji, odnajduje on mocną rację uniwersalnej mądrości życiowej, którą przypisuje chrześcijaństwu. Ostatecznie zatem demaskuje jego „światowość” – kompromitującą, jak uważa, jeśli przyjmie się za punkt odniesienia „bezświatowość” deklarowaną w chrześcijańskiej teologii i antropologii. W nauce Jezusa, w przekonaniu eseisty, chodzi o zasady, które bynajmniej nie stoją w sprzeczności z mądrością tego świata, ale pozwalają się do niego przystosować i w nim przetrwać: „Prawa Królestwa nie są i nigdy nie będą moralne. To są prawa rządzące życiem, prawa karmiczne. Jezus mówi: tak się to wszystko odbywa. Mówi, że dzieci wiedzą o tym znacznie więcej od mędrców, a cwaniacy lepiej sobie

⁵ Carrère, dz. cyt., s. 396.

⁶ Tamże, s. 397.

⁷ Tamże, s. 396.

radzą niż ludzie uczciwi. Mówi, że bogactwa to tylko zbędne obciążenie. Zaliczają się do nich: cnota, mądrość, zasługa, duma z wykonanej pracy”⁸. Taka definicja ewangelicznego Królestwa stanowi konkluzję tak zwanych „słów Jezusa”. Carrère ze sporym znanstwem problematyki biblistycznej rekonstruuje z Ewangelii synoptycznych kościec słów samego Jezusa, wyodrębniając je z tkanki tradycji. W tak skonstruowanym chrześcijaństwie liczy się jedynie to, co można w nim uzgodnić z mądrością sansary i nirwany albo stoickiej ataraksji.

Przywołuję Carrère’a, nie podejmując polemiki z jego krytyką chrześcijaństwa i najbliższej mu katolickiej odmiany tej religii, ponieważ zaprezentowany w *Królestwie* obraz religii chrześcijańskiej jest bardzo symptomatyczny dla nowocześnieści w literaturze. Zarówno karmiczny aspekt życia, jak i postfreudowska perspektywa rozumienia ludzkiej egzystencji – to dwa ważne filtry oglądu chrześcijaństwa przez nowocześnieść. Drugi wydaje się bardziej oczywisty. O znaczeniu pierwszego niełatwo wyobrażenie daje powieść Johna M. Coetzeeego *Życie i czasy Michaela K.*⁹. Jej bohater to człowiek egzystujący gdzieś na obrzeżu społeczeństwa – w sposób potwierdzający obowiązywalność prawa karmy. Wymyka się systemowi nadzoru i kary państwa policyjnego i osiada na opuszczonej, zrujnowanej farmie, posiadając jedynie tekturowe pudełko z prochami matki: „Przyniósł z domu pudełko z prochami, umieścił je pośrodku prostokąta [wystającego z nagiej ziemi, prostokąta „zwietrzałej gliny” – T.G.]. Siedział tam i czekał. Nie wiedział, czego się spodziewa; cokolwiek to miało być, i tak się nie stało. Po ziemi przemknął żuk. Wiał wiatr. Na skrawku spieczonej gliny stało w świetle słońca tekturowe pudełko, nic więcej. Najwyraźniej K. musiał zrobić kolejny krok, ale jeszcze nie potrafił go sobie wyobrazić”¹⁰. Rzeczywiście, nie ma tutaj ani cnoty, ani mądrości, ani zasługi, ani dumy z wykonanej pracy. Jest nagie przekonanie: tak już jest w życiu, trzeba jakoś przetrwać, nawet jeżeli matka umarła, obrabowano mnie, a w każdej chwili może się zjawić właściciel domu, w którym bezprawnie zamieszkałem.

Ostateczność wiary, że życie ma sens, wyraża się w przyjęciu oczyszczającej perspektywy unieważnienia spraw innych niż decydujące o przeżyciu. Sándor Márai przyjmuje ten punkt widzenia, rekonstruuje postawę Judasza, motywy jego decyzji, która okazała się zdradą. Judasz jest w tej opowieści kimś, kto słuchał w jerozolimskiej świątyni wykładów dotyczących medycyny. W Jezusie fascynuje go zdolność uzdrawiania. Myśli o niej, nie zapominając o własnych dolegliwościach¹¹. Ku zdradzie prowadzi go kontakt z arcyka-

⁸ Tamże, s. 492.

⁹ Zob. J.M. Coetzee, *Życie i czasy Michaela K.*, tłum. M. Konikowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.

¹⁰ Tamże, s. 71.

¹¹ Por. Márai, dz. cyt., s. 142.

płanem Annaszem – motywowany chęcią ocalenia Jezusa przed udziałem w zamieszkach, które mogłyby się zakończyć aresztowaniem rabiego z Nazaretu. Iskariota dostrzega w Jezusie kogoś wyjątkowego w sensie całkowicie immanentnym. Jezus nie jest dla niego Bogiem, ale charyzmatycznym rabbim, który może zdziałać wiele dobrego. Ten kierunek myślenia jest u Máraiego charakterystyczny dla „atmosfery końca” – „zmierzchu i gaśnięcia antycznej kultury, umarłych bóstw, a także nadziei na wyratowanie się z niewoli”¹².

Márai precyzuje milieu najbliższego otoczenia Jezusa jako „atmosferę świata ludzkości ogarniętej tęsknotą za zbawieniem”¹³. W samej misji Jezusa dostrzega zaś „ogromne ludzkie przedsięwzięcie, największy wysiłek, do jakiego zdolny jest człowiek – gdy przenosi swą świadomość w sferę boskości”¹⁴. Co interesujące – ów wysiłek „nie powstaje między dającymi się dotknąć szlabanami czasu”¹⁵. Oznacza to, że jest przypisany do czasu konkretnego, do ściśle określonej sytuacji, co sprawia, że staje się on pozbawiony perspektywy dystansu, i mocno osadza go w konkrecie historycznym i egzystencjalnym, pragmatyzując tę tranzytywną aktywność, ukierunkowując ją na ulepszenie życia przede wszystkim w jego przyziemności, zachowującej swoją subtelność. Porównanie ślepej wiary do wiedzy – „wiedza warta jest tyle co ślepa wiara”¹⁶ – przenosi refleksję ze sfery przedmiotowej w sferę mitu. Márai pośrednio potwierdza intuicję Roberta Spaemanna: „Po Nietzschem dowody na istnienie Boga mogą mieć tylko charakter *argumenta ad hominem*”¹⁷. Rzecz w tym bowiem, że kultura nowoczesna godzi się na placebo, które ukołoby ludzki ból, tworzy hipotezę i testuje jej przydatność, nie poszukuje prawdy, a jedynie interpretuje. Porównanie wiedzy do wiary modeluje ogląd tej drugiej w taki sposób, że podstawowym doświadczeniem ją konstytuującym okazuje się niechęć, niezgoda – w gruncie rzeczy również niezdolność i niegotowość – na wyjście poza przyjęte założenia.

Taka wiara rodzi smutek animuli, która łatwo przyjmuje za swoje suflowane jej przekonanie, że należy się ograniczyć do podtrzymania życia, samego trwania, wykorzystując wiedzę potraktowaną jako ślepa wiara. Tak opisane doświadczenie nie jest dalekie od postawy, którą John A. McClure określa mianem „półwiar” (ang. partial faiths)¹⁸. Dostrzega on prawidłowość, że „w wielu postsekularnych powieściach istnieją [...] zdecydowanie pozytywne obrazy

¹² Tamże, s. 26.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 147.

¹⁷ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merceki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 57.

¹⁸ J.A. McClure, *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, tłum. T. Umerle, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016. Dla McClure’a ważnym klasykiem myśli postsekularnej jest Gianni Vattimo (por. tamże, s. 24-28).

otwartych domów wiary i instytucji, które stanowią ich fundamenty”¹⁹. Pół-wiary praktykowane w otwartych domach wiary i religijnych instytucjach okazują się pozbawione obciążającego nadmiaru, którego duch swobodnie ulatuje przez otwarte drzwi. McClure, analizując amerykańskie powieści, potraktowane jako postsekularne, zaklina zamknięte jeszcze drzwi: otwórzcie się. Podobnego zaklęcia chętnie użyłby też Carrère przed napisaniem *Królestwa*, nie utraciwszy jeszcze żarliwości w stosunku do chrześcijaństwa.

GŁOSIKI I GŁOSY

W literaturze polskiej zaklęcie: „otwórz się” wypowiedane jest pod adresem chrześcijaństwa i Kościoła ciągle na nowo – czasami tubalnym głosem czarodzieja z długą brodą, otwierającym wszystko ot tak, częściej falsetem poirytowanej aktywistki na rzecz „otwarcia”.

W *Księgach Jakubowych*²⁰ Olgi Tokarczuk zaklęcie „otwórz się” dobywa się z wyżyn nowoczesności, której prorokiem okazuje się Jakub Frank. Historia jego wędrówki poprzez różne krainy geograficzne i kolejno przyjmowane przez niego dominujące w nich wyznania religijne ma czytelnikowi uzmysłowić, jak staroświeckie jest tkwienie za zamkniętymi drzwiami jednej tylko instytucji religijnej. Sceny z życia wiedeńskiej rodziny – Aszera i Gitli, niebędących formalnie wyznawcami frankizmu, ale za jego sprawą uwolnionych od gorsetu swojej rodzimej tradycji – należącej do tworzącej się klasy mieszczańskiej nie pozostawiają wątpliwości. To racja Jakuba Franka, a nie jego krytyków i prześladowców – zarówno ze strony gminy żydowskiej, jak i Kościoła katolickiego – zwyciężyła: w nowoczesnym społeczeństwie nie da się żyć za zamkniętymi drzwiami dusznej świątyni. Ta racja bierze górę również w porządku intelektualnym – frankizm za sprawą cechującego go liberalizmu sprzyja odważnym poszukiwaniom intelektualnym. Jeszcze mocniej zaakcentowana została przewaga sposobu życia wykołowanego z toru tradycyjnych uporządkowań. Podczas gdy arcybiskup Mikołaj Dembowski porażony skutkami wylewu „chciałby bardzo, żeby ktoś go wziął za rękę – ileż by dał za ciepłe, szorstkie wnętrza czyjejś dłoni...”²¹, to Aszer i Gitla, prowadzący w Wiedniu, z dala od ojczyzny i swoich korzeni, dostatnie i nowe życie, zostają

¹⁹ Tamże, s. 275.

²⁰ Zob. O. T o k a r c z u k, *Księgi Jakubowe albo wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych. Opowiadana przez zmarłych, a przez autorkę dopełniona metodą koniektury, z wielu rozmaitych ksiąg zaczerpnięta, a także wspomóżona imaginacją, która to jest największym naturalnym darem człowieka: mądrym dla memoryahu, kompatriotom dla refleksji, laikom dla nauki, melancholikom zaś dla rozrywki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014.

²¹ Tamże, s. 583-582 (sic!, strony są numerowane wyłącznie podwójnie, na karcie verso).

wynagrodzeni – przez los albo przez ducha oświecenia, któremu poświęcają artykuł prasowy – szczęściem płynącym z poczucia wzajemnej bliskości: „Śpią razem, ale rzadziej niż kiedyś zbliżają się do siebie, choć Aszer, patrząc na nią, na jej uniesione pełne ramiona, na jej profil, wciąż czuje pożądanie”²². Owo „rzadziej” – jest tutaj miarą szczęścia Gitli, jej emancypacji. Katolickich biskupów spotyka zatem już za życia zasłużona kara za gnębienie chłopów – na łożu boleści nie ma ich kto potrzymać za rękę. Wyzwolonych z gorsetu tradycji nowych mieszczan życie nagradza zmysłowymi przyjemnościami. Oto jedno z licznych przesłań *Ksiąg Jakubowych*: sam widzisz, zamknięty Kościele – któż by nie chciał popożądać Gitli kwitnącej w wiedeńskim luksusie?

György Spiró w powieści *Mesjasze*²³ – opowiadającej o działalności Andrzeja Towiańskiego w środowisku emigracyjnego Paryża, w tym o jego relacji do Adama Mickiewicza – wypowiada swoje „otwórz się” z namaszczeniem i patosem poszukiwacza nowej drogi duchowej. Bohater powieści – Gerszom Ram – ktoś, kogo wypada podejrzewać o bycie porte parole autora, pod Ścianą Płaczu w Jerozolimie doznaje iluminacji. Dzieje się to na dosłyszany dźwięk słowa Jahvah: „Mówili tak kalecy w Stambule, mówił pewien konający na cholerę pasażer parowca, mówił niemogący mówić ojciec na łożu śmierci. Powtarzali to, tyle że na odwrót, parodiując – ajhvajh, Żydzi na targu w Wilnie, kiedy się skarżyli. We wszystkich językach świata mówili tak ludzie, których coś bolało [...]. Pan zatem, jak widać, jest Bogiem Bólu”²⁴. Chociaż domorośła, to jednak natchniona etymologia Boskiego imienia okazuje się odpowiedzią na egzystencjalne bóle i wątpliwości żarliwego mesjanisty. Oczywiście nie przystaje ona ani do prawdy objawionej nauczanej przez papieża, z którym się Gerszom w powieściowym świecie spotyka, ani do fanaberii Towiańskiego i jego akolitów. Zastanawiające natomiast, jak dalece objawienie Gerszoma współgra z wykoncypowaną przez Iskariotę w *Trzydziestu srebrnikach* rolę Jezusa jako lekarza bólu. Nie wierząc w cudowne uzdrowienia, Judasz uznaje przecież „paliatywne” zdolności Jezusa.

Nie zapominam, że Spiró to pisarz węgierski, ale jego powieść dotyczy samego jądra polskiej literatury: polskiego mesjanizmu. Opis objawienia doznanego przez Gerszoma stawia w centrum problem słowa. Ono, namysł nad nim, spekulacja filologiczna – Jahvah = poddane aliteracji ajhvajh – ma w sobie wielką moc soteryczną. Czy nie podobny jest sens *Matki Makryny*²⁵ Jacka Dehnela, odnoszącej się zresztą w warstwie świata przedstawionego do prawie tych samych realiów historycznych co *Mesjasze*? Pytanie tytułowej

²² Tamże, s. 139-138.

²³ Zob. G. Spiró, *Mesjasze*, tłum. E. Cygielska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

²⁴ Tamże, s. 479.

²⁵ Zob. J. Dehnel, *Matka Makaryna*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2014.

postaci – „Skąd mogłam wiedzieć, że dopiero po tylu latach z mierzwy się wydźwignę, że stopę na pewnym stopniu postawię – i to nie przez czyjeś miłosierdzie, któremu zawsze czekała, o które się modliłam, leżąc w głębokości piekielnej [...], ale przez słowa?”²⁶ – odnosi się do kariery skłamanych opowieści Makryny, które zapewniły jej splendor męczennicy i bezpieczne życie w rzymskim klasztorze. Ramą historycznej narracji ma być jednak refleksja nad tym, jak bardzo słowo – przez małe „s” – potrafi być ratunkiem w egzystencjalnych biedach. Makryna w powieści Dehnela rozumie te słowa – jako skargę. Kłamiąc co do faktów, pozostaje wierna prawdzie swojego bólu, cierpienia i krzywdy. Z perspektywy życia rozumianego immanentnie – tego ratunku wystarczy. Gdy zabraknie miłosierdzia – oczekiwanego ze strony wspólnot, instytucji oraz idei – pozostają słowa i wiara w ich soteryczną moc. Ta wiara – siłą rzeczy cząstkowa w stosunku do wiary w Słowo przez duże „S” – charakteryzuje wielu autorów podejmujących dzisiaj w języku polskim namysł nad dziedzictwem chrześcijaństwa.

Czy nie o tym mówi Marcin Świetlicki, który tak często trafia w sedno sprawy? W jednym z „Wierszy nabożnych” padają zaskakujące słowa:

„Bo to ból gada, ból gada bez ciała.
Wyłącznie słowo rozszalałe.
Wyłącznie słowo.

I słowo sławi nieustannie
ciało bez bólu. Tu nie ma mnie.
Tu nieistotna nieistota jest²⁷.

W poetyckim skrócie trafia Świetlicki w punkt przecięcia słowa i bólu, punkt, który wibruje w jakiejś wirtualnej przestrzeni, pozbawiony zakorzenienia, odcieleśniony. Czy nie dlatego słowa bólu mogą się wydawać skutecznie soteryczne? Niestety – również – „nieistotne”.

ZA GRANICĄ

[...] słowa słowa
słowa tylko one zostały dzwonią w uchu jakby miały ułożyć się
w jakiś wzór w zakłęcie zdejmujące urok w uniwersalną formułę
przywracającą porządek świata coś ci powiem nie licz na to
za zagrodą zębów skołowaciały miesiąc niespełniona
złota rybka ze swoimi trzema życzeniami czarny pudelek

²⁶ Tamże, s. 384.

²⁷ M. Ś w i e t l i c k i, *Nieistota*, w: tenże, *Delta Dietla*, EMG, Kraków 2015, s. 49.

który po hermetycznym zamknięciu drzwi laboratorium
nie przemieni się w mikrogo jegomościa z kopytkiem zamiast stopy
możesz do woli powtarzać kopytko kopytko albo *quantumque*
reges delirant Achivi plectuntur aż zabrzmi dzwonek
na koniec lekcji martwego języka i wreszcie będzie musiało
do ciebie dotrzeć od tej chwili wszystko co powiesz
może zostać wykorzystane przeciwko tobie²⁸.

– To Przemysław Dakowicz z poematu *Wyrzygnąć. Traktat o całości*. Ten obszerny cytat wyznacza granicę, która zasługuje na dostrzeżenie – granicę wiary w słowo. U Dakowicza jest ona znacząco ograniczona. Słowa nie mają mocy zbawczej, ich powtarzanie i permutowanie pozostaje jałowe. Co więcej, zadziwiająco często w kulturze nowoczesnej dochodzi do sytuacji, którą charakteryzuje wyznanie Anneliese Michel: „Kiedy mówię, moje serce nie mówi wraz ze mną”²⁹. Wyznanie kobiety doświadczonej tak zwanym opętaniem pełni w *Ćwiczeniach duchownych* funkcję motta do poematu *Ćwiczony*. Głęboki dysonans między słowami a intencją serca – to dla Dakowicza objaw swego rodzaju kulturowej choroby nowoczesności, schizofrenii: „Nowoczesność schizofreniczna pożera nas po cichu, wysysa treść z wszystkiego, co ją jeszcze ma, miesza obrazy i języki. Jesteśmy wydani na pastwę chaosu, który mieszka w świecie i w naszym wnętrzu”³⁰. Sprawność warsztatowa, biegłość w „sztuce układania słów” zbyt często – zauważa autor *Obcowania* – służy wewnętrznemu chaosowi, pogłębiając zarazem destrukcję kultury.

Podobnie diagnozował przemiany zachodzące w sztuce Jerzy Stempowski. W liście do Czesława Miłosza eseista pisał: „W naszych czasach choroba abstrakcji zniszczyła malarstwo. W zamyśle Malewicza i Mondriana miał to być koniec malarstwa. [...] Nie przychodziło im być może na myśl, że nadchodzi fala epigonów, którzy z ich dramatu postarają się zrobić trochę pieniędzy. [...] Znaleźć się w miejscu, gdzie kończą się TA ESCHATA i dalej nic nie ma, uchodziło za okropną przygodę”³¹. Zadekretowanie w sztuce końca „ta eschata” pociąga za sobą dalsze konsekwencje – przede wszystkim nieszczęsne próby znalezienia czegoś „zamiast” tego, co uznane za skończone. Casus Vincenta van Gogha jest dla Dakowicza pod tym względem symptomatyczny. Niespełniony jako pastor i kaznodzieja – pograżył się on jako osoba w wyniszczającej wizji powołania artystycznego. Co zrobić, żeby wielkie tradycje duchowości chrześcijańskiej – św. Bernarda z Clairvaux, św. Jana Klimaka, św. Jana od

²⁸ P. D a k o w i c z, *Wyrzygnąć. Traktat o całości*, w: tenże, *Ćwiczenia duchowne. Poematy*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2016, s. 8.

²⁹ T e n ż e, *Ćwiczony*, w: tenże, *Ćwiczenia duchowne. Poematy*, s. 39.

³⁰ T e n ż e, *Nowoczesność schizofreniczna*, w: tenże, *Obcowanie. Manifesty i eseje*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2014 s. 332.

³¹ J. S t e m p o w s k i, *List do Czesława Miłosza*, „Zeszyty Literackie” 2002, nr 2(78), s. 7n.

Krzyża, św. Edyty Stein – nie zostały wchłonięte przez chaos? To pytanie modeluje *Ćwiczenia duchowne* Dakowicza. Nie są one poetycko praktykowane w błogim poczuciu wyższości malkontenta czy dewota. Dostrzegając własną przynależność do krytykowanej formacji kulturowej, Dakowicz odmawia jednak udziału w euforycznym biegu ku przepaści. Pretekstem jego odmowy jest właśnie stosunek do słowa. Poetycki kunszt – przywilej Dakowicza – wystawia na pokusę. Nie ulec jej, nie dać się pogrążyć w złudnie autarkicznej grze słów – oto granica, której Dakowicz nie przekracza.

Nie tylko Dakowicz. Marta Kwaśnicka – jedna z nadziei polskiej literatury, „ustanowiona” żarliwym tekstem Andrzeja Horubąły³² – także wystrzega się przekraczania tej granicy. W *Jadwidze* – poświęconej świętej Królowej – esekistka trzeźwo zauważa: „Wiem o tym od dawna i ciągle nie mogę się nadziwić: jak wielkie jest nasze zaufanie do literatury. Oddajemy się jej we władanie [...]. [...] W czasach Karola Wielkiego i Jadwigi miało to może jeszcze sens – bo i sztuka była wtedy niewinna, nie tak zdradziecka jak obecnie, kiedy ma za sobą długą historię nadużyć. [...] Tak, waluta państwa liter dewaluuje się z każdym pokoleniem i nie wiem, czy jesteśmy w stanie temu na większą skalę przeciwdziałać”³³. Ograniczone zaufanie do konsolacyjnej mocy literatury jest jednak wystarczająco silne, żeby podejmować nowe próby pisarskie – nie po to jednak, by przyniosły one wybawienie od trosk, ale raczej po to, by z pozbieranych fragmentów „ułożyć kolejne zwierciadło”³⁴. Literatura sytuująca się poza granicą słów wybawiających nie jest bowiem samowystarczalna – to druga zasadnicza różnica. W *Jadwidze* dobitnym znakiem uznania tych ograniczeń jest kończąca esej modlitewna suplikacja do świętej – potwierdzenie, że same najpiękniejsze choćby słowa nie podniosą i nie ulecą.

Oczywiście, takie – ukierunkowane na poszukiwanie zwierciadła rzeczywistości – postawienie sprawy można skwitować uczonym wzruszeniem ramion: przecież literatura oferuje co najwyżej mimetyczną mediację, nigdy zaś nie pozwala na bezpośrednie dotknięcie rzeczywistości. Rzecz w tym, że pisarze sceptyczni co do zbawczych mocy literatury wiedzą o tym ograniczeniu. Nie zgadzają się jednak z diagnozą, że jedynym wyjściem z tej sytuacji jest zawieszenie samemu medium, to znaczy słowom. Poza tym jest i taka okoliczność, na którą – za Erichem Auerbachem – zwraca uwagę Thomas G. Pavel w dziele

³² Zob. A. H o r u b a ł a, *Martę Kwaśnicką ustanawiam*, „Do Rzeczy” z 7 X 2014, <http://do-rzeczy.pl/id,4434/Marte-Kwasnicka-ustanawiam.html>. Na temat tomu Marty Kwaśnickiej *Jadwiga* (Teologia Polityczna, Warszawa 2015) zob. t e n ż e, *Niesamowita Kwaśnicka*, „Do Rzeczy” 2016, nr 3 (z 25 I 2016), s. 50n., <http://www.teologiapolityczna.pl/andrzej-horubala-niesamowita-kwasnicka>.

³³ K w a ś n i c k a, dz. cyt., s. 90n.

³⁴ Tamże, s. 93.

*The Lives of the Novel. A History*³⁵: od Homera do Virginii Woolf literatura jest coraz bliższa prawdy o życiu w jego subtelnościach i historycznych uwarunkowaniach³⁶. Jeśli nawet nie tylko realizm określa to przybliżanie się powieści do prawdy o życiu, to na pewno potrzeba unaocznienia wzorca w zmieniającym się świecie ludzkich relacji³⁷.

Tej samej granicy wiary w zbawczą moc słowa nie przekracza też Justyna Bargielska w *Obsoletkach*³⁸ – niezwyklej opowieści o traumie tak zwanego poronienia. Na *Obsoletki* składa się czterdzieści jeden zapisów nieprzekraczających dwóch stron tekstu. W centrum ich wszystkich znajdują się doświadczenia: oczekiwania na poród i narodzin dziecka, jego utraty oraz żałoby. Tytuł *Obsoletki* pochodzi od łacińskiego terminu ciąży obumarłej: obsoleta graviditas. Jeśli można mówić o niezwykłości, to dlatego, że żywioł opowieści z kręgu dokumentu osobistego zdominowany został przez literacką formę powołanego do życia gatunku. „Obsoletka” – eksperyment genologiczny – to bowiem opowieść autoterapeutyczna, a zarazem posiadający rys mądrościowy wgląd w życie naznaczone skazą utraty i śmierci. Językowa, literacka inwencja umożliwiająca odważne snucie opowieści o sferach życia objętych tabu, niejednoznaczny stosunek do katolickiej tradycji religijnej – wszystko to przyczyniło się do popularności *Obsoletek*, nagradzanych i chwalonych przez obie strony sporu o – powiedzmy uniwersalnie – prawo do życia. Na przykład Kinga Dunin w „Wysokich Obcasach” pochwaliła Bargielską za temat, język, poczucie humoru i... przemilczenie owego sporu. Dlatego udało się Dunin pogodzić pochwałą *Obsoletek* z deklaracją: „Z powodów wspomnianych, ale i ogólnie znanych jestem po stronie prawa kobiet do bycia w ciąży i niekonstruowania tego stanu od razu w dziecko”³⁹. Przywołuję ten głos tylko po to, żeby uzmysłowić czytelnikowi skalę aplauzu witającego dzieło Bargielskiej. Ta skala może bowiem posłużyć równie dobrze do pomiaru nieporozumienia towarzyszącego lekturze jej książki.

Rzecz w tym bowiem, że – jak już wspomniałem – Bargielska przy całej inwencyjności językowej i artystycznej nie należy do pisarzy, którzy wierzą w wyzwalającą moc opowieści. Ostatnia „obsoletka” rozpoczyna się cytatem z Księgi Jeremiasza: „Zanim uformowałem cię w łonie, znałem cię (Jeremiasz 1,5)”, a kończy wyznaniem: „Nie, nie znam cię. Sama się uformowałam (Justy-

³⁵ Zob. T. G. P a v e l, *The Lives of the Novel: A History*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2015.

³⁶ Por. tamże, s. 298.

³⁷ Por. tamże, s. 299.

³⁸ Zob. J. B a r g i e l s k a, *Obsoletki*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

³⁹ K. D u n i n, *Graviditas obsoleta*, <http://www.krytykapolityczna.pl/Dunin/Graviditasobsoleta/menuid-68.html>.

na 1,∞)”⁴⁰. Buntownicza modlitwa osoby snującej intymną narrację wyraźnie świadczy tutaj o przekroczeniu konwencji immanentnej opowieści, w której wszystkie sensy są pochodną słownika, gramatyki i składni, a żaden teologii. Jeremiada Justyny potwierdza prawdziwość słów wypowiedzianych w zrelekcjonowanej wcześniej rozmowie z przyjaciółką, mającą chyba wiele wspólnego z osobą, której dotyczy dedykacja całego dzieła: „Bronce głównie”:

Rozmawialiśmy z Bronką głównie o wartości modlitwy i życia kontemplacyjnego, czy niesie ono ze sobą jakiś pożytek dla świata, czy ni chuja nie niesie. Bronka była bardzo za życiem kontemplacyjnym. Ja byłam raczej za standardami unijnymi w odniesieniu do każdej pracy, jakiej się podejmujemy, włącznie z wprowadzaniem harmonii w świecie za pomocą brewiarza.

– A ty się modlisz czasem? – spytała Bronka.

– Ciągłe – odpowiedziałam⁴¹.

Wierzę Justynie. W jej pozornie bluźnierczej jeremiadzie wyraźnie słyszę nowocześnie psychomachiczne „Ciągłe” z rozmowy o modlitwie – rozmowy, której emocjonalną i duchową żarliwość da się zmierzyć cechującą zapis amplitudą rejestru stylistycznego. Dlatego z niekłamanym podziwem przyjmuje słowa kończące piątą z kolei „obsoletkę” *Było to w czasie, gdy zegarmistrze robili spinki do włosów*: „jak firanka w czerwcowym przeciągu, jak peonia na płatki w Boże się czułam Ciało”⁴². Finezyjność tego zapisu zasługuje na nie mniejszą afirmację niż subtelność głęboko teologicznego przesłania. Świadomie powstrzymuję się przed jego eksplikacją. Niech sobie – utajone – działa na czytelniczki „Wysokich Obcasów”. W tej sprawie – Sapienti sat!

PODSTĘPY SZTUKI

Wiara w ocalającą moc opowieści daje na pewno przewagę. Łatwo to sprawdzić. Wystarczy popatrzeć na opisy bibliograficzne książek. Test przeprowadzony na tytułach przywołanych wcześniej wypadnie dosyć bezwzględnie. Olga Tokarczuk: *Księgi Jakubowe* – stron 912; György Spiró: *Mesjasze* – stron 797; Emmanuel Carrère: *Królestwo* – stron 532, Jacek Dehnel: *Matka Makryna* – stron 398. *Obsoletki* zaś – to skromna książeczka licząca 92 starannie złamane strony, a esej Kwaśnickiej o królowej Jadwidze nie przekracza 170 stron. Poematy Dakowicza nie powinny chyba być w tej konkurencji uwzględniane z oczywistych względów. Podaję te liczby cum grano salis. Niewątpliwie jednak unaoczniają

⁴⁰ J. B a r g i e l s k a, *Przyszła mięta i szaleje*, w: taż, *Obsoletki*, s. 86-87.

⁴¹ T a ż, *Bardzo długi pociąg*, w: taż, *Obsoletki*, s. 46n.

⁴² T a ż, *Było to w czasie, gdy zegarmistrze robili spinki do włosów*, w: taż, *Obsoletki*, s. 14-15.

one problem – literatura odwdzięcza się obfitością pobudzeń tym, którzy zawierzą jej mocy. Z drugiej strony zaś – wiara pisarza w słowo domaga się dowodów. Nie musi się ona wyrażać w liczbie zapisanych stron, ale jakiś panujący w literaturze *Zeitgeist* ma chyba taki kaprys, skoro *Małe życie*⁴³ Hany Yanagihary – jeden z powieściowych bestsellerów roku 2016 – liczy sobie 800 stron.

Kto ma ograniczone zaufanie do słowa, kto podejrzewa literaturę o zwodniczość, kto odmawia jej – dla jej własnego dobra – prawa do samowystarczalności, przekracza krąg wiary w słowo. Oczywiście, jak zawsze w dziejach literatury, nieufność ta – uświadomienie jej sobie przez pisarza – jest stopniowalna i różnie motywowana. Jak zawsze, nie cierpimy na brak odważnych i pobożnych użytkowników „daru słowa”. Wszystkim zmartwionym, że to i owo umarło w języku polskim, radzę prosty eksperyment: otworzyć stronę księgarni internetowej z możliwie bogatymi opcjami wyboru, następnie warto kliknąć: beletrystyka, po czym: religia (jest!, dlaczego by nie?). A imię ich: Legion.

Z mniej oczywistych wyników tej quasi-kwerendy warto wspomnieć, że istnieje nie tylko poezja, ale i proza kapłańska: byłego prowincjała polskich dominikanów Krzysztofa Popławskiego *Oczko. Miniatury (anty)klerykalne*⁴⁴, obszerny, ponad trzystustronicowy (i nie pierwszy) wybór opowiadań sercanina Józefa Lacha *Mimo drzwi zamkniętych*⁴⁵, w końcu chyba najciekawsze w tej kategorii dwie niezbyt obszerne opowieści jezuita Jarosława Naliwajki – *Zero*⁴⁶ (dotycząca powołania kapłańskiego) oraz *Kalendarz*⁴⁷. Oczywiście proza biblijna: Grzegorza Kędziory *Podążając za Panem*⁴⁸ (formacyjny powrót do przeszłości, w czasy Piłata) czy bardziej klasyczna w ramach gatunku opowieść s. Jadwigi Stabińskiej OSB ap *Prorokini Anna*⁴⁹, a także opowiadania jezuita Jacka Siepsiaaka *Między deszczem a rynną. Dylematy postaci biblijnych*⁵⁰ oraz Andrzeja Turczyńskiego *Jawnogrzeznica i Pan*⁵¹, w ciągle atrakcyjnej dla pisarzy konwencji apokryfu. Oczywiście proza historyczna

⁴³ Zob. H. Y a n a g i h a r a, *Małe życie*, tłum. J. Kozak, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2016.

⁴⁴ Zob. J. P o p ł a w s k i, *Oczko. Miniatury (anty)klerykalne*, „W drodze”, Poznań 2015.

⁴⁵ Zob. J. L a c h, *Mimo drzwi zamkniętych*, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2014.

⁴⁶ Zob. J. N a l i w a j k o, *Zero*, Wydawnictwo Novae Res, Gdynia 2013.

⁴⁷ Zob. t e n ż e, *Kalendarz*, Wydawnictwo Novae Res, Gdynia 2014.

⁴⁸ Zob. G. K ę d z i o r a, *Podążając za Panem*, Warszawska Firma Wydawnicza, Warszawa 2010.

⁴⁹ Zob. J. S t a w i Ń s k a, *Prorokini Anna. Powieść biblijna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

⁵⁰ Zob. J. S i e p s i a k, *Między deszczem a rynną. Dylematy postaci biblijnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

⁵¹ Zob. A. T u r c z y Ń s k i, *Jawnogrzeznica i Pan*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2009.

pod hasłem „skąd nasz ród” – rzymskokatolicki i od tysiąc pięćdziesięciu lat: w bardziej tradycyjnym wariantcie Anny Lisowskiej-Niepokólczyckiej *Jest tu chłopiec*⁵², ale również Konrada T. Lewandowskiego *Utopie*⁵³ – dwie alternatywne historie polskiej państwowości: pogańskiej konfederacji i chrześcijańskiego imperium. Oczywiście papież Jan Paweł II: Andrzeja Władysława Wodzińskiego opowieść o atmosferze papieskich pielgrzymek *Nasz papież i zamiatacze ulic*⁵⁴ czy Wojciecha Hrehorowicza – dotyczące, co interesujące, bynajmniej nie zamachu na Papieża – *Wyznania zabójcy Ojca Świętego*⁵⁵. Prócz tego, co spodziewane: koptyjka nawracająca muzułmańskiego terrorystę w powieści Rafała Krawczyka *Egzekutor. Samotność świata islamu*⁵⁶, a także autobiograficzna opowieść Doroty Frączek *Życie w Oborze*⁵⁷ – owoc literackiego mozolu połączonego z doświadczeniem pracy katechetycznej doktora teologii dogmatycznej.

*

W tekście wygłoszonym jesienią 1969 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a opublikowanym w „Znaku” w roku 1971 Stefan Sawicki pytał: *Czy zmierzch literatury katolickiej?*⁵⁸. Odwoływał się do tradycji pytania o literaturę katolicką, przypominając głosy Stefanii Skwarczyńskiej, Konrada Górskiego, Jerzego Zawieyskiego, Antoniego Gołubiewa. Z pewnością spełniło się przewidywanie Sawickiego, że coraz bliższy jest powrót zainteresowania pisarzy problematyką religijną. Inna sprawa, czy warunki postawione autorowi wyczekiwanego arcydzieła wyrastającego z „nowej religijności”⁵⁹ zostały przez kogokolwiek spełnione: „Musiałby on [...] być głęboko pogrążony w to wszystko, co nowe w religii, musiałby umieć mówić w imieniu współczesnego człowieka, który bliższy jest autentycznej modlitwie niż ideologii, w imieniu

⁵² Zob. A. L i s o w s k a - N i e p o k ó l c z y c k a, *Jest tu chłopiec*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2010.

⁵³ Zob. K. T. L e w a n d o w s k i *Utopie*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014.

⁵⁴ Zob. A. W. W o d z i ń s k i, *Nasz papież i zamiatacze ulic*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2013.

⁵⁵ Zob. W. H r e h o r o w i c z, *Wyznania zabójcy Ojca Świętego*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010.

⁵⁶ Zob. R. K r a w c z y k, *Egzekutor. Samotność świata islamu*, Wydawnictwo Sorus, Poznań 2015.

⁵⁷ Zob. D. F r a ń c z e k, *Życie w Oborze*, Novae Res, Gdynia 2013.

⁵⁸ Zob. S. S a w i c k i, *Czy zmierzch „literatury katolickiej”?*, „Znak” 23(1971) nr 11, s. 1423-1440.

⁵⁹ T e n ż e, *Czy zmierzch „literatury katolickiej”?*, w tenże: *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1979, s. 152.

człowieka w ogóle, który [...] «doczesny jest co chwila, a wieczny zawsze»⁶⁰. Sawicki nie myślał chyba jednak u schyłku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, że „nowa religijność” będzie oznaczała coś tak bardzo różnego od posoborowych wyobrażeń o religii pogłębianej w aspekcie indywidualnego doświadczenia, a zarazem zuniwersalizowanej poprzez swobodniejsze ujęcie eklezjologii i wzięcie w teologiczną rachubę innych religii oraz poszukiwań duchowych osób bezwyznaniowych. Twórca polskich badań nad sacrum w literaturze formułował wówczas swoje rozpoznania i oczekiwania w postawie otwartości, którą dobrze wyraża uwaga z tego samego tekstu: „Egzystencjalizm podważając sens religii, równocześnie przez doprowadzenie człowieka do sytuacji granicznej – budził jej pragnienie i potrzebę”⁶¹.

Trudno byłoby dzisiaj zastąpić w tej wypowiedzi egzystencjalizm nazwami wpływowych i modnych nurtów humanistyki – z przekonaniem, że budzą one potrzeby religijne współbrzmiające z doświadczeniem chrześcijanina. Nowa religijność współtworzona przez owe nurty kształtuje się w opozycji do chrześcijaństwa, zdominowana przez przeświadczenie, że „«autentyczna» religijność nowoczesna jest albo gnostycka, albo nie ma jej wcale”⁶². Owa gnostyckość ufundowana jest na przekonaniu o śmierci Boga w tradycyjnej postaci dobrego i sprawiedliwego Ojca. Konsekwencja tej śmierci to imperatyw poszukiwania śladów transcendencji – tak, by nigdy w pełni nie zaakceptować świata, zawsze budzącego sprzeciw swoją niesprawiedliwością. Obydwa elementy – całkowite odrzucenie tradycyjnego obrazu Boga oraz rewolucyjnie krytyczny stosunek do świata, niesatysfakcjonującego zakresem sfery wolności, postrzeganej jako wymagająca nieustannego poszerzania – są modelujące dla nowej religijności.

Kwaśnicka i Dakowicz – w inny sposób Bargielska – ani nie odrzucają tradycyjnego obrazu Boga, ani nie postępują światła za doświadczane z jego strony zniewolenie. Łączy ich rozczerwanie sekularyzmem nowoczesności. Nie traktują go jako szansy, ale też nie starają się unieważnić jego skutków. Bardziej niż otwarci na nowoczesność są radykalni w poszukiwaniu środków zaradczych przeciwko jej słabościom. Radykalni – to znaczy rekonstruujący swoją tożsamość duchową. Charakterystyczna dla ich pisarstwa postawa autentyczności religijnych poszukiwań wydaje się obiecująca artystycznie – ze względu na twórcze napięcie wytwarzające się w ich relacji do powszechnie uznanego w kulturze za obowiązujący sekularnego modelu państwa i społeczeństwa liberalnego.

⁶⁰ Tamże, s. 153.

⁶¹ Tamże, s. 151.

⁶² A. Bielik-Robson: „*Deus otiosus*”: ślad, widmo, karzeł, w: „*Deus otiosus*”. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 9.

Agnieszka K. HAAS

(NIE)OBECNOŚĆ BOGA OSOBOWEGO W NIEMIECKIEJ LITERATURZE DRUGIEJ POŁOWY OSIEMNASTEGO WIEKU

Gdy dochodzi do tragedii, wielu pyta: gdzie był wtedy Bóg? Odpowiedzi – także tych udzielanych po roku 1755 – mogło być co najmniej kilka. Przy założeniu istnienia Boga-Stwórcy, który stworzył świat w pełni uporządkowany – a tak rozumował Leibniz – słabym punktem wydawał się fakt obiektywnego istnienia zła. Czy było dziełem Boga? Jeśli tak, to można było wątpić w Jego dobroć, ponieważ zło było źródłem cierpień. A jeśli było od Niego niezależne, to fakt ten przeczyłby Boskiej wszechmocy.

Gdy w niedzielny poranek 1 listopada 1755 roku w Lizbonie zatrzęsa się ziemia, w ciągu kilku minut życie straciło tysiące mieszkańców miasta. Inni zginęli w pożarach i tsunami, które były następstwem kataklizmu. Jego przyczyny różnie interpretowano w Portugalii i Hiszpanii, Anglii, Francji i Niemczech. Pierwsze próby wyjaśnienia przyczyn kataklizmu poczyniono już na przełomie 1755 i 1756 roku. W Hiszpanii dominowała argumentacja geologiczna, poruszano też aspekty filozoficzne i religijne. W Anglii trzęsienie ziemi uznano za „katolicką katastrofę” i karę za inkwizycję. We Francji janseniści winą za nie obarczali króla Jana III z dynastii Aviz, który sprowadził do kraju jezuitów¹.

Kilkadziesiąt lat później Johann Wolfgang Goethe w autobiografii *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda* tak oto opisuje to, co się wydarzyło: „Ziemia drży i trzęsie się w posadach, morze huczy, zderzają się okręty, wałą domy, kościoły i wieże leżą w gruzach, część pałacu królewskiego pochłania morze, rozpadła ziemia zdaje się ziać płomieniem, gdyż wszędy unoszą się z ruin dymy i pożary”².

W *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes* [„Hymn o sprawiedliwości Boga”], napisanym prozą hymnie z 1756 roku, dwudziestodwuletni Christoph Mar-

¹ Zob. J. Wilke, *Das Erdbeben von Lissabon (1755)*, <http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/juergen-wilke-das-erdbeben-von-lissabon-1755#DerKatastrophendiskursinPublizistikLiteraturTheologieundPhilosophie> (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.K.H.).

² J.W. Goethe, *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, tłum. A. Gutry, PIW, Warszawa 1957, t. 1, s. 31. Por. t e n z e, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, ks. I, w: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 9, *Autobiographische Schriften I*, oprac. L. Blumenthal, E. Trunz, Verlag C.H. Beck oHG, München 2002, s. 30.

tin Wieland przedstawia nie tyle szczegóły katastrofy, ile rozgrywający się w anonimowym mieście dramat mieszkańców: „Na próżno ucieka czuła matka z płaczącym niemowlęciem w ramionach, otoczona przestraszonymi dziećmi, które uczepione jej jak zwykle, szukają u niej ratunku, na próżno bogobojny syn bierze sędziwego, półżywego ojca na ramiona. Przygniata ich ciężar, grzebiąc pod stosem kamieni”³.

Tragedii towarzyszy poczucie niesprawiedliwości, bo nieszczęście dotyka i niewinnych, i niegodziwców. Tuż obok kochającej się rodziny ginie chciwiec, „który – któżby się nie domyślił? – wpierw myśli o ratowaniu skarbów”⁴, a teraz „leży zmiażdżony pod gruzami, wydaje ostatnie tchnienie, [opuszcza go – A.K.H.] przekłeta dusza, odchodzi z pomrukiem w otchłań, by na wieki oplakiwać utratę złota”⁵. W hymnie Wielanda moralne zło idzie w parze z niezawinioną krzywdą, ale autor znajduje na to religijne wytłumaczenie.

Podobny opis nieszczęść występuje w powstałym również w roku 1756 utworze *Poema o zapadnięciu Lizbony*⁶ [*Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome «Tout es bien»*] Woltera, który jednak nie dostrzega ich sensu:

Spieszcie, przypatrzcie się tu [...]
 Matek, dzieci jednych na drugich w kupę ubitych,
 Z pod rum skał roztrzaskłych, członom ciał ludzi zszarpanych;
 [...]
 Dni oplakane kończą, w okrutnych mękach, w rozpacz⁷.

Na alegorycznym obrazie *Alegoria ao Terramoto de 1755* [*Alegoria trzęsienia ziemi z 1755*] nieszczęście i religijny jego wymiar przedstawił portugalski malarz niemieckiego pochodzenia, bezpośredni świadek wydarzeń, João Glama Stroeberle. W tle i w górnych partiach obrazu widoczne są postaci, które nadają całości religijny i alegoryczny sens. Krzyż i unoszące się nad miastem anioły (także karzące grzeszników anioły śmierci) stanowią jedność z przerażającą rzeczywistością i religijnymi próbami poradzenia sobie z niezwykłym położeniem – w środkowej części obrazu na drugim jego planie

³ Ch.M. Wieland, *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes*, w: *Wielands Sammlung prosaischer Schriften*, t. 2, Ch.G. Schmieder, Karlsruhe 1788, s. 180.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Por. *Poema Woltera o zapadnięciu Lizbony*, tłum. S. Staszic, Drukarnia Rządowa, Warszawa 1815, s. 3 (w cytatach zachowano pisownię oryginalną). Pierwodruk tego przekładu – 1779, nowszy przekład: V o l t a i r e, *Poemat o zagładzie Lizbony albo rozpatrzenie aksjomatu: „Wszystko jest dobre”* (fragmenty), tłum. A. Wołowski, w: W. Jaworski, *Poezja filozofów*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 308-311.

⁷ *Poema Woltera o zapadnięciu Lizbony*, s. 3.

widać, że pośród chaosu odprawiana jest Msza Święta. Stroeberle, jak wielu mu współczesnych, interpretuje to, co się stało, jako karę za grzechy: póżnagie postaci ukazane na obrazie reprezentują zapewne rozwiązłość.

Przywołane tu utwory literackie i dzieło malarskie łączy przekonanie, że świat podlega działaniu opatrności, przekonanie, które staje się albo niezrozumiałym pewnikiem, albo – jak w przypadku Woltera – wymaga weryfikacji. Rozumienie katastrof jako kary za niemoralne postępowanie⁸, znaku Boskiej sprawiedliwości lub czasu próby, a nawet – jak u Wielanda – jako apokaliptycznej zapowiedzi Sądu Ostatecznego, pozwala nadać sens złu, tak naturalnemu kataklizmowi, jak upadkowi moralnemu, a dzięki temu umożliwia zaakceptowanie rzeczywistości⁹.

Wieland, Wolter i Goethe przywołują to samo wydarzenie, ale każdy z nich interpretuje je inaczej. Goethe nie mógł dokładnie pamiętać wydarzeń z końca 1755 roku, wiedzę o nich czerpał z książek. Narracja prowadzona w trzeciej osobie pozwala mu połączyć role świadka wydarzeń i zachowującego dystans komentatora. Jeszcze w roku katastrofy jego ojciec kupił książkę anonimowego autora *Die traurige Verwandlung von Lissabon*¹⁰. Po latach Goethe korzystał z kolei z wypożyczonej z biblioteki w Weimarze trzyczęściowej broszurki *Beschreibung des Erdbebens, welches die Hauptstadt Lissabon und viele andere Städte in Portugal und Spanien theils ganz umgeworfen, theils sehr beschädigt hat*¹¹. Oba sprawozdania prócz naukowych wyjaśnień trzęsienia ziemi zawierają komentarze o charakterze religijnym. Pod względem sposobu rozumienia ludzkiej niedoli tekst Wielanda przypomina pierwsze komentarze, w których traktowano ją jako karę boską lub prowadzącą przez cierpienie drogę do zbawienia.

Na uwagę zasługują wymienione przez Goethego aspekty katastrofy, które oddają charakter narracji związanej z tym wydarzeniem. Wieść o kataklizmie miała mianowicie wpłynąć na myślenie o świecie i Bogu, wywołać różnorodne reakcje i sprawić, że w centrum znalazło się pytanie o sens wiary w opatrność

⁸ Por. Ch. Weber, *Glück im Unglück. Reaktionen deutschsprachiger Autoren auf das Erbeben in Lissabon am 1. November 1755*, w: *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, red. G. Lauer, T. Unger, Wallestein Verlag, Göttingen 2008, s. 149.

⁹ Pot. tamże.

¹⁰ Zob. *Die traurige Verwandlung von Lissabon in Schutt und Asche: nachdem es den 1. November 1755 durch ein gewaltiges Erdbeben und eine darauf entstandene heftige Feuersbrunst heimgesucht worden; entwarf eine unpartheyische Feder*, Möllerische Buchhandlung, Frankfurt am Main 1755. Por. E. Trunz, komentarz do *Dichtung und Wahrheit*, w: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 9, *Autobiographische Schriften I*, s. 654.

¹¹ Zob. *Beschreibung des Erdbebens, welches die Hauptstadt Lissabon und viele andere Städte in Portugal und Spanien theils ganz umgeworfen, theils sehr beschädigt hat*, Johann Christian Schuster, Danzig 1756. Por. Trunz, dz. cyt., s. 654.

oraz istnienie Boga, jakim przedstawiało go chrześcijaństwo¹². W *Zmyśleniu i prawdzie* Goethe nie nawiązuje jednak do dyskursu filozoficznego, który zapoczątkowany został wskutek medialnego nagłośnienia lizbońskiej tragedii.

ZMIANA PARADYGMATU

Mimo szoku, jaki przeżywa wówczas Europa, wiara w opatrność nie zanika. Kataklizm przypada na okres nasilającego się kryzysu wiary i chrześcijaństwa, stopniowej sekularyzacji społeczeństwa Europy i coraz częstszej konfrontacji wiary z rozumem, zwłaszcza w kontekście rozwoju nauk przyrodniczych, zmuszających do weryfikacji metafizycznych wyobrażeń na temat Boga i Jego związku ze światem.

Kilka miesięcy przed trzęsieniem ziemi w Lizbonie młody Immanuel Kant publikuje anonimowo rozprawę *Powszechna historia naturalna i teoria nieba albo szkic o układzie oraz mechanicznym pochodzeniu całości świata opracowany zgodnie z prawami Newtona*¹³. Przedstawia w niej zasady działania Układu Słonecznego, między innymi słusznie przewiduje odkrycie nowych planet. Zdaje sobie też sprawę, że popularne podejście fizykoteologii – wnioskowanie o istnieniu Boga na podstawie zjawisk przyrody bez odwoływania się do Pisma Świętego – traci zasadność. Kant pisze, że obrońca wiary mógłby dojść do następującego wniosku: „Jeśli budowa świata z całym jej porządkiem i pięknem [...] stanowi tylko efekt oddziaływania materii podległej powszechnym prawom swego ruchu, ślepa mechanika sił przyrody jest zaś w stanie wywieść z chaosu tak wspaniałe dzieła [...], to d o w o d z e n i e i s t n i e n i a Boga, opierające się na doznaniu piękna świata, traci wszelką moc. Przyroda okazuje się samowystarczalna, a zwierzchnictwo Boże – niepotrzebne”¹⁴. Autor nie zaprzecza istnieniu Boga, jedynie dystansuje się od metafizyki i wyciągania wniosków na Jego temat na podstawie praw natury¹⁵. Swoje stanowisko wyrazi pełniej w dziełach krytycznych, przyczyniając się do kolejnego przełomu w filozofii.

¹² Por. J.W. v o n G o e t h e, *Dichtung und Wahrheit*, w: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 9, s. 30.

¹³ Zob. I. K a n t, *Powszechna historia naturalna i teoria nieba albo szkic o układzie oraz mechanicznym pochodzeniu całości świata opracowany zgodnie z prawami Newtona*, tłum. A. Grzebliński, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, *Pisma przedkrytyczne*, red. M. Jankowski, T. Kupś, tłum. Translatorim Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 195-386.

¹⁴ Tamże, s. 201 (podkr. A.K.H.).

¹⁵ Na trzęsienie ziemi w Lizbonie Kant reaguje jeszcze kilkoma pismami, podając głównie jego fizyczne i geologiczne przyczyny. Zob. I. K a n t, *O przyczynach trzęsień ziemi, w związku z nie-szczęściami, które pod koniec ubiegłego roku nawiedziło kraje Europy zachodniej*, tłum. T. Kupś, *Dzieła zebrane*, t. 1, s. 387-396; t e n ż e, *Historia i opis natury najbardziej osobliwych przypadków*

Pisma przedkrytyczne Kanta zapowiadają zbliżającą się definitywną konfrontację nauk przyrodniczych z metafizyką. Coraz dogłębsza wiedza empiryczna prowadzi jednak nie tylko do materializmu, ale – paradoksalnie – także do zainteresowania sferą duchową i psychiczną. Niemalą rolę w zmianie paradygmatu myślenia o Bogu odgrywa pietyzm, który przyczynia się do odnowienia indywidualnego doświadczenia religijnego. Z czasem przeżycie religijne opisywane w literaturze powstającej w okresie zwanym *Empfindsamkeit* (sentymentalizm), także pod wpływem Jean-Jacques’a Rousseau, uniezależnia się od prawd teologicznych, co z drugiej strony gwarantuje większą niezależność twórcom.

W niniejszym artykule pragniemy pokazać, jaki oddźwięk w literaturze znalazł domniemany kryzys wiary w Boga i opatrność zapoczątkowany wydarzeniem z roku 1755. Ukazemy również, z oczywistych względów nie wyczerpując tematu, przemiany, jakie zaszły w sposobach przedstawiania Boga osobowego oraz szerzej pojętej boskości w literaturze drugiej połowy osiemnastego wieku.

BÓG, SĘDZIA I OJCIEC?

Trzęsienie ziemi w Lizbonie było karą Bożą za grzech nieumiarkowania. Tak rozumiał je mieszkający w Zurychu lekarz i poeta Johann Georg Zimmermann, który w poemacie *Die Ruinen von Lissabon* [„Ruiny Lizbony”] z roku 1755 i jego poszerzonej wersji *Die Zerstörung von Lisabon* [sic] [„Zburzenie Lizbony”], apelował o pokorę wobec słusznych wyroków Boskich¹⁶. Do tych tragicznych wydarzeń odniósł się niedługo potem studiujący w Zurychu Wieland. W *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes* zarzucił on żyjącym w dostatku mieszkańcom anonimowego miasta zaniedbania wobec duszy¹⁷. Przedstawił Boga jako cierpliwego sędziego, który uczy przez cierpienie i wyprowadza zeń dobro. W hymnie nie brak nawiązań do filozofii Gottfrieda Wilhelma Leibniza i platonizmu, co rzutuje na sposób przedstawiania (i zniekształcenia) zasadniczych kwestii wiary. Na przykład istnienie zła moralnego, będącego przyczyną gniewu Bożego, poeta wyjaśnia w duchu oświecenia – jako skutek niewłaściwego używania rozumu i oddalenia od natury równoznacznego ze złamaniem

trzęsienia ziemi, które pod koniec 1755 roku wstrząsnęły większą częścią ziemi, tłum. M. Jankowski, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 1, s. 397-425.

¹⁶ Por. G. L a u e r, T. U n g e r, *Angesichts der Katastrophe. Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, w: *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, s. 27. Por. J.G. Z i m m e r m a n n, *Die Zerstörung von Lisabon. Die Ruinen von Lissabon. Gedanken bey dem Erdbeben 1755-1756*, red. M. Rector, M. Wehrhahn, Hannover 1997, s. 15-39.

¹⁷ Por. W i e l a n d, dz. cyt., s. 180.

Boskiego prawa: „Stworzył nas, byśmy byli dobrzy; gdy stajemy się źli, sami przyczyniamy się do swego nieszczęścia i niszczymy Jego dzieło”¹⁸.

Religijny ton oraz wątek boskiej sprawiedliwości i kary za pychę dominują w ostatniej z sześciu części poematu *Die Landplagen*¹⁹ (z roku 1769) Jakoba Michaela Reinholda Lenza. Niezrozumiałe działanie potężnych sił natury nie wywołuje pytania o obecność opatrności lub jej brak, przeciwnie, utwór kończy zachętą, by chwalić Boga, który paradoksalnie objawia się w „cudownie roześmianych błyskawicach” i „pogodnych grzmotach”²⁰.

Inaczej trzęsienie ziemi interpretował kilkadziesiąt lat później Goethe, który nie uznawał go za karę ani czas próby, ale za wydarzenie, które nadszarpięło wizerunek miłosiernego Boga-Ojca. W roku 1811, pisząc autobiografię, Goethe wiedział, że po tragedii zaczęły mnożyć się dywagacje, w których protestanccy duchowni i tak zwani „bogobojni” (niem. Gottesfürchtige) nawoływali do pokuty i przestrzegali przed grzesznym życiem²¹. Dla sześciolatka, jakim był wówczas Goethe, wieść o kataklizmie była wstrząsem, który miał zburzyć jego wewnętrzny spokój i osłabić wiarę w Boga²²: „Bóg, stwórca i opiekun nieba i ziemi, który jawi mu się [Goethemu jako chłopcu – A.K.H.] w wyznaniu pierwszego artykułu wiary jako mądry i łaskawy ojciec, nie okazał bynajmniej swych ojcowskich uczuć, skazując na zagładę zarówno sprawiedliwych, jak i niesprawiedliwych. Daremnie młody umysł chłopca starał się bronić przed tymi wrażeniami, tym bardziej że nawet mędracy i uczeni w Piśmie nie mogli jak należy wyjaśnić zjawiska. Następne lato nastreczyło sposobność bliższego poznania groźnego Boga, o którym Stary Testament tyle nam przekazał wiadomości”²³.

GDZIE BYŁ WTEDY BÓG?

Gdy dochodzi do tragedii, wielu pyta: gdzie był wtedy Bóg? Dlaczego dopuścił do czegoś, co w ludzkim pojęciu jest złe? Czy niezawinione cierpienia nie przeczą Jego istnieniu? Odpowiedzi – także tych udzielanych po roku

¹⁸ Tamże, s. 146.

¹⁹ Zob. J.M.R. Lenz, *Die Landplagen*, w: *Gesammelte Schriften von J.M.R. Lenz*, t. 3, red. L. Tieck, G. Reimer, Berlin 1828, s. 1-55.

²⁰ Tamże, s. 55.

²¹ Por. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, s. 30. Por. też: tenże, *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, t. 1, s. 31.

²² Por. tenże, *Dichtung und Wahrheit*, s. 47. Por. też: tenże, *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, t. 1, s. 50.

²³ Goethe, *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, s. 32. Goethe ma na myśli burzę z gradobiciem, której był świadkiem w roku 1756 w rodzinnym Frankfurcie nad Menem (por. tamże, s. 30). W swojej powieści autobiograficznej wielokrotnie konfrontuje chrześcijaństwo z własnymi przemyśleniami, które muszą tu zostać pominięte.

1755 – mogło być co najmniej kilka. Racjonalnego wyjaśnienia przyczyny istnienia zła podjął się na początku osiemnastego wieku Leibniz w *Teodycei*, największym traktacie, który opatrzył podtytułem *O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*²⁴. Jego poglądy zostawiły głęboki ślad w literaturze niemieckiej, nie tracąc na znaczeniu nawet po wystąpieniach Kanta.

Leibniz rozwijał swoją filozofię niesystematycznie, pisząc krótkie, polemiczne teksty oraz komentarze; *Teodycea* była jego pierwszą dłuższą pracą. Zawarta w niej argumentacja opierała się jednak również na odwołaniach – do Pisma Świętego, zwłaszcza listów św. Pawła²⁵, myśli św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Lutra, doktryn manichejczyków, przede wszystkim zaś do poglądów Pierre’a Bayle’a, który w dziele *Réponse aux questions d’un provincial* [„Odpowiedzi na pytania pewnego mieszkańca prowincji”]²⁶ wyrażał wątpliwość co do istnienia Boskiej opatrności i utrzymywał, że nie można obalić manichejskiej tezy o istnieniu dwóch pierwotnych zasad dobra i zła, a tym samym przeczył dogmatowi o wszechmocy jedynego Boga²⁷. Leibniz, zachęcony przez królową Prus Zofię Karolinę, postanowił wyjaśnić sprzeczność między faktem istnienia zła a założeniem, że świat został stworzony przez Boga jako dobry²⁸. Dość niejednoznaczne słowo „teodycea”, wymyślone i użyte przez Leibniza jedynie w tytule traktatu, złożone z morfemów „theós” (z gr. bóg) i „dike” (z gr. sąd) i oznaczało „doktrynę sprawiedliwości Bożej” lub „doktrynę usprawiedliwiania Boga”²⁹.

Przy założeniu istnienia Boga-Stwórcy, który stworzył świat w pełni uporządkowany – a tak rozumował Leibniz – słabym punktem wydawał się fakt obiektywnego istnienia zła. Czy było dziełem Boga? Jeśli tak, to można było wątpić w Jego dobroć, ponieważ zło było źródłem cierpień. A jeśli było od Niego niezależne, to fakt ten przeczyłby Boskiej wszechmocy. Leibniz powtarzał za św. Augustynem, że Bóg pozwolił na zło, aby wydobyć z niego większe dobro, oraz za św. Tomaszem z Akwinu, iż przyzwolenie na zło prowadzi ku dobru wszechświata. W świecie pomyślanym jako zaplanowany porządek zło

²⁴ Zob. G.W. L e i b n i z, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. i oprac. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

²⁵ Por. tamże, s. 82. „Lecz jeśli nasza nieprawość uwydatnia sprawiedliwość Bożą, to cóż po-
wiemy? Czy Bóg jest niesprawiedliwy, gdy okazuje zagniewanie?” (Rz. 3,5).

²⁶ Zob. P. B a y l e, *Réponse aux questions d’un provincial*, R. Leers, Rotterdam 1704.

²⁷ Por. J. K o p a n i a, *Wstęp. Siła dedukcji i słabość człowieka. Tragiczny optymizm Leibniza*, w: Leibniz, dz. cyt., s. XII.

²⁸ Na temat opatrności Leibniz wypowiadał się także w krótszych tekstach, w *Rozprawie metafizycznej* oraz w *Zasadach natury i łaski* (zob. G.W. L e i b n i z, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, oprac. S. Cichowicz, PIW, Warszawa 1969).

²⁹ K o p a n i a, dz. cyt., s. VII.

miało do spełnienia określoną rolę: „Możliwe – dowodził Leibniz – że złu towarzyszy jakieś większe dobro”³⁰.

„WHATEVER IS, IS RIGHT”

Po trzęsieniu ziemi zaatakowano nie tylko *Teodyceę* Leibniza. Równie popularny co krytykowany był wówczas angielski poeta Aleksander Pope, dzielący pogląd Leibniza na temat harmonii działającej we wszechświecie. W *Wierszu o człowieku*³¹ [*Essay on Man*] opublikowanym w latach 1733 i 1734 dowodził, że wszystko, co istnieje, jest dobre. Nawiązywał do teleologii Leibniza oraz idei świata jako jedności³², zgodnie z którą wszystkie elementy – duchowe i materialne – są ze sobą ściśle połączone w wielkim (złotym) łańcuchu bytów, złożonej z entelechii „drabinie”, na której, patrząc od dołu, znajdowały się kolejno formy nieożywione, rośliny, zwierzęta, człowiek oraz istoty duchowe:

Potężny łańcuch tworów! od Boga zaczęty,
Idą potem anioły i człowiek z zwierzęty,
[...]
Od niebios do nicości ten związek się trzyma.
[...]
Gdybyśmy z wyższą władzą chcieli działać sprzecnie,
Więc niższe by na naszą cisnęły koniecznie:
Inaczéy by się przerwał ten związek stworzenia,
Gdzie ieden krok chybiony równowagę zmienia³³.

Według zasady, którą Pope ujął w formułę: „Whatever Is, is Right”³⁴, każda istota ma swoje miejsce w świecie. Wszystko, co istnieje, jest odpowiednie, właściwe (ang. right). W niemieckim tłumaczeniu powiedzenie funkcjonowało w zniekształconej wersji jako „Alles ist gut” („wszystko jest dobre”) – taki przekład był nadużyciem, ponieważ wprowadzał nieobecną u Pope’a kategorię

³⁰ Leibniz, *Teodycea*, s. 480.

³¹ Zob. *Wiersz o człowieku*, Alexandra Pope. Z Angielskiego przełożony przez L. Kamińskiego, Nakładem Zawadzkiego i Węckiego, Warszawa 1816.

³² Wyobrażenie „łańcucha bytów” było popularne zarówno wśród poetów angielskich, jak i niemieckich: Albrechta von Hallera, Immanuela Kanta, Johanna Lamberta, Johanna Gottfrieda Herdera i Friedricha Schillera. Do listy nazwisk dodać należy także Goethego i Hölderlina. Por. A.O. L o v e j o y, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 213n.

³³ *Wiersz o człowieku*, Alexandra Pope, s. 10.

³⁴ *An Essay on Man by Alexander Pope*, I, 51, London 1763, s. 8 (por. I, 294; III, 231; IV, 145; IV, 394).

wartościującą. Na przesłance, że „wszystko jest dobre” (to znaczy: właściwe) poeta opierał interpretację zła³⁵.

Pope’owi nie chodziło jednak o uznanie stworzenia za dobre, ale o wskazanie na wyższość porządku ogólnego nad interesami poszczególnych ogniw łańcucha, które przyczyniały się do korzyści ogółu. Autor *Wiersza o człowieku* myślał podobnie jak Leibniz:

Tak gdy wszystkie ustawy stopniami się wiążą,
I zgodnie do całości utrzymania dążą,
Gdyby z nich najmniejszy która zboczyła przypadkiem,
Nieta tylko lecz ogół groził by upadkiem³⁶.

Według Pope’a w porządku naturalnym miał swe źródła ład społeczny, oparty na „jedności, porządku, i powszechny zgodzie”³⁷. „Teodycea” Pope’a – na wzór Leibniza – polegała na zrzuceniu winy za zło bezpośrednio na człowieka, który ośmielał się uważać świat za miejsce stworzone specjalnie dla niego. Innym utrudnieniem zrozumienia porządku na świecie było ograniczone poznanie, a więc niemożność uchwycenia sensu „właściwej” całości. Błędna interpretacja rzeczywistości prowadziła do zwątpienia w Boską sprawiedliwość³⁸.

Na niezwykłą interpretację łańcucha bytów w poezji niemieckiej wskazuje Marion Hellwig, która zestawia formułę „alles ist gut” z ukrzyżowaniem Chrystusa³⁹. W hymnie Friedricha Hölderlina *Patmos* z roku 1801 śmierć Chrystusa jawi się jako „miłość ostateczna”⁴⁰, której wspomnienie w „godzinie Wieczery”⁴¹, wypowiedziane przez samego Pana, nabiera eschatologicznego charakteru:

[...] bo nigdy dosyć
Nie wyrzekł o dobroci
Słów, wtedy, by dodać otuchy, gdy
Ujrzał to, gniew świata.
Bo wszystko jest dobre. I umarł. Wiele by można
O tym mówić [...]⁴².

³⁵ Polski tłumacz także nie uniknął wartościowania: „To co człowiek w swym własnym stosunku złém zowie, / Jest i musi być dobrém w ogólny osnowie” (*Wiersz o człowieku*, *Alexandra Pope*, s. 3).

³⁶ Tamże, s. 11.

³⁷ Tamże, s. 37.

³⁸ Por. M. Hellwig, „*Alles ist gut*”. Zur Bedeutung einer Theodizee-Formel bei Pope, Voltaire und Hölderlin, w: *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, s. 217.

³⁹ Por. tamże, s. 225-229.

⁴⁰ F. Hölderlin, *Patmos*, w: tenże, *Poezje zebrane*, tłum. A. Lam, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor, Pułtusk 2015, s. 354.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

Śmierć ukazana jest tu jako dobro, którego na razie nie można rozpoznać. Poeta świadomie pomija milczeniem historię zbawienia: „Vieles wäre / Zu sagen davon”⁴³, ponieważ jeszcze się nie dopełniła. Marion Hellwig zauważa, że ostatnie słowa Chrystusa wypowiedziane na krzyżu: „dokonało się” (J 19,30) stanowią odpowiednik formuły „alles ist gut”⁴⁴. Hölderlin uznaje śmierć Chrystusa oraz formułę „dokonało się” za początek, a nie zakończenie historii zbawienia.

OBURZONY WOLTER

Do „optymistycznych” teorii Leibniza i Pope’a odniósł się krytycznie w listopadzie 1755 roku Wolter we wspomnianym poemacie *O zniszczeniu Lizbony*. Filozofię Leibniza skrytykował ponownie w powiastce filozoficznej *Kandyd* z roku 1759⁴⁵. Wolter nie chciał zgodzić się na pojmowanie zła jako następstwa z góry ustalonego porządku. Problem w tym, że rozumiał zło inaczej niż niemiecki filozof – nazywał złem krzywdę i niepotrzebne cierpienie ludzi, którzy w swoim położeniu nie mogli stwierdzić, iż żyją w świecie najlepszym z możliwych, ani powtórzyć za Aleksandrem Pope’em, że „wszystko jest dobre”.

Pope, uznając wyższość dobra ogólnego nad jednostkowym, dowodził, że Stwórca jednakowo troszczy się o wszystkie byty: „Stwórca powszechny okiem uważa iednakiem / Upadek bohatera z konającym ptakiem”⁴⁶, co było według Woltera nie do przyjęcia.

Kiedy trzęsienie ziemi, lub nawałność wody
Miasta wtrąca do grobu, pochłania narody?
«Nie, – odpowiesz mi zaraz – gdyż w i e c z n a u s t a w a,
«Nie rządzi przez szczególne, lecz ogólne prawa;
« Prócz kilku zmian trwa zawsze dawna rzeczy postać⁴⁷.

Działanie natury wedle „ustawy odwiecznej”, w której nie ma miejsca na Boską ingerencję, jak utrzymywał Pope, Wolter uważał za bezduszne. Jego argumentacja była emocjonalna, łączył on poglądy autora *Wiersza o człowieku*

⁴³ T e n ż e, *Patmos*, w: tenże, *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, red. F. Beissner, t. 2, *Gedichte nach 1800*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1951, s. 167.

⁴⁴ Por. H e l l w i g, dz. cyt., s. 226.

⁴⁵ Zob. V o l t a i r e, *Kandyd czyli Optymizm: dzieło przełożone z niemieckiego rękopisu Doktora Ralfa z przyczynkami znalezionymi w kieszeni tegoż doktora zmarłego w Minden, roku Pańskiego 1759*, tłum. T. Boy-Zeleński, Arcanum, Bydgoszcz 1991. Dopiero Rousseau nadaje dyskusji nowy bieg. Historia literatury niemieckiej zna przynajmniej jeden przykład polemiki z Wolterem: opublikowany w roku 1798 *Anti-Candide* Justusa Mösera.

⁴⁶ *Wiersz o człowieku Alexandra Pope*, s. 4.

⁴⁷ Tamże, s. 7 (podkr. A.K.H.).

z karą, zemstą Boga, o której Pope nie wspominał, o której z kolei głośno było w sprawozdaniach z wydarzeń, które dotknęły Lizbonę:

Rzeknicie; to skutki przyrodzenia u s t a w o d w i e c z n y c h
Co wolnego Boga do czynów zmuszają bezwolnych.
Rzeknicie nad tylu ofiar okropną mogiłą:
Bóg się z e m ś c i ł. To straszna śmierć jest przestępstwa ich k a r ą⁴⁸.

Według Woltera nie można było zaakceptować interpretacji trzęsienia ziemi jako kary za grzechy. Sięgnął w tym celu po aluzję do historii Hioba: „Jakiz występki, winę, popełniły te dzieci niewinne, / Na łonie matek w sztuki zdarte, krwią matek swą krwią spluszczone?”⁴⁹.

Wolter zasadniczo nie zaprzeczał istnieniu opatrności jako takiej, krytycznie odniósł się jedynie do tez Leibniza i Pope’a⁵⁰. Uważał, że uznanie za Leibnizem, iż Boska ingerencja w porządek natury jako coś doskonale zaplanowanego rzadko ma miejsce, oznacza zaakceptowanie bezdusznych sił natury, w których nie objawia się Boskie miłosierdzie. W swoim poemacie zaatakował także chrześcijańską wykładnię cierpienia jako czasu próby i doskonalenia oraz sprzeciwił się traktowaniu życia ziemskiego jako „przejścia” do życia wiecznego. „Ale kto może być pewien, że wieczność zczęścia odbierzem w nagrodę?”⁵¹ – pytał. Mimo wszystko Wolter nie neguje w poemacie wiary w Boga: „Tylko w samym Bogu prawda, przekonany dziś jestem”⁵².

Krytykę optymizmu Leibniza za pomocą argumentów Woltera ponowi ponad pół wieku później, w roku 1819, Arthur Schopenhauer w *Świecie jako woli i przedstawieniu*⁵³. Sięgnie po przykład Lizbony, której dramat zdążył stać się symbolem nieuzasadnionego ludzkiego cierpienia i opuszczenia przez opatrność. Pojęcie łańcucha bytów Schopenhauer zrozumie odwrotnie niż Leibniz, uzna je za szereg pożerających się wzajemnie „istot udreńczonych”⁵⁴, łańcuch „męczeńskich śmierci”⁵⁵, łączący byty w bólu i wyrażający ich fizyczną zależność. Dla Schopenhauera nie był to już kosmiczny porządek, nad którym czuwa Stwórca. Nie ukrywał oburzenia: „Do tego oto świata chciano przypasować system optymizmu i zademonstrować go nam jako świat najlepszy

⁴⁸ *Poema Woltera o zapadnięciu Lizbony*, s. 3 (podkr. A.K.H.).

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. L e i b n i z, *Teodycea*, s. 254n.

⁵¹ *Poema Woltera o zapadnięciu Lizbony*, s. 8.

⁵² Tamże, s. 10.

⁵³ Zob. A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Grewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

⁵⁴ Tamże, s. 831.

⁵⁵ Tamże.

z możliwych”⁵⁶. Optymizm ten to w jego przekonaniu „krzyczący absurd”⁵⁷. Gdyby świat „był trochę tylko gorszy, to nie mógłby już istnieć”⁵⁸, konstatuje Schopenhauer, dziwiąc się fenomenowi rosnącej popularności filozofii Leibniza, mimo jej „kulawego usprawiedliwienia zła”, które miałoby czasem sprowadzać dobro⁵⁹.

CZY ZŁO JEST POTRZEBNE?

Czy Bóg wyprowadził większe dobro z działań Mefistofelesa i Fausta? Goethe rozumiał „teodyceę” Leibniza na swój sposób. Rozważania o sensie zła i (nieobecnej?) opatrności włączył do swego najważniejszego utworu. W „Prologu w Niebie”, stanowiącym metafizyczne ramy pierwszej części *Fausta*, ufność w opatrność potwierdza hymn trzech archaniołów zachwyconych wzniosłą harmonią wszechświata. Nie jest to jednak kompletna wizja świata, ponieważ po wkroczeniu na scenę Mefistofelesa dopełnia ją, zarazem jej zaprzeczając, jego szyderczy kontrapunkt. Czy dzieła Pana są takie, jakimi widzą je archaniołowie, „wspaniałe [...] jak w pierwszym dniu”⁶⁰? Pobrzmiewa w śpiewie anielskim motyw przewodni pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, gdzie po kolejnych dniach stwarzania świata dzieła Boga zostają ocenione jednakowo: „Bóg widział, że były dobre” (Rdz 1,12; por. 1,18.21.25.31). A może człowiek, przez diabła nazywany za Leibnizem „małym bogiem”⁶¹, jest zawsze taki sam, niezdolny do poprawy – „równie osobliwy jak w pierwszym dniu”⁶²? Postać Mefistofelesa współlistnieje w archetypicznym dysonansie ze światem anielskim. Zaprzeczanie harmonijnemu porządkowi świata i szlachetnej naturze człowieka zdaje się dopełniać „obiektywny” obraz rzeczywistości, w której jest miejsce na dobro i zło.

Dlaczego Pan – celowo nie nazywany przez Goethego Bogiem – pozwala na działanie diabła w życiu Fausta? Człowiek „zbyt łatwo usypia; dlatego chętnie przydaje mu towarzysza, który pobudza i działa, a sprawia się jak diabeł”⁶³, wyjaśnia Pan pod koniec sceny. Ów „towarzysz” daje impuls do działań, a w efekcie aktywizuje proces wiecznego dążenia, które jest istotą spełnionego

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 835.

⁵⁹ Tamże, s. 834.

⁶⁰ J.W. G o e t h e, *Faust I*, w: tenże, *Poezje. Faust I*, tłum. i oprac. A. Lam, Wydawnictwo Typografia, Pułtusk–Warszawa 2012, s. 224.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 227.

człowieczeństwa. Owo wieczne dążenie, paradoksalnie zainicjowane przez szatana, zmniejsza ryzyko popełnienia grzechu, który już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa był uznawany za kardynalny – grzechu zaniedbania. Ale czy zło, czyny moralnie złe i zło osobowe, szatan, mimo to nie pełni roli dwuznaczej? Jak ujrzyć w nich coś, z czego zostanie wyprowadzone dobro? Zwłaszcza w kontekście takich scen, jak „Noc Walpurgi” wydaje się to trudne.

Dla Leibniza zło miało charakter prywatywny, było niedoskonałością, brakiem dobra, dla Goethego jest także osobowym bytem, na którego działanie w dodatku zgodę wyraża Pan. W wypowiedzi Pana (w oryginale): „Drum geb’ ich gern ihm den Gesellen zu, / Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen”⁶⁴, czasownik „schaffen” posiada dwa znaczenia – zarówno „działać”, jak i „stwarzać”⁶⁵. Dwuznaczność frazy „muß, als Teufel, schaffen” powoduje (także za sprawą przecinków!), że rodzi się wątpliwość, czy Mefistofeles i jego działania nie stanowią części stwórczej – a więc boskiej! – siły⁶⁶.

Dziejące się zło – jak w historii Hioba, do której nawiązuje Goethe – w chrześcijaństwie traktowano jako sytuację próby, element Bożej pedagogiki, która ma na celu doskonalenie człowieka. Pan jest przekonany, że Faust, mimo niejasnych decyzji, jakie podejmuje, wybierze właściwą drogę⁶⁷. Ale zło stanowi także ewidentny skutek wyborów bohatera, który dysponuje wolną wolą. Jego spotkanie z Mefistem poprzedzają wydarzenia i decyzje uczonego – odejście od Boga, praktykowanie czarnej magii, sprzeczny z nauczaniem Ojców Kościoła przekład Prologu Ewangelii św. Jana⁶⁸, wyparcie się trzech cnót kardynalnych. Wszystko to świadczy o tym, że diabeł zaczyna działać w konsekwencji podjętych przez Fausta decyzji – a może nawet na jego życzenie. Czyni to nie tylko z przyzwoleniem Pana, ale i z przyzwoleniem Fausta, który świadomie porzucił chrześcijańską drogę.

Zło w *Fauście* zostaje zrelatywizowane poprzez sposób, w jaki Mefistofeles definiuje swoją tożsamość w scenie „Pracownia”: „Jam częścią siły, co pragnie czynić zło, a zawsze dobro stwarza”⁶⁹. Czy duch przeczenia, okre-

⁶⁴ T e n z e, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, w: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 3, *Dramatische Dichtungen I*, oprac. i komentarz E. Trunz, Verlag C.H. Beck oHG, München 1996, s. 18.

⁶⁵ Por. A. S c h ö n e, *Kommentare*, w: J.W. Goethe, *Faust. Kommentare*, red. A. Schöne, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1999, s. 251.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ „Dobry człowiek w swoim niejasnym dążeniu jest zawsze świadom słusznej drogi”. G o e t h e, *Faust I*, s. 225.

⁶⁸ Por. S c h ö n e, dz. cyt., s. 246n. Zdaniem Schönego nie ma wątpliwości, że chodzi o rozumienie Logosu jako Chrystusa.

⁶⁹ G o e t h e, *Faust I*, s. 251. Schöne odnajduje tu aluzję do tekstów biblijnych: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Kor 7,19) i „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem” (Iz 5,20). Por. S c h ö n e, dz. cyt., s. 251.

ślający siebie jako część „części, co była wszystkim na początku”⁷⁰, pragnąc zła, czyni dobro? Czy chodzi o owo dobro, które – według Leibniza – Bóg (czy też Pan), wyprowadza ze zła? Trudno się zgodzić na takie rozumienie działania opatrności, w której zło usurpuje sobie udział, a mianowicie jako część tego, co było na początku. A może – jak chce Albrecht Schöne – diabeł (w końcu duch przeczenia!) dobrem nazywa to, co człowiek nazwałby złem?⁷¹ Goethe nie daje gotowej odpowiedzi na te pytania. Gdyby Bóg nie pozwalał na czyny niemoralne lub im zapobiegał, ingerowałby w ludzką wolność, a więc postępowałby wbrew sobie – tak uważali zarówno św. Augustyn, jak i Leibniz, tak zdaje się myśleć Goethe.

Zło w *Fauście* wydaje się elementem niezbędnym, owym potrzebnym brakiem doskonałości, do której trzeba dążyć. W tragedii Goethego zło działa jednak w postaci osobowej, nawet jeśli poeta chciał uczynić z Mefista istotę nie tyle demoniczną, ile groteskową.

Pan nie ingeruje explicite w działania bohaterów tragedii, nie pojawi się w żadnej scenie pierwszej części *Fausta*. Boska istota podtrzymująca byty, wymiennie nazywana „szczęściem! sercem! miłością! Bogiem!”⁷², pozostaje niepoznawalna i nieobecna. Z wyjątkiem tajemniczego „głosu z góry”, który nad skazaną na śmierć Małgorzatą wypowie słynne „Ocalona!”⁷³ („Ist gerettet”⁷⁴), Pan pozostaje nieobecny.

„SZYFRY BOSKOŚCI”

Z przykładu *Fausta* Goethego lub oburzenia Woltera można by wnosić, że o Bogu i Boskiej opatrności człowiek zmuszony jest wnioskować na podstawie zła lub cierpienia. Punktów odniesienia w myśleniu o boskości było jednak w osiemnastym stuleciu więcej.

Odwołajmy się raz jeszcze do Schopenhauera: „Pewien optymista każe mi otworzyć oczy i popatrzeć, jaki piękny jest świat, w słonecznym świetle, ze swymi górami, dolinami, strugami, roślinami, zwierzętami itd. – Ale czy świat to iluzjon? Kiedy oglądamy te rzeczy, są wprawdzie ładne, ale być nimi to całkiem co innego”⁷⁵. Wbrew temu, co sądził niemiecki filozof, obraz świata harmonijnego, za którym ukrywa się boski pierwiastek – jakkolwiek zwany, był żywy w literaturze niemieckiej przez cały osiemnasty wiek.

⁷⁰ G o e t h e, *Faust I*, s. 251. Por. S c h ö n e, dz. cyt., s. 251.

⁷¹ Por. S c h ö n e, dz. cyt., s. 251.

⁷² G o e t h e, *Faust I*, s. 310.

⁷³ Tamże, s. 347.

⁷⁴ T e n z e, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, s. 145.

⁷⁵ S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 831.

O Bogu i opatrności niemieccy pisarze oświecenia chętnie wnioskowali z natury. Natura miała wskazywać na cechy Boga – popularną na początku stulecia fizykoteologię upowszechnił w poezji religijnej Barthold Heinrich Brockes, który (z czasem z coraz mniejszym przekonaniem i słabnącym polem) w powstającym w latach 1721-1748 wielotomowym dziele *Irdisches Vergnügen in Gott*⁷⁶ [„Ziemskie rozkosze w Bogu”] przekonywał, że ślady boskości można odnaleźć nie tylko w pięknych zjawiskach natury, ale i w tych uznawanych za brzydkie, jak na przykład insekty.

Bliskim temu myśleniu wątkiem było ukazywanie zjawisk natury jako boskiego szyfru. Było to podejście ugruntowane w Starym Testamencie, w którym Jahwe w sposób widzialny objawiał się prorokom poprzez zjawiska natury. Do tej tradycji nawiązywał Friedrich Gottlieb Klopstock, który w hymnach i odach wyeksponował ekstatyczne doznanie religijne oraz odnowił topos poety-proroka. W odzie *Die Frühlingsfeier* [„Święto wiosny”], która w kilku wersjach powstała w latach 1759-1771, zarówno burza, jak i łagodny wiatr („In stillem, sanftem Säuseln”⁷⁷) oraz tęcza są znakami objawienia Boskiego majestatu oraz przymierza Boga z człowiekiem.

Także we wspomnianym *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes* Wielanda Bóg manifestuje się w przyrodzie. Grzmoty nie wyrażają jednak majestatu, ale gniew za pogwałcenie praw natury, są ostrzeżeniem i nakazem powrotu do chrześcijańskiej wiary: „Tak oto odgłos grzmotu i przerażającej burzy budzi ich [ludzi] z ich snów, by na nowo zwrócić ich uwagę na czynienie dobra. – Jeśli mimo to nie poprawią się – cóż wtedy przeszkodzi, by wyszedł odeń pierwszy sąd, otoczony tysiącem aniołów śmierci i oczyścił świat z nędzników, tak zatwardziałych, że nie zmiękczą ich dobro ani nie przerażają groźby?”⁷⁸.

Potęzną istotą wyrażającą się w siłach natury jest także Bóg ukazany w pierwszej części oratorium Georga Philippa Telemanna *Die Donner-Ode* skomponowanego w roku 1756 do tekstu Johanna Andreasa Cramera. Libretto, zwłaszcza arie *Die Stimme Gottes erschütterte die Meere, Die Stimme Gottes zerschmettert die Zedern, Sie stürzt die stolzen Gebirge zusammen* oraz duet *Es donnert, dass er verherrlicht werde* nawiązujące do Psalmu 29 (por. Ps 29,3-10), przedstawiają Boga jako potęgę rządzącą naturą, poruszającą fale morskie, powalającą cedry Libanu. W ariach odnaleźć można aluzje do trzęsienia ziemi – Boski głos potrafi miażdżyć góry i wprawić horyzont w drżenie. Telemann dodaje teologiczne uzasadnienie niszczycielskiej mocy Boga: „On grzmi, ponieważ [chce] być czczony. / Składajcie mu dziękczynienie w jego świątyni! / Niech ze świątyni rozbrzmiewa

⁷⁶ Zob. B.H. Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott*, w: tenże, *Physicalisch- und Moralischen Gedichten*, t. 5, König, Hamburg 1736.

⁷⁷ F.G. Klopstock, *Die Frühlingsfeier*, w: tenże, *Oden*, Göschen, Leipzig 1798, t. 1, s. 162.

⁷⁸ Wieland, dz. cyt., s. 156.

po krańce ziemi / głośny i długi śpiew pochwalny”⁷⁹. Zarówno Cramer i Telemann, jak i Wieland przedstawiają jeden, dający się jednoznacznie zrozumieć aspekt Boskiego działania.

Teolog Johann Georg Hamann w swoich pismach wyrażał przekonanie, że za zjawiskami natury kryje się Boska immanencja, sens napisanej szyfrem księgi natury wymaga jednak interpretacji, do odczytania „ukrytych znaków” potrzeba bowiem „klucza”⁸⁰. Dla Hamanna historia i natura stanowiły komentarze do Słowa Bożego (niem. *Commentare des göttlichen Wortes*), Boskie objawienie pojmował jako jedność Pisma (Biblii), natury i historii⁸¹.

Ten model myślenia wielokrotnie pojawia się w poezji Hölderlina, który stworzy wysublimowany obraz boskości, często niedostępnej ludzkiemu poznaniu, dalekiej od teologicznych dogmatów. Przykładem nawiązania do myśli Hamanna jest przywoływany tu już hymn *Patmos*, oparty na Apokalipsie św. Jana. Hölderlin ukazuje w nim kwintesencję Boskiego bycia objawiającego się w niepoznawalnym dla człowieka paradoksie, w naturze, w znaku widzialnym i poznawalnym poprzez jedyne „pośrednika” między Bogiem a człowiekiem – Chrystusa. Już nie w burzy, ale w pełnym sprzeczności, oksymoronicznym cichym znaku grzmotów z nieba objawia się Bóg, co więcej – dzieje się to w relacji najbardziej intymnej:

Cichy jest jego znak
Na grzmiącym niebie. I Jeden stoi pod nim
Przez całe życie. Bo wciąż żyje Chrystus⁸².

Owo ciche przemawianie znaku wskazuje na sposób poznania, wewnętrzny proces odczytywania znaków pochodzących z natury i Objawienia. Tak Hölderlin rozumiał istotę natury, ale i historii, którą uznawał za element procesu eschatologicznego.

NIENAZYWALNY I NIEPOZNAWALNY

Pod wpływem krytycyzmu Kanta nienazywalność i niepoznawalność Boga stają się w osiemnastym wieku tematami przewodnimi w literaturze. Antycypację poglądów Kanta, na długo przed ukazaniem się jego *Krytyk*, znajdujemy

⁷⁹ Cyt za: G. L a u e r, T. U n g e r, dz. cyt., s. 31.

⁸⁰ Por. J. G. H a m a n n, *Brocken*, w: *Johann Georg Hamanns Schriften und Briefe*, t. 1, red. M. Petri, C. Meyer Verlag, Hannover 1872, s. 174.

⁸¹ Por. t e n ż e, *Biblische Betrachtungen eines Christen*, w: *Johann Georg Hamanns Schriften und Briefe*, t. 1, s. 144.

⁸² H ö l d e r l i n, *Patmos*, tłum. A. Lam, s. 357.

w trzech hymnach Wielanda z 1754 roku: *Hymne auf Gott*, *Hymne auf die Sonne* oraz *Zweiter Hymne auf Gott*⁸³. Hymniczne „ja” eksponuje tu swoją małość wobec Boga, nie odważa się o nim myśleć ani go nazwać. Wieland paradoksalnie wyczuwa sprzeczność między szukaniem Boga w naturze a Jego tajemnicą. Pomija natomiast aspekt „poznawalności” odwołujący się do Objawienia.

Trudności z nazywaniem Boga ma nawet Klopstock. W hymnie *Frühlingsfeyer* autor *Mesjady* za Biblią nazywa Boga „Jehova”⁸⁴, paralelnie stosuje w swej twórczości inne określenia: „Wszechobecny” (niem. Allgegenwärtige), „Nienazwany” (niem. Ungenannte), „Wieczny” (niem. Der Ewige). Trafia one do powszechnego użytku językowego, wyznaczając sposoby mówienia o Bogu, który stopniowo traci w poezji i filozofii cechy chrześcijańskiego Boga osobowego.

Na niemożność poznania „natury” Boga zwróci później uwagę Goethe. W scenie „Ogród Marty” *Faust* zapyta reprezentującą katolicki typ pobożności Małgorzatę: „Któż może go nazwać? i któż wyznać: wierzę w niego. Kto się odważy, czując go, powiedzieć: ja w niego nie wierzę?”⁸⁵. Nawiązując do dyskursu wokół (ponadwyznaniowego) pojęcia boskości i Boga – który zbyt łatwo, jak się wydawało wielu myślicielom, dawał się określić – Goethe pisze: „Ten, który wszystko ogarnia, wszystko utrzymuje, czyż nie ogarnia i nie utrzymuje ciebie, mnie, samego siebie”⁸⁶.

Problem niepoznawalności Boga przenosi się na sferę ducha jako taką. Wywołany przez Fausta Duch (niem. Erdgeist) szydzi z czynionych przez maga prób ujrzenia i zrozumienia go. Porównując Fausta do „skręconego z lęku robaka”⁸⁷, Duch nawiązuje do Księgi Psalmów (por. Ps 22,7), by pokazać, gdzie jest miejsce człowieka: „Błagałeś [...], by mnie ujrzeć, głos mój słyszeć, twarz zobaczyć, przyciągnęło mnie potężne pragnienie twojej duszy: więc jestem!”⁸⁸. Przekonanie Fausta, nazywającego siebie „boskości obrazem”⁸⁹, o byciu równym Duchowi, jest wyraźnie sprzeczne z wypowiedzią tegoż: „Z tym się równasz duchem, którego pojmujesz. Nie ze mną!”⁹⁰. Jeśli przywołamy tu fragment piątej księgi *Pomysłów do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego* Johanna Gottfrieda Herdera (powstających w latach 1782-1788), to

⁸³ Zob. [Chr.M. Wieland], *Hymnen. Von dem Verfasser des Gepryften Abrahams*, Conrad Corell & Co, Zürich 1754.

⁸⁴ Klopstock, *Frühlingsfeyer*, s. 140.

⁸⁵ Goethe, *Faust I*, s. 309n.

⁸⁶ Tamże, s. 310.

⁸⁷ Tamże, s. 231.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 232.

⁹⁰ Tamże, s. 232.

także natrafimy na temat poznawalności istot duchowych. I tutaj, podobnie jak w *Fauście*, jest on powiązany z ideą łańcucha bytów: „Niedoskonałość jego [ludzkiego przyrodzenia – A.K.H.] razi nader umysł ziemski: lecz duch wyższy (Erdengeist) zazierając wewnątrz, widząc już wiele ogniw łańcucha wiążących się z sobą, może zaiste nad nimi się litować, lecz nimi nie gardzi”⁹¹.

Ideę złotego łańcucha w scenie „Noc” również można traktować jako odblask myśli Herdera: „Jak się to wszystko w całość splata, jak jedno w drugim działa, żyje! Jak te niebiańskie siły to się wznoszą, to spadają, jak przekazują sobie wiadra złote! Lotem swym błogosławionym z nieba przemierzają ziemię, harmonią dźwięków sycąc wszechświat”⁹². Siły natury, a nie materia, stanowią tu przekażnik informacji między różnymi poziomami egzystencji.

Pośredni wpływ Herdera pozwala dopatrzeć się u Goethego skłonności do opowiadania się za panteistyczną koncepcją boskości. Herder rozwijał bowiem swoją teorię łańcucha bytów w kontekście nauki Spinozy i tak zwanego sporu o Spinozę (niem. Pantheismusstreit), w którym prócz Herdera brał udział Moses Mendelssohn i Gotthold Ephraim Lessing. Spór wszczął Heinrich Jacobi w roku 1785 anonimowo wydanym pismem *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [„O nauczaniu Spinozy w listach do pana Mojżesza Mendelssohna”], w którym systemowi Spinozy zarzucał ateizm. Dwa lata później Herder wydał zbiór filozoficznych dialogów *Gott. Einige Gespräche*⁹³, w których przedstawiał naturę jako związek bytów przenikniętych i powiązanych ze sobą pierwiastkiem duchowym.

„NIESKOŃCZENIE” PODZIELONY BÓG I „ALTERNATYWNE” WIZJE BOSKOŚCI

Johann Christoph Friedrich Schiller, podobnie jak Goethe i Herder, był zwolennikiem teorii łańcucha bytów. Idea związku wszystkich sił natury w kosmosie, wspierających się wzajemnie w dążeniu wzwyż, ku boskości, okazała się zatem wdzięcznym tematem literatury.

W poetyckich wizjach boskości Schiller oddalił się od chrześcijańskich wyobrażeń na temat Boga, którym dał wyraz jedynie we wczesnej twórczości. W *Philosophische Briefe*⁹⁴ [„Listy filozoficzne”] z roku 1786 przekonywał o istnieniu ścisłego związku między Bogiem a naturą. Pod pojęciem Boga

⁹¹ J.G. Herder, *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, t. 1, T. Glücksberg, Wilno 1838, s. 185.

⁹² Goethe, *Faust I*, s. 230.

⁹³ Zob. *Gott. Einige Gespräche von J.G. Herder*, Karl Wilhelm Ettinger, Gotha 1787.

⁹⁴ Zob. F. Schiller, *Philosophische Briefe*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 5, *Philosophische und vermischte Schriften*, red. G. Fricke, H.G. Göpfert, Hanser, München 1962, s. 336-358.

(niem. Gott) nie krył się osobowy Bóg chrześcijaństwa: „Wszystkie doskonałości we Wszechświecie są zjednoczone w Bogu. Bóg i Natura są dwiema wielkościami, które są sobie doskonale równe”⁹⁵. W liście filozoficznym zatytułowanym *Gott* Schiller powtarza za Leibnizem, że byty są ze sobą harmonijnie powiązane, istnieją zanurzone w boskiej substancji, której odbiciem jest Natura, określona w tymże tekście jako „nieskończenie podzielony Bóg” (niem. ein unendlich geteilter Gott)⁹⁶.

Schiller wyjaśnia, że boskie „ja” odzwierciedla się w bytach niczym światło w szkłe. Nie chodziło więc o Boga osobowego, ale panteistyczną boskość, dla której poeta – a w ślad za nim wielu innych – poszukiwał adekwatnych nazw: „Gdyby kiedyś Wszechmocy spodobało się rozbić ten pryzmat [...], wszystkie duchy skończyłyby swój żywot (untergehen) w j e d n y m Nieskończonym („in e i n e m Unendlichen”), wszystkie akordy zespoliłyby się w j e d n e j Harmonii, wszystkie strumienie dotarłyby do j e d n e g o Oceanu”⁹⁷.

Hölderlin był w młodości zafascynowany Schillerem. Zafascynowany był również wieloma poglądami filozoficznymi, w tym monadologią Leibniza, ale każda myśl i każdy tekst ulegał w jego poetyckiej fantazji znacznemu przekształceniu, za co zresztą spotkał poetę ostracyzm – nie tylko towarzyski. Z monadologią Leibniza wiązała się także bliska Hölderlinowi idea wszechjedna (gr. hen kai pan) – panteistyczna teoria, w której jedność świata wynika z jego związku z boskością. Idea ta nabrała później szczególnego znaczenia także u Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga. Motyw światła i boskości odbijających się w lustrze pojawia się w młodzieńczym *Hymnie do Bogini harmonii* Hölderlina (z roku 1795). By zrozumieć sens tego utworu, wspomnieć trzeba, na czym polegała monadologia Leibniza.

Filozof rozumiał świat jako system uporządkowanych względem siebie bytów zwanych monadami, z których każdy – w tym byty anielskie, ludzkie i inne stworzenia oraz Bóg, jedyna monada niestworzona – stanowił odrębny, duchowy świat⁹⁸. Na podstawie ich duchowej istoty i wynikającej z tego niepodzielności wyciągnął wniosek, że wzajemne oddziaływania monad są niemożliwe, a jedyne, co mogą one jako istoty duchowe zmieniać, to własne wyobrażenia wewnętrzne. Relacje między monadami nie miały zatem charakteru przyczynowo-skutkowego, ale odbywały się wedle ustanowionego z góry Boskiego porządku określanego jako „harmonia przedustawna” (łac. harmonia praestabilita).

⁹⁵ T e n ż e, *Gott*, w: tenże, *Philosophische Briefe*, s. 351.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże, s. 352.

⁹⁸ L e i b n i z, *Teodycea*, s. 165.

Z monadologii wypływało wspólne niemieckim twórcom przekonanie o nieskończonych możliwościach istnienia różnorodnych rzeczy, powiązanych z sobą hierarchicznie i wspólnie działających w świecie, stanowiących doskonałą jedność, posiadającą duchowe źródło. Przekonanie to podzielali między innymi Herder, Goethe i Schiller. Leżąca u podstaw wyobrażenia jedności w różnorodnej wielości idea duchowego charakteru wszystkich istot oraz wiara w świat zdolny do nieustannego rozwoju, a mimo to stanowiący jedność prowadziła do stopniowego odchodzenia od koncepcji osobowego Boga chrześcijaństwa.

Mimo że teorię harmonii przedustawnej zaatakowali między innymi Kant⁹⁹ i Wolter, filozofia Leibniza nadal cieszyła się popularnością, a ślady inspiracji idea harmonia praestabilita można znaleźć u wielu twórców oświecenia¹⁰⁰.

Idea boskości odbijającej się w zbudowanej w sposób hierarchiczny i prze-poionej pierwiastkiem duchowym naturze powraca u Goethego i Schillera, a także u Hölderlina. O fascynacji Leibnizem, ale i samodzielności myślenia młodego Hölderlina świadczy wspomniany *Hymn do Bogini harmonii*¹⁰¹, który początkowo miał nosić tytuł nawiązujący do pism Leibniza – *Hymn do Prawdy*¹⁰². Bogini Urania z utworu poety, do której zwraca się hymniczne „ja”, w motcie zaczerpniętym z powieści *Ardinghello* Wilhelma Heinsego nazywana „jaśniejącą dziewczicą”, która „trzyma czarodziejską nicią wszechświat w promiennym zachwycie”, w wierszu nazywana jest „królową światów”¹⁰³, źródłem, z którego wytryskają „Miriady istnień [...] / Niczym promienie twojego oblicza”¹⁰⁴, boginią przeglądającą się w swoim stworzeniu, życiodajną

⁹⁹ Por. I. K a n t, *Nowe wyjaśnienie pierwszych zasad poznania metafizycznego*, tłum. A. Grze-liński, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, s. 345-386 (zwł. s. 381 n.).

¹⁰⁰ Wymienić tu można Albrechta Hallera, Karla Wilhelma Ramlera, Wielanda, Goethego, Schillera i Hölderlina. Pod wpływem Leibniza znajdowali się pisarze i filozofowie: Winckelmann, Moses Mendelssohn, Herder, Lessing, później także Schelling.

¹⁰¹ Zob. F. H ö l d e r l i n, *Hymn do Bogini harmonii*, w: tenże, *Poezje zebrane*, s. 101-105.

¹⁰² O lekturze pism Leibniza pisał Hölderlin w liście do przyjaciela Neuffera pod koniec 1790 roku (zob. F. H ö l d e r l i n, *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, red. J. Schmidt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1992-1994 (list nr 36, s. 71). W *Zasadach filozofii*, czyli *monadologii* Leibniza temat prawdy pojawia się w kontekście harmonii wszechświata, która jest tematem tego utworu Hölderlina: „Atoli racja dostateczna musi znajdować się też i w prawdach przypadkowych, czyli faktycznych, tzn. w następstwie rzeczy rozrzuconych we wszechświecie, gdzie rozkładanie na racje poszczególne mogłoby dochodzić do coraz nowych szczegółów z powodu niezmierności różnorodności rzeczy w naturze i nieskończonej podzielności ciał” (G.W. L e i b n i z, *Zasady filozofii*, czyli *monadologia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, s. 304). Pojawia się także u Leibniza, w kontekście dyskusji z Bayle’em, pojęcie „powszechnej Harmonii”, która sprawia, „że wszelka substancja do-kładnie wyraża wszystko pozostałe dzięki swoim własnym odniesieniom” (tamże, s. 309).

¹⁰³ H ö l d e r l i n, *Hymn do Bogini harmonii*, s. 101.

¹⁰⁴ Tamże.

siłą, podtrzymującą świat w miłosnym, harmonijnym uścisku. „Świat mój jest zwierciadłem twojej duszy, / A mym światem, synu! jest harmonia”¹⁰⁵ – woła Urania. Bogini posiada zatem cechy boskie, a jej istnienie jest zarazem wpisane w stworzenia, w których przegląda się niczym w zwierciadle. Użyta przez Hölderlina metafora zwierciadła nawiązuje do tej, którą Leibniz przedstawił w *Monadologii*, opisując powiązania między monadami. Każda z nich była według filozofa „zwierciadłem uniwersum”¹⁰⁶. Relacja między monadami przypominała powiązania między makro- i mikrokosmosem. Ale Hölderlin rozumiał relacje między monadami odwrotnie niż Leibniz – to świat miał być odwzorowaniem, zwierciadłem duszy, a nie dusza odbiciem świata (i boskości). Według poety świat tworzył się, powstawał w procesie myślenia i odczuwania, w ludzkiej świadomości.

BOGOWIE ODCHODZĄ, BÓG UMIERA

W 1788 roku Friedrich Schiller opublikował w wydawanym przez Wielanda czasopiśmie „Der Teutsche Merkur” wiersz *Die Götter Griechenlandes*. Przedstawił w nim nieistniejący już świat, zamieszkały niegdyś przez antycznych bogów, którzy wraz z nastaniem chrześcijaństwa opuścili naturę, zabierając z niej piękno. Dawniej „bóstwa ślad widziano”¹⁰⁷, a mityczne historie odcisnięte w kształtach natury dawały poczucie szczęścia. Platon pięknem nazywał harmonię, odbłask świata idei, transcendentnej boskości, manifestujące się w świecie i obyczajach¹⁰⁸. Schiller w przywołanym tu wierszu dał wyraz przekonaniu, że transcendentna boskość w naturze przestała się objawiać. Zestawił materialistyczne podejście do natury, jakie reprezentowały nauki przyrodnicze (z Isaakiem Newtonem na czele), z mitycznym jej rozumieniem:

Gdzie dziś, jak mędrcy nasi mówią o tym,
Kula bezdusznie obraca się lśniąca,
Kierował Helios swym rydwanem złotym¹⁰⁹.

Obyczajowość hellenicką przeciwstawiał tradycyjnemu chrześcijańskiemu (wzbudzającemu zapewne przerażenie) myśleniu o śmierci:

¹⁰⁵ Tamże, s. 102.

¹⁰⁶ L e i b n i z, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, s. 308.

¹⁰⁷ F. S c h i l l e r, *Bogowie Grecji*, tłum. W. Słobodnik, w: tenże, *Dzieła wybrane*, wybór S.H. Kaszyński, PIW, Warszawa 1985, s. 31.

¹⁰⁸ Platon teorię piękna rozwijał w takich dialogach, jak: *Fileb*, *Faidros*, *Uczta*, *Państwo*, *Timajos*.

¹⁰⁹ S c h i l l e r, *Bogowie Grecji*, s. 31.

Żaden kościotrup, gdy człowiek umierał,
W domu go nie odwiedzał, lecz łagodnie
Całus z warg resztę życia mu zabierał¹¹⁰.

Schiller powierzchownie rozumiał sens śmierci, jaki nadało jej chrześcijaństwo, ale utwór był przecież tekstem literackim. Spotkał się z pochwałami, ale i krytyką. Leopold Friedrich Stolberg odebrał go jako bluźnierstwo i atak na chrześcijaństwo¹¹¹, zwłaszcza że słowo, które jako Logos reprezentowało Chrystusa, została zarzucona „bezduśność”:

Bogowie powrócili do domostwa,
Biorąc ze sobą życia wzniosłość całą.
Ni kolor po nich, ni dźwięk nie pozostał,
Nam tylko s ł o w o b e z d u s z n e zostało¹¹².

Zapomniał jednak o tym, że tekst literacki rządzi się swoimi prawami i nie można od niego oczekiwać „prawdy”.

Kilka lat później Jean Paul Richter (znany jako Jean Paul) stworzył wizję jeszcze bardziej przerażającą – wizję zaświatów bez Boga. O nieistnieniu Boga utwierdza zmarłych czekających na Sąd Ostateczny sam Chrystus, nie zmartwychwstały, ale umarły! W wielokrotnie przerabianym fragmencie powieści w skrócie zwanej *Siebenkäs*¹¹³, w *Mowie wypowiedzianej przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, dopatrywano się zarówno manifestu ateizmu, nihilizmu, jak i apologii chrześcijaństwa, chociaż autor przedstawia zawartą w utworze wizję jako sen, po którym następuje szczęśliwe przebudzenie¹¹⁴.

*

Popularność tematu boskości w literaturze niemieckiej osiemnastego wieku wynika z kilku przyczyn – częściowo z faktu, że wielu myślicieli i poetów albo posiadało teologiczne wykształcenie, albo pochodziło z rodzin pastorskich lub

¹¹⁰ Tamże, s. 33.

¹¹¹ Por. D. B o r c h m e y e r, *Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*, Beltz Athenäum GmbH, Weinheim 1994, s. 228.

¹¹² S c h i l l e r, *Bogowie Grecji*, s. 34 (podkr. A.K.H.).

¹¹³ Pełny tytuł: *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel*.

¹¹⁴ J e a n P a u l, *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, tłum. M. Żmigrodzka, w: M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2004, s. 129-131. Komentarz do tekstu Jean Paula znajduje się w tej książce w rozdziale „Apokalipsa bez zbawienia. Tematy jeanpaulowskie” (zob. s. 132-149).

pielęgnujących tradycje pietystyczne. Bez względu na uwarunkowania biograficzne zainteresowanie sferą duchową to także część ludzkiej aktywności i stały element twórczości.

Obecność lub nieobecność Boga osobowego – jak wynikałoby z przytoczonych utworów – wypływa nie z Jego istoty, ale ze sposobu myślenia o Nim. Przełomy w religii i filozofii zaowocowały w literaturze „alternatywnymi” wobec chrześcijaństwa koncepcjami boskości, wśród których dominuje wersja deistyczna i panteistyczna. Niewiele miały one wspólnego z wyobrażeniami Boga osobowego, jakiego znało chrześcijaństwo. Problem opisanego zjawiska w literaturze jest tym bardziej złożony, że sama teologia chrześcijańska, z racji podziałów na wyznania, protestanckie ruchy reformatorskie oraz sekty w zróżnicowany sposób odnosiła się do Boskich atrybutów. Także zweryfikowane przez astronomię i fizykę wyobrażenia na temat Boga, czasu i przestrzeni oraz wieczności przyczyniły się do „zawężenia” obszaru Boskich działań, które nie były już do pomyślenia w racjonalnie czy empirycznie uporządkowanej wizji świata. Na początku dziewiętnastego wieku Boga biblijnego zastąpi „bóg filozofów”, duch, absolut. Już wcześniej zresztą kontakt z boskością – różnie definiowaną – został przesunięty w sferę doznania estetycznego. Coraz częściej do głosu dochodzić będzie ateizm i agnostycyzm. Friedrich Nietzsche, myśląc śmierć wiary ze śmiercią Boga, w *Wiedzy radosnej* ogłosił światu ustami „człowieka oszalałego”, że „Bóg umarł! Bóg nie żyje”¹¹⁵. Zanim to nastąpi, romantycy zwrócą się na nowo ku chrześcijaństwu – w życiu osobistym (niektórzy, jak Friedrich Schlegel, nawrócą się na katolicyzm) i w twórczości.

Trzeba jednak pamiętać, że literatura – wbrew temu, czego oczekiwał od niej oburzony na Schillera Friedrich Leopold Stolberg – nie musi głosić „prawdy”.

Na koniec wypada mi przeprosić Czytelnika za pominięcie niektórych ważnych wątków poezji niemieckiej końca osiemnastego wieku, na przykład postaci Chrystusa, a zwłaszcza sposobu jej ukazania w hymnach Hölderlina. Sądzę, że zasługują one na pełne, bardziej wyczerpujące omówienie. Warto jednak – mimo ich hermetyczności – do nich zajrzeć i odczytać je tylko dla siebie.

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna* („La gaya scienza”), tłum. L. Staff, w: *Dzieła Fryderyka Nietzschego*, tłum. W. Berent i in., J. Mortkowicz, Warszawa 1907, t. 6, s. 168.

Jakub GOMUŁKA

FUTUROLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA
WEDŁUG STANISŁAWA LEMA
Rozważania wokół *Podróży dwudziestej pierwszej*

Wbrew często spotykanym stwierdzeniom, że wiara religijna zasadniczo daje się pogodzić ze współczesną nauką, Lem wyraża przekonanie, iż charakterystyczny dla dzisiejszych czasów stan koegzystencji światopoglądu religijnego i naukowego jest nietrwały. Wskazuje, że staliśmy się świadkami jego załamania, czego przykład stanowi reakcja Kościoła na technikę zapłodnienia in vitro czy na farmakologiczne metody regulacji płodności kobiet. A to dopiero początek całego szeregu osiągnięć technicznych i naukowych, które doprowadzą do wybuchu nowych konfliktów na linii nauka–wiara.

Stanisław Lem, zmarły dziesięć lat temu pisarz science fiction, jeden z najbardziej oryginalnych twórców tego gatunku, znany jest również z dzieł eseistycznych, takich jak *Summa technologiae* czy *Filozofia przypadku*. Autor prezentuje się w nich jako myśliciel o niezwykle szerokich horyzontach, obejmujących cybernetykę, teorię systemów, astrofizykę, biologię, medycynę, psychologię i socjologię, ale również filozofię i teorię dzieła literackiego. Jego sposób ujęcia tematu jest z reguły holistyczny – rozważania dotyczące danej dziedziny zazwyczaj płynnie przechodzą w powiązaną z nią w refleksję filozoficzną i metodologiczną, a ta z kolei nierzadko prowadzi do ogólnych pytań dotyczących sensu ludzkiej egzystencji, możliwości poznania czy struktury bytu jako takiego. Można się zatem pokusić o stwierdzenie, że Lem teoretyk powinien być traktowany przede wszystkim jako filozof¹.

Postrzeganie twórczości Krakówskiego pisarza jako składającej się z dwóch odrębnych części – „poważnej” eseistyki filozoficznej i „rozrywkowej” beletrystyki science fiction – jest jednak do pewnego stopnia zwodnicze. I nie chodzi tu głównie o walory literackie esejów (na przykład *Dialogów*² wzorowanych na dziele Berkeleya), lecz raczej o teoretyczną wagę dzieł fantastycznych, czego najbardziej jaskrawym przykładem jest utwór *Golem XIV*³ – trudno nawet powiedzieć, czy jest on jeszcze powieścią. Stanowi to efekt konsekwentnie reali-

¹ Niektórzy komentatorzy, na przykład Paweł Okołowski, twierdzą wręcz, że filozofia jest w dziele Lema ważniejsza od literatury (por. P. Okołowski, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 12).

² Zob. S. Lem, *Dialogi*, Agora, Warszawa 2010.

³ Zob. tenże, *Golem XIV*, Agora, Warszawa 2009.

zowanego programu podporządkowania twórczości celom poznawczym. Zdaniem Lema literatura science fiction ma bowiem pełnić funkcję wstępnego myślowego „zwiadu” przyszłości – rozpoznania przestrzeni możliwości, którą otwierają zmiany wynikłe z postępu naukowo-technicznego. Taką rolę przewidywał on dla swoich utworów literackich i z tej perspektywy – jak można wywnioskować z licznych uwag rozsiianych po *Fantastyce i futurologii* – oceniał ich wartość⁴.

Niniejszy artykuł koncentruje się wokół tego fragmentu twórczości Lema, który dotyczy religii i wiary w Boga. Pisarz, sam deklarujący się jako ateista, zadziwiająco wiele uwagi poświęcał tej tematyce, i to zarówno w pismach czysto teoretycznych, jak i w beletrystycznych⁵. Wątki religijne rozsiiane są po wielu utworach autora *Solaris*⁶ – można tu wymienić choćby *Głos Pana*⁷, *Fiasko*⁸, czy właśnie *Solaris*. Tematyka ta nie pozostała niezauważona przez komentatorów twórczości Lema – poruszali ją między innymi Jerzy Jarzębski, Małgorzata Szpakowska, Maciej Płaza, Andrzej Sulikowski czy Barbara Zielińska. Jednakże uwaga tych autorów koncentrowała się głównie wokół idei ułomnego Boga. Niniejsze rozważania pójną w innym kierunku: ich osią jest program futurologii chrześcijaństwa, zarysowany w *Fantastyce i futurologii*, a rozwinięty przede wszystkim w *Podróży dwudziestej pierwszej*, napisanej na początku lat siedemdziesiątych, która została później włączona do cyklu *Dzienniki gwiazdowe*.

W pierwszej, wstępnej części artykułu, zaprezentowany zostanie zarys programu literatury science fiction jako „rozpoznawczego” badania możliwych scenariuszy przyszłości. Program ten Lem przedstawiał głównie w *Fantastyce i futurologii*. Część druga niniejszego tekstu poświęcona będzie również ogólnemu zagadnieniu relacji nauka–wiara. W części ostatniej – zasadniczej – przeanalizowana zostanie prognoza rozwoju dogmatyki chrześcijańskiej, którą Lem wyłożył w *Podróży dwudziestej pierwszej*.

SCIENCE FICTION JAKO BADANIE PRZYSZŁOŚCI

Teza, że dzieło literackie może mieć, poza wartością moralną, estetyczną czy ludyczną, także wartość poznawczą, jest oczywistością. Czytając powie-

⁴ Por. J. Jarzębski, *Wszechświat Lema*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 175. Z drugiej strony można jednak dodać, że beletryzacja osłabia nieco tę funkcję – zwłaszcza w utworach o charakterze groteskowym Lem może sobie pozwolić na pewne przerysowania.

⁵ Jak zauważa Jarzębski, autor *Solaris* wkładał w konstruowanie swojego pojęcia Boga tyle zapału, ile niegdyś Sartre (por. tamże, s. 200).

⁶ Zob. S. Lem, *Solaris*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.

⁷ Zob. tenże, *Głos Pana*, Agora, Warszawa 2008.

⁸ Zob. tenże, *Fiasko*, Agora, Warszawa 2010.

ści historyczne czy podróźnicze, niejako przy okazji uzyskujemy informacje na temat przeszłości i obcych kultur. Wybitna literatura niesie również ładunek wiedzy o ludzkiej naturze. Dzieła literatury pięknej upowszechniać więc mogą wiedzę historyczną, a także antropologiczną czy psychologiczną, przy czym twórczość wybitnych pisarzy antycypować może ustalenia naukowe w ostatnich z wymienionych dziedzin. Beletrystyka pełnić może zatem funkcje: retrognostyczną i diagnostyczną. Czy może też jednak pełnić funkcję prognostyczną?

Jak wskazuje Lem, unikalność science fiction jako konwencji literackiej tkwi w tym, że funkcja poznawcza utworów zaliczanych do tego nurtu dostarczać może wiedzy o przyszłości, a mówiąc ściślej, o jej prawdopodobnych wariantach⁹. Dyscypliną, której zadanie polega na zdobywaniu takiej wiedzy, jest futurologia – dziedzina istniejąca dopiero od połowy dwudziestego wieku, metodologicznie surowa, a w dodatku kompromitowana mierną trafnością swych prognoz i nadzwyczajną podatnością na wpływy ideologii. Autor *Solaris* już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia – a więc jeszcze w okresie względnego optymizmu epistemicznego otaczającego działalność agencji powołanych do formułowania naukowych przewidywań przyszłości, takich jak RAND Corporation czy Klub Rzymski – bardzo sceptycznie podchodził do kwestii wiarygodności predykcji futurologów, wskazując liczne wady istniejących opracowań i ogólną „paradygmatyczną próżnię” tej młodej dyscypliny¹⁰. Jednocześnie dowodził, że powstanie futurologii związane jest z rzeczywistą potrzebą ludzkiej cywilizacji, która podlega w ostatnich dziesięcioleciach coraz szybszym przeobrażeniom związanym z rozwojem techniki, mającym szerokie reperkusje w dziedzinie kultury, etyki i życia społecznego. Jeśli więc nie jesteśmy w stanie stworzyć rzetelnej naukowej wiedzy o przyszłości, to powinniśmy dysponować choćby jej namiastką, którą może dać literatura: wstępnym wyobrażeniowym rozpoznaniem możliwych scenariuszy.

Epistemiczna misja science fiction wyznaczała dla Lema – jak sam pisał – naczelny program własnej twórczości, początkowo zresztą realizowany nieświadomie¹¹. Prawda jako wartość i jej racjonalne odkrywanie stanowiły, jak łatwo wykazać, jądro aksjologii pisarza, uznawane przezeń za szczególną stałą

⁹ Por. np. t e n ż e, *Fantastyka i futurologia*, Agora, Warszawa 2009, t. 1, s. 23.

¹⁰ Por. tamże, s. 128, 131-135. Jednym z zasadniczych problemów futurologii jest nieprzewidywalność przyszłych odkryć nauki, które – jak wiemy z historii – istotnie wpływają na bieg dziejów (por. tamże, s. 129). Innym jest problem samozwrotności, to znaczy uwzględnienia w prognozach futurologicznych wpływu, jaki one same będą miały na przyszłe wydarzenia (por. tamże, s. 142). Lemowska krytyka futurologii w wielu punktach zbieżna jest z krytyką ideologii opartych na determinizmie historycznym przedstawioną przez Karla Poppera (którego zresztą pisarz niezwykle cenił).

¹¹ Por. t e n ż e, *Filozofia przypadku*, Interart, Warszawa 1997, t. 2, s. 96n.

kulturową niezależną od przemian technologicznych (niestety, jest to jądro zbyt małe, aby dało się wokół niego zbudować akceptowalny system norm etycznych¹²). Dlatego głównym (choć nie jedynym) pytaniem, które stawiał, oceniając cudzą i własną prozę fantastyczno-naukową, było: Co mówi nam ona o przyszłości i czy prezentowana w niej wizja jest wiarygodna?

Dwutomowy esej *Fantastyka i futurologia*, pisany przez autora *Solaris* pod koniec lat sześćdziesiątych, a będący przede wszystkim próbą całościowej oceny fenomenu gatunku science fiction (uprawianego wówczas przede wszystkim w krajach anglosaskich), jest zapisem głębokiego rozczarowania. Lem zarysowuje w nim cały szereg tematów, którymi fantastyka mogłaby się zająć, a się nie zajęła, względnie zrobiła to w sposób płytki i dyletancki, gdyż jej autorom nie starczyło kompetencji i wyobraźni. Większość tych pisarzy prezentuje historie będące prostymi transpozycjami od dawna znanych schematów fabularnych, okraszonymi „przyszłościowym” sztafażem (na który składają się roboty, istoty pozaziemskie, statki kosmiczne czy wielkie katastrofy). Czasem ich nowatorstwo przejawia się w obliczonych na efekt szoku próbach inwersji tych schematów, przy czym przykładają oni małą wagę do kwestii koherencji rzeczywistości kreowanych w ten sposób, nie mówiąc już o prawdopodobieństwie opisywanych wydarzeń. Wbrew nazwie uprawianego przez siebie gatunku – science fiction – nie interesują się również nauką.

Uwaga Lema ogniskuje się w szczególności na zagadnieniu psychologicznych, socjologicznych, kulturowych i aksjologicznych konsekwencji przemian technologicznych, podróży międzyplanetarnych czy spotkania z Obcymi. Nic zatem dziwnego, że głównym źródłem frustracji autora *Solaris* jest fakt, że w ocenianych przezeń utworach zagadnienie to jest tak słabo opracowane. Ich twórcy wychodzili bowiem zazwyczaj z (wątpliwego) założenia, że psychika i tożsamość człowieka a także etyka i charakter relacji międzyludzkich stanowią constans wobec zmiennej rzeczywistości technologicznej. Lem zauważa z politowaniem: „Science fiction nie wie właściwie nic o skomplikowanej problematyce stosunków panujących pomiędzy ewoluowaniem religijnych wier i postaw empirycznych; o krzyżówkach myśli metafizycznej z technologiczną; o zawłościach konfliktów obojga; jednym słowem – o problematyce immanencji zjawisk kulturowych. Właściwe jej są: wulgarny socjologizm pragmatyczno-instrumentalnego typu, wulgarny woluntaryzm i wulgarny ewolucjonizm społeczny o rysach spencerowskich”¹³.

¹² Szerzej na ten temat zob. J. G o m u ł k a, *Ponowoczesność jako kryzys. Filozofia kultury Stanisława Lema*, zamieszczonym w zbiorze *Spółczesność – społeczeństwo – społeczeństwo* (red. K. Cikała-Kaszowska, W.B. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2016, s. 55-72).

¹³ S. L e m, *Fantastyka i futurologia*, Agora, Warszawa 2009, t. 2, s. 108.

Nieliczni autorzy fantastyki naukowej, którzy w swych dziełach dotykali problemu odmienności psychologicznych i kulturowych, z reguły nie byli w stanie uczynić tego w sposób wiarygodny i spójny. Do dostrzeżonych przez Lema wyjątków należy obszernie przezeń analizowany utwór Olafa Stapledona *Last and First Men*¹⁴ (pochodzący jednak jeszcze z roku 1930), powieść *Kantyczka dla Leibowitza* Waltera Millera¹⁵ czy niektóre dzieła Phillipa K. Dicka¹⁶.

Świadomość olbrzymich możliwości, jakie daje science fiction, połączona z przekonaniem o ich znikomym wykorzystaniu w dotychczasowej literaturze tego gatunku zaowocowała w latach siedemdziesiątych licznymi utworami Lema – w większości mającymi jednak charakter szkiców – w których Krakowski autor usiłował te możliwości przynajmniej w zarysie zrealizować. Można dostrzec na przykład wyraźne paralele między pewnymi fragmentami czwartego rozdziału tomu drugiego *Fantastyki i futurologii* a *Podróżą dwudziestą pierwszą z Dzienników gwiazdowych*. Fragmenty te dotyczą możliwości przewidywać przyszłej ewolucji chrześcijaństwa, a konkretniej ewolucji doktryny Kościoła katolickiego.

PROBLEM RELACJI NAUKA–WIARA

Wbrew często spotykanym stwierdzeniom, że wiara religijna zasadniczo daje się pogodzić ze współczesną nauką¹⁷, Lem wyraża przekonanie, iż charakterystyczny dla dzisiejszych czasów stan koegzystencji światopoglądu religijnego i naukowego – wypracowany w toku gorących sporów najpierw o heliocentryzm, a później o teorię ewolucji – jest nietrwały. Wskazuje, że właściwie już staliśmy się świadkami jego załamania, czego przykład stanowi reakcja Kościoła na technikę zapłodnienia *in vitro* czy na farmakologiczne metody regulacji płodności kobiet. A jest to, jak zauważa autor, dopiero początek całego szeregu osiągnięć technicznych i naukowych, które w niezbyt już odległej przyszłości doprowadzą do wybuchu nowych konfliktów na linii nauka–wiara. Do osiągnięć tych, zdaniem Lema, należeć będą stworzenie sztucznej inteligencji i sztucznej osobowości, technologia wskrzeszeń, laboratoryjnej syntezy organizmów biologicznych (także takich, których nie znała ewolucja naturalna), a w końcu autoewolucja prowadząca do powstania nowych gatunków człowieka, być może również do uczynienia z człowieka

¹⁴ Por. tamże, s. 353-383.

¹⁵ Por. tamże, s. 158-164.

¹⁶ Por. tamże, s. 162-178.

¹⁷ W Kościele katolickim pogląd ten propagowany jest na przykład przez Michała Hellera i całą jego szkołę na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

istoty niebiologicznej, oraz wchodząca w skład autoewolucji inżynieria osobowości i przekonań.

Może się wydawać, że Lem, mówiąc o konflikcie między nauką a wiarą, ma na myśli głównie kwestie praktyczno-etyczne, takie jak granice stosowalności naszej wiedzy naukowo-technicznej i granice metod eksperymentalnych. Współcześni naukowcy – zwłaszcza biologowie – na każdym kroku stykają się z regulacjami, których uzasadnienie nie jest i nie może być czysto racjonalno-instrumentalne, lecz pozostaje zakorzenione w normach kulturowych i religijnych. Toczące się dziś w tych kwestiach dyskusje (na przykład o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich komórkach macierzystych) mają więc charakter sporów o model kultury i o przestrzeń swobody, jaka wewnątrz kultury zostaje dana nauce. Prognoza Lema dotyczyłaby więc coraz dalej idącej emancypacji tej ostatniej. Jak zauważa w *Filozofii przypadku*, proces ten na dłuższą metę zagraża samej kulturze i stanowi jeden z powodów jej współczesnego kryzysu, ponieważ z perspektywy kultury, a także naszych zdolności przewidywania, wciąż przyspieszający rozwój naukowy jest zjawiskiem losowym¹⁸.

Istnieje jednak znacznie głębsza warstwa tego konfliktu, na którą Lem zwraca uwagę niemal w całej swojej twórczości. Jest nią wynikający z postępu technologiczno-naukowego zanik rozróżnienia tego, co naturalne, i tego, co sztuczne. Znane hasło „dogonić i przegonić naturę”¹⁹ obejmujące ideę obecną już w *Summa technologiae*, było postulatem uwikłanym aksjologicznie, jednakże można je odczytywać również jako prognozę, wynikającą z przekonania o czekającym naszą cywilizację zwrocie w kierunku biotechnologii²⁰. Spełnia ono dla nauki i techniki funkcję kantowskiej idei regulatywnej, wyznacza im cel, jakim jest pełna kontrola nad wszystkimi aspektami naszego środowiska, przy czym owo środowisko ma ostatecznie obejmować całość kosmosu ze wszystkimi jego prawami, a także naszą biologiczną formę. Wynika z niego jednocześnie praktyczne fundamentalne odrzucenie religijnego sensu natury jako czegoś niezmiennego i raz na zawsze danego²¹. Jeśli zatem ujmiemy naukę nie jako proces gromadzenia wiedzy o stałych opisujących strukturę na-

¹⁸ Por. L e m, *Filozofia przypadku*, t. 2, s. 39.

¹⁹ T e n ż e, *Okamgnienie*, w: tenże, *Wejście na orbitę. Okamgnienie*, Agora, Warszawa 2010, s. 257. Por. t e n ż e, *Summa technologiae*, Agora, Warszawa 2010, s. 29.

²⁰ Tak właśnie odczytał je po latach sam autor (por. t e n ż e, *Okamgnienie*, s. 257).

²¹ Jerzy Jarzębski wskazuje, że jednym ze źródeł tej idei jest, paradoksalnie, biblijny nakaz czynienia sobie Ziemi poddaną (por. J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 285). Na marginesie można zauważyć, że uwagi Lema na temat religijno-kulturowych uwarunkowań rozwoju nauki (por. np. J. A. K ł o c z o w s k i, S. G r y g i e l, S. L e m, M. H e l l e r, *Dyskusja o nauce i wierze*, „Znak” 30(1978) nr 9(291), s. 1146) dobrze wpisują się w teorię Charlesa Taylora dotyczącą religijnych źródeł zjawiska sekularyzacji (zob. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007).

szego świata, lecz jako dążenie do uzyskania kontroli nad zmiennymi – a taka jest właśnie perspektywa autora *Solaris* – wówczas konflikt między nauką a wiarą ukaże się nam jako nieuchronny.

Lem jako ateista oczywiście uważa za błędne kulturowo-religijne pojęcie natury, które na pewnym poziomie (nieważne, czy jest to poziom makroskopowych struktur przyrody ożywionej, czy poziom fundamentalnych praw fizycznej teorii pól) musi mieć sens teleologiczny, to znaczy musi być rozumiane jako skutek rozumnej decyzji Boga²². Uważa również, że treść wiary religijnej jest, przynajmniej w części nieodnoszącej się wprost do transcendencji, historycznie zmienna, a jednym z podstawowych czynników jej przemian pozostaje właśnie postęp cywilizacyjny. Jednocześnie wskazuje, że naukowy racjonalizm nie daje odpowiedzi na pytania normatywne – nie wskazuje ani celów egzystencji, ani zasad moralnych, którymi powinniśmy się kierować. Sam więc określa się mianem niekonsekwentnego racjonalisty²³ i wyraźnie sympatyzuje z konserwatyzmem Kościoła katolickiego pomimo braku przekonania o słuszności stanowisk, których Kościół broni. Stanowiska te zostaną ostatecznie przez Lema porzucone – wygrana z nauką oznaczałaby bowiem zapaść cywilizacyjną, sama próba stawienia oporu odgrywa jednak pozytywną rolę „hamulca” zbyt szybkich przemian²⁴.

Konsekwencję przegrywanego konfliktu stanowi jeszcze większa dezantropomorfizacja idei Boga i ogólne wycofanie się ze sfery racjonalnych uzasadnień w kierunku „twardego jądra”, jakim jest idea transcendencji. Lem pisze: „Kościół nie ma naprawdę żadnego wyboru. To, jakby go miał, jest złudzeniem inercjalnie pracującego umysłu, który dziś u każdego, więc i u piszącego te słowa, jeśli nie będzie przymuszany do dawania wiary nauce, jak osioł zapiera się w miejscu i usiłuje wbrew faktom uznać, że każdy nowy krok typu „pigułki” [antykonceptyjnej – J.G.], przeszczepu serca, nerki itp. – to

²² Uważny czytelnik Lema dostrzeże, że w stwierdzeniu tym kryje się pewne uproszczenie. Pisarz parokrotnie wyrażał bowiem pewne wahania w tej kwestii, na przykład w swojej rozmowie ze Stanisławem Beresiem (por. S. B e r e ś, *Rozmowy ze Stanisławem Lemem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1987, s. 297). Jak zauważa Jarzębski: „Natura znajduje się [...] u Lema niejako w stanie podejrzenia, podejrzana jest mianowicie o ukrytą predestynację, o kryjącego się za nią Stwórcę, który jej skłonność zaprogramował” (J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 283). Powołuje się tu między innymi na *Nową kosmogonię* ze zbioru *Doskonała próżnia*, w której autor *Solaris* spekuluje, że wysokorozwinięte cywilizacje kosmiczne celowo przeprojektowują fundamentalne prawa fizyczne (zob. S. L e m, *Alfred Testa: „Nowa Kosmogonia”*, w: tenże, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985, s. 199-230). Należy jednak zauważyć, że akurat w tej wizji celowość wprowadzają w naturę dopiero twory ewolucji inteligentnego życia. Czyniąc to, denaturalizują wszechświat jako całość.

²³ Por. K ł o c z o w s k i, G r y g i e l, L e m, H e l l e r, dz. cyt., s. 1144.

²⁴ Podana charakterystyka poglądów Lema najdokładniej odpowiada jego przekonaniom wyrażanym w latach siedemdziesiątych.

nie jest preludium olbrzymiej inwazji biotechnik w nasze ciała i dusze, lecz czysto lokalny izolat, więc nie zwiastun przyszłości nowej, ale jakiś (nieco tylko powiększony) odpowiednik tego, co już kiedyś było (jak przyporodowa narkoza, powiedzmy, albo jak walka o prawo dokonywania na trupach sekcji anatomicznej)²⁵.

Odwrót w region „niedowodliwości” jest, jak zauważa Krakowski pisarz, zawsze możliwy dzięki od dawna obecnym w teologii tendencjom irracjonalnym („credo, quia absurdum” Tertuliana). Autor spekuluje, że można się spodziewać zwiększenia roli tych tendencji oraz ich dalszego pogłębienia. Prognozuje próbę ratowania doktryny przez jej „utajemnienie”. Chodzi zatem o rozciągnięcie hermeneutyki symbolicznej na wszystkie prawdy doktrynalne i o ich totalną deliteralizację.

„PODRÓŻ DWUDZIESTA PIERWSZA” JAKO FUTUROLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Opowiadanie *Podróż dwudziesta pierwsza*²⁶ przedstawia fikcyjną historię rozwoju cywilizacji rozumnej na planecie Dychtonia. Czytelnik z łatwością dostrzega jednak, że podróż głównego bohatera opowiadania nie odbywa się w przestrzeni, lecz w czasie – celem autora jest nakreślenie prognozy dalszego tysiąca lat rozwoju cywilizacji ziemskiej i jej wpływu na wiarę religijną, a konkretniej, na doktrynę Kościoła katolickiego. To karkołomne przedsięwzięcie realizowane jest w tonie na poły ironicznym, wręcz groteskowym – zwłaszcza w opisach różnorodnych dziwacznych form cielesnych ludzi po rewolucjach biotechnologicznych – na poły poważnym, a nawet posępnym, jak to zresztą często u Lema bywa.

Nawet jeśli konkretna historia przemian dogmatyki prezentowana w opowieści nie jest całkiem serio (na przykład idea powołania zakonu ojców prognozytów, mających przewidywać dalszą ewolucję wiary, ma charakter wybitnie autoironiczny), to pewne ogólne tezy z niej wynikające, wypowiedziane zresztą wcześniej w *Fantastyce i futurologii*, stawiane są wyraźnie bez cudzysłowu ironii²⁷: Kościół uzna ostatecznie całkowitą historyczność treści

²⁵ L e m, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, s. 176n.

²⁶ Zob. t e n ż e, *Podróż dwudziesta pierwsza*, w: tenże, *Dzienniki gwiazdowe*, Agora, Warszawa 2008, s. 175-225.

²⁷ Potwierdzają to słowa Lema z listu do Michaela Kandla z 24 marca 1974 roku: „W pewnym sensie jedyny Absolut albo jedyny «model» Boga, jaki mogę serio zaakceptować, jest Bogiem oo. Destrukcyjów z 21. podróży Tichego, bo wyznania wiary tam zawarte są, tj. były pisane z najwyższą powagą, na jaką w ogóle mnie stać” (t e n ż e, *Ślawa i Fortuna. Listy do Michaela Kandla 1972-1987*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 37).

depozytu wiary. Wizja, jakoby wiara ta posiadała niezmiennie jądro, na którym nabudowane są dziejowo warunkowane wykładnie – choć dzisiaj nie uchodzi wcale za konserwatywną – jest fałszywa, albowiem żadnego takiego jądra nie da się ostatecznie wydzielić²⁸. Magisterium dojdzie w końcu do przekonania, które Lem określił w swoim eseju mianem „zgeneralizowanej reguły Hioba”²⁹, wedle której „nic z tego, co się artykułuje t u t a j, nie może być adekwatne względem tego, co jest t a m”³⁰. Zasada ta, wraz ze swymi wariacjami, wyraża myśl, że można ocalić ideę transcendencji tylko poprzez założenie jej całkowitej separacji od świata: ontologicznej, poznawczej, a także etycznej³¹; chrześcijaństwo musi więc przybrać formę apofatycznego deizmu.

Czym konkretnie może być wiara wynikająca z takiej zasady i co może ona oznaczać dla życia wyznawców? W opowiadaniu członkami Kościoła są już tylko przestarzałe generacje robotów i komputerów. Sztuczne inteligencje gromadzą się w zakonach bądź wiodą życie pustelników, poza tym jednak nie uprawiają żadnej formy kultu ani nie prowadzą działalności misyjnej. Oddawanie czci Bogu nie ma, jak przekonują elektroniczni teologowie z przyszłości, żadnej wartości. Praktyki tego rodzaju ściśle związane były bowiem z odrzuconą już przez nich koncepcją relacji Stworzenia do Stwórcy, modelowanej na wzór układu handlowego. Z punktu widzenia Boga nie może mieć znaczenia, czy ktoś w Niego wierzy, czy nie – idea preferowania wierzących jest kolejną warstwą antropomorfizacji Stwórcy. (Ten wątek teologii Lema uzyskał rozwinięcie w *Arthur Dobb: „Non serviam”*, w którym autor odrzucił rozumowanie Pascala, argumentując, że Bóg, który nagradza za wybór wiary dokonany w sytuacji niepewności, nie może być ani dobry, ani sprawiedliwy³²). Z kolei wierzący odrzucili już perspektywę jednostkowego zbawienia – biotechnologie podważyły kartezjańską absolutność świadomej tożsamości (umysły można dowolnie rozszczepiać i ze sobą zlewać) – przedatowała się też wizja pozadoczesnej nagrody i kary³³. Wiara jest zatem „po nic”, do niczego

²⁸ Można wskazać na ciekawą zbieżność tej tezy z teorią dzieła literackiego rozwijaną przez Lema w *Filozofii przypadku*: również ono, zdaniem autora *Solaris* – wbrew niektórym stanowiskom, na przykład fenomenologicznemu – nie istnieje obiektywnie nawet jako ustalony horyzont potencjalnych odczytań (por. J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 180-182).

²⁹ L e m, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, s. 181.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. M. S z p a k o w s k a, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, Open, Warszawa 1996, s. 42n. Nawiasem mówiąc, Szpakowska wskazuje, że „reguła Hioba” obecna jest w myśli autora *Solaris* praktycznie od początku jego twórczości – dostrzega bowiem jej ślad już w najwcześniejszej powieści Lema *Szpital przemienienia* (zob. S. L e m, *Szpital przemienienia*, Agora, Warszawa 2008).

³² Por. S. L e m, *Arthur Dobb: „Non serviam”*, w: tenże, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, s. 190.

³³ Por. t e n ę, *Podróż dwudziesta pierwsza*, s. 194n.

nie służy i niczego nie obiecuje. Jak ujmuje to jeden z bohaterów opowiadania ojciec Memnar: „Jest ona, jak by ci to rzec, zupełnie naga, ta wiara nasza, i zupełnie bezbronna. Nie żywimy żadnych nadziei, nie domagamy się niczego, nie prosimy o nic, na nic nie liczymy, lecz wierzymy po prostu. [...] Jeśli ktoś wierzy dla jakichś przyczyn i z jakichś powodów, wiara jego przestaje być w pełni suwerenna; o tym, że dwa i dwa jest cztery, na pewno wiem, dlatego nie muszę w to wierzyć. Lecz nic nie wiem o tym, jaki jest Bóg; dlatego tylko wierzyć mogę. Co mi ta wiara daje? Podług dawnego rozumowania nic. Nie jest już koicielką strachu przed nicością ani zalotnicą Bożą, wiszącą u kłamki niebieskiej między strachem potępienia i nadzieją raju. Nie uspokaja rozumu, znękanego sprzecznościami bytu; nie watuje jego kantów; powiadam ci: jest na nic! Znaczy to, że ona niczemu nie służy. Nam nie wolno nawet głosić, jakobyśmy dlatego właśnie wierzyli, ponieważ ta wiara prowadzi do absurdu, albowiem kto tak mówi, tym samym wygłasza przekonanie, że już potrafi rozróżniać między absurdem i nieabsurdem trwale i że sam się opowiada po stronie absurdu dlatego, bo podług jego opinii po tej stronie stoi Bóg. My tak nie mówimy. Akt wiary naszej nie jest ani modlitewny, ani dziękczynny, ani pokorny, ani zuchwały, on jest po prostu, i nic więcej nie da się o nim powiedzieć”³⁴.

Pomimo braku kultu, nadziei, a nawet treści, istnieje sposób, w jaki wiara mnichów-robotów może się jeszcze objawić. Jest nim powstrzymywanie się przed wykorzystaniem dostępnej technologii nawracania. Technologia ta czyni Kościół misyjnie wszechmocnym, przy czym nie polega ona na stosowaniu żadnej formy przymusu, nie pozbawia też w żaden sposób wolności. Zmusza jedynie do „spojrzenia w twarz Tajemnicy, a kto ją tak ujrzy, ten się już jej nie pozbędzie”³⁵. Akt powstrzymywania się przed zastosowaniem tego ostatecznego środka masowej konwersji czyni również Kościół niezawisłym od technologii³⁶.

W dość zawiły sposób wykładane jest w opowiadaniu przyszłe możliwe ujęcie myślowe stosunku Boga do Szatana. Stosunek ten jest silnie związany z problemem wolności, który z perspektywy zaawansowanej technologicznie cywilizacji przyszłości musi się – zdaniem Lema – przedstawiać całkowicie odmiennie od naszego współczesnego jej rozumienia. Wolność pozbawiona wszystkich ograniczeń przestaje być wartością, okazuje się brzemieniem nie

³⁴ Tamże, s. 199.

³⁵ Tamże, s. 225.

³⁶ Odmowa ta koresponduje z trwaniem elektronicznych mnichów przy ich własnych przestarzałych formach fizycznych, choć teoretycznie mogliby oni – zgodnie z opisem aktualnego stanu technologii na Dychtonii – przyjąć dowolną postać fizyczną i intelektualną (także biologiczną). Jarzębski nazywa to „heroicznym trzymaniem straży przy jedynym oknie otwartym w transcendencję” (J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 287).

do udźwignięcia, otchłania, „ponieważ im więcej można czynić, tym mniej się wie, co czynić należy”³⁷. Zarówno dla poszczególnych ludzi, jak i dla zbiorowości nieograniczona wolność jest czynnikiem degenerującym i paraliżującym. Uosobieniem takiej wolności jest Szatan, przy czym jest ona jednocześnie traktowana jako dar Boga, który nie postawił ludziom żadnych nieprzekraczalnych granic: ani zewnętrznych – gdyż są w stanie dowolnie modyfikować swoje środowisko, ani wewnętrznych – gdyż mogą bez ograniczeń kształtować zarówno swoje ciało, jak i psychikę. Według Lema przyszła doktryna Kościoła uzna zatem demoniczny charakter wolności, a jednocześnie utrzyma przekonanie, że jest ona dziełem i darem Boga – takim jednak darem, który przeraża i paraliżuje obdarowanych. Nie chodzi przy tym o to, że Bóg jest niegodziwy, lecz o to, że „są takie dary Boże, które możemy przyjąć bez oporu, i takie, których nie możemy podźwignąć”³⁸.

Stosunek Szatana do Boga jest ostatecznie niezrozumiały, a co więcej, sama idea Szatana opiera się na tej niezrozumiałości. Szatan jest bowiem tym, czego wierni najbardziej nie rozumieją w Bogu. Jednocześnie nie chodzi o to, że Bóg Szatana zawiera bądź sam nim jest. Nie jest to bowiem kwestia rzeczywistości, lecz jej pojmowania przez wierzących. „Szatan to myśl, że Boga można ograniczyć, zaklasyfikować, wydzielić, dokonując frakcjonowanej destylacji, tak aby został tym, i tylko tym, co potrafimy zaakceptować i przed czym się już bronić nie będziemy. Myśl ta nie daje się utrzymać wewnątrz historii, ponieważ jej nieuchronną konsekwencją jest wniosek, że nie ma innej wiedzy, jak pochodzącej od Szatana i że on się dopóty rozszerza, dopóki nie pochłonie wszystkiego, co wiedzę zdobywa, w całości”³⁹.

Elektroniczni teologowie z opowiadania Lema przyznają, że uniknięcie wizji manichejskiej czy Schelerowskiej (wyprowadzającej istnienie zła z istoty Boga) było kłopotliwe i udało się tylko dzięki uznaniu historyczności Szatana jako zmiennej w czasie projekcji tych cech Stworzenia, które najbardziej ludzi przerażają i pogrążają⁴⁰. Demoniczność jest więc zapośredniczona w epistemicznej perspektywie wiernych. „Bóg jest Tajemnicą – mówi jeden z zakonników – a Szatan to zebrane w osobę, wydzielone częściowo rysy tej Tajemnicy. Nie ma dla nas ponadhistorycznego Szatana. To jedno, co w nim trwałe i co brano za osobę, pochodzi z wolności”⁴¹.

Proponowana przez Lema w *Podróży dwudziestej pierwszej* prognoza rozwoju doktryny katolickiej może być traktowana – w świetle jego własnych ocen możliwości predykcyjnych science fiction wyrażonych w *Fantastyce*

³⁷ L e m, *Podróż dwudziesta pierwsza*, s. 208.

³⁸ Tamże, s. 209.

³⁹ Tamże, s. 204.

⁴⁰ Por. tamże, s. 207.

⁴¹ Tamże.

i futurologii – jedynie jako sondowanie przyszłości polegające na opracowywaniu pewnych możliwych scenariuszy. Nic tu przecież nie jest pewne – ani wizja rozwoju technik biologicznych czy informatycznych, ani tym bardziej wizja ich implikacji kulturowych czy dogmatycznych. Racjonalność tej prognozy – mimo jej groteskowego kontekstu – pozwala jednak na jej filozoficzną krytykę.

Jak się wydaje, najsłabszym punktem całej wizji jest niespójność prezentowanej przez Lema koncepcji wiary. Z jednej strony odnosi się wrażenie, że pisarz wychodzi w opowiadaniu z założenia (widocznego również w *Filozofii przypadku*⁴²), że istotą wiary jest żywienie przekonań, a te z kolei sprowadzają się do pewnej zawartości informacyjnej. Tylko tak można bowiem wyjaśnić końcowe wywody dotyczące technologii nawracania⁴³. Założenie to prowadzi jednak do paradoksu, ponieważ prezentowana w opowiadaniu wiara jest do tego stopnia pozbawiona treści, że można ją postrzegać jako agnostycyzm⁴⁴. Jedyną niepodważalną treść doktryny stanowi bowiem całkowita niepewność w odniesieniu do Boga, obejmująca także kwestię Jego istnienia⁴⁵. W świetle wspomnianego przed chwilą założenia wiara religijna byłaby więc informacyjnie pusta, względnie sprowadzałaby się do informacji „drugiego rzędu”, dotyczącej braku jakichkolwiek informacji⁴⁶. Perspektywa historyczna pozwoliłaby dodać jej co prawda pewną treść wyrażającą się w informacji o drodze, na której wynik ten osiągnięto, byłaby to jednak treść ostatecznie zanegowana. W takim świetle propozycja Lema zbliżałaby się do stanowiska reprezentowanego w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku przez Richarda Braithwaite’a, uznającego treść wiary religijnej tylko za opowieść, której nie musimy przypisywać asercji⁴⁷.

Z drugiej strony można dostrzec, że w opowiadaniu Lema przebija się nieco inna, bardziej wielowymiarowa koncepcja wiary, biorąca pod uwagę także jej pozaprzekonaniowy, pozaliturgiczny i pozaetyczny wymiar. Wymiar ten można by nazwać mistycznym bądź duchowym⁴⁸. Wyraża się on we fragmentach afirmujących swoistą godność wiary (na przykład w przytoczonym wyżej

⁴² Por. t e n ż e, *Filozofia przypadku*, t. 2, s. 29.

⁴³ Por. t e n ż e, *Podróż dwudziesta pierwsza*, s. 221-224.

⁴⁴ Taka zresztą opinia została wyrażona w opowiadaniu przez jego narratora Ijona Tichego (por. tamże, s. 220).

⁴⁵ Por. tamże, s. 219.

⁴⁶ Można jednak postawić pytanie, czy taka wiedza „drugiego rzędu” nie stanowi już wykroczenia poza zakładaną całkowitą niepewność.

⁴⁷ Zob. R.B. B r a i t h w a i t e, *Wiara religijna w oczach empirysty*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Spacja & Aletheia, Warszawa 1997, s. 323-344.

⁴⁸ Zob. np. J. G o m u ł k a, *Wittgensteinian Philosophy of Religion as a Kind of Apophatic Theology*, „Studia Religioznologica” 45(2012) nr 3, s. 165-169.

dłuższym fragmencie wypowiedzi ojca Memnara), a także w tonie wszystkich wypowiedzi elektronicznych teologów, gdzie mowa jest o Tajemnicy. Pomijanie tego wymiaru czyniłoby niezrozumiałym kończący tekst utworu fragment, w którym Lem opisuje działanie w pełni niezawodnej technologii nieodwracalnego nawracania. W świetle tej koncepcji wiary Lemowską propozycję należałoby zaliczyć do nurtu teologii apofatycznej. Należy zauważyć, że jest to apofaza radykalniejsza niż najbardziej śmiałe propozycje współczesne – obejmuje bowiem również samo istnienie Boga.

Innym punktem krytyki Lema może być zarzut niespójności zakładanej antropologii. Co prawda czytelnik opowiadania zaznajomiony zostaje z zaawansowaniem technologii modyfikującej psychiczne i umysłowe cechy mieszkańców Dychtonii oraz ich inteligentnych wytworów („od sześciuset lat nie ma u nas «naturalnego» umysłu”⁴⁹ – wyznaje przeor zakonu), z deklaracji i wartościowań elektronicznych teologów daje się jednak wyczytać pewne stałe charakterystyki świadomej (nie tylko ludzkiej, również robociej) egzystencji. Bez tych stałych byłiby oni zresztą niezrozumiali dla nas – czytelników⁵⁰. Jednym z takich niezmienników jest potrzeba sensu ujawniająca się w wielu wypowiedziach członków Kościoła przyszłości, między innymi w stwierdzeniach dotyczących braku ostatecznych dyrektyw dla ludzkiej woli, która przekroczyła wszystkie stojące na jej drodze ograniczenia. Całkowita plastyczność wszechświata, oznaczająca jego przypadkowość i chaotyczność, a więc i bezsensowność, jest tym, co mnichów-robotów napawa przerażeniem. Paul Tillich w dziele *Męstwo bycia* mówi o tym uczuciu jako o jednym z trzech podstawowych lęków egzystencjalnych⁵¹. Jak się wydaje, zdaniem Lema dwa pozostałe – lęk przed losem i śmiercią oraz lęk przed winą i potępieniem – mają charakter historycznie zmienny, ponieważ cywilizacja odnajduje w końcu środki, aby je pokonać⁵². Dzieje się to jednak kosztem spotęgowania lęku przed pustką i bezsensem.

⁴⁹ L e m, *Podróż dwudziesta pierwsza*, s. 222.

⁵⁰ Dotykamy tu jednego z podstawowych dylematów odpowiedzialnego pisarza science fiction, jakim chciał być Lem, powstającego w związku z prezentacją wizji innego rozumu (egzemplifikowanego przez powstałą w toku autoewolucji istotę postludzką, potężną sztuczną inteligencję bądź przedstawiciela cywilizacji pozaziemskiej): z jednej strony rozum ten musi być istotnie inny, z drugiej nie może być z b y t inny, ponieważ czytelnik w ogóle nie uzna go za rozum. Twórczość Krakowskiego pisarza zawiera różnorodne sposoby rozwiązywania tego dylematu, bywa on również wprost przywoływany w refleksjach bohaterów poszczególnych utworów. Odrębną i skomplikowaną kwestią jest samo zagadnienie świadomości w twórczości Lema.

⁵¹ Por. P. T i l l i c h, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Éditions du Dialogue, Paris 1983, s. 153-181.

⁵² Problem śmiertelności jest w twórczości Lema potraktowany podobnie, jak problem wolności: również i w tym wypadku pokonanie zastanych ograniczeń, na przykład dzięki technologii ektokowania z *Wizji lokalnej*, przynosi tylko rozczarowanie: byt pozbawiony ograniczenia traci sens

Lęk przed bezsenssem rysuje możliwość innej, niewyczerpywalnej technologicznym rozwojem eschatologii. Wydaje się ona do pogodzenia z Lemowską zgeneralizowaną regułą Hioba i wszystkimi konsekwencjami, które z niej wypływają. Niemożliwość wyartykułowania ostatecznego sensu nie jest – w perspektywie tradycji apofatycznej – niczym nadzwyczajnym. Nadzieja na taki sens nie musi się wiązać z obietnicą jego odsłonięcia na żadnym etapie indywidualnego bytowania. Jednocześnie nadzieja ta mogłaby stanowić „solidną” treść wiary religijnej. Mogliby się w niej łączyć zarówno biologiczni postludzie, jak i sztuczne inteligencje, ponieważ nieznosne poczucie bezsensu prześladuje wszystkie istoty rozumne – przynajmniej tak przedstawił to Lem w omawianym utworze⁵³. Pisarz nie powiązał jednak jasno potrzeby sensu z religijną ideą Boga, zatem formułując swoją prognozę przyszłego rozwoju doktryny chrześcijańskiej, postąpił znacznie dalej w redukcji jej treści niż było to konieczne na bazie jego własnych założeń.

Powiązanie to odnajduje Jarzębski, nie mogąc jednak zgodzić się do końca z wnioskami tego interpretatora. Traktuje on wiarę przedstawioną w *Podróży dwudziestej pierwszej* jako formę mistycznego gnostycyzmu⁵⁴. Stwierdza, że mnisi-roboty – tak jak wiele innych postaci autora *Solaris*, w tym przede wszystkim Golem XIV – usiłują wydostać się poza własną niszę ekologiczną, którą jest ostatecznie cały kosmos. Chodzi o wykroczenie „w kosmos wyższej rangi, stojący ponad ich światem i dyktujący mu swe prawa, a wraz z nimi – sens istnienia”⁵⁵. Mniej istotne jest, czy w tym wyższym świecie spotkają Boga. Według Jarzębskiego „ważny jest dramatyczny postulat istnienia pepowiny łączącej nasz kosmos z innymi i zjawisko wielopoziomowej [...] ewolucji, która doprowadziłaby na koniec istoty zamieszkujące nasz kosmos na przyczółek mostu przerzuconego pomiędzy nim a jakimś innym kosmosem, niosącym nam może lekarstwo na egzystencjalne lęki”⁵⁶. Sądzę, że interpretator myli się, gdy mówi w takim kontekście o transcendencji. Wykroczenie poza

i chęć istnienia, dlatego „nie śmiertelnym po nieśmiertelności” (S. L e m, *Wizja lokalna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 270); próbę głębszej analizy poglądów Lema na temat śmierci podjął Paweł Okołówski (por. O k o ł o w s k i, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, s. 428-452). Z kolei lęk przed złem i potępieniem jest chyba dla Lema czymś, z czym jesteśmy (bądź powinniśmy być) w stanie dać sobie radę sami. Bez przyjęcia tej tezy nie mógłby on postulować autonomii etyki doczesności, którą zakłada jego reguła Hioba. Barbara Zielińska sugeruje ponadto, że zdaniem Lema zło – podobnie jak ograniczenie i śmierć – jest ludziom w jakiś sposób niezbędne (por. B. Z i e l i ŋ s k a, *Oskarżenie bez oskarżonego*, w: *Stanisław Lem. Pisarz, myśliciel, człowiek*, red. J. Jarzębski, A. Sulikowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 182).

⁵³ Gdzie indziej Lem rysował jednak wizję umysłowości postludzkiej, która mogłaby być tego poczucia pozbawiona (por. K ł o c z o w s k i, G r y g i e l, L e m, H e l l e r, dz. cyt., s. 1146-1148).

⁵⁴ Por. J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 291.

⁵⁵ Tamże, s. 295.

⁵⁶ Tamże.

nasz kosmos rozumiane jako „przebicie się” do innego, wyższego kosmosu, byłoby raczej formą transgresji. Jeśli bowiem mówimy o rzeczywistości na zewnątrz jako o „wyższym kosmosie”, z którym nasz świat połączony ma być „mostem”, po którym będziemy kiedyś mogli przejść, wówczas owa zewnętrzna rzeczywistość przestaje być całkowicie inna, staje się – przynajmniej wstępnie – pojęciowo oswojona. W tej perspektywie przedostanie się do niej mogłoby zapoczątkować proces jej opanowania, dzięki któremu powtórzylibyśmy historię podboju naszego kosmosu, jednocześnie ponownie pozbawiając się sensu istnienia. Sądzę również, że wizja, którą Lem przedstawił w *Podróży dwudziestej pierwszej* bynajmniej nie była gnostycka. Dychtońscy mnisi mają na myśli prawdziwą transcendencję, ponieważ ich wiara zbudowana jest na zgeneralizowanej regule Hioba, która przekreśla wszelką możliwość choćby pojęciowej penetracji zaświatów. Bóg, w którego wierzą, nie jest mieszkańcem żadnego nad-świata, nie można od Niego oczekiwać żadnego działania, nie można się do Niego zbliżyć ani z Nim komunikować, nie można też Go zrozumieć⁵⁷.

*

Propozycja Lema z punktu widzenia praktycznie wszystkich współczesnych nurtów teologii chrześcijańskiej musi jawić się jako całkowicie nie do przyjęcia. Chrześcijaństwo przyszłości prezentowane w *Podróży dwudziestej pierwszej* jest od nich tak odległe, że zasadne staje się pytanie, czy można je w ogóle nazywać chrześcijaństwem. Nie ma w nim bowiem nawet słowa o Chrystusie – historia Odkupienia została najwyraźniej uznana przez pisarza za rodzaj mitu, który zostanie odrzucony w procesie dalszego oczyszczania idei transcendencji Boga. Jedyne podobieństwo do dzisiejszej formy życia religijnego stanowi funkcjonowanie wspólnot zakonnych i pustelni, aczkolwiek podobieństwo to jest w gruncie rzeczy bardzo powierzchowne, ponieważ mnisi i pustelnicy nie modlą się ani nie odprawiają żadnych nabożeństw.

Na rozważania Lema można spojrzeć z politowaniem i skwitować je uwagą, że pisarz ateista bardzo niewiele rozumiał z tego, czym właściwie jest chrześcijaństwo. Można również wskazać, że wyjściowym założeniem pisarza było całkowite odrzucenie metafizyki istoty – ruch ten zaś sam nie ma poza-metafizycznego uzasadnienia. Z drugiej strony jednak można postrzegać cały

⁵⁷ Co ciekawe, w artykule *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem* z roku 1997 Jarzębski ujmuje wiarę ukazaną w *Podróży dwudziestej pierwszej* w sposób, który wyklucza podciągnięcie jej pod schemat transgresji (por. J. J a r z ę b s k i, *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem*, „Znak” 49(1997) nr 2(501), s. 30-32).

projekt Lemowskiej futurologii chrześcijaństwa – zarysowany w *Fantastyce i futurologii*, a zrealizowany w *Podróży dwudziestej pierwszej* – jako próbę odnalezienia w religijnej tradycji monoteizmu (bo równie dobrze mogłaby to być futurologia islamu bądź judaizmu) jakiegoś residuum, które opiera się wszystkim demitologizującym i redukcjonistycznym zabiegom ordynowanym z punktu widzenia świeckiego „światopoglądu naukowego”. Jak się okazuje, Lem odnajduje taki ostateczny punkt oporu w idei absolutnie niewyraźnej i niedosiężnej transcendencji. Nie jest do końca jasne, czy „naga wiara” mni-chów-robotów była jego własną wiarą – możliwe, że nie jest to w ogóle postać wiary, którą współczesny człowiek może uczynić własną. Wiadomo jednak, że pisarz kilkakrotnie podkreślał, iż to groteskowe opowiadanie zawiera jego najbardziej poważne przemyślenia na temat Boga i religii. Czy to wystarczy, aby uznać Lema za teistę bądź chrześcijanina? Z pewnością nie. Wystarczy jednak, aby z pewnym dystansem podchodzić do jego deklaracji światopoglądowych. Być może intelekt wystarczająco refleksyjny, aby dojrzeć – jak mówi Jarzębski – „dziurę w kosmosie”, po prostu nie może poprzestać na „pełnokrwistym” ateizmie.

Krzysztof KORNACKI

TROPEM MODLITWY, CZASEM DWÓCH CHRZEŚCJAŃSTWO W KINIE POLSKIM (DO ROKU 1989)

Adaptacje prozy Sienkiewicza stanowią dobry obraz „taktycznych sojuszków” między władzami kinematografii polskiej a chrześcijaństwem. Zwłaszcza w przypadku „Potopu” nie sposób było ominąć scen jasnogórskich. Stąd każda próba adaptacji historycznych powieści Sienkiewicza wywoływała burzliwe dyskusje wewnętrzne. Na przeniesienie „Krzyżaków” wydano zgodę ze względu na silną antyniemiecką wymowę powieści – przy czym wymowę tę zaktualizowano.

Z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski postanowiłem przyjrzeć się – z wysoka, w sposób panoramiczny – obecności chrześcijaństwa w kinie polskim. Ramy artykułu pozwolą mi na prezentację tendencji dominujących w ekranowym ujmowaniu tej problematyki do przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku. Za materiał ilustracyjny posłużą sceny modlitw z głośnych polskich filmów. W każdym okresie historii kina starałem się odnaleźć scenę modlitewną (bądź scenę z modlitwą związaną), która byłaby reprezentatywna nie tylko dla filmu, ale także dla szerszego tła historyczno-filmowego, a zarazem religijnego i społeczno-politycznego. Synekdocha taka, podobnie jak każda inna, niesie z sobą ryzyko uproszczenia. Przed woluntaryzmem stawianych tez i nieuprawnionymi uogólnieniami chronić może mnie moje wcześniejsze doświadczenie w podejmowaniu podobnej tematyki¹.

„POD TWOJĄ OBRONĘ” CZYLI PROKATOLICKIE KINO DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ

Scena pochodzi z filmu *Pod Twoją obronę*² z roku 1933. Po wypadku lotniczym główny bohater filmu, pilot wojskowy i inżynier, religijny niedowiarek,

¹ O problemie reprezentacji religii w polskim kinie pisałem w licznych pracach (zob. K. Kornacki, *Kino polskie wobec katolicyzmu (1945-1970)*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005; t e n ż e, *Religii i księży przedstawienie*, w: *Słownik realizmu socjalistycznego*, red. Z. Łapiński, W. Tomasik, Universitas–Instytut Badań Literackich PAN, Kraków 2004; t e n ż e, *Obrzędowość religijna w filmach fabularnych Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Metamorfozy społeczne*, t. 5, *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej*, red. T. Stegner, Instytut Historii PAN, Warszawa 2013). Zob. też: t e n ż e, *W stronę Petroniusza. Kawalerowicz przed „Quo vadis”*, „Kino” 2001, nr 9, s. 24-28; t e n ż e, „Dekalog” i *Dekalog*, „Kino” 2003, nr 12, s. 81n. Zob. też: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, red. M. Lis, A. Garbicz, Biały Kruk, Kraków 2007.

² Zob. *Pod Twoją obronę*, 1933, reż. E. Puchalski, J. Lejtes.

zostaje sparaliżowany od pasa w dół. Zdany jest na łaskę narzeczonej, osoby głęboko religijnej. Namawia go ona na wyjazd do Częstochowy. Podczas Mszy Świętej na Jasnej Górze, wśród tłumu gorliwie modlących się patników, pilot podnosi się z inwalidzkiego fotela – widz staje się świadkiem cudu³.

O ile w innych okresach historii rodzimego kina stosunek do chrześcijaństwa jest bardziej złożony, o tyle w kontekście Drugiej Rzeczypospolitej opisaną scenę można potraktować jako modelową. Oczywiście kino polskie nie narodziło się wraz z niepodległością w roku 1918 (jeśli w definiowaniu kinematografii narodowej nie ograniczamy się do ram ustrojowych, w których film jest produkowany). W kinie pod zaborami powstało ostatecznie niewiele filmów fabularnych, a do samego chrześcijaństwa nie odnosił się tematycznie niemal żaden⁴. Warto jednak pamiętać, że akurat jeden z obrazów inicjujących historię rodzimej dziesiątej muzy – wyprodukowany przez Mojżesza Towbina film *Pruska kultura* z roku 1908 – odwoływał się do sytuacji autentycznej, którą był strajk dzieci polskich we Wrześni przeciwko modlitwie w języku niemieckim (co w filmie zostało zasugerowane). *Pruska kultura* zainicjowała więc jeden z najtrwalszych motywów religijnych w polskim kinie – prezentowanie typu „Polak-katolik”.

Wracając do filmu *Pod Twoją obronę*, trzeba podkreślić, że jest on świadectwem prokatolickiej optyki w polskojęzycznym kinie Drugiej Rzeczypospolitej⁵, w którym ludzkie dylematy niejednokrotnie przedkładano Opatrzności. Powstawały wówczas filmy, które nawet można by nazwać wprost katolickimi⁶. Najpopularniejszym rodzajem modlitwy, przedstawianym tak w kinie

³ Według relacji współreżysera filmu Józefa Lejtesa widownia w kinie w tym momencie kłękała (por. T. L u b e l s k i, *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty*, Videograf II, Katowice 2009, s. 93). Film był największym przebojem kinowym roku 1933.

⁴ Zob. opisy fabuły filmów – w większości zaginionych – w kompetentnej bazie filmu polskiego filmpolski.pl. Inaczej rzecz się miała z filmami realizowanymi w języku jidysz, i to zarówno w okresie zaborów (przede wszystkim w zaborze rosyjskim), jak i w okresie Drugiej Rzeczypospolitej. Filmy te w różnym stopniu nasycone były wątkami religijnymi, a w niektórych przypadkach – na przykład *Dybuka* (w reżyserii Michała Waszyńskiego) z roku 1937 czy obu wersji *Ślubowania* (w reżyserii Henryka Szaro i Zygmunta Turkowa) z roku 1924 i 1937 – można mówić wprost o filmach religijnych (zob. N. G r o s s, *Film żydowski w Polsce*, tłum. A. Ćwiakowska, Rabid, Kraków 2002).

⁵ Obok kina polskojęzycznego rozwijało się w tym czasie kino żydowskie, głównie w języku jidysz (zob. tamże).

⁶ Najczęściej jednak wchodziły one w relację z kinem gatunkowym, przede wszystkim z melodramatem oraz filmem sensacyjnym. Można tu wymienić takie obrazy, jak *Pod Twoją obronę*, *Przeor Kordecki – obrońca Częstochowy* (1934, reż. E. Puchalski), *Ty, co w Ostrej świecisz Bramie* (1937, reż. J. Nowina-Przybylski) oraz nieukończona *Bogurodzica* (reż. J. Fethke, H. Korewicki), druga część filmu *Pod Twoją obronę*. Katolickim obrazem był także – jak można sądzić z opisów (por. S. B e y l i n, *A jak to było, opowiem...*, Filmowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1958, s. 20n.) – niezachowany do dziś film z roku 1926 *Ku wyżynom* (reż. K. Czyński) o świętym Sta-

przedwojennym, jak i późniejszym, była modlitwa błagalna: wołanie o pomoc, o wybaczenie win bądź o nawrócenie⁷. W opisanej scenie z filmu z roku 1933 występują wszystkie te intencje: wołanie o cud dla sparaliżowanego pilota-niedowiarza, o nawrócenie dla niego oraz o wybaczenie jego win. Przemiana bohaterów – wobec artystycznej słabości przedwojennego kina – odbywa się przy tym zbyt mechanicznie: przybyli (do sanktuarium), zobaczyli (gorące modlitwy tłumów) i zwyciężyli (swoją niewiarę i kalectwo).

Ekranowe modlitwy są najczęściej zanoszone do Maryi lub stanowią błaganie o jej wstawiennictwo. Film przedwojenny był silnie promaryjny. Maryja okazywała się figurą efektywną – symbolizowała porządek nadprzyrodzony, ale jednocześnie, jako idealne ucieleśnienie uczuć macierzyńskich, uczuciową bliskość łączącą Boga z człowiekiem. Ponadto (jako Królowa Polski) wpisywała się w narodową specyfikę polskiego katolicyzmu⁸.

Wracając do sceny modlitewnej z filmu *Pod Twoją obronę*, trzeba zauważyć, że niesie ona jeszcze dwa przekazy: o masowości oraz instytucjonalnym wymiarze religijności Polaków. W wielu filmach przedwojennych prezentowane są obrazy tłumów pielgrzymów lub wiernych podczas religijnych czy państwowych uroczystości, chociaż księża jako odrębni protagoniści niemal nie występują (pokazywani są w rolach trzecioplanowych, przy łożu umierającego lub jako szafarze hostii, oczywiście zawsze hieratycznie poważni, godnie oddaleni od doczesnych spraw bohaterów). W opisywanych wcześniej filmach, operujących schematem indywidualnego nawrócenia, bohaterowie przechodzą religijną przemianę wśród tłumu wiernych. Nawrócenie jest tu więc jednoznaczne z powrotem do zbiorowości lub z głębszą z nią integracją. Bohaterowie dokonują tego powrotu z pokorą, z pełną świadomością, że wierni mają rację. W kinie przedwojennym indywidualizm waloryzowany był pozytywnie tylko w tych przypadkach, gdy jednostka składała swoje życie w (niekoniecznie śmiertelnej) ofierze dla zbiorowości.

Filmy przedwojenne stanowiły ilustrację przywołanego już typu „Polak-katolik” oraz hasła „Bóg – honor – Ojczyzna”. Generalnie w obrazach

nisławie Kostce. Taki zapewne byłby również film *Święty Andrzej Bobola* w reżyserii Romualda Gantkowskiego, ale realizację tego obrazu przerwała wojna.

⁷ Inaczej było w przypadku niektórych filmów żydowskich. *Dybuk* odwoływał się na przykład do tradycji chasydzkiej z jej silną obecnością modlitwy uwielbienia.

⁸ Maryja pomaga w każdych okolicznościach i okazuje się wspomożycielką także w klasycznych melodramatach. W słynnej *Trędowatej* Juliusza Gardana z roku 1936 Stefcia Rudecka w chwili zwątpienia w dobrą wolę ordynata Michorowskiego właśnie przed figurą Maryi prosi o łaskę. W finale filmu *Gehenna* (1938, reż. M. Waszyński) bohaterka, która cierpi z powodu śmierci ukochanego, modli się przed maryjną kapliczką (w tle rozbrzmiewa *Ave Maria*) słowami: „Matko Przenajświętsza, zlituj się, ześlij na mnie spokój i ukojenie”. I tym właśnie obrazem film Waszyńskiego się kończy, pomimo tragicznych, melodramatycznych powikłań fabuły pozostawiając w widzu duchowy spokój i przekonanie o boskim uporządkowaniu świata.

tych intencja patriotyczna (w tym niepodległościowa) oraz religijna często nawzajem się wspierały. Wprawdzie narodowowyzwoleńcze działania protagonistów mogły okazać się pozbawione religijnego, modlitewnego wsparcia (i wielokrotnie tak było), ale nigdy nie stały w sprzeczności z katolicyzmem. Pierwsze filmy patriotyczno-narodowe, realizowane tuż po odzyskaniu niepodległości przez Polskę pod egidą (a czasem za pieniądze) władz wojskowych, podkreślały silny związek spraw ojczyzny i chrześcijaństwa. Tak dzieje się na przykład w filmie *Dla Ciebie, Polsko*⁹ z finałową modlitwą przy Ostrej Bramie; z kolei obraz *Cud nad Wisłą*¹⁰ rozpoczyna się sielską sceną Bożego Narodzenia, a w scenach batalistycznych nie mogło zabraknąć w nim śmierci księdza Ignacego Skorupki. Niezachowany do dzisiejszych czasów film *Nie damy ziemi, skąd nasz ród*¹¹ „kończą sceny pielgrzymek ludu ze wszystkich stron Polski na Jasną Górę, gdzie opiekuńczo wyciąga nad nimi ramiona kobieca postać, symbol jednoczącej cały naród matki – Polski”¹². Przykłady można by mnożyć.

Powodów opisanego stanu rzeczy było kilka: dominacja kulturowa katolików w życiu społecznym, ranga Kościoła katolickiego w Drugiej Rzeczypospolitej oraz prokatolicka polityka władz. Z punktu widzenia większościowego widza polskiego obrządek grekokatolicki, wyznanie prawosławne czy protestanckie były aksjologicznie obciążone przez zaszłości historyczne i (lub) narodową odmienność wyznawców. Jak wiadomo, protestantyzm kojarzył się z Niemcami, a grekokatolikami i prawosławnymi byli zamieszkujący państwo polskie Ukraińcy, Białorusini oraz Rosjanie¹³ – na podział religijny nakładał się więc podział narodowościowy. Twórcy nie robili filmów „pod Ukraińców” czy „pod Białorusinów”, kino polskie nie promowało ani ich historii, ani też ich kultury czy religijności¹⁴. Można zaryzykować stwierdzenie, że ów brak zainteresowania stanowił pochodną polityki prowadzonej przez państwo polskie, któremu, jak wiadomo, nie zależało szczególnie na autonomii mniejszości narodowych. W różnych okresach historii Drugiej Rzeczypospolitej realizowano politykę zmierzającą bądź to do asymilacji mniejszości, bądź to (w wizjach narodowej demokracji, a także w planach władz tuż przed drugą wojną świato-

⁹ *Dla Ciebie, Polsko*, 1920, reż. A. Bednarczyk.

¹⁰ *Cud nad Wisłą*, 1921, reż. R. Bolesławski.

¹¹ *Nie damy ziemi, skąd nasz ród*, 1920, reż. W. Lenczewski.

¹² Zob. *Nie damy ziemi, skąd nasz ród*, <http://filmpolski.pl/fp/index.php/22167>.

¹³ Por. J. T o m a s z e w s k i, *Rzeczpospolita wielu narodów*, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 77, 111.

¹⁴ Nieco częściej w polskich filmach pojawiały się niewielkie akcenty prawosławne, chociaż dotyczyło to właściwie tylko filmów historycznych, których akcja miała miejsce pod zaborem rosyjskim. Mimo że prawosławie było religią zaborców, w filmach kręconych w Drugiej Rzeczypospolitej zasadniczo unikano negatywnej oceny tego wyznania (zob. K o r n a c k i, *Obrzędowość religijna w filmach fabularnych*).

wą) do ich polonizacji¹⁵. Trzeba też pamiętać, że obrońcą religii była instytucja cenzury (funkcjonująca jako odrębna komórka w ramach Ministerstwa Spraw Wewnętrznych), która dbała o obyczajową i polityczną poprawność¹⁶.

Za afirmatywnym stosunkiem do katolicyzmu stały też jednak powody ekonomiczne. Skoro głównym odbiorcą kina w Drugiej Rzeczypospolitej była większość polska i katolicka, producenci, chcąc myśleć o zwrocie nakładów, musieli unikać narracji kontrowersyjnych bądź dotyczących kwestii marginalnych z narodowego czy też religijnego punktu widzenia¹⁷.

„OSTATNI ETAP” CZYLI OFENSYWA KOMUNIZMU

Sytuacja zmieniła się radykalnie po drugiej wojnie światowej. Dobrze ilustruje to scena z filmu *Ostatni etap* Wandy Jakubowskiej z roku 1948. Jego akcja toczy się w obozie koncentracyjnym Auschwitz. Scena rozpoczyna się modlitwą: stłoczone na pryzkach kobiety odmawiają *Litanie do Najświętszej Marii Panny*. Nastrój jest wyjątkowo posępny i przygnębiający – niedawny apel zakończył się śmiercią wielu więźniarek. Kamera wyławia twarz starszej kobiety prowadzącej litanię. Nagle monotonię modlitwy przerywa dynamiczna, śpiewana unisono przez trzy młode kobiety pieśń *Warszawianka*. Litania ucicha, śpiew porywa coraz to nowe osoby, narasta. I oto z melodią *Warszawianki* zbija się nowy śpiew – radziecka pieśń *Swiaszczennaja wojna* (najpopularniejsza pieśń sowiecka okresu wojny) śpiewana przez pozostałą część kobiet. Kamera w planie ogólnym pokazuje dwie strony sali obozowej zastawionej pryzkami – po lewej śpiewają Rosjanki, po prawej Polki, a obydwie pieśni nakładają się na siebie, rywalizując ze sobą, ale jest to rywalizacja przyjazna. Jedna z młodych Rosjanek tańczy dynamicznie, głośno podśpiewując, uciszając inne śpiewy – wygrywa tę dziwną rywalizację. Sala zaczyna radośnie klaskać, powoli, ale nieubłagane do radości tej przyłącza

¹⁵ Zob. A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*, PAN-Ossolineum, Warszawa 1979.

¹⁶ W wydanej 25 maja 1920 roku *Instrukcji dla cenzorów kinematograficznych* czytamy: „Zabrania się demonstrowania scen i obrazów przeciwnych prawu i moralności publicznej. W szczególności zabrania się: 1) scen obrażających uczucia religijne, 2) wizerunków świętych, przedmiotu kultu religijnego w scenach nieodpowiednich (cmentarze i groby umieszczać wolno, jednak tylko w scenach nie obrażających uczuć religijnych), 3) ekshumacji zwłok” (cyt. za: A. Mądej, *Mitologie i konwencje. O polskim kinie fabularnym dwudziestolecia międzywojennego*, Universitas, Kraków 1994, s. 80).

¹⁷ Uzależnienie producentów filmów i polskich właścicieli kin od rynku wynikało także z braku dofinansowania polskiego kina przez państwo.

się również starsza kobieta, która intonowała modlitwę. Po chwili dociera do niej informacja: Niemcy zostali rozbici pod Stalingradem.

Opisana scena modlitwy w sposób metaforyczny oddaje ideologiczny projekt nowej władzy zainstalowanej w Polsce po drugiej wojnie światowej. Modlitwa jako synonim religii staje się tu konkurentem w walce o rząd dusz. Zamiast wiary religijnej – pokazywanej jako odbierająca narodowi siły vitalne niezbędne do przetrwania ciemnej nocy okupacji i jako skazująca go na bierność – pojawia się dynamicznie wkraczająca „nowa wiara”, symbolicznie przedstawiona w scenie, w której rywalizują ze sobą pieśni, a ta radziecka jest górą. Scena ta obrazuje taktykę „łagodnej rewolucji” w odniesieniu do religii – ewolucyjne wypieranie duchowości i patriotyzmu na rzecz internacjonalizmu.

Jak wiadomo, w kinematografii PRL-u profesjonalnych filmów nie można było realizować poza obiegiem państwowym. Wobec powojennej monoetniczności Polski i dominującej pozycji katolicyzmu określony wizerunek religii na ekranie był pochodną polityki wyznaniowej władz, którą określały z jednej strony założenia marksizmu, przede wszystkim materializm i postawa antyreligijna, z drugiej zaś – taktyka walki z religią właściwa dla danego okresu historycznego (w tym wypadku uwzględniająca opór społeczny i instytucjonalny Kościoła). Na poszczególnych etapach historii PRL-u nasilenie krytyki wobec chrześcijaństwa bywało więc różne. Utrzymywała się jednak pewna stała: nie mogły powstawać filmy konfesyjne (na przykład biblijne), co jednak nie znaczy, że na ekranie nigdy nie dochodziło do rozejmu między marksizmem a katolicyzmem (jak choćby w przypadku filmu *Krzyżacy*¹⁸).

SOCREALISTYCZNY BRAK MODLITWY

Rzecz symptomatyczna: w okresie stalinizmu (a w przypadku sztuki – realizmu socjalistycznego) trudno znaleźć w polskich filmach sceny modlitw. Zdecydowanie nie był to czas na rozmowę z Bogiem; co najwyżej gdzieś w tle migali kułacy idący na niedzielną mszę – wyniośli, z wysokości powozu patrzący na małorolnych (jak w noweli *Sprawa konia*¹⁹ z tryptyku filmowego *Trzy opowieści*²⁰).

Pierwsza połowa lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku to w kinie polskim przede wszystkim czas karykaturalnych (czasem ocierających się o groteskę) portretów księży, które miały zohydzić widzom katolicyzm. Metoda „na

¹⁸ *Krzyżacy*, 1960, reż. A. Ford.

¹⁹ *Sprawa konia*, 1953, reż. E. Petelska.

²⁰ *Trzy opowieści*, 1953, reż. C. Petelski, K. Nałęczki, E. Petelska.

księdza” wydawała się bezpieczna, ponieważ nie uderzała w prawdy wiary, nie dyskredytowała żadnych symboli religijnych, nie podważała tego, co – szczególnie w katolicyzmie – otaczane jest czcią i szacunkiem, na przykład krzyża, figur świętych czy charyzmatycznych duszpasterzy. Wobec społecznej rangi religii katolickiej w Polsce władze musiały powściągać antyreligijny atak (zupełnie inaczej na przykład wyglądała sytuacja w przypadku kina Związku Radzieckiego). Metoda „na księdza” była także – przynajmniej w założeniu – skuteczna, gdyż pozwalała weryfikować wartość religii w oparciu o konkretne ludzkie postawy, „grać” elementem koherencji lub rozdźwięku między wyznawaną oficjalnie doktryną a rzeczywistym zachowaniem jednostki.

Niemal wszyscy ekranowi księża sprzeniewierzają się ewangelicznej moralności, są ostentacyjnie antypatyczni, źli, cyniczni i bez serca. Proboszcz Sposs z *Uczty Baltazara*²¹, współpracujący z „bandami reakcyjnego podziemia”, to zapiekły antykomunista, gotowy do radykalnej rozprawy („Aż niektórym kości zatrzesczą, aż ich krew zaleje!”), liczący na interwencję Zachodu, a do pracy szpiegowskiej wykorzystujący sieć parafii. Z kolei w jednej ze scen *Żołnierza zwycięstwa*²² kostyczny i antypatyczny dostojnik kościoła hiszpańskiego w towarzystwie faszystów święci bombowce, które polecą bombardować niewinnych Hiszpanów, i mówi: „Błogosławione niech będą ptaki stalowe, które na skrzydłach niosą słowa Ewangelii”. W *Trudnej miłości*²³ zaś ksiądz odmawia wzięcia udziału w pogrzebie sekretarza partyjnego Michalika i nienawistnie cedzi przez zęby słowa: „Chrześcijanin chrześcijaninowi nierówny”.

Dialog ten w całości wygląda następująco:

Kubała: Przecież był chrześcijaninem, proszę dobrodzieja.

Ksiądz (zrywa z drzewa duże i małe jabłko): Jabłko jabłku nierówne. Chrześcijanin chrześcijaninowi też. Na pogrzebie tego bezbożnika księdza nie będzie. A wy Kubała upieracie się tak, jakbyście go na sumieniu mieli. A macie rzecz gorszą. Dopuszciliście, by wasz syn do komuny przystąpił. Patrzcie, by i jego kara Boża nie dosięgła. Kubała: Michalik nie diabłu posłował, ale lepszej doli chłopskiej. I większy on chrześcijanin, jak... (znacząco zawiesza głos)

Ksiądz (groźnie): Jak kto?

Kubała nie odpowiada, odchodzi w gniewie.

Były jednak wyjątki od tego „bestiarium”. Zgodnie z ówczesną polityką wyznaniową (spod znaku „divide et impera”) istniała pozytywna kategoria duchownych – tak zwanych księży patriotów. Przykładem może być wikary z filmu *Uczta Baltazara*. Po nieudanej akcji „bandy” przeciwko okolicznej fabryce proboszcz Sposs ucieka z parafii. Andrzeja, głównego bohatera, przyj-

²¹ *Uczta Baltazara*, 1954, reż. J. Zarzycki.

²² *Żołnierz zwycięstwa*, 1953, reż. W. Jakubowska.

²³ *Trudna miłość*, 1953 (premiera 1954), reż. S. Różewicz.

muje na plebanii właśnie wikary. Z jego wypowiedzi wynika, że akceptuje on socjalistyczne państwo i popiera zmiany ustrojowe. Mówi: „Strzelacie do uczciwych ludzi, chcecie niweczyć plon pracy ludzkiej. Tak wy chwalicie Pana Boga, tak wy ojczyznę kochacie!”. Wiare traktuje przy tym niezwykle poważnie – nie pozwala na przeprowadzenie tajemnej rozmowy w konfesjonale. Stanowczo stwierdza: „Tylko nie tu. Konfesjonał to nie jest miejsce do tego rodzaju rozmowy. Ja nie myślę robić maskarady z sakramentu spowiedzi”.

Jak widać, filmy socrealistyczne nie tylko atakowały księży za domniemaną moralną hipokryzję, ale także budowały przekaz o państwie jako prawdziwym obrońcy religii i Kościoła²⁴.

„POKOLENIE” CZYLI EROZJA RELIGIJNOŚCI KOLUMBÓW

Rzecz dzieje się podczas lekcji religii w jednej ze szkół, na której działalność zezwolił hitlerowski okupant. Młodzi ludzie – przyszli uczestnicy lewicowej partyzantki, wśród nich Stacho i Jacek – nie wyrażają żadnego zainteresowania zajęciami. Antypatyczny ksiądz (film utrzymany jest w socrealistycznym schemacie ideologicznym) stwierdza: „W tych smutnych czasach ucieczka i ostoja nasza – religia katolicka – powinna ze szczególną siłą opromieniać nasze dusze, bo nie znamy dnia ani godziny, kiedy jedynie ona, wiara, pozostanie nam ze wszystkiego, co jest nasze”. Potem następuje scena rozmowy:

Ksiądz: Chciałbym was poznać. Pytam o rzecz prostą, chciałbym, aby mi ktoś powiedział *Skład Apostolski*. Może ty (zwraca się do Jacka siedzącego w ławce tuż za Stachem). Na imię ci Jacek?

Stacho (szepem do Jacka): *Skład Apostolski*. Wierzę w Boga...

Jacek (wstaje): Wierzę w Boga, wierzę w Boga... (jąka się, nie zna dalszego ciągu).

Ksiądz: No śmiało, śmiało...

Jacek: Nie umiem (siada). Jak trzeba, to się nauczę.

Ksiądz: Czy w twoich papierach w rubryce wyznanie jest napisane „religia rzymskokatolicka”?

Jacek: Tak.

Ksiądz: No więc?

Jacek: Co?

Ksiądz: Jakżeż jest z tą twoją religią? (dosłownie załamuje ręce nad chłopcem)

Jacek: Jest rubryka, to się ją wypełnia (śmiech całej sali).

²⁴ Tak było również w przypadku filmu *Piątka z ulicy Barskiej* (1954, reż. A. Ford). Por. K o r n a c k i, *Kino polskie wobec katolicyzmu (1945-1970)*, s. 73-78.

Scena ta dobrze obrazuje podstawowy problem twórców Polskiej Szkoły Filmowej, której *Pokolenie*²⁵ jest prologiem – erozję religijności pokolenia Kolumbów, której przyczyn szukać należy z jednej strony w deziluzyjnym doświadczeniu wojny, z drugiej zaś – w lewicowej edukacji. Religia i wiara nabierają cech instytucjonalnych, z wolną tracą wymiar wewnętrznego przeżycia, stają się „rubryką do wypełnienia w papierach”. Owa nieaktualność postawy religijnej – budowana na pamięci okrutnej i przegranej wojny i (lub) wpływu lewicowego wychowania – prezentowana jest w znacznej liczbie obrazów zrealizowanych przez twórców takich, jak Andrzej Wajda, Andrzej Munk, Jerzy Kawalerowicz, Czesław Petelski, Stanisław Lenartowicz, Jerzy Morgenstern czy Stanisław Różewicz²⁶.

Dystans podkreślany jest przede wszystkim przez zachowanie bohaterów. I tak na przykład rys prowokacyjnej obojętności wobec przestrzeni sakralnej odnaleźć można w kreacjach Zbigniewa Cybulskiego w filmach takich, jak *Popiół i diament* (w scenie spaceru z Krystyną po zniszczonym kościele, także w na poły bluźnierczym zachowaniu w kaplicy z katafalkiem), czy *Do widzenia, do jutra* (w scenach dotyczących udawanego ślubu z Margueritte i przedstawiających bez troskie zachowanie w kościele).

Przestrzenie sakralne bywają też jednak scenerią wewnętrznych dramatów bohaterów; przestrzeń świątyni staje się wówczas – z nadania twórcy – czytelnym symbolem religii traktowanej jako zamknięty, spójny, uporządkowany oraz sensowny schemat filozoficzny i światopoglądowy. Umiejscowienie bohaterów bez „metafizycznej busoli” w tego rodzaju scenerii zmuszało widza do odbioru dyskursywnego, do dostrzegania napięcia między dwoma konfrontowanymi ze sobą modelami racjonalizowania i przeżywania świata: metafizycznym (już nieaktualnym) i tym pozbawionym sankcji metafizycznej. Takie inscenizowanie losów bohaterów przez reżyserów Polskiej Szkoły Filmowej uzmysławiało, że bohaterowie ci nie są już w stanie „zamieszkać w katedrze”²⁷.

Z drugiej strony pragnienie zakwestionowania ontologicznie optymistycznej wizji świata charakterystycznej dla religii przejawia się także w licznych

²⁵ *Pokolenie*, 1955, reż. A. Wajda.

²⁶ Wymienić tu można między innymi filmy zrealizowane przez twórców Polskiej Szkoły Filmowej: *Popiół i diament* (1958, reż. A. Wajda), *Eroica* (1958, reż. A. Munk) (przede wszystkim odrzucona przez reżysera nowela pod roboczym tytułem *Zakonnica*, która nie weszła do filmu), *Zezowate szczęście* (1960, reż. A. Munk), *Pociąg* (1959, reż. J. Kawalerowicz), *Matka Joanna od Aniołów* (1961, reż. J. Kawalerowicz), *Pigułki dla Aurelii* (1958, reż. S. Lenartowicz), *Baza ludzi umarłych* (1958, reż. C. Petelski), *Kamienne niebo* (1959, reż. C. Petelski, E. Petelska), *Do widzenia, do jutra* (1960, reż. J. Morgenstern), *Głos z tamtego świata* (1962, reż. S. Różewicz), *Krajobraz po bitwie* (1970, reż. A. Wajda).

²⁷ Zob. W. W e n c e l, *Zamieszkać w katedrze: szkice o kulturze i literaturze*, Fronda–Apostolicum, Warszawa–Ząbki 1999.

rozwiązaniach inscenizacyjno-plastycznych (z ducha Eisensteina czy Buñuela), a konkretnie w degradowaniu przestrzeni sakralnej (choćby przez częste sceny walk w kościele) oraz symboli religijnych (jak w przypadku słynnego odwróconego Chrystusa z *Popiołu i diamentu*). Agresywne rozwiązania inscenizacyjne atakujące symbolikę chrześcijańską pojawiają się także w *Eroice*, *Pigułkach dla Aurelii*, *Bazie ludzi umarłych*, po latach zaś – w *Kolumbach* czy *Krajobrazie po bitwie*.

„MATKA JOANNA OD ANIOŁÓW” CZYLI KAMPANIA ANTYKLERYKALNA LAT SZEŚĆDZIESIĄTYCH

Świadomość erozji postawy religijnej wśród twórców urodzonych w latach dwudziestych ubiegłego stulecia sprawia, że bardziej zrozumiałe staje się ich późniejsze zaangażowanie w kampanię antyklerykalną, jaką podjęło polskie kino w okresie Wielkiej Nowenny. Kampania ta zaczęła się od filmu *Matka Joanna od Aniołów*²⁸ – był on globalną polemiką z katolicyzmem jako systemem filozoficznym, moralnym i społecznym²⁹. W szczególny sposób zaatakował jednak instytucję Kościoła, czyniąc to w sztafażu kostiumu historycznego, na tyle jednak uniwersalnego i pozbawionego rodzajowości, że nie było wątpliwości, iż postawione diagnozy dotyczą także ówczesnego Kościoła w Polsce. Ponieważ osią intrygi była próba wypędzenia diabła z ciał opętanych zakonnic, szczególnie dużo miejsca zajmują w filmie egzorcyzmy.

Niedługo po przyjeździe do Ludynia ksiądz Suryń (zakonnik, który ma się podjąć dzieła wypędzenia szatana) rozmawia z proboszczem miejscowej parafii, księdzem Brymem.

Brym: Te panienki, czy też tamte diabły, co w nich siedzą, opowiadają takie rzeczy, i to wołają głośno przy setkach ludzi: a gdzie te diabły w nich siedzą, a za co trzymają. I to w kościele, w czasie egzorcyzmów!

Suryń: Co za zgorzenie!

Brym: Spróbuj to powiedzieć ojcom egzorcystom. Oni twierdzą, że skoro lud widzi diabła, to lepiej wierzy w Pana Boga i w Kościół katolicki. Toteż pokazują ludziom, co tylko mogą, jak sztuki na jarmarku...

Suryń: P a n a B o g a p r z e z d i a b ł a w d u s z ę l u d z k ą w p r o w a d z a ć?! (podkr. – K.K.).

Brym: A kto wie ojczy Józefie, kto wie? A może to i niezły sposób. Może tak można robić świętych. Chyba że... Chyba że tam diabłów wcale nie ma?

²⁸ *Matka Joanna od Aniołów*, 1961, reż. J. Kawalerowicz.

²⁹ Por. K o r n a c k i, *Kino polskie wobec katolicyzmu (1945-1970)*, s. 223-255.

Kościół – jak przekonują twórcy nie tylko w tej scenie, ale w całym filmie – z premedytacją szerzy strach przed szatanem, potęguje go w umysłach tych, których wiedza na temat natury świata jest nikła. Tak stymulowana wiara oparta jest na lęku: parafrazując słynne „fascinans et tremens” Rudolfa Otta, można powiedzieć, że wykorzystuje strach w celu wywoływania fascynacji, a tą drogą zmusza do uległości. Zamiast przekazywać wiedzę o naturze człowieka (w tym o ludzkim pożądaniu – to właśnie stanowi nadrzędny przekaz filmu), księży zniewalają (związują) matkę Joannę i „wypędzają” z niej nieistniejące diabły. Kościół hierarchiczny został w tym filmie utożsamiony z bezduszną instytucją, posługującą się represyjnym systemem pedagogicznym, a treść jego nauczania – wobec pozornego statusu diabła w fabule – z fałszywą ideologią. W takim duchu ukazani są później księży-egzorcyści: jako tęp i bezduszni funkcjonariusze „aparatu terroru psychicznego”. Wobec takiej katechezy nie dziwi ostatni kadr filmu: Kościół jest niczym ów rozbujany, bezdźwięczny, głuchy dzwon³⁰.

Po powstaniu obrazu Kawalerowicza władza dała zielone światło dla realizacji filmów antyreligijnych, czy – ostrożniej rzecz ujmując – antyklearykalnych. Pojawiły się – realizowane głównie przez twórców z pokolenia Kolumbów – obrazy: *Głos z tamtego świata*, *Milczenie*³¹, *Drewniany różaniec*³², *Bolesław Śmiały*³³, czy – w lżejszej formule – *Zacne grzechy*³⁴ oraz *Piekło i niebo*³⁵, a w formie historycznej paraboli – *Faraon*³⁶. Atakowano głównie hipokryzję księży, instytucjonalną siłę Kościoła, fanatyczną religijność katolików oraz domniemane niebezpieczeństwa kryjące się w praktykowaniu religii,

³⁰ Film spotkał się z gwałtowną reakcją Kościoła, jakiej nie doczekał się – ani wcześniej, ani później – żaden inny film polski. Warto wymienić adresatów protestu: Ministerstwo Kultury i Sztuki, Pełnomocnik Rządu do spraw Stosunków z Kościołem, Generalny Prokurator, Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk, Sejmowa Komisja Kultury i Sztuki, Poselski Klub „Znak”, Wydział Propagandy PZPR (sic!) oraz „red. Jarosław Iwaszkiewicz”. W Liście Episkopatu do Ministra Kultury i Sztuki Tadeusza Galińskiego w sprawie projekcji filmu *Matka Joanna od Aniołów* znalazły się słowa: „Cały film ośmiesza praktyki religijne, ceremonie i modlitwy kościelne, a ma na celu zohydzić życie zakonne i stan kapłański. Film ten w niektórych scenach jest wprost bluźnierczy – w usta rzekomo opętanych zakonnic wkłada słowa najstraszniejszych bluźnierstw przeciwko Bogu i Matce Bożej. Film jest przesycany brudnymi sugestiami i sprośnymi aluzjami, urągającymi prawdzie obiektywnej. Film *Matka Joanna od Aniołów* obraża uczucia religijne znakomitej większości naszego społeczeństwa. Tym gorzej, że całość jest podana w atrakcyjnej formie artystycznej” (cyt. za: P. R a i n a, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 2, *Lata 1960-74*, W drodze, Poznań 1995, s. 86n.). List kończy się zarzutem w stosunku do cenzury, mówiącym, że nie spełnia ona należycie swoich obowiązków, oraz prośbą o zdjęcie filmu z ekranów. Listowi towarzyszyły potępienie filmu przez księży podczas kazań i jednoznaczny zakaz jego oglądania.

³¹ *Milczenie*, 1963, reż. K. Kutz.

³² *Drewniany różaniec*, 1964, reż. C. Petelski, E. Petelska.

³³ *Bolesław Śmiały*, 1971, reż. W. Lesiewicz.

³⁴ *Zacne grzechy*, 1963, reż. M. Waśkowski.

³⁵ *Piekło i niebo*, 1966, reż. S. Różewicz.

³⁶ *Faraon*, 1966, reż. J. Kawalerowicz.

przede wszystkim zmuszanie do świętości, a faktycznie do śmierci – taki jest na przykład przekaz *Drewnianego różańca* Petelskich.

„ILUMINACJA” CZYLI NOWA GENERACJA FILMOWCÓW

Iluminacja z roku 1973 to jeden z najlepiej znanych filmów Krzysztofa Zanussiego. Bohater filmu Franciszek Retman usilnie pragnie znaleźć wiedzę pewną – poszukuje jej w naukach fizycznych i biologicznych, przygląda się irracjonalnym metodom poznania (od chiromancji do wiary religijnej), a w momencie kryzysu szuka odpowiedzi w klasztorze. W jednej ze scen wchodzi do kruchty. Kamera w zbliżeniu pokazuje tył łysiejącej już głowy klęczącego zakonnika. Krąży wokół niej, jakby chciała przeniknąć do jej środka i odgadnąć tajemnicę wiary. Wtedy na ekranie nagle pojawia się tablica anatomiczna z przekrojem mózgu, a bezbarwny głos lektora filmów edukacyjnych oznajmia: „Przeżywanie stanów, które potocznie nazywa się mistycznymi, wielu badaczy wiąże z układem limbicznym w mózgu. W regulowaniu tych stanów biorą udział substancje zwane neuromediatorami. Przyspieszenie przemiany określonych tak neuromediatorów może być wynikiem ukierunkowanego wysiłku psychicznego jednostki, może również nastąpić pod wpływem środków farmakologicznych, na przykład LSD [tu pojawia się wzór chemiczny LSD]”. Z takich właśnie kontrastowo zestawianych ze sobą elementów – między empirią a tym, co irracjonalne – zbudowana była *Iluminacja*³⁷, dobrze oddając dylematy młodych ludzi okresu przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Bohater filmu to człowiek, dla którego wiedza to za mało, a wiara – za dużo, człowiek rozdarty między efektami materialistycznej edukacji a pragnieniem nowych dróg duchowych. *Iluminacja* Zanussiego była dla wielu młodych początku dekady lat siedemdziesiątych ich własną modlitwą, oczyszczającą ich z toksyn forsownej indoktrynacji ideologicznej „kraju budującego socjalizm”.

Zanussi pojawił się w drugiej dekadzie lat sześćdziesiątych wraz z kilkoma twórcami z roczników trzydziestych, dla których (inaczej niż dla generacji Kolumbów) religia nie była już osobistym wrogiem. Przypadek Zanussiego jest skrajny, to bowiem najbardziej zaangażowany religijnie twórca polskiego kina (co potwierdziła jego późniejsza twórczość, w tym filmy hagiograficzne). Tak zwane trzecie kino – jak się czasem określa dorobek takich reżyserów, jak Krzysztof Zanussi, Jerzy Skolimowski, Witold Leszczyński, Andrzej Żuławski

³⁷ Zob. T. Kłysz, *Polifonia i naoczność idei. „Iluminacja” Krzysztofa Zanussiego*, w: *Kino polskie: reinterpretacje. Historia, ideologia, polityka*, red. K. Klejsa, E. Nurczyńska-Fidelska, Ra-bid, Kraków 2008, s. 141-164.

czy Andrzej Kondratiuk – programowo uciekało od doraźnej publicystyki (która cechowała kino lat sześćdziesiątych) i historii (przynajmniej w jej realistycznym ujęciu), koncentrując się na kwestiach uniwersalnych, eksperymentując z formą i tworząc filmy poetyckie. W twórczości wymienionych autorów mieliśmy do czynienia z intensywnym – i życzliwym – zainteresowaniem religią. Kontakt z nią stanowił ich prywatną „iluminację”. Wykorzystywali oni głównie chrześcijańskie toposy i biblijne wątki mocno zakorzenione w – także świeckiej – kulturze. Nawiązań sakralnych dokonywali, kierując się przede wszystkim intencją czy też motywacją estetyczną, stanowiącą pewien rodzaj twórczej strategii, gdzie „elementy religijne wpływają na charakter jakości, którymi utwór chce oddziaływać np.: radość, tragizm nabierają innego znaczenia, poszerzenia w perspektywach nadprzyrodzonych”³⁸. W takich przypadkach religia występuje jako „źródło pięknej formy, ozdobnik, dając możliwość budowania paraleli, symboli, porównań. Dostarcza gotowych elementów fabularnych i strukturalnych, działa na wyobraźnię”³⁹. Oczywiście nie można wykluczyć, że nawiązując do tradycji chrześcijaństwa, twórcy „trzeciego kina” czynili to, kierując się także innymi – na przykład światopoglądowymi – motywacjami. Już jednak ta estetyczna – jak jawi się to w ujęciu Ewy Modrzejewskiej – wystarczyła, aby ich filmy załśniły religijnym blaskiem. Tak było z obrazami Jerzego Skolimowskiego *Bariera*⁴⁰ (film ten twórca proponował nawet nazwać *Baśnią Wielkanocną* – przez odwołania do Paschy obraz wzmacniał rangę rodzącej się między bohaterami miłości) i *Ręce do góry*⁴¹ (znajdujemy tu spowiedź pokolenia trzydziestokilkulatków stylizowaną na katolickie nabożeństwa). Tak też było z filmami Andrzeja Kondratiuka: *Dziura w ziemi*⁴² (który nawiązywał do *Ostatniej Wieczerzy* Leonarda da Vinci) oraz *Skorpion, Panna i Łucznik*⁴³ (odwołującym się do tradycji pasywnego spektaklu). Tak było z apokaliptycznymi filmami Andrzeja Żuławskiego *Trzecia część nocy*⁴⁴ i *Diabeł*⁴⁵ czy też *Na srebrnym globie*⁴⁶, obrazem sięgającym od Genesis do Pasji). I w końcu tak samo było z Eliadowskim (ale równie dobrze lokującym się w tradycji franciszkańskiej) *Żywotem Mateusza*⁴⁷ Witolda Leszczyńskiego.

³⁸ E. Modrzejewska, *Inspiracja ewangeliczna w filmie*, w: *Kino i religia*, red. E. Modrzejewska, M. Ray-Ciemiega, Dom Wojska Polskiego w Warszawie, Warszawa 1987, s. 72.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ *Bariera*, 1966, reż. J. Skolimowski.

⁴¹ *Ręce do góry*, 1967, reż. J. Skolimowski.

⁴² *Dziura w ziemi*, 1970, reż. A. Kondratiuk.

⁴³ *Skorpion, Panna i Łucznik*, 1972, reż. A. Kondratiuk.

⁴⁴ *Trzecia część nocy*, 1971, reż. A. Żuławski.

⁴⁵ *Diabeł*, 1972, reż. A. Żuławski.

⁴⁶ *Na srebrnym globie*, 1987, reż. A. Żuławski.

⁴⁷ *Żywot Mateusza*, 1967, reż. W. Leszczyński.

„KRZYŻACY” I „POTOP”
CZYLI MODLITWY SIENKIEWICZOWSKIE

Adaptacje prozy Sienkiewicza stanowią dobry obraz „taktycznych sojuszków” między władzami kinematografii polskiej a chrześcijaństwem. Podkreślić trzeba jednak, że z prozą autora *Quo vadis* włodarze kina polskiego w okresie PRL-u mieli problem – nie tyle z tą ujmującą się za lepszą dolą chłopą (jak *Szkice węglem*) czy prezentującą losy Polaków w dziewiętnastym wieku (jak *Rodzina Połanieckich* czy *Latarnik*), ale z wielką epiką pisaną „ku pokrzepieniu serc” – *Trylogią* i *Krzyżakami*. Mieli oczywiście świadomość niezwyklej popularności tej prozy, ale znali też tkwiące w niej zagrożenie. W przypadku *Ogniem i mieczem* chodziło o kwestie krwawych relacji polsko-ukraińskich (nie do przeniesienia na ekran), w *Krzyżakach* i *Potopie* źródłem zagrożenia okazywała się zaś historiozoficzna wizja Sienkiewicza z silnie podkreślonym chrześcijańskim providencjalizmem. Zwłaszcza w przypadku *Potopu* nie sposób było ominąć scen jasnogórskich. Stąd każda próba adaptacji historycznych powieści Sienkiewicza wywoływała burzliwe dyskusje wewnętrzne. Na przeniesienie *Krzyżaków* wydano zgodę ze względu na silną antyniemiecką wymowę powieści – przy czym wymowę tę zaktualizowano. Piotr Kurpiewski pisze: „Ford, jako komunistyczny «car polskiego kina», miał udowodnić, że historycznie uzasadnione jest postawienie znaku równości pomiędzy braćmi zakonnymi spod znaku czarnego krzyża, pruskimi junkrami, faszystami z czasów drugiej wojny światowej oraz współczesnymi mu Niemcami z RFN (sic!)”⁴⁸. Można więc było wygrywać wątek „dobrej” i „złej” religii. Taka konfrontacja dokonuje się w filmie między innymi w słynnej scenie śpiewów przed bitwą pod Grunwaldem, w której butnym tonem krzyżackim przeciwstawiona zostaje *Bogurodzica* odśpiewana przez polskie rycerstwo. „Krzyżacy z Sienkiewiczowskiej ekranizacji jako protopłaści faszystów są czytelną aluzją. Reprezentowane przez nich wiara i chrześcijaństwo stoją po tej samej, złej oczywiście, stronie i okazują się wrogie i anachroniczne, natomiast wartości chrześcijańskie, których bronili nasi bohaterowie, ukazane zostały jako dobre, patriotyczne i postępowe, bo polskie, słowiańskie. [...] W tym wybitnie antyniemieckim filmie władze PRL poszły na duże ustępstwa i dopuściły do pokazania Polaków jako gorliwych chrześcijan. Ekipa Władysława Gomułki zrobiła to jednak z pełną świadomością – w końcu priorytetem było wtedy utrzymywanie atmosfery wrogości wobec Niemców, a film oparty na klasyce literatury polskiej wpisywał się w to bez zarzutu”⁴⁹.

⁴⁸ P. Kurpiewski, *Klio na ekranie Polski Ludowej. Wizja historii w kinematografii historycznej PRL*, t. 1. [w przygotowaniu do druku].

⁴⁹ Tamże.

„Atutów” antyfaszyzmu i krytyki „NRF-owskiego rewanżyzmu” nie miał już *Potop*⁵⁰. Podjęte przez Forda w latach sześćdziesiątych próby zrealizowania filmu zakończyły się fiaskiem właśnie ze względu na konieczność prezentowania w nim takich właśnie postaw⁵¹. Ważnym argumentem przeciw adaptacji była – jak wspominałem – kompozycyjnie kluczowa sekwencja obrony Jasnej Góry, nie do zaakceptowania przez władze w okresie forsownej walki z Kościołem (prace nad scenariuszem rozpoczęto w 1966 roku). I choć ponowne prace adaptacyjne Jerzy Hoffman podjął jeszcze w roku 1969, dopiero w zmienionych okolicznościach politycznych, po dojściu do władzy nowej ekipy – przejawiającej bardziej pragmatyczne podejście w relacjach państwo–Kościół⁵² – udało się film zrealizować. I trzeba przyznać, że w centralnej – nie tylko dla konstrukcji filmu, ale także dla aksjologii świata przedstawionego – jasnogórskiej partii tego dzieła Hoffman nie umniejszył roli obrony klasztoru jako przełomowego momentu Sienkiewiczowskiej wizji historii, mimo że otrzymywał takie sugestie⁵³. Zarówno zbiorowe modły przed odsłanianym obrazem Czarnej Madonny, jak również wymowne – choć bezgłośnie, wyrażające się samym spojrzeniem na krucyfiks – modły przeora Kordeckiego prezentowane są z powagą i czcią. Rewitalizowały – odesłane na prawie pół wieku do lamusa – hasło „Bóg – honor – Ojczyzna”. Polak-katolik mógł ponownie odnaleźć ekranową satysfakcję.

„CZŁOWIEK Z ŻELAZA” CZYLI ROZMODLONA ZBIOROWOŚĆ

Historia sprawiła, że owa odbiorcza satysfakcja nie musiała poszukiwać spełnienia w odległych wiekach polskiej historii. Andrzej Wajda wspominał, że tworząc w roku 1979 *Dyrygenta* – film o światowej sławy muzyku polskiego pochodzenia, który postanawia odwiedzić kraj urodzenia – chciał zrealizować dzieło o Wielkim Autorytecie, który przyjeżdża z kraju wolności i godności

⁵⁰ *Potop*, 1974, reż. J. Hoffman.

⁵¹ Zob. K u r p i e w s k i, dz. cyt.

⁵² Por. A. D u d e k, R. G r y z, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Znak, Kraków 2003, s. 277-295. Ciekawym przypadkiem ilustrującym „nowe rozdanie” w stosunkach państwo–Kościół jest komedia *Pelnia nad głowami* Andrzeja Czekalskiego z roku 1974 (roku przełomowego, wówczas bowiem nawiązano stosunki – jakkolwiek jeszcze niepełnowprawne – ze Stolicą Apostolską). Jest to klasyczny obraz „sojuszu krzyża i korony”: bohaterami są dwaj bracia – przewodniczący rady narodowej i ksiądz. Ilekroć się kłócą, pojawia się diabeł, gdy przestają – diabeł znika. Symptomatyczne jednak jest to, że film nie trafił wtedy na ekran – wydaje się, że tak dosadnie zaprezentowany postulat kompromisu był nie do przyjęcia. Film w końcu ujrzał ekrany w roku 1983, kiedy w sytuacji napięcia Kościół okazał się dla władzy pożądanym mediatorem w jej relacjach społeczeństwem.

⁵³ Zob. K u r p i e w s k i, dz. cyt.

człowieka. Przypadkiem realizacja filmu zbiegła się z pierwszą pielgrzymką Jana Pawła II do Polski. Wajda wraz z Johnem Gielgudem – aktorem odtwarzającym tytułową rolę – oglądali słynną Mszę Świętą na placu Zwycięstwa ze słowami o Duchu Świętym, który ma odnowić oblicze „tej ziemi”⁵⁴. Wajda wspominał, że zdał sobie wówczas sprawę, że jego film jest spóźniony – Wielki Autorytet już zawitał do Polski⁵⁵.

Świadectwem religijnej przemiany społeczeństwa jest *Człowiek z żelaza*⁵⁶, realizowany w okresie „karnawału Solidarności” i złagodzenia cenzury. Sceny zbiorowych modlitw (dokumentalne i fikcyjne) stanowią istotne partie tego obrazu. Film Wajdy – realizowany z naprędce skleconego scenariusza, z intencją uchwycenia ducha Sierpnia, „porozrywany” autentycznymi zdjęciami filmowymi – jest niezwykle świadectwem wspólnoty, wspólnoty opierającej się na Ewangelii i zbiorowej modlitwie. W wielu miejscach – zgodnie z prawdą historyczną – Wajda przywołał sceny modlitw: za rządzących, za ofiary Grudnia ’70, odbywających się pod prowizorycznym drewnianym krzyżem, poprzedzającym późniejszy Pomnik Poległych Stoczniowców. Pokazywał Msze Święte na terenie stoczni, a zarazem siłę obudzonego zbiorowego ducha, którą przyniósł przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Ekranową atrakcyjność zyskała więc zbiorowa religijność, prezentowana dotychczas negatywnie. Modlące się tłumy przestały być synonimem fanatyzmu, ciemnoty, zagrożenia, jakim były jeszcze półtora dekady wcześniej (autorem scenariusza do *Człowieka z żelaza* był Aleksander Ścibor-Rylski, w latach sześćdziesiątych jeden z najbardziej antykatolicko nastawionych twórców). Film Wajdy przywracał atrakcyjność spostonowanemu modelowi Polaka-katolika⁵⁷. Wcześniej taki obraz rozmodlonej zbiorowości, znającej swoją siłę, pojawił się w głośnym dokumencie Andrzeja Trzosa-Rastawieckiego *Pielgrzym* z roku 1979, zrealizowanym poza strukturami polskiej kinematografii przez Episkopat Polski i Stolicę Apostolską. Modlitwa zbiorowa pojawiać się będzie później jeszcze wielokrotnie jako historyczne świadectwo głębokiej wspólnoty Polaków i sprzeciwu wobec komunistycznego reżimu.

⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: Jan Paweł II. *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroń SAC, t. 2 (1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 601

⁵⁵ *Wajda – filmy*, oprac. J. Słodowska, t. 2, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1996, s. 129.

⁵⁶ *Człowiek z żelaza*, 1981, reż. A. Wajda.

⁵⁷ Później model ten będzie prezentowany w pozytywnym świetle w innych filmach Wajdy, na przykład w *Pierścieniu z orłem w koronie* (1982) czy *Katyniu* (2007). Siłę zbiorowej religijności ukaże również w Trzeciej Rzeczypospolitej Kazimierz Kutz w filmie *Śmierć jak kromka chleba* (1994), odwołującym się do tragicznych wydarzeń w kopalni Wujek. Jeszcze w okresie PRL-u Kutz przedstawiał w swoich filmach (zwłaszcza w *Soli ziemi czarnej* z roku 1970 i w *Perle w koronie* z 1972) chrześcijańskie zaplecze Ślązaków walczących o polskość.

W latach osiemdziesiątych powstaną kolejne filmy dokumentalne o papieskich pielgrzymkach: *Credo...*⁵⁸ i *Odwagi, ja jestem*⁵⁹. Świadectwem siły zbiorowej religijności będzie także długometrażowy dokument Krzysztofa Krauzego *Jest*⁶⁰, opowiadający o mieszkańcach wsi Zbrosza Duża (którzy wędrują na spotkanie z Papieżem podczas jego pielgrzymki do Polski, wspominając walkę o kościół oraz działalność antykomunistyczną). Film, który otrzymał nagrodę podziemnej Solidarności, nie został dopuszczony do dystrybucji w kinach.

„PRZYPADEK” I „PRZEWODNIK”
CZYLI FASCYNACJA INTELIGENCJI ŚWIECKIEJ

W okresie Sierpnia '80 polskie kino zanotowało nie tylko religijne ożywienie zbiorowości. Uchwyciło także moment, w którym do religii zbliżyły się kręgi świeckiej inteligencji. Dobrze obrazuje to scena modlitwy Witka Długosza, bohatera filmu *Przypadek*⁶¹ Krzysztofa Kieślowskiego. Witkowi, studentowi medycyny, scenarzysta zgotował trzy warianty losu – jakim torem pobiegnie życie chłopaka, zależeć będzie od tego, czy zdąży na uciekający pociąg, czy nie. Jedna z linii życia doprowadzi go – poprzez znajomość z ludźmi z politycznego podziemia, w tym z księdzem i z silnie wierzącą kobietą – do przyjęcia chrztu, paradoksalnie jednak, nie do prawdziwego nawrócenia. Obrazuje to najpierw scena rozmowy z księdzem Stefanem, ale przede wszystkim scena następna – modlitwy Witka:

Ks. Stefan: Po coś chyba przyjechałeś?

Witek: Chciałbym się ochrzcić.

Ks. Stefan: Zwariowałeś! Po co ci to?

Witek: Żeby wiedzieć, po co żyję. Jest tylu ludzi, którym daje to pewność i spokój. Chociażby ty.

Ks. Stefan: Ale do tego potrzebna jest wiara.

Witek: Chyba mam coś takiego, bo wiem, co robić. Chcę mówić głośno, że się nie zgadzam, nie chcę być bierny.

Ks. Stefan: To się zapisz do partii.

Witek: Tam mi nie powiedzą.

Ks. Stefan: Modlisz się?

Witek: Nie.

Ks. Stefan: Spróbuj któregoś dnia...

⁵⁸ *Credo...*, Polska–Watykan, 1983, reż. A. Trzos-Rastawiecki.

⁵⁹ *Odwagi, ja jestem*, Polska–Watykan, 1987, reż. A. Jurga.

⁶⁰ *Jest*, 1984, reż. K. Krauze.

⁶¹ *Przypadek*, 1987, reż. K. Kieślowski.

Ksiądz Stefan trafnie rozpoznaje i dosadnie puentuje prawdziwe intencje Witka – potrzebę identyfikacji i przynależności, która uczyni jego życie sensownym i pozwoli mu poświęcić je walce o słuszną sprawę. Chrzest ma mu w tym pomóc; jest jak konspiracyjna przysięga – ale wyprzedza wiarę. W dramatycznej scenie modlitwy Witek zwraca się do Boga:

Panie Boże, już po wszystkim, ochrzciłem się, jestem tutaj, to są formalności, ale wszystko zrobiłem. To teraz proszę Cię – bądź. Jestem gotów, ochrzciłem się, proszę Cię tylko, żebyś był. Ja już nie mogę się cofnąć i nigdy więcej nie będę Cię o nic prosił – tylko bądź. Panie Boże...

Jak widać, religijność bohatera *Przypadku* jest raczej woluntarystyczna niż pogłębiona. Modlitwa Witka oddawała światopoglądowe dylematy ówczesnych dwudziestolatków czy dwudziestokilkulatków, ludzi urodzonych w latach czterdziestych, a w końcu ósmej dekady zaangażowanych we wszelkiego rodzaju działalność opozycyjną. Modlitwa ta ilustrowała trend obecny w kulturze drugiej połowy lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku – gotowość otwarcia się środowisk intelektualnych na katolicyzm powodowaną szacunkiem dla Kościoła jako instytucji sprzeciwiającej się władzy totalitarnej oraz atrakcyjnością doktryny moralnej katolicyzmu. Opisane sceny z *Przypadku* są dobrą ilustracją tez zawartych w książce Adama Michnika *Kościół, lewica, dialog*⁶² opublikowanej po raz pierwszy w roku 1977. Michnik wytykał lewicy laickiej „obskurantyzm antyreligijny”, widział w katolicyzmie wyznacznik walczący z totalitaryzmem o wartości ludzkie, o wolność człowieka i o nierelatable system moralny; ujawniał fascynację postawą religijną, dostrzegając, że za religią – wbrew lewicowej tradycji jej pojmowania – nie kryje się tylko uproszczenie obrazu świata, ale także trud pogłębiania wiary.

Z opisywanych scen z *Przypadku* warto wyciągnąć jeszcze jeden wniosek: film Kieślowskiego przywołuje powiązanie Kościoła i opozycji. Kieślowski opisał je w perspektywie czasu zatrzymanego w roku 1981. Jego diagnoza, jak wiadomo, kilka miesięcy później okazała się jeszcze bardziej trafna – Kościół stał się arką opozycji. *Przypadek* uświadamiał, że wśród „nawróconych” wielu było „niewierzących praktykujących”, osób szukających społecznych nisz, w których mogłyby rozwijać – w miarę nieskrępowaną – aktywność opozycyjną dotyczącą kultury, sztuki, samokształcenia czy działalności charytatywnej. Puentę do filmu Kieślowskiego dopisała sama historia – powstał w roku 1981, ale na ekrany wszedł dopiero w 1987, stając się zarazem ilustracją faktycznych wydarzeń.

Mariaż inteligencji i Kościoła świetnie oddaje także długometrażowy dokument Tomasza Zygadły *Przewodnik*⁶³ – film o Piotrze Skrzyneckim i Piw-

⁶² Zob. A. M i c h n i k, *Kościół, lewica, dialog*, Instytut Literacki, Paryż 1977.

⁶³ *Przewodnik*, 1984, reż. T. Zygadło.

nicy pod Baranami. W jednej z dłuższych scen autor zarejestrował występ kabaretu w Krakowskim kościele Ojców Dominikanów (i wypełniające go od ściany do ściany tłumy ludzi). Gospodarzem tego miejsca i wieczoru był słynny kaznodzieja, o. Tomasz Pawłowski. Po występie Anny Szałapak (którą Skrzynecki komplementuje: „To anioł przemawia, to anioł!”) ojciec Pawłowski stwierdza: „No wiesz, Piotrze, jeżeli stan wojenny potrwa jeszcze dwa, trzy lata, ty będziesz prezesem kółka różańcowego”. To żartobliwe dictum zawiera wiele prawdy o ówczesnej roli Kościoła w Polsce – nie tylko jako mecenasu kultury.

„DEKALOG”

CZYLI MORALITET LAT OSIEMDZIESIĄTYCH

Rozpocznę opisem sceny z trzeciej części *Dekalogu*⁶⁴. W wieczór wigilijny Janusz, mąż i ojciec, zauważa na Pasterce Ewę, swoją dawną kochankę, która po chwili usuwa się z jego pola widzenia. Zaczyna się Msza Święta, mężczyzna przyłącza się do wspólnego śpiewu kolędy *Bóg się rodzi*. Spotkanie byłych kochanków będzie jednak miało dalszy ciąg – wbrew swojej woli Janusz spędzi z Ewą całą noc. Nad ranem dowie się, że dzięki tej obecności odwiódł kobietę od zamiaru samobójstwa.

Dekalog Kieślowskiego to dla wielu historyków kina jedno z najważniejszych zjawisk filmowych lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Choć serial odwołuje się do biblijnej tradycji, scen stricte religijnych – w tym modlitw – niemal nie sposób w nim odnaleźć; dlatego też przywołuję tę właśnie śladową scenę pieśni-modlitwy. *Dekalog* – o czym pisałem już na tych łamach⁶⁵ – był bowiem realizowany z intencją neutralizowania znaczeń religijnych, a eksponowania znaczeń metafizycznych i moralnych⁶⁶. Kieślowski, początkowo sceptycznie nastawiony do próby adaptacji biblijnego Dekalogu („oczywiście to jest okropny pomysł”⁶⁷), w końcu tak tłumaczył swoje artystyczne intencje: „Miałem dojmujące wrażenie, że coraz częściej oglądam ludzi, którzy nie bardzo wiedzą, po co żyją. Pomyślałem więc, że Piesiewicz ma rację, choć to

⁶⁴ *Dekalog*, 1988, reż. K. Kieślowski.

⁶⁵ Zob. K. Kornacki, *Wizerunek Boga i zaświatów w kinie współczesnym*, „Ethos” 23(2010) nr 1(80), s. 67-84.

⁶⁶ Przykłady świadomego samoograniczania reżysera przynosi porównanie scenariuszy i gotowych filmów. Nie przypadkiem w filmie brak jest postaci księży, choć w scenariuszach pojawiają się w czterech odcinkach (pierwszym, drugim, trzecim oraz ósmym), i to zwykle w ważnych kontekstach. Nie przypadkiem ordynator z drugiej części *Dekalogu*, odpowiadając na pytanie, czy wierzy, mówi o takim Bogu, który wystarcza tylko jemu, ale w scenariuszu jego odpowiedź jest krótka i konkretna: „Tak”.

⁶⁷ K. Kieślowski, *O sobie*, oprac. D. Stok, Znak, Kraków 1997, s. 110.

bardzo trudne zadanie. Trzeba nakręcić *Dekalog*”⁶⁸. Warto tu podkreślić owo rozminięcie się interpretacji reżysera z funkcją Dekalogu, który, jak wiadomo, nie jest medium dla metafizycznych z ducha pytań w rodzaju „po co żyć?”, ale oferuje odpowiedzi na pytania w rodzaju „jak żyć?”⁶⁹. Twórcy dobrze jednak wykorzystali etyczny potencjał biblijnego pierwowzoru, tworząc ciąg misternych sytuacji fabularnych, których wyrafinowanie było skutkiem tego, że wchodziły one w konflikt z potocznie i literalnie pojmowanymi przykazaniami Dekalogu.

Jak się okazało, *Dekalog*, choć realizowany z intencją wyciszania religijnych znaczeń, więcej mówi o głębokiej, ukrytej treści Dekalogu niż niejeden przekaz deklaracyjny (przy czym oczywiście nie należy sądzić, że jest on wyczerpującym wykładem teologii moralnej). Szukając wspólnego mianownika wszystkich odcinków serii, Tadeusz Sobolewski w przekonujący sposób pisał: „W *Dekalogu* z braku miłości – a więc dla miłości! – kradnie się, cudzołoży, zabija”⁷⁰. Przekonuje zwłaszcza owo „dla miłości!” jako intencja autorskiego przekazu. Dla miłości, która jest oddaniem – pozostaje więc bliska koncepcji miłości chrześcijańskiej. Raz jest to „plus miłość” jako skuteczny gest oddania i rezygnacji z siebie (jak w *Dekalogu* 2, 3, 4 i 10), raz „minus miłość”: gdy jest zaborcza i samolubna, fałszywie zdefiniowana lub gdy jej po prostu brak (jak w pozostałych częściach serii). Przez cały *Dekalog* biegnie poziomy „wektor miłości”, który sprawia, że cykl Kieślowskiego (i Piesiewiczza) jawi się jako głębokie odczytanie biblijnego Dekalogu, w przypadku którego ważniejszy jest duch (istota) niż litera. „Nikommu nie bądźcie dłużni nic poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje drugiego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: «Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj», i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: «Miłuj bliźniego swego jak siebie samego!». Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13,8-10). To oczywiście słowa św. Pawła. „Jeśli bym już musiał koniecznie sformułować przesłanie *Dekalogu*, brzmiałoby ono mniej więcej tak: żyj uważnie, rozglądaj się wokół siebie, popatrz, czy tym, co robisz, nie sprawiasz innym kłopotu, nie wyrządzasz krzywdy, nie wywołujesz bólu”⁷¹ –

⁶⁸ Tamże, s. 111.

⁶⁹ Rzecz ciekawa, w cytowanym wspomnieniu Kieślowski ujawnia takie samo podejście do chrześcijaństwa, jak Witek z *Przypadku*. Przypomnę przytaczany już dialog z tej sceny:

Witek: Chciałbym się ochrzcić.

Ks. Stefan: Zwariowałeś! Po co ci to?

Witek: Żeby wiedzieć, p o c o ż y j ę. Jest tylu ludzi, którym daje to pewność i spokój. Chociażby ty.

Ks. Stefan: Ale do tego potrzebna jest wiara (podkr. – K.K.).

⁷⁰ T. S o b o l e w s k i, *Troska ostateczna. Uwagi o społecznym kontekście kina Krzysztofa Kieślowskiego*, w: *Kino Krzysztofa Kieślowskiego*, red. T. Lubelski, Universitas, Kraków 1997, s. 113.

⁷¹ Cyt. za: K o r n a c k i, „*Dekalog*” i *Dekalog*, s. 81n.

to zaś Kieślowski. Nieco dalej twórca dopowiadał: „Każdy wie, jak kończy się najważniejsze przykazanie: «...a bliźniego swego jak siebie samego»”⁷². Nie przypadkiem więc Kieślowski zakończył potem pierwszą część trylogii *Trzy kolory*⁷³ – film *Niebieski*⁷⁴ – charakterystyczną sekwencją montażową, w której łączy różnych bohaterów w jedną „rodzinę ludzką” cierpiącą z powodu braku miłości (podobnie, chociaż w mniejszej skali, było już w *Dekalogu 2*). Znaczące jest tło muzyczne tej sceny – Hymn o miłości (dla niepoznaki wykonywany w języku starożytnym), podkreślający wagę braterstwa dla Europy i świata w zmienionej rzeczywistości geopolitycznej⁷⁵.

Wiadomo też jednak, jaki początek ma najważniejsze w Nowym Testamencie, a cytowane przez Kieślowskiego jedynie we fragmencie przykazanie: „Będziesz miłował Pana Boga swego” (Mt 22,37)... Etykę biblijnego Dekalogu można ostatecznie zrozumieć tylko w perspektywie miłości Boga. „M[iłość] Boga i bliźniego stanowi jedną drogę chrześcijanina”⁷⁶ – pisał o. Hugolin Langkammer. Inaczej istnieje niebezpieczeństwo, że gdy nie ma „Boga, który jest miłością”⁷⁷, miłość stanie się Bogiem, że zatrumfuje „sakralna utopia miłości”⁷⁸. Warto pamiętać, że w koncepcji św. Pawła miłość jest „miłością”⁷⁹; że nie jest ona narzędziem konsolacji – przekonanie to było obecne już w późnej twórczości Kieślowskiego i stało się popularne w filmach kontynuatorów jego twórczości.

Z opisanym powyżej dziedzictwem weszło kino polskie w okres po roku 1989. Jest w nim miejsce dla odwołań do tradycji Kieślowskiego, miejsce na filmy sienkiewiczowskie, na ilustrację hasła „Bóg – honor – Ojczyzna”, tak jak w okresie Drugiej Rzeczypospolitej, miejsce na filmy religijne, w tym hagiograficzne, a także miejsce na ostrą polemikę z katolicyzmem, rozumianym jako opresyjny i nietolerancyjny system ideologiczny. Ale to już temat na inną opowieść. Może na tych łamach?

⁷² Cyt. za: Kornacki, „Dekalog” i Dekalog, s. 82.

⁷³ *Trzy kolory*, 1993-1994, reż. K. Kieślowski.

⁷⁴ *Niebieski*, 1993, reż. K. Kieślowski.

⁷⁵ Wydaje się przy tym, że – z punktu widzenia nauki o moralności – Kieślowskiemu najbliższe było do agapizmu (chrześcijańskiego sytuacjonizmu), który głosi, że dla miłości braterskiej można wykroczyć poza konkretne zakazy i nakazy – tak jak czyni to Janusz z *Dekalogu 3*, który „dnia świętego nie święci”, ratując Ewę od samobójczej samotności (zob. W.R. J a c ó r z y ń s k i, *Joseph Fletcher i agapizm, czyli: „Kochaj i rób, co chcesz”*, „Etyka” 26(1993), s. 61-72).

⁷⁶ O. H. L a n g k a m m e r OFM, hasło „Miłość”, w: tenże, *Słownik biblijny*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1984, s. 105.

⁷⁷ T. S z c z e p a ń s k i, *Kieślowski wobec Bergmana, czyli Tam, gdzie spotykają się równoległe*, w: *Kino Krzysztofa Kieślowskiego*, s. 166.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Ks. J. S o c h o ń, *Pokonać śmierć*, „Kwartalnik Filmowy” 16(1993) nr 4, s. 85.

RELIGIA – NAUKA – ETYKA
WOKÓŁ TADEUSZA STYCZNIA SDS
KONCEPCJI AUTONOMII ETYKI

Kazimierz KRAJEWSKI

OD SĄDU POWINNOŚCIOWEGO DO „PRIMUM ETHICUM ET PRIMUM ANTHROPOLOGICUM CONVERTUNTUR” O dwóch sensach autonomii etyki według Tadeusza Styczenia SDS

Poprzez trójaspektowość sądu moralnego Styczeń formułuje integralną koncepcję etyki: wychodząc od fenomenologii powinności moralnej, poprzez antropologię, konieczną do sformułowania słusznościowych norm moralnych, dochodzi do ostatecznej, czyli metafizycznej interpretacji faktu moralnego. Etyka ostatecznie staje się w jego myśli metafizyką moralności. Antropologia i metafizyka rodzą się z wnętrza problematyki moralnej.

Problematyka autonomiczności czy też niezależności etyki interesowała Tadeusza Styczenia od początku jego naukowej twórczości. W jej wczesnym okresie kwestia autonomii etyki stanowiła też jeden z najżywiej dyskutowanych problemów metaetycznych. Inspirację do kształtowania własnego ujęcia tego zagadnienia czerpał Styczeń z jednej strony z koncepcji etycznych myślicieli polskich¹, z drugiej – z metaetycznych sporów, jakie toczyły się w literaturze anglosaskiej, wywołanych słynną tezą Davida Hume’a o niemożliwości logicznoformalnego przejścia od „jest” do „powinien”, uzupełnioną przez George’a E. Moore’a tezą o niedefiniowalności dobra i popełnianiu przez dotychczasowe etyki tak zwanego błędu naturalistycznego², z trzeciej zaś z dyskusji prowadzonej wśród etyków i teologów obszaru języka niemieckiego, dotyczącej autonomii etyki w kontekście jej relacji do chrześcijańskiego Objawienia³. Źródło autonomiczności etyki upatrywał Styczeń w doświadczalnym poznaniu moralnej powinności. Ujęcie powinności dokonuje się bezpośrednio (doświadczalnie) i dlatego „etyka – przynajmniej w ujęciu swego własnego przedmiotu, tj. powinności moralnej – jest od wszystkich innych dyscyplin metodologicznie niezależna i w tym właśnie znaczeniu autonomiczna”⁴. Rozstrzygnięcie problemu autonomiczności etyki jest więc zależne od tego, czy

¹ Przede wszystkim należy wymienić tu myśl Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego. Ten ostatni, co warto jest podkreślić, głosił tezę o niezależności etyki zarówno od filozofii, jak i od religii.

² Zob. T. Styczeń SDS, *Spór o naukowość etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 1, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*, red. A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 393-412.

³ Zob. tenże, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 423-450.

⁴ Tamże, s. 433.

powinność moralna ujmowana jest wprost, czy też zostaje wywiedziona z innych dyscyplin poznawczych. Powinność moralna jest faktem normatywnym i dlatego każda próba wyprowadzenia etyki z nauki opisowej (z antropologii, metafizyki, psychologii, socjologii czy teologii) wiąże się z błędem redukcji powinności moralnej do powinności pozamoralnej⁵. Zdaniem Stycznia właśnie dlatego, że powinność moralna stanowi przedmiot doświadczenia, etyka jest nauką autonomiczną, czyli epistemologicznie i metodologicznie niezależną od jakiejkolwiek innej dyscypliny czy dziedziny wiedzy⁶. Sam autonomiczny charakter etyki jest więc pochodną koncepcji moralnego doświadczenia. W myśli Stycznia pojawiają się dwie koncepcje doświadczenia moralnego. Pierwszą z nich, „dygnitatywną” rozwijał on na wcześniejszym etapie swojego naukowego rozwoju, a ujmowała ona doświadczenie powinności afirmacji godności osoby. Drugą, którą można by nazwać „werytatywną”, wypracował w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, a w jej centrum stało doświadczenie asercji aktu poznania spełnianego przez podmiot moralności⁷. W tej drugiej koncepcji doświadczenia moralnego ujęcie godności osoby zostaje zapośredniczone przeżyciem normatywnego charakteru aktu poznania prawdy. Jeśli jednak w myśli Stycznia pojawiają się dwie koncepcje doświadczenia moralnego, to – jak się wydaje – można mówić o dwóch koncepcjach autonomiczności etyki. W obu tych koncepcjach doświadczenia etyka pozostaje bowiem autonomiczna, ale w każdej z nich autonomiczność ta ma nieco odmienny charakter. W rozumieniu doświadczenia moralnego tkwi zatem źródło różnicowania się w myśli Stycznia koncepcji autonomii etyki.

Stosunek do doświadczenia nie okazuje się jednak jedynym wyznacznikiem autonomiczności etyki. Drugim z nich jest dla Stycznia relacja między etyką a antropologią. W jego myśli etyka bardzo ściśle wiąże się z antropologią filozoficzną. Mimo że doświadczenie moralne zachowuje autonomię względem doświadczenia antropologicznego, albowiem go nie zakłada, sam jednak przedmiot doświadczenia moralnego jest „wbudowany” – jak zauważa Styczeń – w przedmiot doświadczenia antropologicznego⁸. W doświadczeniu moralnym odsłania się antropologiczna prawda, że człowiek jest „normowany” przez sam fakt bycia osobą. Przejdźmy zatem do krótkiej charakterystyki obu koncepcji doświadczenia moralnego, aby następnie pokazać, na czym polega autonomiczność etyki w obu jego typach, o których mówi Styczeń.

⁵ Por. t e n z e, *Zarys etyki – Metaetyka*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 371-374.

⁶ Na temat epistemologicznej i metodologicznej niezależności nauki por. A. S t ę p i ę n, *O metodzie teorii poznania*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966, s. 97n.

⁷ Zob. K. K r a j e w s k i, *Personalizm etyczny w lubelskiej szkole filozoficznej*, w: *Etyka*, cz. 1, *Koncepcje etyki*, red. ks. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 229-260.

⁸ Por. T. S t y c z e ń SDS, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 218.

DOŚWIADCZENIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA A AUTONOMIA ETYKI

W koncepcji „dygnitatywnej” istotę doświadczenia moralnego stanowi dostrzeżenie osobowego statusu człowieka i ugruntowanej w tym statusie jego godności. Człowiek jawi się w nim – powie Styczeń – jako bytujący „inaczej” i „wyżej” niż pozostałe byty⁹. Człowiek jest „kimś”, a nie „czymś”. Jest „kimś”, czyli osobą, a zatem na tym świecie jawi się jako ontyczno-aksjologiczny absolut¹⁰. Jest najdoskonalszym bytem w świecie. Status bytowy człowieka jest radykalnie różny od statusu bytowego rzeczy i stanowi podstawę jego wyróżnienia spośród wszystkich bytów. Struktura bytowa człowieka determinuje zatem jego wyjątkową w świecie rzeczy rangę aksjologiczną. Doświadczenie tego właśnie „osobowego”¹¹ statusu człowieka rodzi kategoryczną powinność jego afirmacji. Powinność moralna jawi się jako kategoryczna (bezwarunkowa) i bezinteresowna (niezależna od pożądanego przez podmiot celu)¹². W oparciu o to doświadczenie dochodzi do sformułowania podstawowej zasady etycznej: *persona est affirmanda propter se ipsam* (osobie należna jest afirmacja dla niej samej). Istotę doświadczenia moralnego stanowi więc dostrzeżenie osobowego statusu człowieka i – ugruntowanej w tym statusie – jego godności. Owa godność przesądza o tym, że osobie należna jest afirmacja dla niej samej. Wartość człowieka jako osoby rodzi więc moralną powinność. Powinność ta zostaje ujęta w sądzie powinnościowym.

W centrum problematyki niezależności lub autonomiczności etyki znajduje się w pierwszym okresie twórczości Styczenia kwestia, w jaki sposób dochodzi do uznania owych sądów o moralnej powinności, „inaczej mówiąc, w jaki sposób staje się prawomocna metodologicznie etyka jako teoria powinności moralnej”¹³. Problem autonomiczności etyki stawia zatem Styczeń na gruncie sądu ujmującego rezultat doświadczenia moralnego¹⁴. Kwestia rozstrzygalności niezależności etyki jest uzależniona od t y p u sądu etycznego, który bie-

⁹ Por. t e n ż e, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, *Objawiać osobę*, red. ks. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 132-135.

¹⁰ Por. T. S t y c z e ń, *Aksjologiczne podstawy kultury politycznej*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5, *Człowiek darem. Życie – rodzina – państwo – prawo*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, s. 311.

¹¹ Doświadczenie statusu „inaczej” i „wyżej” człowieka to załączkowe ujęcie go jako osoby. Przez stawianie pytań pod adresem treści tego doświadczenia i udzielanie nań odpowiedzi Styczeń dochodzi do teoretycznie ubogaconego obrazu człowieka jako osoby. W ten sposób „przechodzi” w swojej myśli od doświadczenia osoby do teorii osoby.

¹² Por. T. S t y c z e ń SDS, A. S z o s t e k, *Uwagi o istocie moralności*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 520n.

¹³ S t y c z e ń, *Problem autonomii etyki*, s. 433.

¹⁴ Por. t e n ż e, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 180.

rzemy pod uwagę. „Pytanie o niezależność (autonomię) etyki bez wyraźnego wskazania wymiaru sądu etycznego (powinnościowego lub słusznościowego), którego pytanie to ma dotyczyć, jest po prostu pytaniem wadliwie postawionym”¹⁵. Problem niezależności etyki domaga się więc zróżnicowanego podejścia. Nie wszystkie bowiem sądy występujące w jej strukturze są w taki sam sposób uzasadniane. Dlatego w celu rozwiązania problemu ich uzasadnienia, a tym samym prawidłowego określenia niezależności etyki, Styczeń proponuje wyróżnienie trzech wymiarów sądu etycznego: powinnościowego, słusznościowego i egzystencjalnego. Każdy z nich domaga się innego rodzaju uzasadnienia. Sądy o powinności moralnej są uprawomocniane doświadczalnie. Ujęcie moralnej powinności ma swoje źródło – jak już mówiliśmy – w bezpośrednim ujęciu osobowej godności człowieka. Etyka musi się więc „zacząć” od doświadczenia moralnego. Powinność moralna nie jest dedukowana z żadnej przesłanki. Doświadczenie moralne to bowiem – jak mówiliśmy wcześniej – swoista intuicja, polegająca na poznaniu i uznaniu – poprzez czyn – wyjątkowej pozycji i rangi człowieka w otaczającym go świecie. Poznanie moralne pozwala na sformułowanie ogólnie ważnej zasady: osobie jako osobie, czyli każdej osobie, należna jest afirmacja od osoby jako osoby. Zasada ta jednak nie jest w stanie bliżej w sensie treściowym zdeterminować owej moralnej powinności afirmowania osoby. Na tym etapie konstytucji etyki pojawia się więc pytanie: Co faktycznie afirmuje osobę i j a k u z a s a d n i ć treściowe zdeterminowanie moralnej powinności? Innymi słowy, jak u p r a w o m o c n i ć szczegółowe oceny i normy moralne? Aby na pytanie to i pytania mu podobne odpowiedzieć, obok wymiaru p o w i n n o ś c i o w e g o sądu etycznego (że należy osobę afirmować) należy wyróżnić jego wymiar s ł u s z n o ś c i o w y (w jaki sposób osobę afirmować). Jeśli nawet doświadczenie moralne wystarcza do sformułowania sądu powinnościowego, nie jest ono wystarczające, by wypowiedzieć sąd o słuszności danego postępowania. Potrzebna jest do tego bliższa, wychodząca poza samo to doświadczenie wiedza na temat osoby, jej struktury bytowej i warunków jej życia. Z tego to powodu etyka – na tym etapie – domaga się jakiejś antropologii. W przeciwnym wypadku musiałaby zrezygnować z sądów o moralnej słuszności postępowania i tym samym przestać być wiedzą o znaczeniu praktycznym. Dlatego etyka w aspekcie słusznościowym jest zależna od antropologii, a zatem przestaje być teorią metodologicznie autonomiczną.

Podsumujmy zatem stanowisko Styczenia w sprawie autonomiczności etyki. Empiryczną bazą etyki są sądy powinnościowe, gwarantujące jej epistemologiczną samodzielność i niezależność od jakiegokolwiek dyscypliny, czyli jej autonomiczność. W formułowaniu sądów o słuszności postępowania etyka

¹⁵ Tamże, s. 444.

przestaje natomiast być dyscypliną metodologicznie autonomiczną i staje się zależna od antropologii¹⁶. Niepodobna bowiem formułować sądów słusznościowych, oceniających bądź normujących określone ludzkie postępowanie, nie odwołując się do jakiegoś rozumienia człowieka i jego natury¹⁷.

Styczeń zauważa też, że sąd o powinności jest zarazem sądem egzystencjalnym, stwierdza bowiem realne zachodzenie moralnej powinności. Trzeci zatem wymiar sądu etycznego to wymiar egzystencjalny. Powinność rzeczywiście zachodzi; jest pewnym typem bytu, jest pewnym realnym faktem. Powinność nierzeczywista nie byłaby w ogóle powinnością¹⁸. Realność powinności jest ugruntowana w realności osób. Osoba sama zaś jest bytem, który domaga się ostatecznego wyjaśnienia. Wszak istnienie osoby to istnienie przygodne. Ostateczną racją istnienia osoby jest Absolut. Absolut stanowi zatem ostateczną rację wyjaśniającą istnienie moralnej powinności. Poznanie metafizyczne pozwala więc odkryć Stwórcę człowieka.

Ze względu na swój wymiar egzystencjalny sąd etyczny domaga się interpretacji metafizycznej. Interpretacja ta w żaden sposób nie uchyla autonomiczności etyki w zakresie sądów powinnościowych. Konieczność wyjaśnienia metafizycznego płynie stąd, że chociaż w doświadczeniu moralnym osoba jawi się jako wartość wsobna i – jako taka – jest instancją powinnościorodną, to jednak ze względu na sposób swego istnienia domaga się dalszego wyjaśnienia. Wyjaśnienie to ma charakter metafizyczny, a zatem etyka ostatecznie staje się metafizyką moralnej powinności. Interpretacji metafizycznej domaga również integralnie rozumiana teoria moralnej powinności. Poprzez interpretację metafizyczną etyka jako teoria doświadczalnie danej moralnej powinności zostaje włączona w teorię bytu moralnego. Jako teoria powinności moralnej, generowanej przez wsobną wartość osoby, etyka „przechodzi” więc w antropologię moralności, a realność powinności i jej źródła sprawiają, że staje się ona metafizyką moralności. Poprzez trójaspektowość sądu moralnego Styczeń formułuje integralną koncepcję etyki: wychodząc od fenomenologii powinności moralnej, poprzez antropologię, konieczną do sformułowania słusznościowych norm moralnych, dochodzi do ostatecznej, czyli metafizycznej interpretacji faktu moralnego. Etyka ostatecznie staje się w jego myśli metafizyką moralności. W tym miejscu przywołajmy słowa samego autora *Etyki niezależnej*, który w następujący sposób charakteryzuje relację etyki do antropologii i metafizyki moralności: „Jeśli więc etyka staje się antropologią filozoficzną moralności, to nie dlatego, że ją powiązano z istniejącą obok niej

¹⁶ Por. tamże, s. 444.

¹⁷ Zob. K. K r a j e w s k i, *Natura ludzka jako kryterium moralności*, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, A. Gudaniec, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 447-461.

¹⁸ Por. S t y c z e Ń, *Problem autonomii etyki*, s. 445.

i niezależnie od niej filozofią człowieka. Człowiek bowiem jest dla etyki od samego początku jej własnym tematem jako ktoś, kto samym faktem swego bycia «rodzi» powinność afirmowania go dla niego samego i zarazem jako ktoś, kto jest do tej afirmacji zobowiązany. Etyka nie musi więc dopiero «wyjść poza siebie», by stać się filozoficzną antropologią. Przeciwnie, nie może się nią nie stać, jeśli tylko chce «do końca» zbadać swój własny przedmiot i «do końca» zidentyfikować samą siebie. Podobnie też etyka staje się metafizyką nie dlatego, że znaleziono logicznie poprawny sposób przejścia od zdań etyki do zdań metafizyki lub od zdań metafizyki do zdań etyki. Takiego sposobu nie ma i nie jest potrzebny. Etyka staje się metafizyką moralnej powinności nie poprzez powiązanie z ukonstytuowaną niezależnie od jej przedmiotu teorią bytu, ale przez to, że nie może nie chcieć wyjaśnić «do końca» faktu istnienia powinności moralnej. Na to nie pozwalają jej własne pytania, własna problematyka. [...] Nie przez redukcję przedmiotu etyki do metafizyki staje się więc etyka metafizyką moralności, lecz przez to, że jej własny przedmiot pod naciskiem egzystencjalnych pytań człowieka jako istoty moralnej musi być wyjaśniony ostatecznie. Przez sposób wyjaśnienia swego przedmiotu staje się przeto etyka filozoficzną antropologią i metafizyką moralności”¹⁹. Koncepcja trzech wymiarów sądu etycznego prowadzi do konstytucji antropologii i metafizyki moralności. Antropologia i metafizyka rodzą się z wnętrza problematyki moralnej.

Styczeń analizuje problem niezależności etyki także w perspektywie Objawienia chrześcijańskiego. W chrześcijaństwie wymiar osobowej godności człowieka i jej afirmacji ukazany zostaje w perspektywie tego, co Bóg gotów jest uczynić dla człowieka, aby go ocalić. I wymiar ten stanowi – zdaniem Stycznia – przedmiotową rację pozwalającą mówić o etyce chrześcijańskiej. Etyka chrześcijańska odsłania najgłębszy wymiar godności człowieka. „Chrześcijańskie novum” nie narusza jednak w niczym autonomii etyki ani w płaszczyźnie doświadczenia powinności, ani w płaszczyźnie jej metafizycznej interpretacji. Potwierdza jedynie dane doświadczenia oraz to, co jesteśmy zdolni poznać nieuprzedzonym, naturalnym rozumem. Właśnie w kontekście problematyki moralnego wyzwolenia człowieka, czyli soteriologii etycznej, która – zdaniem Stycznia – zwieńcza budowę etyki niezależnej, najwyraźniej i najpełniej odsłania się jej otwarcie na dopełnienie perspektywą Objawienia.

W pierwszej koncepcji autonomii etyki – jak widzimy – kluczowe jest rozróżnienie trzech wymiarów sądu etycznego. Styczeń stawiał w niej sprawę autonomii etyki – jak już mówiliśmy – na płaszczyźnie sądu, czyli na płaszczyźnie semantycznej. Sąd powinnościowy jest sądem doświadczalnym,

¹⁹ T e n ż e, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) nr 2, s. 94n.

natomiast sąd słusznościowy jest rezultatem dyskursu, zostaje wywnioskowany z wiedzy o charakterze antropologicznym. Sąd jako sąd nie jest jednak strukturą pierwotną, a zatem domaga się uzasadnienia. Podstawą uzasadnienia sądów może być bądź to doświadczenie, bądź to inny sąd, bądź też struktura systemu, którego ów sąd jest częścią. Strukturą podstawową, w której sąd powinnościowy ma swoje źródło, jest samo doświadczenie moralne. Dlatego też w tej drugiej koncepcji autonomiczności etyki analizy Stycznia skupiają się nie tyle na różnych wymiarach sądu etycznego, ile wprost na doświadczeniu czy przeżyciu prawdy²⁰. Przyjrzyjmy się zatem krótko „werytatywnej” koncepcji doświadczenia moralnego i związanej z nią koncepcji autonomii etyki.

DOŚWIADCZENIE NORMATYWNEGO CHARAKTERU ASERCJI AKTU POZNANIA A AUTONOMIA ETYKI

Doświadczenie „werytatywne” polega na ujęciu normatywnego charakteru asercji, czyli – jak się wyraża Styczeń – „przypadnięciu” temu, że w rzeczywistości jest tak, jak to stwierdzam w moim akcie poznania. Stwierdzoną i przeżytą przez podmiot prawdę o przedmiocie nazywa on autoinformacją. W momencie zaprzeczenia prawdzie podmiot uświadamia sobie, że czyni coś, czego uczynić mu nie wolno. W akcie refleksji uświadamia on sobie normatywną moc prawdy, która była obecna prerefleksyjnie (przeżywaniowo) w asercji aktu poznania. Odkrycie „tego mi uczynić nie wolno” jest równoznaczne z odkryciem moralnej powinności, normatywnej mocy prawdy – powinność okazuje się fenomenologicznym wyrazem jej normatywnego charakteru. Oznacza to – według formuły Stycznia – że *a u t o i n f o r m a c j a* staje się *a u t o - i m p e r a t y w e m*²¹. Nie wolno nie respektować prawdy przez siebie poznanej. Istota moralnego doświadczenia wyraża się formułą: „Com sam stwierdził (moment autoinformacji), temu nie wolno mi zaprzeczyć (moment samonakazu)”²². Podmiot uświadamia sobie, że moment normatywny ufundowany jest na momencie autoinformatywnym. To samo źródło i ta sama racja, które decydują o uznaniu autoinformacji, decydują również o poznawczej prawomocności autoimperatywu. Jako poznawczy wyraz ujęcia normatywnej mocy

²⁰ Kiedy mówię o doświadczeniu, mam na myśli, uzyskiwaną wprost informację o istnieniu lub własnościach pewnego stanu rzeczy. Natomiast kiedy mówię o przeżyciu, akcentuję prerefleksyjne uświadomienie sobie tej informacji przez podmiot poznający.

²¹ Por. T. Styczeń SDS, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak”, do naczelnej zasady etycznej*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jan Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 329.

²² Tamże, s. 347.

prawdy jest on powinnością jej afirmowania dla niej samej. Stąd też podstawowa norma w etyce Stycznia: „Prawdzie należna jest afirmacja dla niej samej”²³. W sumieniu dokonuje się „przekład” autoinformacji na autoimperatyw: poznania prawdy na powinność jej wyboru.

Doświadczenie prawdy ma fundamentalne znaczenie dla autokonstytucji osoby. Owa autokonstytucja polega na przeżyciu siebie jako podmiotu w relacji do przedmiotu (świata). Przeżycie prawdy rozpoczyna – jak się wyraża Styczeń – autogenezę osoby, czyli „początek” osoby rozumiany jako przejście od stanu ontologicznego (prerefleksyjnego) istnienia bytu osobowego do stanu osobowej podmiotowości²⁴. Człowiek niejako „rodzi się” do osobowej podmiotowości przez akt poznania i przeżycia prawdy. Wraz z konstytucją swej osobowej podmiotowości odkrywamy swoją godność, która polega na byciu świadkiem i powiernikiem prawdy, czyli na tym, że jesteśmy wezwani do odpowiedzialności za prawdę. Człowiek odpowiedzialny jest jednak nie tylko za prawdę, ale i za samego siebie jako jej świadka i powiernika. Dlatego podmiot moralny to nie tylko świadek i powiernik prawdy, ale – jak się wyraża Styczeń – p o w i e r n i k p o w i e r n i k a prawdy²⁵. Człowiek zostaje wezwany do dania świadectwa prawdzie, do – jak to określa Styczeń – p r a w d o - c z y n n o ś c i, czyli do czynienia prawdy dla niej samej²⁶. To świadectwo ma charakter wyboru prawdy o sobie, który jest równoznaczny z tworzeniem siebie (antropo-praksją), implikującym samopoznanie (antropo-logią). Antropo-logia jest tu rozumiana nie jako pewna abstrakcyjna dyscyplina poznawcza, ale jako wyrastająca z doświadczenia siebie samowiedza, natomiast antropo-praksja polega na samospełnianiu siebie w miłości²⁷. Styczeń podkreśla identyczność tożsamości człowieka jako osoby z jego tożsamością moralną. Dlatego też kategoria osoby jest w jego myśli z samej swej istoty „moralna”, to zaś znaczy, że osoba odsłania się sobie samej i zarazem konstytuuje w swej godności („moralnościowości”), domagającej się respektu, wraz z doświadczeniem normatywnej mocy prawdy, czyli wraz z doświadczeniem moralnej powinności. W koncepcji tej antropologia zostaje związana z odkryciem siebie jako osobowego podmiotu. Przeżycie normatywnej mocy prawdy (punkt wyjścia etyki) jest zarazem punktem wyjścia antropologii (odkrycia siebie jako moralnego podmiotu). Epistemologiczna pierwotność powinności (normatywności prawdy) oznacza epistemologiczną i metodologiczną autonomiczność etyki. Normatywna moc

²³ Tamże.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 99-117.

²⁵ Por. t e n ż e, *Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 35n.

²⁶ Por. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 349.

²⁷ Por. t e n ż e, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, s. 60.

prawdy jest równie pierwotna, jak sama prawda. Autoimperatyw jest równie pierwotny, jak autoinformacja.

Ukazany powyżej ścisły związek etyki i antropologii każe Styczniowi określić etykę jako antropologię normatywną. Swoje stanowisko w tej kwestii wyłożył on w obszernym studium zatytułowanym *Etyka jako antropologia normatywna*, którego podtytuł brzmi: *W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak”, do naczelnej zasady etycznej*²⁸. Owa naczelna zasada etyczna, to norma: Osobie od osoby należna jest afirmacja. „Epistemologicznie zasadnym i metodologicznie poprawnym” punktem wyjścia etyki okazuje się – jak już wiemy – akt poznania prawdy, w którym odsłania się moment normatywny. Istotą doświadczenia moralnego jest zatem jedność momentu informatywnego i normatywnego: com sam stwierdził (autoinformacja), temu nie wolno mi zaprzeczyć (autoimperatyw). „Ujawnienie swoistego znamienia tegoż datum – pisze Styczeń – jakim jest owa nierozłączalna w nim więź wzajemna momentu informatywnego („jest”) i normatywnego („powinien”), rozstrzyga w sposób definitywny również o metodologicznym charakterze samej naczelnej zasady etycznej i – w konsekwencji – o metodologicznym charakterze samej etyki jako dyscypliny normatywnej, a zarazem gruntującej swą przedmiotową prawomocność na datum sui generis doświadczenia. Sedno tego doświadczenia, jako źródła epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, ująć można w sposób zwięzły formułą: *Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*. W konsekwencji tego i sama etyka staje się dyscypliną o podmiocie, który normuje swe działanie przez to i dzięki temu, że sam siebie o nim – w sposób właściwy dla siebie – informuje. Etyka jest z racji samego charakteru metodologicznego swego punktu wyjścia antropologią normatywną. Cała jej bowiem metodologiczna struktura wznosi się na fundamencie doświadczenia, którego elementarna charakterystyka ujawnia strukturalną w jego istotnej zawartości jedność momentu informatywnego i normatywnego”²⁹. „*Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*” oznacza, że to, co pierwsze w porządku tego, co człowiek powinien, łączy się nierozdzielnie z tym, co pierwsze w porządku tego, kim człowiek jest³⁰. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy odsłania mi, „kim jestem jako podmiot auto-informacji, a z drugiej strony [...] kim nie

²⁸ Zob. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 315-349.

²⁹ Tamże, s. 347n.

³⁰ „Łacińską formułą: «*Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*» chciałbym możliwie najzwięźle wyrazić, czyli po prostu streścić to, co – jak mi się wydaje – stanowi elementarną informację etyczną, a zarazem zawiera w sobie antropologiczny fundament uzasadniający jej ważność”. Tamże, s. 335.

wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem auto-imperatywu”³¹. Stanowisko Stycznia w zakresie relacji: etyka–antropologia streszcza zatem określenie etyki jako *antropologii* normatywnej. Zarówno etyka, jak i antropologia konstytuują się już na poziomie doświadczenia i przeżycia podmiotu. Związek etyki i antropologii doświadczenia wydaje się w tej koncepcji bardziej podstawowy niż rozróżnienie sądu powinnościowego i słusznościowego. Związek ten sięga bowiem przeżyciowej jedności podmiotowości i normatywności, tego, co pierwsze w etyce i w antropologii³². Wychodząc od doświadczenia asercji aktu poznania, poprzez określenie epistemologicznego fundamentu naczelnej zasady etycznej: *Persona est affirmanda propter seipsam*, Styczeń dochodzi do konstytucji etyki jako antropologii normatywnej. Perspektywy teoretyczne etyki i antropologii ze względu na ich zakorzenienie w doświadczeniu konstytuują się *uno actu*. *Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur*³³.

*

W swoich analizach Styczeń pokazuje, że rozwiązanie problemu autonomii etyki (płaszczyzna metaetyczna) uwarunkowane jest odpowiedzią na pytanie, co jest przedmiotem etyki (płaszczyzną etyczną). Przedmiotem etyki jest dana doświadczalnie moralna powinność. Autonomiczna w punkcie wyjścia etyka, nie tracąc swojej autonomii, staje się antropologią normatywną, by w punkcie dojścia stać się metafizyką moralności. Autonomia etyki oznacza, że ma ona swoje własne dane w punkcie wyjścia. Jakkolwiek dane te są niewyowiedzione i niewywodliwe z innych nauk, to równocześnie są punktem wyjścia antropologii i metafizyki.

³¹ Tamże.

³² „Zarówno sens, który (mi) się odsłania w zdaniu: «Temu, co sam stwierdzam, nie wolno mi zaprzeczyć», jak i podstawa (racja), która uprawomocnia (wobec mnie) ważność zawartego w tym datum do mnie roszczenia, wydają się bezpośrednio dane i jako takie bezpośrednio prawomocne. Stanowią one w tym sensie pierwotne datum doświadczenia, czyli to, co dane jest w sposób pierwotny i co jako takie jest zarazem bezpośrednio oczywiste: *primum*”. Tamże.

³³ Formułę tę – jak się wydaje – należy poszerzyć o *primum metaphysicum*. Styczeń z aprobatą przywołuje stwierdzenie Roberta Spaemanna, który pisze: „Nie istnieje etyka bez metafizyki. A równocześnie tak jak etyka nie poprzedza ontologii, podobnie ontologia nie poprzedza etyki. Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych” (R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 10). Po uzupełnieniu przez *primum metaphysicum* formuła Stycznia powinna brzmieć: *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum convertuntur* (por. K. K r a j e w s k i, *Etyka jako filozofia pierwsza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 18–20).

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

KU AUTONOMII ETYKI Uwagi metodologiczne*

Powinność moralna jest faktem, elementem niejako zewnętrznym i niezależnym od podmiotu, nie zaś po prostu jego przeżyciem. Ów fakt musi zostać ujęty przez poznający podmiot w „kontakcie z rzeczywistością”. Fakt ten jest faktem normatywnym w tym sensie, że stwierdzenie zachodzenia powinności jest dla podmiotu poznającego powinnościordne. Zdaniem Styczenia ów kontakt z faktem normatywnym to doświadczenie dające wgląd w sytuację ontyczną.

Do pytania o metodologiczną autonomię etyki ks. Tadeusz Styczeń powracał w wielu tekstach. Etykę definiował następująco: „Dyscyplina filozoficzna, obejmująca zespół zagadnień związanych z określeniem istoty powinności moralnej (dobra lub zła moralnego), z determinacją jej szczegółowej treści (słuszności), ostatecznym wyjaśnieniem faktu powinności moralnej działania oraz genezą zła moralnego i sposobami jego przewycięzania”¹. W punkcie wyjścia pytania o autonomię etyki zakładamy więc jej naukowość. Założenie to jest szeroko dyskutowane, ale nie będzie ono przedmiotem niniejszego artykułu. W trakcie rozważań naszkicuję natomiast rozumienie autonomii nauki i zależności między naukami, odwołując się do prac Stanisława Kamińskiego, do których odwoływał się również Tadeusz Styczeń; następnie zarysuję podstawy autonomii etyki według Styczenia, a w konkluzji wskażę na problemy, z jakimi musi się uporać współczesny zwolennik tezy o autonomii etyki.

AUTONOMIA NAUKI A ZALEŻNOŚCI MIĘDZY NAUKAMI

W artykule *Antropologia a etyka* ks. Tadeusz Styczeń czyni istotną uwagę metodologiczną: „Warunkiem merytorycznie trafnych i formalnie poprawnych rozwiązań problemów jest dojrzałe widzenie samych problemów”². W świetle

* Niniejszy tekst stanowi zmienioną wersję wystąpienia, które przedstawione zostało podczas seminarium „Autonomia etyki dziś”, zorganizowanego przez Instytut Jana Pawła II KUL 11 grudnia 2015 roku.

¹ T. Styczeń, hasło „Etyka”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 269-284.

² T. Styczeń, *Antropologia a etyka*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, red. ks. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 161; zob. też: tamże, s. 149-161.

tęgo wskazania rozwiązanie problemu autonomii etyki wymaga ustalenia, co jest rozumiane przez autonomię. Zaczniemy od tego, że „autonomiczność” stanowi pewną relacyjną własność bytu, to zaś nakazuje postawić pytania, po pierwsze, o człony tej relacji (co jest autonomiczne i wobec czego?) oraz, po drugie, o jej treściowe zdeterminowanie (na czym polega autonomiczność?). Odpowiedź na pytania o człony relacji jest prosta: skoro przyznaliśmy etyce status dyscypliny naukowej (oczywiście w szerokim sensie słowa „nauka”, a nie w sensie angielskiego „science”), interesuje nas autonomia dyscypliny naukowej. Możemy teraz pytać o jej autonomię wobec religii, polityki, techniki, ideologii, ale też o autonomię wobec innych dyscyplin naukowych. W punkcie wyjścia niniejszych rozważań stawiam pytanie o ostatni z wymienionych wymiarów autonomii: Czy – ewentualnie w jakim aspekcie – etyka jako dyscyplina naukowa jest (lub powinna być) autonomiczna wobec innych dyscyplin naukowych? Pytanie to domaga się dalszego doprecyzowania już w aspekcie treściowego zdeterminowania autonomiczności. Należy bowiem odróżnić autonomię instytucjonalną danej nauki od jej autonomii poznawczej. Autonomia instytucjonalna może być bowiem rozumiana jako wyodrębnienie się określonej nauki spośród innych – inaczej mówiąc, autonomia nauki to jej samodzielność. Kamiński wyróżnia czynniki wewnętrzne i zewnętrzne autonomii dyscypliny naukowej. Do czynników zewnętrznych zalicza stan organizacyjno-informacyjny, natomiast „sprawdzianem bardziej wewnętrznym samodzielności dyscypliny naukowej jest dający się wyróżnić układ problematyki ze względu na osobny przedmiot formalny lub swoisty cel poznania albo z powodu odrębnej aparatury pojęciowej lub metody badania czy systematyzowania”³. Za odrębną – i w tym sensie instytucjonalnie autonomiczną – naukę należy więc uznać badania, które mają własny przedmiot formalny, język, problematykę, własne cele i metody oraz własną strukturę organizacyjną (katedry czy wydziały w szkołach wyższych, czasopisma, towarzystwa naukowe czy konferencje tematyczne). W tym sensie etyka z pewnością jest autonomiczna.

By jednak treściowo uchwycić autonomię poznawczą dyscypliny naukowej, należy przyrzeć się możliwym zależnościom między naukami. Stanisław Kamiński wyróżnił dwa typy takich zależności: psychologiczne (motywacyjne), gdy uprawiający pewną naukę w niej znajduje bodziec, by zająć się inną, oraz przedmiotowe, gdy treść lub forma pewnej nauki warunkuje inną naukę. Wśród zależności przedmiotowych wskazał zaś: (1) zależności genetyczne, gdy pewna nauka w jakimś sensie stanowi źródło lub wcześniejszy etap rozwojowy innej nauki – podsuwa problemy do rozwiązania, dostarcza wstępnych pojęć

³ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 253.

czy metod, heurystycznie sugeruje pewne twierdzenia (na przykład psychologia czy fizyka są genetycznie zależne od filozofii); (2) zależności strukturalne, gdy pewna nauka zakłada inną metodologicznie, czyli jest dla niej metanauką, czerpie z niej przesłanki czy też włącza jej tezy do swej bazy zewnętrznej (na przykład historia fizyki strukturalnie zależy od fizyki, gdyż jest fizyki metanauką); (3) zależności funkcjonalne, gdy pewna nauka ułatwia uprawianie innej przez dostarczanie analogii, modeli heurystycznych lub ilustracyjnych, a nawet instrumentarium (na przykład teoria umysłu czerpie analogie z nauk komputerowych)⁴. Zależności między naukami są faktem. Pytanie wobec tego brzmi: które z wymienionych zależności znoszą poznawczą autonomię nauki? Z pewnością nie są to ani zależności psychologiczne, ani też przedmiotowe zależności genetyczne czy funkcjonalne. Zależność genetyczna staje się faktem jedynie historycznym, gdy dana dyscyplina osiąga autonomię instytucjonalną w podanym wyżej sensie. Zależności funkcjonalne pojawiają się w danej dyscyplinie na etapie heurzy lub dydaktyki, a nie na etapie uzasadniania twierdzeń. Pozostają zależności strukturalne. Etyka nie jest metanauką dla żadnej innej dyscypliny, ale posiada zewnętrzną bazę metafizyczną: zakłada co najmniej istnienie, poznawalność i inteligibilność świata. Nauki zakładają tezy tradycyjnie należące do filozofii i w tym względzie etyka nie różni się od jakichkolwiek innych dyscyplin. „Nauka – twierdzi Kamiński – zakłada bowiem filozofię, a nie tylko ją umożliwia”⁵. O ile więc nie chcemy uznać, że wszelka nauka jest poznawczo nieautonomiczna, należy przyjąć, że obecność tez innej nauki w bazie zewnętrznej danej dyscypliny nie zagraża jej autonomii. Przyjmując zaś definicję etyki zaproponowaną przez Tadeusza Stycznia, należy też odrzucić możliwość, że tezy etyki są wydedukowane z przesłanek innej nauki. Co wobec tego gwarantuje autonomię poznawczą dyscypliny naukowej? Nie wystarczy po prostu posiadanie przez nią własnego przedmiotu formalnego. Przedmiot formalny mają też metanauki: jest nim inna nauka ujęta w określonym aspekcie, a więc są one strukturalnie zależne od owej innej nauki. Sądzę natomiast, że autonomia poznawcza w najsilniejszym sensie tego terminu ufundowana jest na przedmiotowości nauki: by zachować poznawczą autonomiczność, nauka powinna obracać jakiś aspekt rzeczywistości za swój przedmiot formalny, a dzięki temu mieć własne dane empiryczne (pomijam w tym rozumowaniu nauki formalne), niezależne od danych i wyników wszelkiej innej nauki, dane te zaś powinna ująć we własnym języku i wyjaśnić. Mówiąc krótko, autonomię poznawczą dyscypliny gwarantuje metodologicznie autonomiczny empiryczny punkt wyjścia formułowania teorii wyjaśniającej. Wymóg formułowania teorii

⁴ Por. tamże, s. 280n.

⁵ T e n ż e, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 60.

wyjaśniającej pojawia się jako konsekwencja rozumienia, czym jest nauka (jaki jest cel poznania nazywanego naukowym, czym są: teoria, hipoteza czy uogólnianie, oraz jakie warunki musi spełnić wyjaśnianie w nauce); a własne dane autonomicznej nauki gromadzone są w świetle pytań (problematyki) owej nauki. Formułując wymóg posiadania przez naukę „własnych danych”, należy jednak zachować ostrożność, niekiedy owe fakty są bowiem dostępne dzięki instrumentom poznawczym, ale sama teoria instrumentów poznawczych należy do innej nauki (na przykład dane biologii zbierane dzięki wykorzystaniu mikroskopu można ustalić w oparciu o wykorzystanie teorii optycznych sformułowanych w fizyce, co jednak nie likwiduje autonomii poznawczej biologii, ponieważ dane, które w ten sposób uzyskuje, nadal pozostają dla niej danymi, które musi wyjaśnić, optyka zaś, nie dysponując pojęciami niezbędnymi dla ich językowego ujęcia, nie może sformułować wyjaśniającej je teorii).

POZNAWCZA AUTONOMIA ETYKI

Etyka jest z pewnością autonomiczna w sensie instytucjonalnym – z nadatkiem spełnia przywołane wyżej warunki, które sformułował Kamiński. Wykazać trzeba natomiast, że etyka w sensie przyjętym przez Tadeusza Stycznia jest także autonomiczna poznawczo. Warunek takiej autonomii stanowi przedmiotowość etyki: jej przedmiotem formalnym powinien być „wycinek” rzeczywistości niezależny w istnieniu od jakiegokolwiek innej nauki i powinien on zostać w jej ramach ujęty w świetle określonych pytań – tylko wówczas bowiem etyka dysponuje własnymi doświadczalnymi „danymi”, które ma wyjaśnić. Kamiński mówi wprost: „Struktura teorii eksplanatywnej wymaga, aby najpierw kontakt z rzeczywistością zrodził dane, które potem wyjaśnia”⁶. Czym jest zatem w przypadku etyki ów „wycinek” rzeczywistości (przedmiot etyki) i czym są owe „dane”? Wedle Tadeusza Stycznia przedmiotem etyki jest powinność moralna, a celem określenie istoty powinności moralnej oraz jej wyjaśnienie, przy czym cel ten rozumiany jest maksymalistycznie: chodzi o wyjaśnienie o s t a t e c z n e.

Czym jest powinność moralna jako przedmiot etyki? Styczeń pisze: „Gotowi jesteśmy przyjąć jako fakt przeżycie powinności, mniej samą powinność daną w poznawczym przeżyciu powinności. Wydaje się jednak, że w osobliwości zarówno samego faktu normatywnego, jak i jego poznawczego ujęcia tkwi raczej powód do stawiania pytań pod jego adresem niż powód do «skreślania» go – tylko dlatego, że nie mieści się w ramach przyjętej dogmatycznie doktryny epistemologicznej czy metafizycznej. Jedynie rzetelną postawą wobec faktów

⁶ T e n ż e, *O metodologicznej autonomii etyki*, w: tenże, *Jak filozofować?*, s. 325.

jest po prostu przyjmowanie ich do wiadomości”⁷. Innymi słowy, powinność moralna jest faktem, elementem niejako zewnętrznym i niezależnym od podmiotu, nie zaś po prostu jego przeżyciem. Ów fakt – by stać się daną do wyjaśnienia naukowego – musi natomiast zostać ujęty przez poznający podmiot w „kontakcie z rzeczywistością”. Fakt ten jest faktem normatywnym w tym sensie, że stwierdzenie zachodzenia powinności jest dla podmiotu poznającego powinnościorodne. Zdaniem Styczenia ów kontakt z faktem normatywnym to doświadczenie dające wgląd w sytuację ontyczną. Oznacza to, że w punkcie wyjścia etyka odrzuca wąskie (sensualistyczne) pojęcie doświadczenia. Nie negując możliwości istnienia innych faktów normatywnych, Styczeń podkreśla, że powinność moralna jest faktem swoistym, a „można tę swoistość określić jako nieredukowalność moralnej powinności do powinności pozamoralnych”⁸. Powinność moralną – fakt normatywny – podmiot poznający ujmuje w sądzie normatywnym „ja powinieniem”, a dokładniej: „ja powinieniem uczynić X wobec C”. Sąd o mojej powinności nie wystarczyłby jednak do zbudowania nauki, „jako że etyka staje się teorią naukową dopiero wtedy, gdy traktuje o swoim przedmiocie w sposób ogólny”⁹. Styczeń uważa przy tym, że procedura ustalenia sądu ogólnego o powinności jako przedmiocie etyki nie musi być uogólnianiem indukcyjnym, a nawet twierdzi: „Uzasadniony wydaje mi się pewien pluralizm w tym względzie”¹⁰. Sam proponuje zabieg „wymienialności” elementów w sądzie normatywnym, aż do uzyskania sądu „A powinien X wobec C” czy też „C należy się X od A”, gdzie A i C są osobami. „Etyka – twierdzi Styczeń – dysponuje swoistymi dla siebie i nieredukowalnymi do żadnych innych sądami empirycznymi, stanowiącymi dla niej empiryczną bazę, co już samo gwarantuje jej charakter samodzielnej i metodologicznie od żadnej innej dyscypliny (szczegółowej, filozoficznej czy teologicznej) niezależnej, tj. autonomicznej, teorii”¹¹.

Podkreślmy tu wyraźnie, że ów sąd opisowo-normatywny nie jest faktem normatywnym-powinnością moralną, ale językowym ujęciem tego faktu. Czym wobec tego jest powinność moralna ujęta w sądzie etycznym? Sama forma sądu etycznego sugeruje odpowiedź: jest to pewna relacja między A a C. Z punktu widzenia metafizyki powinność to swoisty byt relacyjny, którego istnienie jest „zawieszone” na istnieniu A i C, a którego istota – afirmowanie, jak to zostanie niżej pokazane – zdeterminowana jest przez osobowy charakter A i C. Relacja ta ma co najmniej cztery cechy: (1) realność – jest stanem rzeczy,

⁷ Styczeń, *Antropologia a etyka*, s. 155.

⁸ Tenże, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 431.

⁹ Tamże, s. 439.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 438.

pewnym bytem; (2) obiektywność – podmiot jej nie ustanawia, ale odkrywa i ujmuje we własnym sądzie; (3) swoistość – nie da się jej „rozłożyć” na inne relacje lub do innych zredukować; (4) bezpośrednia dostępność – jest poznawalna przez doświadczenie, nie zaś wydedukowana z jakiejś teorii.

Wymienione własności relacji powinności jako faktu wskazują, że jest ona podstawowym gwarantem autonomii poznawczej etyki. Pytania, które stawia etyka pod adresem tejże relacji, są natomiast gwarantem autonomii tej dyscypliny wobec innych nauk, ponieważ to one ostatecznie determinują przedmiot formalny, czyli aspekt, w którym rozpatrywana jest ta relacja powinności. Etyka stawia trzy pytania: (1) Jaka jest istota tej relacji? (2) Dlaczego relacja ta istnieje? oraz (3) Dlaczego A powinien to oto X wobec C? Najistotniejsze jest tu pytanie pierwsze, na które Styczeń odpowiada: istotą owej relacji między A a C jest afirmacja, czyli miłość. Ostatecznie więc dane empiryczne etyki jako rezultat doświadczenia faktu powinności ujęte zostają w sądzie: „Osobie jako osobie należąca jest afirmacja od osoby jako osoby poprzez ten oto czyn” czy też: „Osoba jako osoba powinna afirmować osobę jako osobę, czyniąc to oto”¹². Odpowiednio można wyróżnić trzy wymiary tego sądu: powinnościowy („coś powinienem”), egzystencjalny („powinność jest realna”) i słusnościowy („powinienem to to”). Fakt, że coś powinienem, ujmuję w bezpośrednim doświadczeniu. By uchwycić pozostałe wymiary, potrzebna jest dalsza analiza.

„WYMIARY” I PRAWDZIWOŚĆ SĄDU ETYCZNEGO

Sąd etyczny domaga się dalszej analizy ze względu na swój wymiar egzystencjalny i słusnościowy, przy czym termin „wymiar” jest tu oczywiście metaforą. Wyjaśniając ów wymiar egzystencjalny, Styczeń pisze: „Etyka – jako epistemologicznie samodzielna i metodologicznie niezależna dyscyplina w powinnościowym zakresie swych sądów – nie traci w najmniejszym stopniu swej autonomii metodologicznej przez to, że staje się metafizyką moralnej powinności. Chociaż bowiem sąd o moralnej powinności wyraża coś zupełnie swoistego i w swej funkcji jest nie do zastąpienia przez żaden inny sąd, to przecież jest on równocześnie pod innym względem sądem egzystencjalnym: stwierdza realne zachodzenie powinności afirmowania osoby przez osobę”¹³. I dodaje, że etyka „zostaje włączona w teorię bytu moralnego, lub inaczej mówiąc staje się metafizyką tego, co powinno i komu powinno, nie przestając być autonomiczną, to jest metodologicznie całkowicie niezależną, teorią moral-

¹² W sądzie tym zniesiona zostaje dychotomia opisowy–normatywny (zob. t e n ż e, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań normatywnych*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 401-420).

¹³ T e n ż e, *Problem autonomii etyki*, s. 445.

nej powinności”¹⁴. Innymi słowy, etyka ma własny empiryczny punkt wyjścia, wyrażony w sądach etycznych o afirmacji osoby przez osobę, natomiast wyjaśnienie, dla czego owa relacja powinności afirmacji zachodzi, należy do metafizyki. Styczeń przyjmuje tu klasyczne rozumienie filozofii rozwijane w lubelskiej szkole filozoficznej¹⁵: „Poszczególne działy filozofii dotyczą różnych bytów czy różnych racji bytowości wziętych analogicznie. Metafizyka szczegółowa nie daje się wydedukować z ogólnej. Posiada własne dane doświadczenia, uwyrażniające nowe treści w strukturze bytu”¹⁶. Należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić różnicę między wyjaśnianiem a uzasadnianiem. Wyjaśnieniu podlegają fakty – zdanie ujmujące dany fakt traktowane jest jako prawdziwe, a pytamy dlaczego fakt ten zaistniał; uzasadnienia zaś wymagają twierdzenia: należy pokazać ich prawdziwość czy też prawdopodobieństwo. Styczeń słusznie więc podkreśla, że w wyjaśnieniu faktu powinności ujętego w sądzie powinnościowym odwołanie się do metafizyki człowieka-osoby nie dostarcza „żadnego nowego uzasadnienia sądu etycznego. Przeciwnie, zarówno metafizyczna, jak i chrześcijańska wykładnia tego sądu zakłada już jego metodologiczną prawomocność”¹⁷.

Owa „metodologiczna prawomocność” to – jak sądzę – prawdziwość uzasadniona bezpośrednim doświadczeniem. Skoro sąd: „Osoba jako osoba powinna afirmować osobę jako osobę”, jest doświadczalnym ujęciem realnej relacji między osobami, to można mu przypisać kwalifikację prawdy (fałszu) w sensie epistemicznym, przy założeniu że sąd prawdziwy to taki sąd, który stwierdza, jak jest – prawda rozumiana jest tu więc jako *adequatio intellectus et rei*. Taką koncepcję prawdy bez wątpienia akceptuje Styczeń, gdy pisze, że sąd „powinieniem afirmować...”¹⁸ jest aktem „autoproklamacji prawdy”¹⁹, a „akt jego wydania służy stwierdzeniu (asercji) – w sposób co najmniej domniemany – prawdy”²⁰. Podmiot wydający ów sąd wiąże się prawdą daną w tym sądzie, a choć jest autorem sądu, nie jest twórcą, ale odkrywcą prawdy, we własnym sądzie stwierdza bowiem realne zachodzenie relacji powinności. „Wiąże się prawdą” znaczy tu nie tylko: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”²¹, ale też to, że podmiot „rządzi się i kieruje praw-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Na temat lubelskiej szkoły filozoficznej zob. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, *Historia Lubelskiej Szkoły Filozoficznej*, <http://www.ptta.pl/lsf>.

¹⁶ Kamiński, *Nauka i metoda*, s. 314 (przyp. 62).

¹⁷ Styczeń, *Problem autonomii etyki*, s. 447.

¹⁸ Tenże, *Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii?*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, s. 168.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tenże, *Normatywna moc prawdy, czyli: Być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*, „Ethos” 19(2006) nr 4(76), s. 30.

dą wydawanego przez siebie sądu”²². Tym sposobem stwierdzona w sądzie prawdziwym powinność „okazuje się samowezwaniem podmiotu do czynu na miarę prawdy”²³. Innymi słowy, wiązanie się prawdą to nie tylko uznanie prawdy (asercja), ale też uczynienie jej podstawą działania. To właśnie w tym punkcie ujawnia się kolejny wymiar sądu etycznego. Człowiek postawiony w „sytuacji etycznej” nie formułuje sądu uogólnionego, ale sąd jednostkowy: „Ja powinienem uczynić to oto X wobec tej oto osoby C”. Czyn, który ma wykonać, stanowi konkretny wyraz afirmowania C. Sąd etyczny można więc – analitycznie – rozłożyć na dwa sądy połączone koniunkcją: „powinienem afirmować C jako osobę” i „afirmacja C powinna tu oto polegać na tym oto moim czynie X”. Drugi z członów koniunkcji ujmuje to, co Styczeń nazywa wymiarem słusznościowym sądu. Wymiar ten czyni mój sąd „powinienem” zależnym od kontekstu i otwartym na błąd. „Powinienem spragnionego C napoić” nie jest sądem słusznym w każdym kontekście – napojenie spragnionego C, leżącego w szpitalu po operacji usunięcia woreczka żółciowego, zapewne źle by się dla niego skończyło.

Jeśli jednak etyka jako nauka chce wyrazić coś więcej niż sąd ogólny: „osobie od osoby należna jest afirmacja (miłość)” – a zdaniem Styczenia powinna to czynić – potrzebuje ona sądów uogólnionych, jakie czyny służą afirmacji osoby przez osobę, a jakie temu nie służą. W tym punkcie jednak kończy się metodologiczna niezależność etyki. Do uznania słuszności konkretnego czynu jako afirmacji osoby pewnego C niezbędna jest bowiem wieloaspektowa wiedza o C i o jego miejscu w całokształcie rzeczywistości. „Z tego punktu widzenia – pisze Styczeń – okazują się wszelkie informacje na temat człowieka-osoby, przedmiotu afirmacji, informacjami etycznie doniosłymi”²⁴. Dostrzegając zaś fakt, że istnieje wiele antropologii, czerpiących tezy tak z filozofii, jak i z nauk szczegółowych, ostatecznie twierdzi: „Jeśli zatem etyka w formułowaniu sądów o moralnej słuszności jest metodologicznie zależna od antropologii i jeśli informacje tej ostatniej mogą przybrać zróżnicowaną co do treści postać (przeciwstawnych par nie wyłączając), wówczas jest rzeczą jasną, że etyka w formułowaniu i uzasadnianiu sądów o słuszności moralnej postępowania nie tylko jest otwarta na proprium określające bliżej jej charakter, lecz także tego proprium wręcz się domaga”²⁵. I konkluduje: „Teza o niezależności etyki w wymiarze sądów o moralnej słuszności postępowania jest iluzją, do której nie warto już chyba w przyszłości wracać. Natomiast pytanie o niezależność (autonomię) etyki bez wyraźnego wskazania wymiaru

²² T e n ż e, *Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii?*, s. 169.

²³ Tamże, s. 171.

²⁴ T e n ż e, *Problem autonomii etyki*, s. 442.

²⁵ Tamże, s. 444.

sądu etycznego (powinnościowego czy słusznościowego), którego pytanie ma dotyczyć, jest po prostu pytaniem wadliwie postawionym i winno – jako pseudoproblem – zniknąć z listy zagadnień naukowych”²⁶. Krótko mówiąc, sąd, że osobie od osoby należąca jest afirmacja, stanowi „daną doświadczenia” i gwarantuje etyce metodologiczną niezależność jako nauce filozoficznej, sąd zaś: „Ten oto czyn afirmuje (tego oto lub każdego) człowieka jako osobę”, jest metodologicznie zależny od koncepcji antropologicznych, a także od wyników innych nauk.

KILKA PROBLEMÓW METODOLOGICZNYCH

Zaproponowane przez Tadeusza Stycznia rozwiązanie problemu autonomii etyki zachwyca precyzją, ale rodzi kilka problemów. Pierwszy z nich dotyczy słusznościowego wymiaru sądu etycznego, gdy etyka staje się nie-autonomiczna. Dane doświadczenia uogólnione w sądach „czyn X jest (nie jest) afirmacją osoby jako osoby” znajdują swe uzasadnienie w rozmaitych antropologiach. „Tylko dlatego – twierdzi Styczeń – że Wojtyła i Kotarbiński pragną afirmować osobę jako osobę, formułują obaj dwa przeciwstawne sądy etyczne w wymiarze ich słuszności. Pierwszy twierdzi, że jedynie religijne wychowanie jest moralnie słuszne. Drugi uważa, że musi temu zaprzeczyć. Dlaczego? Jest rzeczą oczywistą, iż podstawa tych przeciwstawnych sądów o słuszności tkwi w odpowiednio przedstawionych tezach antropologiczno-filozoficznych”²⁷. I słusznie podkreśla, że obie te tezy nie mogą być równocześnie prawdziwe w odniesieniu do realnego człowieka. Spójrzmy raz jeszcze na relację etyka–antropologia, by uwyliczyć problem. Sąd „osobie od osoby należąca jest afirmacja” jest językowym ujęciem realnej międzyosobowej relacji powinności, a więc ujęciem pewnego bytu w aspekcie egzystencjalnym (relacja zachodzi niezależnie od mego uznania) oraz treściowym (jako afirmacja). W celu wyjaśnienia owego swoistego bytu formułujemy racje, które budują antropologię osobowego „ja”, i owe racje zapewniają jego wyjaśnienie ostateczne i koniecznościowe, to znaczy uniesprzeczniają fakt zachodzenia relacji powinności. Antropologia osobowego „ja” jest wystarczająca dla wyjaśnienia faktu powinności, a jej tezy wystarczają do uzasadnienia sądu „ja powinienem”. Skoro jednak mamy przeciwstawne sądy o tym, co stanowi afirmację osoby przez osobę (na czym powinna polegać afirmacja), antropologia osobowego „ja” musi zostać poszerzona o dodatkowe tezy, stanowiące racje dla owych przeciwstawnych sądów. Rodzi się natychmiast pytanie: Co

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 443.

jest źródłem owych dodatkowych tez antropologicznych? Styczeń podkreśla, że wszelkie informacje na temat człowieka są informacjami etycznie doniosłymi. By jednak można je było „włączyć” do antropologii osobowego „ja”, muszą być co najmniej z nią niesprzeczne. Problem jest zresztą bardziej skomplikowany. Oczywiście pozostaje, że twierdzenia psychologii czy medycyny są istotne dla oceny słusznościowego wymiaru sądu etycznego, jak jednak pokazuje zarówno historia, jak i filozofia nauki, ich twierdzenia się zmieniają. Ponadto – jak już zauważyłam powyżej – w filozofii nauki powszechnie akceptowana jest teza, że „nagich faktów nie ma”, a tak zwane fakty naukowe są już uwikłane w teorie, mając przy tym swoją zewnętrzną bazę filozoficzną (w przypadku wielu nauk zaś także bazę filozoficzno-antropologiczną). Pod jakimi warunkami możemy więc z nauk innych niż etyka czerpać przesłanki do uzasadnienia sądu stwierdzającego, co powinienem wobec C? Intuicyjnie oczywiście twierdzenie Styczenia, że rozbieżność w sądach dotyczących tego, co stanowi afirmację osoby przez osobę lub afirmacji tej nie stanowi, znajduje swe wyjaśnienie w odmiennych koncepcjach antropologiczno-filozoficznych, po uwzględnieniu wyników współczesnej filozofii nauki urasta do kwestii, która zasługuje na poważne opracowanie.

Styczeń słusznie też podkreśla, że sądy przeciwstawne nie mogą być jednocześnie prawdziwe, to jest: adekwatne do rzeczywistości. Zauważmy tu, że w podanym przykładzie chodzi o sądy logicznie sprzeczne, a nie jedynie przeciwne (w sensie ujętym w kwadracie logicznym): „religijne wychowanie człowieka *j e s t* sposobem jego afirmacji” oraz „wychowanie religijne człowieka *n i e j e s t* sposobem jego afirmacji”. Termin „człowiek” występuje tu w supozycji formalnej: chodzi przecież o każdego człowieka, a w domyśle pozostaje też wymiar czasowy. Kontrowersja ma więc charakter niejako totalny: wychowanie religijne każdego człowieka zawsze jest – albo zawsze nie jest – sposobem jego afirmacji. Jaka jest wobec tego rola proprium etyki? Czy owo proprium jedynie identyfikuje pewną teorię etyczną dla potrzeb dydaktycznych lub historycznych, czy też możliwych jest wiele etyk z poszerzonymi antropologiami – a wobec tego etyk z przymiotnikiem, bez roszczenia do prawdziwości? W tym ostatnim przypadku otwiera się droga do relatywizmu, przynajmniej w wymiarze słusznościowym. Jest to kolejna kwestia wymagająca opracowania.

Inny problem rodzi się podczas zabiegu „wymienialności”. Klasyczny przykład, na który powołuje się Styczeń, to spór dwóch przyjaciół A i B, czy powiedzieć ich wspólnemu przyjacielowi C, że jest śmiertelnie chory. Warunkiem sensowności tego sporu jest przekonanie, że muszą oni afirmować C, czyli działać dla jego dobra. Przekonanie to ma walor bezpośredniej oczywistości, co wystarcza dla jego uprawomocnienia. Zabieg wymienialności polega na myślnym podstawieniu wszystkich innych za A, B i C, co pozwala otrzymać

sąd uogólniony: Osobie jako osobie należna jest afirmacja od osoby jako osoby. „Granice owej wymienialności, w każdym bądź razie jej próg – twierdzi Styczeń – zauważyłoby się dopiero wówczas, gdyby na miejsce C próbowano wstawić jego psa Burka”²⁸. Wykonajmy zabieg proponowany przez Stycznia. Oto dwaj właściciele psów spierają się o to, czy ciężko choremu szczeniakowi podać lekarstwo. Czyż warunkiem sensowności sporu nie jest pragnienie dobra szczeniaka? W miejsce C można wstawić także instytucje. Oto umiera przywódca państwa, a spierają się dwaj patrioci, czy fakt ten publicznie ogłosić. Podstawą sporu jest w tym wypadku pragnienie dobra państwa. Przykład można modyfikować, wstawiając za C rozmaite rodzaje bytów. Podobnemu zabiegowi „wymienialności” – z analogicznym rezultatem – można poddać także A i B. Sporu między instytucjami – choćby sporu między związkiem zawodowym a radą nadzorczą – nie można w prosty sposób zredukować do sporu między ich prezesami czy dyrektorami, a warunkiem jego sensowności jest realizacja dobra, na przykład dobra przedsiębiorstwa. Zauważmy, że nie chodzi tu o wymiar słusznościowy sądu etycznego – o to, c o powinienem uczynić, ale o jego wymiar powinnościowy – że temu oto bytowi należna jest afirmacja, to jest działanie dla jego dobra, czyli jakaś postać miłości. W rozpatrywanym przez Stycznia przypadku relacja powinności afirmacji zachodzi ze względu na osobowy charakter podmiotów relacji, nie zaś ze względu na jakieś szczególne własności tych osób. Pełne w jakimś sensie brzmienie sądu etycznego pojmowanego jako ujęcie relacji powinności międzyosobowej jest więc następujące: „Osobie od osoby należna jest afirmacja ze względu na nią samą”, a więc dlatego, że jest ona osobą, a nie dlatego, że jest celebrytą, bogaczem, członkiem establishmentu czy moim szefem. Taką formułą posługuje się Styczeń w wielu swoich pracach, nierzadko przytaczając ją w wersji łacińskiej: *Persona est affirmanda propter se ipsam*. Odpowiedź na pytanie, co jest źródłem owej radykalnej powinnościowości, należy już do antropologii – źródłem tym jest godność osoby. Inaczej jest w przypadku innych typów bytów – i tu istotna jest ich charakterystyka. Gang i uniwersytet to dwa rodzaje instytucji społecznych, a trudno sobie wyobrazić, by z gangiem łączyła mnie moralna powinność działania dla dobra tej instytucji. Wobec tego oczywiście staje się, że powinnościowość nie jest absolutną własnością bytów-instytucji. Nie jest to oczywiście w przypadku bytów naturalnych: Czyż pies właśnie jako pies nie rodzi powinności moralnej działania dla jego dobra? A komar lub muszka owocowa? A jeśli zobaczę potrąconego przez auto, wyraźnie cierpiącego jelenia i nie zareaguję – choćby informując odpowiednie służby – to czy zachowam się tak, jak moralnie powinnam? Powyższe pytania prowadzą do ogólniejszej kwestii: Czy oprócz bytów osobowych istnieją inne byty, które

²⁸ Tamże, s. 439.

są powinnościorodne, a jeśli tak, to skąd bierze się ich powinnościorodność? Czy są one powinnościorodne moralnie jedynie jako dobra dla osoby, czy też same w sobie zasługują na jakąś postać afirmacji? Czy psu ze względu na niego samego należy się jakiś rodzaj afirmacji, czy też jeśli afirmacja mu przysługuje, to jest tak wyłącznie ze względu na relację psa do osoby?

Na namysł zasługuje też pierwsza część sądu etycznego: „osobie od osoby”. Czy osobie należąca jest afirmacja jedynie od osoby, czy też na przykład od instytucji? Sam problem ma wymiar metafizyczny, ponieważ jego rozstrzygnięcie wymaga odpowiedzi na pytanie, czym jest instytucja. Dyskusja nad odpowiedzialnością instytucji (choćby odpowiedzialnością państwa czy uniwersytetu) pokazuje, że redukcja odpowiedzialności instytucji do „sumy” odpowiedzialności osób je tworzących budzi poważne zastrzeżenia. W niniejszym artykule nie podejmę prób odpowiedzi na powyższe pytania, choć można, jak sądzę, postawić tezę – co najmniej jako hipotezę – że termin „afirmacja” uzyskuje treść zależną od rodzaju bytów, które wchodzą w relację powinności moralnej. W niniejszych rozważaniach chcę natomiast pokazać, że jeśli uznamy konieczność rozszerzenia sądu etycznego do postaci „bytowi powinnościorodnemu należy się afirmacja od osoby jako osoby”, a nawet ogólniej: „bytowi powinnościorodnemu należy się afirmacja od bytów należących do tych a tych rodzajów”, to problem autonomii etyki będzie trzeba raz jeszcze rozpatrzyć; a wyjaśnień szukać nie tylko w antropologii.

Zarysowane dwa problemy prowadzą do trzeciego. Współczesna filozofia nauki głosi uteoretycznienie obserwacji naukowej. Pytanie brzmi: Czy i w jakim stopniu dotyczy to doświadczenia etycznego? Uwyraźniony sąd etyczny: „każdej osobie dla niej samej należąca jest afirmacja od każdej innej osoby” jest już sądem uogólnionym, który uzyskuje – przez treściową analizę faktu powinności – wyjaśnienie ostateczne i konieczne (uniesprzeczniające) w racjach antropologicznych²⁹. Termin „osoba” nie jest terminem obserwacyjnym, ale teoretycznym, tak jak teoretyczne są tezy antropologii. Ów sąd jest uogólnieniem bezpośredniego doświadczenia: ja powinienem X wobec C. Czy doświadczenie to jest ateoretyczne? Z pewnością przyjmuję założenia co do własnych umiejętności, ujmuję aktualne okoliczności czy potrzeby C. Owe założenia, które filozofowie nauki nazywają założeniami tła, pozwalają zinterpretować daną doświadczenia: „powinienem X wobec C”. Nawet zwykłe spostrzeżenie „obarczone” jest tego rodzaju założeniami³⁰. Występują one także w oryginalnym przykładzie Stycznia: spierają się dwaj przyjaciele C i choć

²⁹ Szerzej na ten temat zob. t e n ż e, *Antropologia a etyka*, s. 157n.

³⁰ Zob. np. A. G r o b l e r, *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus–Wydawnictwo Znak, Kraków 2006. Dyskusje nad uteoretycznieniem obserwacji można przedstawić, korzystając z zamieszczonego w książce indeksu pojęć (zob. tamże, s. 336).

mają sprzeczne opinie na temat tego, co należy uczynić, przekonanie, że chcą dobra C, jest już włączone w rozumienie przyjaźni. Gdyby spór dotyczył tego, jak należy najmocniej dokuczyć C, to z pewnością nie uznalibyśmy, że spierają się przyjaciele C ani że spór dotyczy tego, co jest dla C dobre. „Teoria” przyjaźni (cudzyśłów przy słowie „teoria” sygnalizuje, że mamy na myśli poznanie potoczne) umożliwia interpretację sporu A i B. Problemu uteoretycznienia obserwacji nie eliminuje nawet wyjątkowy punkt wyjścia etyki: wgląd człowieka w samego siebie. Ów „wgląd” nie dotyczy przecież *p o c z u c i a* powinności moralnej, ale jej *p o z n a n i a*, a więc ujęcia swoistego, ale realnego bytu: ujmuję nie tylko fakt istnienia relacji powinności, ale również jej treść. Tylko w tym sensie można przecież sądom etycznym przypisywać prawdziwość i uznawać ich wiążącą moc. W takim rozumieniu sąd etyczny jest zawsze wynikiem szeroko rozumianej obserwacji. Broniąc poznawczej autonomii etyki, należy więc zaproponować rozwiązywanie problemu uteoretycznienia obserwacji i istnienia założeń tła.

*

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Na bazie rozróżnień dokonanych przez Stanisława Kamińskiego postawiłam tezę, że problem autonomii etyki nie dotyczy jej autonomii *i n s t y t u c j o n a l n e j*, ale *p o z n a w c z e j*. Autonomia poznawcza w przyjętym tu rozumieniu wymaga, by dana dyscyplina miała charakter przedmiotowy, nie zaś metapredmiotowy. W rozumieniu Stycznia etyka ma taki właśnie charakter: dysponuje własnymi danymi empirycznymi w postaci jednostkowych sądów o powinności moralnej, a sądy te ujmują fakt normatywny, to jest realnie istniejącą, obiektywną relację powinności między osobami, przy czym treścią owej powinności jest afirmacja (miłość). Uogólnienie tych sądów operacją „wymienialności” pozwala sformułować ogólny sąd etyczny: „Każdej osobie jako osobie od każdej osoby jako osoby należna jest (zawsze) afirmacja”. Ostateczne i konieczne wyjaśnienie istnienia i treści tego faktu dokonuje się za pomocą wnioskowań redukcyjnych, przez wskazanie racji wziętych z antropologii. Krótko mówiąc, ujęty w wymiarze powinnościowym sąd etyczny jest sformułowany na bazie danych bezpośredniego doświadczenia i w tym aspekcie etyka jest poznawczo autonomiczna. Natomiast wymiar słusznościowy sądu – czyli uznanie, co faktycznie stanowi afirmację osoby – zależy jest od przyjętej antropologii i w tym aspekcie etyka jest poznawczo nieautonomiczna. Wskazanie na wymiar sądu etycznego czy też – jak zaproponowałam – analityczne rozłożenie go na dwa sądy: powinnościowy („powiniennem afirmować”) i słusznościowy („afirmacja polega na czynie X”), nie rozwiązuje całkowicie problemu autonomii etyki.

Wyliczyłam też pewne problemy, z którymi powinien uporać się zwolennik autonomii etyki. Po pierwsze, skoro zdaniem Stycznia etyka w aspekcie słusznosciowym *domaga się* proprium, antropologia osobowego „ja”, z której czerpane są wyjaśnienia faktu powinności, musi zostać poszerzona o dodatkowe tezy, które umożliwiłyby wyjaśnianie rozbieżnych sądów słusznosciowych. Dopóki nie odpowiemy na pytanie o źródła owych dodatkowych tez, otwiera się furtka relatywizmu, można bowiem wówczas twierdzić, że wiążący sąd „powiniennem wobec tej oto osoby uczynić to oto X” jest prawdziwy w konkretnym systemie etycznym, ale nie *per se* w odniesieniu do rzeczywistości.

Drugi problem dotyczy zakresu podmiotów i przedmiotów sądu etycznego. Sam Styczeń koncentruje się na osobach, ale istnieją racje przemawiające za włączeniem do tego kręgu innych typów bytów, na przykład bytów relacyjnych, takich jak rodzina, państwo, instytucje, czy bytów naturalnych. Wyjaśnienie ich powinności zależne będzie nie tylko od koncepcji człowieka, ale także od szerszych rozstrzygnięć, na przykład dotyczących relacji między człowiekiem a rodziną, państwem, instytucją czy bytem naturalnym, trzeba będzie bowiem odpowiedzieć na pytanie, czy owe byty są „powinnościorodne” same w sobie, czy też jedynie jako dobra dla osoby. Pytanie to jest społecznie istotne wobec prób nadania pewnym bytom naturalnym statusu osób, choć oczywiście osób niebędących ludźmi (ang. *non-human persons*)³¹, a tym samym włączenia tych bytów w zakres obowiązywalności normy personalistycznej. W tym kontekście pojawia się też problem charakteru takich sądów, jak „powiniennem Y wobec uniwersytetu” czy „powiniennem Z wobec psa”. Sądy odnoszące się do osoby są ujęciem danych bezpośredniego doświadczenia. Jaki jednak charakter mają sądy odnoszące się do uniwersytetu czy te odnoszące się do psa? Jawi się bowiem alternatywa: można je uznać za oparte na danych bezpośredniego doświadczenia (tak jak sądy odnoszące się do osoby) albo za wywnioskowane z przyjętej teorii osoby oraz teorii relacji między osobą a owym bytem pozapersonalnym. Rozstrzygnięcie tej kwestii będzie rzutowało na zakres poznawczej autonomii etyki.

Trzeci problem dotyczy uteoretycznienia obserwacji, czyli obecności założeń tła w „obserwacji” właściwej dla etyki, pozwalającej ująć fakt normatywny w sądzie etycznym. Etyk staje przed alternatywą: albo musi pokazać, że obserwacja właściwa jego dyscyplinie (poznawczy kontakt z rzeczywistością, a zatem z relacją powinności) nie jest uteoretyczniona, albo też uznać jej uteoretycznienie i wskazać źródła założeń tła. Także i ta okoliczność rzutuje na rozumienie poznawczej autonomii etyki.

³¹ Zob. np. hasło „Great Ape Personhood”, Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Great_appe_personhood.

Starałam się pokazać, że rozwijana przez Tadeusza Stycznia koncepcja autonomii etyki w świetle zarówno jego własnych uwag, jak i współczesnej filozofii oraz metodologii nauk generuje interesujące problemy i jest poznawczo płodna. Wyliczyłam kilka problemów, z którymi powinien zmierzyć się zwolennik autonomii etyki. W konkluzji należy jednak zadać pytanie kluczowe: Czy należy (za)troszczyć się o autonomię poznawczą etyki? Racją pozytywnej odpowiedzi na to pytanie jest zapewne rola sądów „A powinien X wobec C” w życiu indywidualnym i społecznym. Pokazanie tej autonomii eliminowałoby argument, że przyjęcie normy „osobie od osoby należna jest afirmacja” uzależnione jest od przyjęcia określonej ideologii, religii czy filozofii. Powyższe rozważania pokazują natomiast, że obrona autonomii etyki wobec innych dyscyplin naukowych wymaga rozwiązania szeregu kwestii. Ponadto we współczesnej filozofii nauki kwestionuje się autonomiczność jako wartość, głosząc potrzebę zerwania z dyscyplinarnym budowaniem nauki i konieczność rozwijania badań interdyscyplinarnych, a nawet transdyscyplinarnych. Należy się więc zastanowić, na czym tego rodzaju interdyscyplinarność czy transdyscyplinarność miałyby polegać w przypadku badań nad faktami normatywnymi, lub też pokazać, że etyka powinna – a nawet musi – mieć charakter dyscyplinarny. Pozostaje nam zatem – w imię wierności prawdzie – zmierzyć się z problemami, które pojawiły się w toku niniejszych rozważań.

Jarosław MERECKI SDS

ETYKA I ANTROPOLOGIA SĄ JEDNYM
Uwagi na marginesie artykułu Tadeusza Stycznia SDS
„Problem autonomii etyki”*

Styczeń wskazuje, że sąd moralny odnosi się do prawdy niezależnej od podmiotu działania (nawet jeśli jest to prawda dotycząca samego podmiotu działania) i że prawda ta zobowiązuje go z tej właśnie racji, że została odkryta przez podmiot jako prawda. Z czasem Styczeń kładł coraz większy nacisk na możliwość wyprowadzenia całości doświadczenia moralnego z doświadczenia „normatywnej mocy prawdy”. Doświadczenie to jest jednak możliwe tylko wtedy, gdy istnieje autonomia woli w relacji do pragnień..

Cieszę się, że dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności mogę dziś pojawić się przed Państwem i podzielić kilkoma refleksjami na temat tekstu autorstwa mojego Mistrza – księdza profesora Tadeusza Stycznia¹. Jest to w pewnym sensie powrót do moich korzeni, bo od spotkania z księdzem Tadeuszem, od jego wykładów jeszcze podczas moich studiów w seminarium duchownym księży salwatorianów i od lektury jego tekstów zaczęła się moja przygoda z filozofią – przygoda, która trwa do dzisiaj. Jak to zazwyczaj bywa, z czasem życie niesie nowe wyzwania i nowe zadania. Refleksją nad epistemologią i metodologią etyki nie zajmuję się dziś już tak intensywnie, jak kiedyś, gdy przedmiotem moich studiów był dorobek Josefa Fuchsa, jednego z autorów, do których nawiązuje i z którymi polemizuje ksiądz Styczeń w swoim artykule o autonomii etyki.

W mojej refleksji chciałbym najpierw umieścić tekst, który nas tu interesuje, w kontekście badań księdza Stycznia nad metodologicznym i epistemologicznym statusem etyki, a następnie dodać dwie krótkie uwagi. Obydwie dotyczą związku etyki z antropologią, który – w moim przekonaniu – jest ściślejszy niż może to sugerować lektura tekstu *Problem autonomii etyki*. Sądzę

* Niniejszy tekst stanowi zmienioną wersję wystąpienia, które przedstawione zostało podczas seminarium „Autonomia etyki dziś”, zorganizowanego przez Instytut Jana Pawła II KUL 11 grudnia 2015 roku.

¹ Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Problem autonomii etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 26(1978) nr 2, s. 39-62; zob. też: t e n ż e, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 421-450.

też, że w swoich późniejszych badaniach tak właśnie widział ten problem sam ksiądz Styczeń, nazywając czasami etykę „antropologią normatywną”².

Czytając artykuł *Problem autonomii etyki*, warto pamiętać o kontekście, w którym ów tekst powstał. Został on pierwotnie wygłoszony na kongresie teologów moralistów z obszaru języka niemieckiego, który odbył się we Fryburgu we wrześniu 1977 roku. Kongres ten poświęcony był zagadnieniu relacji moralności i wiary oraz etyki i teologii moralnej, żywo dyskutowanemu w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku na tym obszarze – i nie tylko na nim, ale publikacje teologów niemieckich miały w tym czasie szczególną wagę i można sądzić, że dyskusję zapoczątkowała książka Alfonsa Auera *Autonome Moral und christlicher Glaube*³. W debacie starano się wydobyć tak zwane *proprium christianum* etyki, a zatem udzielić odpowiedzi na pytanie, co wiara chrześcijańska wnosi do doświadczenia moralnego człowieka – czy są to jakieś nowe treści, niedostępne doświadczeniu naturalnemu, czy też może jedynie specyficzny rodzaj intencjonalności (tym wyrażeniem posługiwał się właśnie Fuchs⁴), jakkolwiek niewzbogacający treści doświadczenia, to jednak zapewniający osobie ludzkiej dodatkową motywację do realizacji norm moralnych, których ważność można poznać i uzasadnić niezależnie od chrześcijańskiego Objawienia (czy też szerzej – niezależnie od religii). Dodać jeszcze można – choć nie stanowi to bezpośredniego przedmiotu refleksji księdza Styczenia w omawianym artykule – że w kwestii sposobu uzasadniania norm moralnych wpływowy nurt niemieckiej teologii moralnej wypracował teorię tak zwanego twórczego rozumu, która stała się później przedmiotem krytycznych analiz księdza Styczenia oraz ks. Andrzeja Szostka⁵.

Otóż zrządem losu – czy raczej za sprawą Opatrzności – ksiądz Styczeń był bardzo dobrze przygotowany do włączenia się w dyskusję na temat swoistości etyki chrześcijańskiej. Przy lekturze tekstu *Problem autonomii etyki* zauważamy, że Styczeń nie miał zbyt dobrego zdania o stopniu precyzji teorii przedstawianych przez zwolenników tak zwanej moralności czy też etyki

² Zob. np. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „Jest tak” – „Nie jest tak”, do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998) nr 2, s. 5-38; zob. też: t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „Jest tak” – „Nie jest tak”, do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 313-349.

³ Zob. A. A u e r, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1971.

⁴ Zob. J. F u c h s, *Czy istnieje moralność specyficznie chrześcijańska?*, w: tenże, *Teologia moralna*, tłum. L. Bobiatyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 141-156.

⁵ Zob. A. S z o s t e k, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.

autonomicznej (poczynając właśnie od dwuznaczności niemieckiego słowa „Moral”, które może denotować zarówno moralność, jak i teorię moralności – taką krytyczną uwagę kieruje Styczeń pod adresem Auera i Fuchsa⁶). Czytając artykuł *Problem autonomii etyki*, zauważamy, że jest w nim obecna „w pigułce” teoria etyki szerzej przedstawiona w opublikowanej w roku 1980 książce *Etyka niezależna?*⁷, nad którą Styczeń już w tamtym okresie pracował. Problematyką epistemologicznego i metodologicznego charakteru etyki zajmował się on jednak właściwie od początku swojej kariery naukowej, a jego badania znalazły dojrzały wyraz w pracy habilitacyjnej poświęconej możliwości zbudowania etyki jako nauki empirycznie prawomocnej⁸. Bliższym kontekstem tych badań były wówczas koncepcje etyki rozwijane przez filozofów, nietrudno jednak zauważyć, że w teologii moralnej ich odpowiednikiem stały się właśnie dyskusje nad autonomią etyki w relacji do wiary czy też – na poziomie przedmiotowym – nad niezależnością doświadczenia moralnego od wiary religijnej. Etyka jako nauka empirycznie uprawomocniona to przecież taka teoria moralności, która w uzasadnieniu swoich tez nie odwołuje się do danych Objawienia, lecz czerpie je ze swego doświadczenia, które dostępne jest człowiekowi niezależnie od jego przekonań religijnych.

Ponadto Styczniowi bliska była koncepcja etyki jako nauki empirycznej rozwijana w Polsce przez Tadeusza Czeżowskiego⁹ oraz Tadeusza Kotarbińskiego¹⁰. Uważał on, że z koncepcją tą można się było zgodzić *secundum quid*, po dokonaniu pewnych rozróżnień, ale w pełni podzielał samą ideę etyki jako nauki dysponującej własną bazą doświadczalną, to jest swoistym doświadczeniem moralnym, w badaniach zaś starał się – z czasem w coraz bardziej zwięzłych formułach językowych – owo źródłowe doświadczenie wyrazić. Badania nad polską myślą metaetyczną były dla Stycznia również znakomitą przygotowaniem do włączenia się w dyskusję nad autonomią etyki i teologii moralnej toczącą się na obszarze języka niemieckiego.

⁶ Por. Styczeń, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 427, 448.

⁷ Zob. tenże, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980; zob. też: tenże, *Etyka niezależna?*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 247-373.

⁸ Zob. tenże, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972; zob. też: tenże, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 17-246.

⁹ Zob. np. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 18(1949) nr 2, s. 161-171; tenże, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 6, s. 157-162.

¹⁰ Zob. np. T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 44(1948) nr 1-3, s. 114-119; tenże, *Zagadnienia etyki niezależnej*, w: tenże, *Sprawy sumienia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 5-24.

W tekście, który dziś omawiamy, Styczeń w precyzyjnej analizie wskazuje na różne sensy pojęcia „autonomia”, zależne od przedmiotu, którego sąd o autonomii dotyczy. Pojęcie autonomii ma inny sens, gdy mówimy o autonomii podmiotu działania moralnego, a inny gdy chodzi nam o autonomię teorii moralności. Inaczej trzeba rozumieć autonomię moralności wtedy, gdy w strukturze sądu etycznego odróżnimy jego wymiar powinnościowy od wymiaru słusznościowego: o ile na poziomie doświadczenia powinności afirmowania osoby jako osoby dla niej samej etyka nie jest epistemologicznie i metodologicznie zależna od jakiejkolwiek dyscypliny naukowej (włączając w to filozofię i teologię), o tyle na poziomie bliższego określenia treści powinności, czyli w wymiarze słusznościowym, etyka potrzebuje wiedzy o tym, kim osoba ludzka jest, co stanowi jej efektywną afirmację, a zatem potrzebuje metodologicznego powiązania z antropologią w różnych jej odmianach (od nauk szczegółowych przez filozofię do teologii). Sądzę, że nie ma w tym miejscu potrzeby streszczania poglądów Stycznia na niezależność etyki. Warto jedynie dodać, że w kolejnych latach poprzez różne publikacje i udział w sympozjach żywo uczestniczył on w dyskusjach zwłaszcza nad metodologicznym statusem oraz samą metodą teologii moralnej, a jego refleksja w niemałym stopniu przyczyniła się do obecnej w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* krytycznej oceny pewnych nurtów współczesnej teologii moralnej.

Do moich raczej wstępnych refleksji chciałbym dodać dwie uwagi. Pierwsza dotyczy pojęcia autonomii. Otóż pojęcie to ma wyraźnie Kantowskie źródło. Sam tekst Stycznia nie mówi o tym szerzej – Kant jest w nim co prawda wspomniany, ale w sensie krytycznym. Koncepcja etyki Kanta była oczywiście przedmiotem obszernego studium Stycznia najpierw w jego pracy habilitacyjnej *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, a później w książce o autonomii etyki *Etyka niezależna?* Ocena tego ujęcia była tam negatywna: Styczeń doceniał wprowadzić Kanta za obronę kategoryczności imperatywu moralnego, ale uważał, że jego koncepcja jest ostatecznie swoistym rodzajem deontonomizmu (czyli teorii, według której czyn jest dobry dlatego, że został nakazany przez odpowiedni autorytet), w którym rolę instancji nakazodawczej pełni sam podmiot (Styczeń nazywał tę koncepcję deontonomizmem autonomicznym). Sądzę jednakże, że jest pewien Kantowski sens autonomii, który Styczeń przyjmuje, mówiąc o autonomii podmiotu moralnego, a także krytykując eudajmonistyczną koncepcję etyki. Autonomia owa wyraża się mianowicie w niezależności woli od pragnień naturalnych, w tym, że – w przeciwieństwie do zwierząt – człowiek nie jest zdeterminowany przez przedmioty, do których odnoszą się jego naturalne inklinacje. Wyrażając to nieco innym językiem, zaczerpniętym z książki Johna Searle’a *Rationality in Action*¹¹,

¹¹ Zob. J. S e a r l e, *Rationality in Action*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.

można powiedzieć, iż o autonomii podmiotu moralnego mówimy dlatego, że człowiek – w przeciwieństwie do zwierząt – jest w stanie mieć takie racje działania, które są niezależne od jego pragnień. Racjonalność w działaniu nie może zatem – zdaniem Searle’a – być ograniczona tylko do wyboru środków do celów, których tak czy owak pragniemy, ale dotyczy samych celów. To zaś znaczy, że człowiek jest wolny, a jest wolny dlatego, że może chcieć lub nie chcieć realizacji swoich pragnień. Jak to trafnie wyraził to Harry Frankfurt, człowiek jest w stanie mieć pragnienia drugiego rzędu (ang. second-order desires), które odnoszą się do pragnień pierwszego rzędu (ang. first-order desires)¹². Nie wchodząc w szczegóły, dodajmy tylko, że to właśnie dlatego mówimy, iż człowiek jest osobą – osoba to bowiem taki byt, który do swojej natury pozostaje w relacji posiadania (taką definicję osoby w swojej rozprawie *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*¹³ proponuje Robert Spaemann).

Inną sprawą jest oczywiście to, na jakiej zasadzie podejmujemy racjonalne decyzje moralne – już w omawianym artykule Styczeń wskazuje na to, że sąd moralny odnosi się do prawdy niezależnej od podmiotu działania (nawet jeśli jest to prawda dotycząca samego podmiotu działania) i że prawda ta zobowiązuje go z tej właśnie racji, że została odkryta przez podmiot jako prawda. Z czasem Styczeń kładł coraz większy nacisk na możliwość wyprowadzenia całości doświadczenia moralnego z doświadczenia „normatywnej mocy prawdy” (wyrażenie Karola Wojtyły z *Osoby i czynu*¹⁴). Doświadczenie to – tak, jak opisuje je Styczeń – jest jednak możliwe tylko wtedy, gdy istnieje autonomia woli w relacji do pragnień.

Do uwagi tej chciałbym dołączyć uwagę następną – a może raczej pytanie odnoszące się do relacji między etyką a antropologią. Wspominałem już, że według Stycznia etyka jest metodologicznie zależna od antropologii w słusnościowym wymiarze sądu moralnego (w tym, co dotyczy „jak” afirmacji osoby). O jaką jednak antropologię tu chodzi? Czy jest to antropologia pojęta jako nauka szczegółowa, filozoficzna, czy teologiczna? W pewnych kwestiach trudnych i spornych (dzisiaj na przykład z dziedziny bioetyki) rzeczywiście nie możemy się obyć bez wiedzy o człowieku pochodzącej z nauk szczegółowych. Wydaje się jednak, że w sam sąd o powinności (w powinnościowym wymiarze sądu moralnego) uwikłana jest już jakaś antropologia, jakaś wiedza o człowieku,

¹² Por. H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, tłum. J. Nowotniak, W.J. Popowski, wybór J. Hołówka, oprac. J. Hołówka, s. 22n.; por. też: t e n ż e, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 68(1971) nr 1, s. 7.

¹³ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 40n.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 205.

która płynie po prostu z naszego kontaktu z rzeczywistością. Godności osoby ludzkiej nie doświadczamy niejako w stanie czystym, ale zawsze jednocześnie wraz ze rozumieniem tego, kim człowiek jest i co mu się – przynajmniej na elementarnym poziomie – należy (wystarczy przywołać casus dobrego Samarytanina z ewangelicznej przypowieści Jezusa). Na tym pierwotnym poziomie nie da się zatem oddzielić etyki od antropologii (czy też raczej: można je oddzielać tylko pojęciowo). Jak pamiętam, księdzu Styczniowi bardzo podobało się twierdzenie Roberta Spaemanna dotyczące jednoczesnego konstytuowania się etyki i metafizyki. Spaemann pisze tak: „Nie istnieje etyka bez metafizyki. A równocześnie tak jak etyka nie poprzedza ontologii, podobnie ontologia nie poprzedza etyki. Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych”¹⁵. Sądzę, że w takim samym stopniu twierdzenie to dotyczy relacji etyki i antropologii.

¹⁵ R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 9n.

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

DLACZEGO WARTO DZIŚ CZYTAĆ STYCZNIA? AKTUALNOŚĆ PROBLEMU AUTONOMII ETYKI*

Owo odkrycie osoby w samym sobie i w drugim – odkrycie, do którego nie potrzeba ani treningu filozoficznego, ani określonych przekonań światopoglądowych, jest źródłem i racją afirmowania osoby. Styczeń podkreśla, że każda filozofia osoby jest wtórna i nabudowana na przeżyciu dobra, jakim jest osoba. W filozofii moralności chodzi w gruncie rzeczy o to, aby objawić osobę, ukazać, że prawda o jej wyjątkowości i wielkości – którą Styczeń wyraża słowami „inaczej” i „wyżej” – ma sens normatywny.

Debata wokół tekstów księdza profesora Tadeusza Stycznia jest już od kilku lat trwałym elementem działalności Instytutu Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dzięki czemu myśl etyczna założyciela tego ośrodka staje się przedmiotem badań równoległe ze studiami nad myślą Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Czerpanie z własnych intelektualnych źródeł buduje tożsamość Instytutu, a fakt ten tłumaczy już do pewnego stopnia, dlaczego organizatorzy zatytułowali sesję „Autonomia etyki dziś”. Zdają się oni wyrażać przekonanie, że warto – a nawet trzeba – powracać do rozumienia autonomii etyki, jakie zaproponował Tadeusz Styczeń, i w ten sposób dawać wyraz żywej więzi między refleksją z zakresu etyki uprawianą obecnie w środowisku Instytutu a jego filozoficznymi korzeniami.

Tradycja filozoficzna zakłada szacunek dla mistrzów i właśnie w imię tego szacunku, którego istotą jest respekt dla racjonalności, domaga się dyskusji. Pamiętamy, z jaką ochotą ksiądz Styczeń poddawał pod dyskusję swoje teksty, nierzadko jeszcze w trakcie ich tworzenia, czy to na seminarium etyki, czy to na zwoływanych specjalnie zebraniach gromadzących pracowników Katedry Etyki i Instytutu Jana Pawła II. Dzisiejsza lektura artykułu księdza Stycznia – tekstu sprzed niemal czterdziestu lat – ukazuje zatem ciągłość debaty, którą lubelski etyk inicjował swoimi publikacjami.

* Niniejszy tekst stanowi zmienioną wersję wystąpienia, które przedstawione zostało podczas seminarium „Autonomia etyki dziś”, zorganizowanego przez Instytut Jana Pawła II KUL 11 grudnia 2015 roku.

Słowo „dziś” sugeruje również, że problematyka autonomii etyki, którą ks. Tadeusz Styczeń w oryginalny sposób rozwijał przez kilka dekad swojej filozoficznej pracy, pozostaje nadal aktualna jako problematyka ważna sama w sobie, doniosła w wymiarze praktycznym, domagająca się teoretycznej wykładni. A to znaczy, że problemem tym należy się obecnie zajmować z uwagą podobną do tej, z jaką odnosił się do niego wybitny uczeń Karola Wojtyły.

Nawiązywanie dziś do myśli autora książki *Etyka niezależna?*¹, po raz pierwszy opublikowanej w roku 1980, której zarys obecny jest w artykule wybranym jako punkt wyjścia naszej debaty, rodzi się z przekonania, że metaetyczna refleksja Księdza Profesora nad autonomią etyki przybrała z czasem dojrzały teoretyczny kształt, dzięki czemu rozumienie autonomii etyki w wyniku prac Tadeusza Stycznia stało się dziś głębsze niż było uprzednio. W tym wymiarze słowo „dziś” oznacza, że ugruntowane i poprawne rozumienie zagadnienia etyki niezależnej zawdzięczamy właśnie Styczniowi. Nie można dziś bowiem myśleć o problemie autonomii etyki bez odniesienia do jego dorobku na tym polu. W tym przypadku nasze „dziś” to punkt dojścia myśli ks. Tadeusza Stycznia.

Czytanie Stycznia dziś może ponadto prowadzić do odkrywania obecności tej samej lub pokrewnej problematyki we współczesnej debacie etycznej. Narzuca się wtedy konieczność porównywania rozwiązań zaproponowanych przez Stycznia z innymi – późniejszymi i najczęściej rozwijanymi bez kontaktu z jego dorobkiem – próbami ujęcia problemu. Być może w niektórych aspektach myśl Stycznia trzeba korygować, a w innych rozwijać i dopełniać.

Wreszcie czytanie tekstu współczesnego klasyka dziś stwarza szansę zderzenia jego wizji etyki i metaetyki – podnoszącej problem autonomii sfery moralności i autonomii etyki jako normatywnej nauki o moralności – z niepokojącymi współczesnymi zjawiskami wchłaniania rzeczywistości moralnej przez politykę, a nawet przez religię, zwłaszcza w jej formach fundamentalistycznych. Czy myśl Stycznia dostarcza dziś klucza do przeciwstawienia się już nie tylko nieadekwatnym teoriom etycznym, za jakie uznawał on etykę szczęścia i etykę nakazu, ale groźnej atrofii całej sfery moralności?

Rozpiętość słowa „dziś” pozwala odróżnić, jakkolwiek bez konieczności oddzielania, różne płaszczyzny współczesnej lektury artykułu ks. Tadeusza Stycznia – tekstu pierwotnie wygłoszonego jako referat na kongresie teologów moralistów obszaru języka niemieckiego, który odbył się we Fryburgu w Szwajcarii w dniach od 19 do 23 września 1977 roku². W moim komentarzu

¹ Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980; zob. też: t e n ż e, *Etyka niezależna?*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 247-373.

² Zob. t e n ż e, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, s. 421-450. Zob. też: t e n ż e, *Autonome Ethik und die Ethik mit einem christlichen „Proprium” als methodologisches*

pisany z perspektywy „dziś” uwzględnić wszystkie z wymienionych płaszczyzn, aczkolwiek w różnych proporcjach. Każda kolejna lektura dokonuje się bowiem niejako ad modum recipienti, nie powinno więc dziwić, że niektóre akcenty stawiam inaczej, niż czynił to autor artykułu. Zmianę tych akcentów usprawiedliwia w dużym stopniu właśnie słowo „dziś”, wyznaczające kontekst interpretacji. Podejmę z jednej strony próbę pokazania recepcji i rozwinięcia etycznej refleksji Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego w myśli Tadeusza Stycznia, z drugiej zaś szkicowo ukażę praktyczną doniosłość Stycznia koncepcji autonomii etyki w sytuacjach podporządkowania racji moralnych racjom pozamoralnym.

DOJRZEWANIE KONCEPCJI ETYKI NIEZALEŻNEJ

Adresując swe wystąpienie do teologów moralistów obszaru języka niemieckiego, ksiądz Styczeń pragnie uchronić swoich słuchaczy, jak również przyszłych czytelników, przed konfuzją dotyczącą rozumienia autonomii etyki. Zauważa on, że inaczej rozumieją autonomię etyki polscy filozofowie o rodowodzie laickim: Tadeusz Czeżowski i Tadeusz Kotarbiński, a inaczej niemieccy teologowie należący do nurtu nowej teologii moralnej, a wśród nich Franz Böckle, Josef Fuchs, Bruno Schüller, Alfons Auer, Norbert Hoerster czy Dietmar Mieth. Pierwszym chodzi o autonomię przedmiotu etyki, a więc o autonomię tego, co moralnie powinno, ci drudzy natomiast, mówiąc o autonomii moralności, wywodzą ją z autonomii podmiotu działania moralnego. Styczeń podziela obiektywizm i realizm poznawczy polskich filozofów, niepokoi go zaś rozumienie autonomii podmiotu nawiązujące do myśli Kanta, wedle którego podmiot jest moralnym prawodawcą, aktem woli konstytuującym treść prawa moralnego.

Zaskakujące może się wydawać, że chrześcijański filozof z jednej strony znajduje wspólny język z Tadeuszem Kotarbińskim, który tezę o niezależności etyki rozwija na gruncie ateizmu, z drugiej zaś odrzuca próbę „unowocześnienia” teologii moralnej, z jaką występują liczni teologowie moralisci obszaru języka niemieckiego.

W tle propozycji teologów niemieckich, zmierzającej do odróżnienia „tradycyjnej” etyki chrześcijańskiej od „etyki autonomicznej”, znajduje się Kantowskie rozróżnienie autonomii i heteronomii moralnej. Przeobrażenie „etyki chrześcijańskiej” w „etykę autonomiczną” miałoby zatem ich zdaniem polegać na zastąpieniu etyki nakazu, za jaką uważają oni etykę przykazań Bożych,

etyką sumienia. Styczeń nie podważa roli sumienia w strukturze moralności (nie da się bowiem zrozumieć moralności bez uwzględniania jej wymiaru wewnętrznego: konieczna jest w tym celu analiza świadomości i wolności podmiotu), a spór, jaki prowadzi z „etyką autonomiczną” w teologii moralnej, dotyczy innego problemu, a mianowicie pytania o właściwą funkcję sumienia: czy jest ono lektorem, czy kreatorem normy moralności. Istotą tego sporu jest pytanie, czy zakładana przez etykę autonomiczną (niem. *autonome Moral*) interpretacja moralności jest adekwatna w stosunku do danych doświadczenia moralności.

Styczeń dochodzi do wniosku – opartego na analizie etyki Kanta przeprowadzonej we wcześniejszym studium³ – że koncepcja etyki niezależnej przypisująca podmiotowi działania moralnego moc stanowienia prawa moralnego nie przewyżcza – mimo takich deklaracji – pozytywizmu etycznego, nie wychodzi bowiem poza woluntarystyczne rozumienie genezy moralności. Tymczasem kategoria powinności moralnej ujawnia się w doświadczeniu jako transcendentna względem podmiotu. Przeżycie powinności moralnej jest przeżyciem zależności podmiotu od prawdy o tym, co należy czynić. „Podmiot może tę prawdę dostrzec lub jej nie dostrzec, nie może jednak nią dysponować, co by znaczyć musiało: prawdę ustanawiać. Kreatywna potencja podmiotu rozciąga się wyłącznie na odkrywanie prawdy”⁴.

Stanowisko Czeżowskiego i Kotarbińskiego ma charakter poznawczy, uznają oni bowiem empiryczne podstawy etyki normatywnej. Według Czeżowskiego poznawczą podstawą ocen moralnych jest empiria aksjologiczna. Oceny, analogicznie do przekonań spostrzeżeniowych, cechują się prawdziwością, co sprawia, że tworzą one wiedzę. Precyzując kategorię empiryczności etyki, Czeżowski dodaje: „Słuszne przeto wydaje się, by nazwać wiedzę zawartą w ocenach wiedzą empiryczną i mówić o empirii aksjologicznej, podobnie jak mówi się o empirii przyrodniczej lub psychologicznej. Zatem zdajemy sobie sprawę z tego, że jest to empiria swoista i że mówiąc o empirii aksjologicznej rozszerzamy zakres pojęcia empiria poza przyjęty w naukach przyrodniczych i psychologii”⁵. Przez rozszerzenie zakresu empirii Czeżowski wnosi wkład – porównywalny z dokonaniem realistycznej fenomenologii – w przezwyciężenie silnej w myśli nowoczesnej tendencji do uznawania za naukową wyłącznie etyki opisowej. Wiedza moralna dotyczy tego, co jest konstytutywne

³ Obszerną analizę etyki Kantowskiej Styczeń przeprowadził w swej rozprawie habilitacyjnej, którą trzeba uznać za decydujący krok w kierunku jego późniejszej refleksji nad etyką niezależną (zob. *tenże*, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: *tenże*, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 118-133).

⁴ *tenże*, *Problem autonomii etyki*, s. 429.

⁵ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, w: *tenże*, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1989, s. 103.

dla moralności i co stanowi jej osobliwość – dostarcza ona kryterium dobra i zła. Empiryczny charakter etyki jest gwarantem jej racjonalności i stanowi podstawę jej metodologicznej samodzielności.

„Czynna dobroć ma swoje dostateczne uzasadnienie w oczywistościach serca”⁶ – twierdzi z kolei Tadeusz Kotarbiński. Podobnie jak Czeżowski, poszerza on rozumienie empirii, na jakiej zasadzają się „oczywistości serca”. Sam ten termin ma zresztą Pascalowską genezę, a Kotarbiński w ślad za Pascallem zauważa osobliwość spraw ludzkich i ich nieredukowalność do porządku przyrodniczego. Doświadczenie moralne zachodzi w sumieniu, które z jednej strony jest ograniczone jednostkowym przeżyciem, a z drugiej ujawnia dążenie do uniwersalności. Według Kotarbińskiego istnieje powszechny ideał moralny polegający na opiece, stanowiący kryterium oceny czynów. Istnienie tego ideału pozwala na wyodrębnienie etyki jako wiedzy autonomicznej, zakorzenionej w racjonalnej analizie doświadczenia ludzkiego, którego rdzeniem jest doświadczenie moralne. Ideał polegający na opiece to ideał humanizmu, obecnego w wielu systemach filozoficznych oraz w religii chrześcijańskiej.

Kotarbiński uznaje wkład chrześcijaństwa w upowszechnienie etyki miłości bliźniego i jednocześnie pragnie „wyłuskać” z etyki chrześcijańskiej jej istotną treść, dostępną w powszechnym doświadczeniu moralnym. Podkreśla: „Oto jesteśmy w środowisku pojęć całkowicie laickich. Ani w sformułowaniach, ani w uzasadnieniach nie odwoływaliśmy się do żadnych założeń religijnych, choć zalecenia i przestrogi etyki dobrego opiekuństwa harmonizują bardzo a bardzo z emocjonalnym i praktycznym meritum wskazań etycznych religii dominującej u nas, a chcącej być – w interpretacji jej wyznawców – religią miłości bliźniego. W tym tkwi jednak podstawowa różnica zdań, że do etyki miłości bliźniego religia nie jest potrzebna”⁷. Kotarbiński buduje zatem etykę jako całkowicie niezależną od nauki, filozofii i religii. Jest materialistą, ale nie jest scjentyistą. Jest ateistą, ale nie jest etycznym relatywistą. Uważa, że etyka ma wystarczającą bazę empiryczną, aby być nauką niezależną od nauk przyrodniczych i od założeń światopoglądowych. Warto pamiętać, że formułując program etyki niezależnej, Kotarbiński poszukiwał „trzeciej drogi”, jego zdaniem najbardziej prawidłowej, a przebiegającej poza ideologicznym sporem między marksizmem a chrześcijaństwem – sporem, który w sposób dramatyczny zaznaczył się w Polsce po drugiej wojnie światowej. Okoliczności te trzeba jednak uznać wyłącznie za czynnik spełniający rolę katalizatora, dzięki któremu dojrzewała w myśli Kotarbińskiego oryginalna koncepcja nie-

⁶ T. K o t a r b i ŋ s k i, *O istocie oceny etycznej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1987, s. 106.

⁷ T e n ż e, *Zasady etyki niezależnej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, s. 188.

zależności etyki, spójna z wyjściową tezą epistemologiczną, odwołującą się do empirycznej oczywistości powinności moralnej.

Etyka niezależna Tadeusza Stycznia jest kontynuacją i korektą etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. Styczeń głosi, że etyka jest nauką autonomiczną w punkcie wyjścia, cechuje ją bowiem niezależność epistemologiczna i niezależność metodologiczna, natomiast rozwijanie właściwej argumentacji uzasadniającej szczegółową treść norm moralnych domaga się wiedzy pochodzącej spoza obszaru etyki jako teorii powinności moralnej – konieczne jest tu odwołanie się do antropologii oraz nauk szczegółowych o człowieku. Dyskurs etyczny w ujęciu Stycznia jest zatem dwuwarstwowy: najpierw ma miejsce rozpoznanie tego, co powinno, i sformułowanie sądu o powinności działania, a dopiero potem – w oparciu o szczegółową wiedzę o adresacie czynu – formułuje się sąd o słuszności działania. Rozbieżność między stwierdzeniem powinności moralnej a przekonaniem o słuszności nierzadko prowadzi do sporów normatywnych. Spory te są zresztą nieuniknione, rodzą się one na gruncie rozbieżnych wizji antropologicznych oraz odmiennych kontekstów kulturowych. Etyka nie może jednak zrezygnować z formułowania norm szczegółowych i dlatego korzysta z krytycznej analizy danych antropologicznych. Zdaniem Stycznia etykowi nie wolno nie uprawiać filozofii, o ile chce z właściwym namysłem i troską podchodzić do ludzkiego działania. W tym punkcie wyraźnie formułuje on swoje stanowisko w opozycji do poglądów zarówno Kotarbińskiego, jak i zwolenników zastąpienia chrześcijańskiej teologii moralnej przez rzekomo neutralną „etykę autonomiczną”. „Etyka bez przymiotnika musiałaby zrezygnować z wypowiadania szeregu szczegółowych norm moralnych o wielkiej życiowej doniosłości. Oto dlaczego ośmielam się twierdzić, że teza o niezależności etyki w wymiarze sądów o moralnej słuszności postępowania jest iluzją, do której nie warto już chyba w przyszłości wracać. Natomiast pytanie o niezależność (autonomię) etyki bez wyraźnego wskazania wymiaru sądu etycznego (powinnościowego czy słusznościowego), którego pytanie to ma dotyczyć, jest po prostu pytaniem wadliwie postawionym i winno – jako pseudoproblem – zniknąć z listy zagadnień naukowych”⁸.

Etyka rozumiana jako dyscyplina metodologicznie niezależna, dysponująca swoją własną bazą empiryczną, pozostaje otwarta na wykładnię metafizyczną – dopełnieniem pytania: „Co powinienem?”, jest pytanie „Dlaczego to powinienem?”, a nawet pytanie bardziej radykalne: „Dlaczego w ogóle powinienem?”. To ostatnie zaś prowadzi w kierunku metafizyki moralności. Zdaniem Stycznia problematyka metafizyki moralności nie jest zewnętrzna w stosunku do etyki, lecz tkwi u jej podstaw. Samo odczytanie treści powinności moralnej i jej słusznościowe uzasadnienie nie implikuje rozważań

⁸ S t y c z e ń, *Problem autonomii etyki*, s. 444.

metafizycznych, ponieważ wiedza z zakresu etyki nie stanowi dedukcji z tez metafizycznych – metafizykę moralności trzeba raczej rozumieć jako zejście w głąb ściśle etycznych rozważań, na płaszczyznę fundamentów ontycznych moralności. Przekonania teistyczne nie są koniecznym warunkiem doświadczenia moralności, natomiast namysł nad kategorycznością powinności moralnej i przygodną kondycją istoty ludzkiej otwiera drogę do racjonalnego poszukiwania absolutnego i ostatecznego źródła prawa moralnego. W ten sposób etyka powinności moralnej prowadzi do Boga jako źródła dobra.

Ponadto Styczeń interpretuje spotkanie etyki z chrześcijańską teologią moralną zgodnie ze średniowieczną zasadą mówiącą, że łaska nie znosi natury, lecz ją zakłada i doskonali. Naturalny element teologii moralnej można analizować w kategoriach, jakich dostarcza doświadczenie moralne. Warto przypomnieć, że Ewangelia zawiera przypowieść o miłosiernym Samarytanie, która potwierdza fakt doświadczenia moralnego niezależnego od Objawienia. Eksponując poznawczy wymiar etyki i powszechność doświadczenia moralnego, Styczeń nie pomija ograniczeń poznawczych występujących na obszarze racjonalnej teorii powinności moralnej. Droga od etyki do teologii moralnej prowadzi przez analizę problematyki soteriologicznej, ujawniającej się w doświadczeniu zła i upadku moralnego. W swoich późniejszych pracach autor *Etyki niezależnej?* traktuje etykę jako „filozofię adwentu”, poszukującą nadprzyrodzonej rzeczywistości łaski i Odkupienia. W jego interpretacji Anzelmowe pytanie „Cur Deus homo?” wskazuje, że odpowiedź na dramat człowieka znajduje się w odkupieńczym czynie Boga, który stał się człowiekiem. Objawienie chrześcijańskie wnosi istotne proprium antropologiczne i etyczne, a jednocześnie rzuca pełniejsze światło na treść doświadczenia moralnego, dzięki któremu w ten sposób antropologia i etyka, epistemologicznie zakorzenione w empirii, nabierają dodatkowej wyrazistości.

Trzeba wreszcie zwrócić uwagę na fakt, że Styczeń buduje koncepcję etyki niezależnej równolegle do personalistycznej wykładni istoty moralności, odślaniającej się w doświadczeniu powinności moralnej. W stosunku do ujęć Czeżowskiego i Kotarbińskiego u Stycznia następuje przesunięcie od aksjologizmu ku personalizmowi – oczywiście personalizm jest aksjologizmem, ale Styczeń precyzuje, że wartość uzasadniającą fakt i treść powinności moralnej stanowi godność osoby. W artykule, do którego odnosi się niniejszy komentarz, Styczeń z chirurgiczną wręcz precyzją formułuje swój pogląd na temat przedmiotu etyki w kategoriach personalizmu jako wyróżnionej postaci etyki wartości. „Przez etykę rozumiem teorię, która w powinności moralnej działania stwierdza afirmację jako coś należnego osobie od osoby na mocy tego, że osoba jest osobą, czyli na mocy przysługującej jej wartości, zwanej również godnością. Afirmacja ta dochodzi do skutku w działaniu, w którym angażuje się osoba działającego jako osoba i który to akt określany bywa jako akt miło-

ści. Krótko, etyka to badanie tego, co należne jest istocie osobowej (lecz także pozaosobowej) od osoby jako działającego podmiotu. Jeszcze krócej: etyka to teoria mająca za przedmiot miłość jako coś powinnego⁹. Czeżowskiego formuła „empirii aksjologicznej” jest tak pojemna, że zmieści się w niej również personalistyczna interpretacja wartości fundujących etykę, a jeszcze łatwiej jest dostrzec teoretyczne pokrewieństwo między Kotarbińskiego ideałem społecznego opiekuna a rozumieniem normy personalistycznej jako wezwania do miłości osoby dla niej samej. Dopiero jednak u Stycznia wypracowana zostaje teza, że metodologiczna niezależność etyki znajduje epistemologiczne oparcie w uchwyceniu normatywnego znaczenia godności osoby. Tym samym koncepcja etyki niezależnej osiąga swą dojrzałą, bardziej precyzyjną postać, uwzględniającą istotę moralności jako działania należnego osobom od osób. Owo odkrycie osoby w samym sobie i w drugim – odkrycie, do którego nie potrzeba ani treningu filozoficznego, ani określonych przekonań światopoglądowych, jest źródłem i racją afirmowania osoby. Styczeń podkreśla, że każda filozofia osoby jest wtórna i nabudowana na przeżyciu dobra, jakim jest osoba. W filozofii moralności, niezależnie od metod, jakimi się ona posługuje, chodzi w gruncie rzeczy o to, aby objawić osobę, ukazać, że prawda o jej wyjątkowości i wielkości – którą Styczeń wyraża słowami „inaczej” i „wyżej” – ma sens normatywny.

PRAKTYCZNA DONIOSŁOŚĆ ETYKI NIEZALEŻNEJ

Wypracowana przez Czeżowskiego, Kotarbińskiego i Stycznia polska wersja etyki niezależnej, wolna od subiektywistycznych i relatywistycznych konsekwencji pokantowskiej wersji etyki autonomicznej uprawianej w ramach nowej teologii moralnej, spotyka się ze współczesną debatą, prowadzoną przez komunitarian amerykańskich na temat minimalizmu etycznego, któremu przypisują oni rolę aksjologicznego spoiwa społeczeństwa pluralistycznego. Podczas gdy polscy etycy ugruntowali tezę o metodologicznej niezależności etyki i jej empirycznym uzasadnieniu, a Styczeń ukazywał ponadto związek doświadczenia moralności z doświadczeniem osoby, łącząc przez to tezę o metodologicznej niezależności etyki z pogłębioną personalistyczną interpretacją źródłowego doświadczenia moralności, amerykańscy komunitarianie skupiają się na problemie wartości uniwersalnych, obecnych w różnorodny sposób w poszczególnych kulturach. Stawiają oni żywotne dla demokracji pytanie o jej aksjologiczne podstawy. Mimo że komunitarianie, podobnie jak postmoderniści, dostrzegają wielość języków etycznych zdeterminowaną

⁹ Tamże, s. 427n.

różnorodnością kulturową współczesnego świata, kierunek ich poszukiwań łączy się z odwróceniem postawy postmodernistycznej, zbyt łatwo akceptującej relatywizm etyczny jako rzekomo nieuchronną konsekwencję pluralizmu narracji etycznych.

Na uwagę w tym kontekście zasługuje zwłaszcza książka Michaela Walzera *Thick and Thin*¹⁰, w której autor odróżnia „szczupły” (ang. thin), uniwersalny rdzeń moralności od jej „grubego” (ang. thick) przejawu, jaki przybiera ona w ciągu swojego historycznego rozwoju w poszczególnych tradycjach religijnych czy narodowych. W gruncie rzeczy uniwersalna, „szczupła” moralność nie istnieje nigdzie w stanie czystym i należy ją dopiero odczytać, wydobyć poznawczo, z jej ukonkretnionych i historycznie ucieleśnionych postaci. Walzer wyjaśnia: „Idee i zasady [moralne] realizują się na wiele sposobów. Uważa się, że pojawiają się one jako szczupłe, a tuszy nabierają dopiero z wiekiem, niejako w zgodzie z naszą najgłębszą intuicją dotyczącą sensu rozwoju i dojrzewania. Nasza intuicja jest jednak błędna. Moralność jest «gruba» od początku, zintegrowana w kulturze, całkowicie z nią «zgrana», a ukazuje się jako «szczupła» tylko przy szczególnych okazjach, gdy jej język zwraca się ku szczególnym celom”¹¹. Minimalistyczną etykę demokratyczną tworzy się według Walzera nie na zasadzie apriorycznej projekcji wartości uniwersalnych, ale poprzez trud zrozumienia sensu podstawowych doświadczeń moralnych, tworzących realną, naznaczoną napięciami historię. Uważa on, że idee prawdy i sprawiedliwości obecne są pod każdą szerokością geograficzną, niezależnie od systemu politycznego – to nie demokracja je stwarza, lecz stanowią one jej aksjologiczne źródło.

W swojej książce Walzer szeroko omawia moralny sens oporu przeciw systemowi totalitarnemu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w ubiegłym stuleciu. Podkreśla, że chociaż nie wolno było wówczas mówić o prawdzie i sprawiedliwości, nie przestawały one być celem dążeń coraz szerszych kręgów społeczeństw, które ostatecznie pokonały komunizm. Wyjaśnia: „Ludzie chcieli słyszeć prawdziwe oświadczenia od przywódców politycznych, chcieli móc wierzyć w to, co czytają w gazetach, nie chcieli być przez nikogo okłamywani. [...] Chcieli końca nieuzasadnionych aresztowań, chcieli równości wobec prawa i bezstronności w jego stosowaniu, zniesienia przywilejów i prerogatyw dla elity partyjnej”¹². Cytaty te zaskakująco współbrzmiały z emfazą, z jaką po roku 1989 ks. Tadeusz Styczeń formułował minimalny program niepodległości w nawiązaniu do hasła wyborczego Solidarności: „Żeby Polska

¹⁰ Zob. M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, South Bend 2006.

¹¹ Tamże, s. IX (tłum. fragm. – A.M.W.).

¹² Tamże, s. 3 (tłum. fragm. – A.M.W.).

była Polską, dwa plus dwa musi być zawsze cztery”. Podstawowe prawdy moralne mają genezę w doświadczeniu, a nie w przekazie ideologicznym.

Styczeń konsekwentnie przekonywał, że państwo prawa czerpie swą aksjologiczną legitymację z respektu dla godności każdej osoby i że nie wolno tu dopuszczać żadnego wyjątku. W kontekście politycznego sporu o prawną ochronę życia poczętego uzasadniał tezę, że prawo do życia jest podstawowym prawem człowieka, i głosił, że nienarodzony staje się miarą demokracji. Nie stosował argumentacji światopoglądowej, nawiązującej do religijnych przekonań chrześcijańskich – jego argumentacja mieściła się całkowicie w racjonalnym dyskursie etycznym. Nie można afirmować godności osoby – twierdził – bez afirmacji jej życia jako aktu jej istnienia, stąd też uderzenie w życie ludzkiej istoty (niezależnie od etapu, na jakim znajduje się jej życie: czy ma to miejsce przed jej urodzeniem się, czy po jej narodzinach) stanowi uderzenie w jej godność. Chętnie przywoływał bliskie jego myśleniu wypowiedzi włoskich intelektualistów: Norberta Bobbio i Giuliana Amato, którzy na gruncie kultury laickiej stawali w obronie życia człowieka nienarodzonego, sprzeciwiając się prawnej legalizacji aborcji przez państwo demokratyczne. Państwo demokratyczne nie powinno, zdaniem Stycznia, ingerować w szczegółowe kwestie moralne, popada natomiast w sprzeczność z zasadą państwa prawa, jeśli nie chroni prawa podstawowego, którym jest właśnie prawo do życia. Jest to interwencja minimalna i zarazem konieczna.

Po drugie koncepcja etyki niezależnej, podkreślająca autonomię sfery moralności, zdaje się wykazywać praktyczną doniosłość w sytuacjach kulturowych, w których zachodzi konieczność oceny moralnych wypaczeń sankcjonowanych przez tradycje religijne, a ściśle biorąc, przez tradycje kulturowe wyrosłe wokół religii wskutek ich instrumentalizacji i zagubienia ich etycznego jądra. Głębokie źródła duchowości, którymi dysponują wszystkie wielkie religie, pozwalają na dokonywanie z wnętrza każdej z nich reformy jej struktur bądź elementów przyjmowanego przez nią ethosu. Historia religii przekonuje, że każda religia ma swych reformatorów, którzy angażują się w przywrócenie jej oryginalnego i autentycznego ducha. Wysiłkom tym towarzyszy zazwyczaj głęboki namysł etyczny, niekiedy domagający się zerwania z poglądami i postawami, które uzyskały być może nawet sankcję teologiczną, jakkolwiek wypływającą ze zdeformowanej wizji Boga i człowieka. Niekiedy też w sytuacjach tego rodzaju miejsce uzasadnienia określonych poglądów zajmuje koniunkturalizm instytucjonalny. Biorąc pod uwagę tego typu przypadki, można wręcz mówić o etyce jako o „nauce pierwszej” ze względu na to, że dysponuje ona autonomicznym kryterium dobra i zła, nadrzędnym w stosunku do innych dziedzin kultury, włącznie z kulturowym wymiarem religii. Nie chodzi tu bynajmniej o redukcję religii do moralności na modłę sekularystyczną – podkreślanie autonomii i prymatu moralności względem kulturowych i insty-

tucjonalnych form religii może natomiast pomóc religiom zrzucić kulturowy balast wypaczający ich istotę. Posługiwanie się autonomicznym dyskursem etycznym – zakorzenionym w uniwersalnym doświadczeniu moralności – pozwala spojrzeć na kulturowe zjawiska związane z religią w pewnym sensie „z zewnątrz” dotychczasowych mentalnych nawyków członków określonej wspólnoty religijnej. W gruncie rzeczy etyczna krytyka religii nie dąży zatem do zerwania z religią, lecz do jej oczyszczenia i do odślonienia jej humanistycznej głębi. Wypada przywołać tu kilka przykładów.

W programie moralnej transformacji społeczeństwa Indii dążących do uzyskania politycznej niepodległości Mahatma Gandhi wzywał do zniesienia praktyki traktowania członków kasty pariasów jako niedotykalnych. Napotkał na opór swych licznych zwolenników, uznających jego polityczne przywództwo. Kiedy zarzucano mu zdradę hinduizmu, Gandhi wykazywał, że niedotykalność nie należy do istoty jego własnej religii. Obok argumentacji historycznej, wskazującej na społeczne uwarunkowania tej praktyki, przywoływał argumentację filozoficzną i stwierdzał, że religia z racji swej świętości nie może akceptować okazywania pogardy żadnej grupie ludzi.

Nie sposób nie zauważyć, że Gandhi sięga do intuicji etycznej, do której dochodzi na drodze doświadczenia – sam określa swą życiową postawę drogą „poszukiwania prawdy”, a angielskie wyrażenie „experiments with truth”, które pojawia się w oryginale jego pracy, sugeruje nawet, że chodzi tu o „eksperymentowanie z prawdą”¹³. Poglądy Gandhiego stanowiące podstawę jego działalności uzyskały interpretację w świetle licznych hinduskich i pozahinduskich doktryn; znaczący był też jego kontakt z chrześcijaństwem, ale każde twierdzenie, które Gandhi przyjmował za prawdziwe, znajdowało potwierdzenie w jego życiowym doświadczeniu. Narracja autobiograficzna pokrywa się w jego przypadku z narracją filozoficzną, a prawdy uniwersalne są przez niego przeżywane i testowane w pierwszej osobie. „Sam Gandhi – pisze Henryk Elzenberg – jest przedstawicielem niezmiernie rzadkiego typu człowieka – rzadszego może niż typ wielkiego myśliciela albo artysty – który z braku nazwy odpowiedniejszej, wypadnie może określić nieco chwiejnie jako geniusz etyczny. Geniusz etyczny to przede wszystkim ktoś, w czym ujmowaniu rzeczywistości punkt widzenia moralny góruje, ktoś spostrzeżeniowo i uczuciowo nastawiony na fakty moralne tak, jak malarz na barwy, muzyk na dźwięki”¹⁴.

¹³ Por. M.K. G a n d h i, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 8-12. Por. też: A.M. W i e r z b i c k i, *The Ethics of Struggle for Liberation: Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1992, s. 207-209.

¹⁴ H. E l z e n b e r g, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 205.

Osobliwością chrześcijaństwa jest stała zdolność do odnowy życia swoich wspólnot, co w świadomości katolickiej znalazło wyraz w zasadzie „*Ecclesia semper reformanda*”. Kiedy jednak dokonuje się moralnej oceny niektórych działań ludzi Kościoła, budzi ona wstrząs. Tak było w przypadku rachunku sumienia i wyznania przez św. Jana Pawła II grzechów ludzi Kościoła w przeszłości, jakimi były prześladowania Żydów, działalność inkwizycji czy udział w wojnach religijnych. W ostatnich latach podobny wstrząs budziło kategoryczne potępienie przez papieża Franciszka przypadków pedofilii wśród duchownych, ukrywanych w przeszłości w imię rzekomego dobra Kościoła jako instytucji. Kiedy życie religijne ulega ideologizacji i zostaje zdeformowane poprzez uwikłanie w partykularne interesy, jego odrodzenie może nastąpić za sprawą moralnego oczyszczenia, zakorzenionego w powszechnych i elementarnych intuicjach moralnych, których respektowanie wyznacza prymat sumienia wobec świadomości kolektywnej, kierującej się często racjami pozamoralnymi.

Można oczekiwać, że w przyszłości – oby jak najszybszej – głęboką refleksję etyczną przejdzie islam, którego teksty kanoniczne są ambiwalentne w sprawie stosowania przemocy w relacjach międzyreligijnych i międzynarodowych. Wynik zmagania się pokojowej i dżihadystycznej postaci islamu, tej ostatniej sięgającej po terroryzm, zależy od tego, czy do głosu dojdzie wystarczająco silna w skali społecznej „hermeneutyka autonomii moralności”, uwzględniająca prymat doświadczenia moralności wobec innych pozamoralnych kryteriów dobra.

POLEMIKI

Przemysław ROTENGRUBER

TRADYCJA – PAMIĘĆ – PARTYCYPACJA
Klika uwag po lekturze artykułu Sławomira Kaprańskiego
Milczenie – pamięć – tożsamość
Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności

Romów obezwładnia wiara w siłę tradycji. Nie wiadomo, ile jeszcze potrzebują wstrząsów obnażających jej niewystarczalność. W chwili obecnej pozostają ludźmi skrepowanymi mentalnością taborową. Wrzuceni w nowoczesność, nie potrafią przystosować się do jej reguł.

PAMIĘĆ I PRZEMOC
DONIOSŁOŚĆ PORUSZANYCH ZAGADNIEŃ

Żyjemy w czasach, w których potrzebą pierwszej wagi jest – ponowne – ustalenie zasad współpracy z grupami mniejszościowymi. Stawienie czoła temu wyzwaniu wydaje się tym trudniejsze, że wymaga rewizji zasad, którymi do niedawna człowiek Zachodu kierował się w sposób niemalże bezrefleksyjny. Po ideologicznych zawirowaniach zapoczątkowanych przez wojny napoleońskie, kataklizmie drugiej wojny światowej oraz doświadczeniu gwałtu zdawało się, że gwarantem pokoju światowego są organizacje międzynarodowe, aspirujące do powszechnej ważności prawa człowieka, czy wolny rynek. Tymczasem nadzieje te legły w gruzach. Po kilkudziesięcioletnim eksperymencie polegającym na niwelowaniu różnic historycznych i kulturowych w imię wspólnej przyszłości przekonaliśmy się, jak wiele nas dzieli. Różnice o których mowa, ujawniają się nie tylko w relacjach międzypaństwowych, lecz są źródłem podziałów przebiegających w poprzek współczesnego państwa. Jak się do nich odnieść?

Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Owszem, można wybrać drogę na skróty – ulec pokusie powrotu do dziejowych partykularyzmów. Wraz z nimi powrócą jednak dawne upiory – a do tego nie wolno nam dopuścić. Poszukujemy zatem rozwiązania pośredniego, polegającego na eliminowaniu błędów, korekcie nazbyt optymistycznych założeń, a wreszcie nauce dialogu jako umiejętności obrony własnej tożsamości z zachowaniem zasady szacunku dla (odrębności) politycznych interlokutorów. Tym tropem podąża Sławomir Kaprański. W artykule zatytułowanym *Milczenie – pamięć – tożsamość. Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności* pochyła się on nad położeniem narodu (bądź grupy etnicznej) zagrożonego – nie tylko

w aspekcie komunikacyjnym – utratą podmiotowości¹. Zdaniem Kaprałskiego „Romowie dostarczają klasycznego przykładu ludu «niewidocznego» w historii i uprzedmiotowionego w narracji historycznej – zwłaszcza reprezentującej monocentryczny dyskurs większościowy, a zatem koncentrującej się na dziejach ujmowanych z punktu widzenia jakiegoś jednego ośrodka, najczęściej instytucji, kategorii społecznej lub grupy posiadającej władzę dekreowania, co pozostanie na kartach historii jako ważne”².

Spór o historię rozumianą jako dziedzina wiedzy umożliwiająca mediację między narodami trwa od wystąpienia Giambattisty Vica w roku 1723³. Dziś lepiej niż kiedykolwiek rozumiemy, jak złożonym procesem jest upamiętnianie przeszłych wydarzeń. Podobnie jak autor *Nauki nowej*, chcielibyśmy (wy)eliminować z dyskursu historycznego wszystko, co czyni go stronnictwem⁴. Łatwiej to jednak powiedzieć, niż zrobić. Przedstawiciele studiów nad pamięcią wyjaśniają, że upamiętnianie nie jest możliwe bez ram społecznych, nadających temu procesowi zorganizowany charakter⁵. W tym, rzecz by można, leży problem. Pamięć obudowana społeczną ramą nie może być wolna od stronnictwa⁶. Podmiot upamiętniający posługuje się schematem nawyków, sentymentów, potrzeb, a wreszcie (nie zawsze uświadomionych) nacisków zewnętrznych. Paradoksalnie to właśnie, co wywołuje „interpretacyjny dryf”, określa tożsamość interpretatora. Jego sposób pojmowania tego, co rozpamiętuje, sprawia, że jego interpretacja jest zrozumiała dla osób, do których się zwraca. Nie interesują go inni – nawet jeśli twierdzi, że jest inaczej. Oni przecież działają we własnych społecznych ramach upamiętniania, innymi słowy: po swojemu uprawiają historię.

Co zatem dzieje się z tymi, których pamięć pozbawiona jest społecznych ram? Znajdują się oni położeniu, w którym rozpamiętywanie przeszłości to działanie znajdujące znikome zastosowanie w procesie selekcji celów wspólnotowych oraz środków umożliwiających ich realizację w sposób zgodny z dominującymi wyobrażeniami na temat tego, jak być powinno. Wątpliwość budzi najpierw sposób, w jaki przekroczona zostaje granica oddzielająca wspomnienia indywidualne od zbiorowych. Nawet wtedy, gdy wspólny jest przedmiot wspomnień, intencje rozpamiętywania oraz wnioski, do których dochodzą

¹ Por. S. K a p r a ł s k i, *Milczenie – pamięć – tożsamość. Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności*, „Ethos” 29(2016) nr 1(113), s. 186-189.

² Tamże, s. 189.

³ Zob. G.B. V i c o, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.

⁴ Por. M. F o u c a u l t, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 222, 263-265.

⁵ Por. M. H a l b w a c h s, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 36-77.

⁶ Zob. K. W ó y c i c k i, *Zagadnienie historiografii pamięci*, <https://kazwoy.wordpress.com/mojepublikacje/zagadnienie-historiografii-pamieci/>.

rozpamiętujący, są różne. Następny – poważniejszy – problem stanowi zmiana pamięci społecznej (komunikatywnej) w pamięć kulturową⁷. Wbrew temu, co pisze Kaprański, nie chodzi tu o pamięć trzech, czterech pokoleń wcielających się w rolę podmiotu odczuwającego skutki tego, co wspomina⁸. Ważniejsze są zasoby kulturowe – z racji ich historycznego (bądź quasi-historycznego) pochodzenia – współtworzące społeczne ramy pamięci. Dopiero one dają wspólnocie komentującej wydarzenia przeszłe poczucie odrębności, które chroni ją przed przemocą, polegającą na narzuceniu jej cudzego klucza interpretacyjnego. Jeżeli zatem Romów (dowolnie definiowanych) uznać za grupę narażoną na podobne zagrożenia, to poszukiwanie przyczyn tego stanu rzeczy należy rozpocząć od zbadania szwankujących mechanizmów reprodukcji pamięci kulturowej.

LUD BEZ PAMIĘCI ISTOTA PROBLEMU

Z dotychczasowych ustaleń wynikają trzy wnioski. Po pierwsze, mają rację Andrzej Mirga, Lech Mróz oraz cytujący ich Sławomir Kaprański, głosząc, że „istniejące zapisy dziejów Romów są historią odbitą w świadomości nie-Cyganów, w której sami Cyganie rzadko mówią własnym głosem”⁹. Ani zagłada Romów w nazistowskich obozach śmierci (rom. Porrajmos), ani ich przymusowe osiedlenie w okresie PRL-u nie są wydarzeniami, których upamiętnianiem zajmowałiby się ich (główni) bohaterowie¹⁰. Co więcej, o ile przymusowe osiedlenie wymaga sprawozdawczej ostrożności, to zbrodnia popełniona na tym narodzie (bądź grupie etnicznej) podczas drugiej wojny światowej jest faktem uderzającym w swej wymowie. Pomimo to trudno oprzeć się wrażeniu, iż Romowie są „rozgrywani” przez wszystkich dookoła. Jedni, nazywając Holocaust „religią światową”, dokonują rozróżnienia ofiary własnej i cudzej (między innymi ofiary romskiej). Inni, mnożąc akty ekspiacji, wcielają się

⁷ Por. J. A s s m a n n, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A Krzyczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 18. Zob. też: A. A s s m a n n, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009.

⁸ Por. K a p r a ł s k i, dz. cyt., s. 186.

⁹ A. M i r g a, L. M r ó z, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 32. Por. K a p r a ł s k i, dz. cyt., s. 187.

¹⁰ Zob. P. R o t e n g r u b e r, *Polityczny ogrodnik i jego ofiary*, w: *Cyganie/Romowie w Polsce. Dawne i współczesne konteksty 1964 roku*, red. B.A. Orłowska, P.J. Krzyżanowski, Wydawnictwo Naukowe PWSZ im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski 2015, s. 123-135.

w rolę architektów nowego ładu europejskiego¹¹. W tej historiograficznej prze-pychance nie uczestniczą jednak Romowie – niezdolni do powiązania własnej tragedii z gwarancjami odnośnie do ich autonomii i bezpieczeństwa.

Po drugie, wykluczenie Romów z historii „rozumianej jako konkurencja między legitymizującymi strategiami państw narodowych”¹² ma niewiele wspól-nego z retoryką nacjonalistyczną oraz potrzebą deprywacji historii. To prawda, że partykularyzacja dyskursu politycznego zasługuje na najwyższą uwagę bada-czy zwłaszcza wtedy, gdy jej ofiarą padają perswazyjnie słabsi aktorzy. Błędem jednak byłoby pominięcie przyczyn, dla których owi słabsi aktorzy nie chcą bądź nie potrafią zatroszczyć się o siebie. Proces upamiętniania, aby był skuteczny, wymaga społecznych ram skazujących jego uczestników na stronniczość. Może się to wiązać z ich ksenofobicznymi nastrojami, lecz nie musi. Nawet wtedy, gdy w życiu publicznym dominują wzorce otwartości i współpracy, uprawianie historii podporządkowane jest zasadzie ochrony własnej tożsamości kulturo-wej. Właśnie dlatego oświecona Europa, pomimo najrozmaitszych deklaracji, nigdy nie przemówi jednym głosem. Trzeba się z tym pogodzić. Cóż to jednak oznacza? Odnajdywanie się w rzeczywistości poznawczo niejednorodnej uza-leżnione jest od tego, czy podmiot polityczny sprostą obowiązkowi mówienia za siebie. Nie chodzi przy tym wyłącznie o mówienie „tu” i „teraz”. Ważniejsze jest nadawanie znaczenia słowom – wykraczające poza obręb „trzech, czterech pokoleń”¹³. Przynajmniej w tym zakresie Romowie ponoszą odpowiedzialność za to, że „są bardziej przedmiotem [...] niż podmiotem historii”¹⁴.

Po trzecie, mylą się Mirga i Mróz, zwalniając Romów z odpowiedzialności za pisanie (i obronę) własnej historii. Nie jest prawdą, że „Romów wprowadzo-no do historii według reguł, które rządziły pisaniem historii w Europie, gdzie ujmowano je przez pryzmat terytorium, struktur państwowych i władzy”¹⁵, lecz Romowie sami na to terytorium przybyli. Podkreślenia wymaga fakt, że „terytorium” odnosi się raczej do kwestii kulturowych niż geograficznych, politycznych czy gospodarczych. O ile można dyskutować o tym, jakie prawa przysługują jego mieszkańcom albo jak powinni oni ze sobą współpracować, o tyle mechanizm reprodukcji (ich) pamięci kulturowej nie poddaje się podobnym interwencjom – i nie ma na to rady. Dlatego zastrzeżenia Kaprał-

¹¹ Zob. T. W ł o d a r c z y k, *Szoah/Porraimos jako podstawa tożsamości Żydów i Romów, w: Romowie w Europie. Tożsamość i współczesne wyzwania*, red. J. Faryś, P.J. Krzyżanowski, B.A. Orłowska, Wydawnictwo Naukowe PWSZ im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski 2013, s. 155-176; zob. też: D. M r o z o w s k a, *Zapomniana zagłada. Tradycyjna pamięć Romów. Obudzenie romskiej pamięci*, w: *Romowie w Europie*, s. 145-154.

¹² K a p r a ł s k i, dz. cyt., s. 187.

¹³ Tamże, s. 186.

¹⁴ Tamże, s. 187.

¹⁵ Tamże.

skiego dotyczące uproszczonego obrazu Romów uznać należy tyleż za słuszne, co za niemiarodajne. Owszem, nie wolno lekceważyć pytań o warunki wglądu w położenie Romów, proces ich integracji ze społeczeństwami europejskimi, trwałość ich pamięci czy stosunek do historii. Trudno nie zgodzić się z Kaprańskim, że wypaczanie obrazu Romów bywa formą przemocy towarzyszącej grze o dominującą interpretację dziejów. Zarazem warto przypomnieć, że jest to miecz obosieczny. Ukrytym założeniem zniekształcającym wynik badania okazać się może tyleż pogląd, że Romowie są ludem ahistorycznym, co jego zaprzeczenie. Osobną sprawą jest zupełność (wystarczalność) tego rozróżnienia. Krótko mówiąc, trzeba się mieć na baczności.

Wyrażona tutaj przestroga koresponduje z twierdzeniem Kaprańskiego, że „Romowie nie tyle spontanicznie milczą [...] na temat swojej historii, ile należą do grup, którym odebrano głos, czyli takich, które z rozmaitych powodów nie mogą wyrazić siebie poprzez społecznie dominujące struktury: język, kulturę symboliczną, systemy działania”¹⁶. Czy jednak autor ma rację? Zamiast spekulować nad tym, kim są „Romowie jako tacy”, lepiej (i uczciwiej) jest dokonać rekonstrukcji wzorów kultury romskiej, wyselekcjonować spośród nich wzory dominujące, a następnie skonfrontować je z deklarowanymi celami i obiektywnymi potrzebami tej społeczności. Proponowana strategia znajduje zastosowanie w badaniach dotyczących przymusowego osiedlenia Romów. Rzecz jasna, można tamtą historię skwitować krótko. Potępienie PRL-u jako akt polityczny i światopoglądowy nie znosi wyjątków. W tej optyce „zbrodnicza ideologia” była przyczyną, dla której odwiecznych wędrowców pozbawiono prawa do życia po swojemu. Z całą pewnością tak się stało. Problemem pominiętym w tym wyjaśnieniu pozostaje tymczasem społeczna recepcja Romów.

Aby znaleźć odpowiedź na pytanie, co zwróciło polską większość przeciwko Romom, odtworzyć należy różnice w pojmowaniu społecznych obowiązków przez obie grupy, a następnie ustalić, czy potrzebę niwelowania owych różnic podsyciała ideologia (względnie nacjonalistyczna histeria), czy też były po temu trwalsze powody¹⁷. W drugim przypadku na znaczeniu zyskują wzorce kultury oraz sposób ich zagospodarowywania (to znaczy kierowania nimi) preferowany przez obie wspólnoty. Szacowanie znaczenia tychże wzorców możliwe jest za pomocą następującego porównania. Pomimo upływu półwiecza – obejmującego dwadzieścia siedem lat nowego ładu ustrojowego – Polacy nie zaakceptowali takich wzorców kultury romskiej, jak formy zawierania małżeństw, patriarchalny model życia rodzinnego, stosunek do obowiązku szkol-

¹⁶ Tamże, s. 189.

¹⁷ Por. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igałson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 55; zob. też: W. Wrzeski, *Idea kultury materialnej F. Braudela*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 42(1994) nr 2, s. 167-172.

nego czy sposób zaspokajania potrzeb materialnych. Nawet jeśli zmienił się stosunek Polaków do romskiego nomadyzmu, to zmiany tej nie należy interpretować jako rezygnacji z wymogu przewidywalności (innych) uczestników sfery publicznej. Podsumowując, to, co trwa długo, odsłania kulturowe linie podziału zdające kłam twierdzeniom o wyłącznej winie jednej strony oraz o doniosłości „związków łączących Romów ze społeczeństwami, w których żyli”¹⁸.

Oceniając rzecz z perspektywy kulturowej, trudno się dziwić, że Romowie stawali się bardziej przedmiotem niż podmiotem historii postrzeganej „przez pryzmat terytorium, struktur państwowych i władzy”¹⁹. To prawda, że grupie mniejszościowej przysługują prawa, za pomocą których może ona chronić swoją odmiennność. Zależność ta jednak nie jest jednostronna. Kiedy większość napotyka trudności w znalezieniu wspólnego języka z innymi, rozwiązuje je za pomocą reguł, które zna i akceptuje. Prawo okazuje się tutaj nieprzydatne, jest ono bowiem wtórne wobec obyczaju²⁰. Owszem, mogą się zdarzyć aberracje polegające na nadmiernym ingerowaniu grupy większościowej w życie mniejszości. Jednakże w odtworzonym obrazie o niczym takim nie może być mowy. Ujawnia się w nim raczej obiektywny konflikt wartości.

Ostatnim zagadnieniem wymagającym podniesienia jest sposób reagowania na transgresję przez grupę mniejszościową przekonaną o swoim zaangażowaniu w proces integracji z jej otoczeniem społecznym i politycznym. Problem kluczowy stanowi sposób mierzenia zaangażowania owej grupy w dialog z innymi. O wiarygodności badania decydują dwa kryteria: poszanowanie dla interlokutora oraz gotowość przedstawienia mu swoich racji. Pozostawmy bez komentarza przekonania Polaków na temat tego, czy czują się szanowani przez romskich sąsiadów. Niewiadomą poprzedzającą to pytanie są bowiem chęci i umiejętności Romów partycypowania w nie-romskiej rzeczywistości (rom. *gazipen*). Przykład zarówno martyrologii romskiej z okresu drugiej wojny światowej, jak i cofnięcia uprawnienia do wędrowania dowodzą nieobecności tego narodu (bądź grupy etnicznej) w sferze publicznej. Nieprzekonujący – w tym kontekście – jest argument mówiący o nie-romskich, większościowych regułach debatowania. Przywodzi on na myśl sytuację Polaka z nowojorskiego Greenpointu, który ma pretensję do Amerykanów, że zwracają się do niego po angielsku. A przecież kto nie nauczył się języka, ten nie może być rozumiany.

Podobnie funkcjonuje mechanizm upamiętniania. Trzeba go umieścić w społecznych ramach, a następnie powiązać z (kulturową) praktyką uprawiania historii, obejmującą uczestnictwo w sporze politycznym o uprawnioną

¹⁸ K a p r a l s k i, dz. cyt., s. 189.

¹⁹ Tamże, s. 187.

²⁰ Por. M o n t e s k i u s z, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 276-284.

interpretację przeszłości. Cokolwiek by powiedzieć o przyczynach milczenia Romów, nie bez powodu są oni postrzegani jako „lud bez historii”. Nieobecni przecież nie mają racji...

SPÓJNOŚĆ WEWNĘTRZNA CZY WRAŻLIWOŚĆ EMPIRYCZNA? ŚRODKI ZARADCZE

Z diagnozy dotyczącej Romów jako ludu poza historią nie wynika bynajmniej, że nie snują oni opowieści o własnych losach ani że do niektórych z tych opowieści nie przywiązują się bardziej niż do pozostałych. Prawdą jest i to, że proces zacierania się wspomnień przebiega u Romów tak, jak ma to miejsce w innych zbiorowościach. Różnica polega na tym, że wspomnienia jednych idą w niepamięć, drudzy natomiast zamieniają je w pamięć kulturową, będącą rodzajem ich aksjologicznego stelaża. W tym właśnie sensie Romowie nie odkryli dotąd historii jako nauczycielki życia, skutecznie rywalizującej w realiach powszednich z tradycyjnymi wyobrażeniami na temat tego, jak być powinno (rom. romanipen). Prawdziwość tej tezy znajduje potwierdzenie nie tyle w naukowej diagnozie (mogącej przybrać postać narracji transgresyjnej), ile w przypadkach popadania przez wspólnotę romską w wewnętrzne konflikty celów i wartości. Do rangi symbolu urastają tu problemy rozbitych (patriarchalnych) rodzin²¹, nieprzygotowania kobiet (zwłaszcza tych porzuconych) do pracy zawodowej czy też postawy wobec wiedzy jako wartości emancypacyjnej. Romowie nie potrafią stawić czoła tym wyzwaniom, ponieważ są wspólnotą niedostatecznie wrażliwą empirycznie. Zgodnie z diagnozą Andrzeja Zybortowicza spowodowane jest to jej nazbyt wysokim poziomem spójności wewnętrznej²². Ujmując rzecz skrótowo, Romów obezwładnia wiara w siłę tradycji. Nie wiadomo, ile jeszcze potrzebują wstrząsów obnażających jej niewystarczalność. W chwili obecnej pozostają ludźmi skrepowanymi mentalnością taborową.

Mniejsza o to, czy Romowie są ludem „bardziej czującym, czy myślącym”²³ (jak twierdzi Paloma Gay y Blasco), czy w ich badaniu znajduje zastosowanie rozróżnienie bezczasowych kultur i aktywnych historycznie narodów²⁴

²¹ Zob. K. Zajądel, *Działalność świetlicy środowiskowej z małymi dziećmi romskimi w kontekście relacji ojciec–córka*, w: *Romowie w Europie*, s. 261-272; zob. też: B.A. Orłowska, *Edukacja dzieci romskich*, w: *Romowie w Europie*, s. 273-282.

²² Por. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 198, 201.

²³ P. Gay y Blasco, *Evangelical Transformations of Forgetting and Remembering: The Politics of Gitano Life*, w: *Memory, Politics and Religion: The Past Meets the Present in Europe*, red. F. Pine, D. Kaneff, H. Haukanes, Lit Verlag, Münster 2004, s. 255 (tłum. fragm. – P.R.).

²⁴ Por. K. Trumpener, *The Time of the Gypsies: A „People without History” in the Narratives of the West*, „Critical Inquiry” 18(1992) nr 4, s. 884.

(według Kate Trumpener), czy też jak wiele błędów wynika ze skrzywienia etnocentrycznego badaczy opisujących tę wspólnotę²⁵ (o czym pisze Johannes Fabian). Ważniejsze od błędów diagnostycznych są – inicjujące ich rugowanie – przeświadczenia odnośnie do stanu faktycznego. Słowo więc o nich. W ujęciu zaproponowanym przez Kaprańskiego Romowie jawią się jako mniejszość – od czasów niepamiętnych – zabiegająca o dobre relacje z grupami większościowymi. W budowaniu tychże relacji zatroszczyli się oni, by upamiętnić własną przeszłość za pomocą znaków kultury (mitów, symboli, norm) oraz by owe znaki były czytelne dla innych. Niestety, dialogowi partnerzy okazali się „kolonizatorami”²⁶. Skazali Romów na milczenie po to, by narzucić im własną interpretację (romskiej) historii. Piękny to obraz, lecz jak mają się do niego fakty?

Wydany w roku 1964 przez władze PRL-u roku zakaz podróżowania taborami nie spotkał się ze społecznym oporem czy choćby społeczną krytyką. Dlaczego? Wędrujący Romowie utrzymywali dystans do polskich sąsiadów. O ile dystans ów dawał im poczucie odrębności, o tyle zrażał do nich Polaków. Romowie byli ludem odgrodzonym od polskiej większości murem niezrozumienia i nieufności. Tymczasem decyzja administracyjna załatwiła niewiele. Usunięcie dystansu fizycznego nie spowodowało skrócenia dystansu symbolicznego. Przymusowo osiedleni Romowie pozostali wspólnotą zamkniętą. Ten stan rzeczy łatwo zrozumieć: trauma zniechęca do dialogu z tymi, którzy ją wywołali²⁷. Nie zwalnia jednak z odpowiedzialności za siebie. Odpowiedzialności tej Romowie nie udźwignęli. Odmowa współdziałania z grupą większościową skutkuje jej niechęcią, podejrzliwością, a niekiedy wręcz wrogością. Na nic się nie zdadzą wyjaśnienia dotyczące różnic kulturowych. Większość nie nagnie się do potrzeb mniejszości. Ewentualny kompromis ograniczy natomiast do znanych jej reguł uczestnictwa w życiu społecznym. Posłużmy się przykładem innych mniejszości zamieszkujących Europę: nie zrezygnujemy dla nich ani z szopki bożonarodzeniowej, ani ze spożywania wieprzowiny w miejscach publicznych. Nie zrezygnujemy, ponieważ jesteśmy u siebie.

Wymienione względy potęgują wątpliwość dotyczącą tego, czy Romowie kiedykolwiek odkryli historię jako naukę o unikaniu raz popełnionych błędów. Nie jest istotne, czy przymusowe osiedlenie zinterpretowane zostanie jako wy-

²⁵ Por. J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 1983, s. 143.

²⁶ Kaprański, dz. cyt., s. 189.

²⁷ Gwoli uczciwości przyznać trzeba, że nie wiemy, co stałoby się z taborami, gdyby Romom nie zabroniono wędrowania. Wiadomo natomiast, jaką katastrofą okazało się dla nich przymusowe osiedlenie. Jego konsekwencją było to, że zamiast otworzyć się na zmieniający się świat, czego od Romów oczekiwano, stanęli oni przed koniecznością ochrony tożsamości kulturowej przed zagrożeniami płynącymi z zewnątrz. Kiedy więc czynimy im zarzut nieprzystawania do warunków, w których żyją, pamiętajmy o tym, że ponosimy współodpowiedzialność polityczną za tę dysfunkcję.

nik zaniedbań integracyjnych, do których doprowadziły obie strony, czy jako (nadwyżkowe) działanie dyscyplinujące, podjęte przez stronę polską. Tamte wydarzenia powinny czegoś uczyć. Zamiast tego Romowie milczą. Gdyby za jakiś czas – przeprowadzmy taki eksperyment myślowy – politykom przyszedł do głowy pomysł odbierania romskim rodzicom dzieci, które nie wywiązują się obowiązkowi szkolnego, powróciłyby pytania o środki, jakie przedsięwzięła wspólnota romska, by zapobiec kolejnemu kataklizmowi, oraz o to, czy było warto łamać polskie prawo.

Ostatnia myśl odsłania istotę problemu. Romowie padają ofiarą dysfunkcjonalnego układu wzorców kultury²⁸. Wrzuceni w nowoczesność, nie potrafią przystosować się do jej reguł. Nie tylko nie uprawiają historii rozumianej jako istotny składnik pamięci kulturowej, lecz – przede wszystkim – nie chcą lub nie potrafią się jej uczyć²⁹. Niewrażliwość Romów na wiedzę o zmieniającym się świecie nie kończy się zresztą na historii. Związani tradycyjnymi wyobrażeniami na temat życiowych priorytetów, rezygnują z wiedzy szkolnej w ogóle³⁰. Nie pozostaje to bez konsekwencji. Romów nie ma na rynku pracy, Romowie nie są obecni w sferze publicznej.

Nie można zatem mówić o wywieraniu na Romów symbolicznej presji za pomocą nie-romskich interpretacji romskiej przeszłości, tak jak nie można mówić o efektywnym upamiętnianiu owej przeszłości przez samych Romów. Aby upamiętniać, trzeba wytworzyć mechanizm upamiętniania oraz nadać mu społeczne znaczenie. Niestety, oni sami nie poradzą sobie z tym zadaniem. Rodzi to obawę, że Romowie ulegną „gettowieniu”, któremu towarzyszyć będzie (rosnąca) niechęć polskiego otoczenia. Do tego nie wolno dopuścić. W obopólnym interesie leży zatem wspieranie Romów w ich wysiłkach adaptacyjnych, dopasowywanie pomocy do ich możliwości i oczekiwań oraz inicjowanie wewnątrzromskiej debaty na temat przyszłości tej grupy etnicznej (bądź narodu). Celem nadrzędnym jest ukonstytuowanie się Romów jako wspólnoty historycznej – by zaczęli mówić własnym głosem o sobie i innych.

²⁸ Zob. P. Rotengruber, *Man in a World of Values: What is Applied Cultural Studies?*, „Journal of Applied Cultural Studies” 2015, nr 1, s. 7-15 (<http://jacs.amu.edu.pl/uploads/1.%20Rotengruber%201.pdf>).

²⁹ Zob. A. Świątek, S. Kurek, W. Osuch, T. Rachwał, *Jak edukować dzieci romskie? Propozycje dla nauczycieli w zakresie kształcenia romskiej mniejszości etnicznej*, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie–Instytut Geografii, Kraków 2014 (http://geografia.up.krakow.pl/wp-content/uploads/2015/03/Swiatok_Kurek_Osach_Rachwal_2014_Jak_edukowac1.pdf).

³⁰ Por. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Romowie w Polsce*, aneks nr 6, *Opis sytuacji*, s. 8-12 (http://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0ahUKewjXveCI3PLNAhXLhywKHZNFA78QFggwMAM&url=http%3A%2F%2Fwww2.mswia.gov.pl%2Fftp%2Fpdf%2Faneks_nr6.rtf&usg=AFQjCNGNP0G2Kow08nMi7tQf3AordVgxKw&sig2=qU0rWYQSGieV55xmcOLXfg).

Bronisław JAKUBIEC SDS

SUKIENKA Z HABITU

Żyły przecież w klauzurze. Modliły się, pracowały. Wierzyły w swoje posłannictwo i w to, że w klasztornej ciszy swoim odejściem od świata w ważny sposób służą Kościołowi, a przede wszystkim nikomu nie wadzą. Nie mogły zrozumieć decyzji, która zapadła bez ich woli. No cóż, trzeba było jednak stawić czoła trudnościom. Nie załamywać się, chociaż znalazły się w bardzo smutnej sytuacji. Trzeba było przesyć habit na sukienkę – i w drogę. Z odwagą, przecież był z nimi Pan.

2 lutego bieżącego roku dobiegł końca ogłoszony przez papieża Franciszka Rok Życia Konsekwowanego, który rozpoczął się w pierwszą niedzielę adwentu roku 2014. W całym Kościele czas ten obfitował w różnorakie inicjatywy zainspirowane słowami Ojca Świętego. W swoim Liście apostolskim do wszystkich osób konsekrowanych Papież mówił: „Piszę do was jako Następca Piotra, któremu Pan Jezus powierzył zadanie utwierdzania braci w wierze (por. Łk 22,32), i piszę do was jako wasz brat, konsekrowany Bogu, podobnie jak i wy. Razem dziękujemy Ojcu, który nas powołał do postępowania za Jezusem w pełnym posłuszeństwie Jego Ewangelii i w służbie Kościołowi oraz wlał w nasze serca Ducha Świętego, który daje nam radość i sprawia, że dajemy całemu światu świadectwo o Jego miłości i Jego miłosierdziu”¹.

Niech o tej miłości i miłosierdziu zaświadczy pewna historia z życia osoby konsekrowanej, benedyktyнки Jadwigi Heleny Józak. Historię tę usłyszałem ponad trzydzieści lat temu. Zafascynowała mnie i postanowiłem wówczas utrwalić ją na papierze. W tamto upalne lato 1981 roku, spisując ją „na gorąco”, byłem przekonany, że piszę do przysłowiowej szuflady. Taki też zresztą okazał się los tej opowieści przez ponad trzy dekady – przeleżała w szufladzie. Nigdy nie sądziłem, że ujrzy światło dzienne, ale stało się inaczej. Nie tylko Rok Życia Konsekwowanego, ale również 1050. rocznica Chrztu Polski, której historię w znaczący sposób kształtowało przecież życie zakonne, stały się okazją, by powrócić do tamtych notatek i podzielić się ich treścią z czytelnikami.

¹ Franciszek, *Świadkowie radości* (List apostolski do zakonnic i zakonników na rozpoczęcie Roku Życia Konsekwowanego, Watykan, 21 XI 2014), https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20141121_lettera-consacrati.html.

Zacznijmy jednak od początku. Tuż po święceniach kapłańskich zostałem posłany przez przełożonych, aby przez miesiąc wakacyjny zastępować mojego współbrata, kapelana sióstr benedyktynek w Wołowie na Dolnym Śląsku².

W swoim dzienniku pod datą 22 lipca 1981 roku (była to środa) zapisałem: „Klasztor Sióstr Benedyktynek Ormiańskich. Przybyłem tutaj wczoraj po południu. Moja pierwsza placówka duszpasterska. Z okna mam widok na ogródek kwiatowy i wieżyczkę z dzwonem na klasztornej kaplicy. Rano siostra dzwoni. Dużo ciszy. Dużo czasu. Dużo modlitwy. Spowiadam, odprowadzam Msze Święte, nowennę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, głoszę kazania [...]. Znów zyskałem zaplecze modlitewne. Siostry benedyktynki, a zwłaszcza Matka Przeorysza, obiecały się za mnie modlić”.

To właśnie tam spotkałem matkę przeoryszę Jadwigę Helenę Józak, której postać – nie będę tego ukrywał – zrobiła na mnie ogromne wrażenie. Rozmowy z nią były niczym rekolekcje. Właśnie po jednej z nich, po rozmowie, która bardzo mnie poruszyła, postanowiłem utrwalić na papierze tamte niepowtarzalne wspomnienia osoby konsekrowanej. Dziś, wracając do nich po ponad trzydziestu latach, dostrzegam, że ujawniają one niezwykle piękno prostoty życia zakonnego, realizowanego z miłością w posłuszeństwie i zaufaniu Bożej Opatrzności w jakże nieprzewidywalnych i trudnych warunkach. Życie to dobrze opisują słowa Papieża Franciszka; było ono w istocie „postępowaniem za Jezusem w pełnym posłuszeństwie Jego Ewangelii i w służbie Kościołowi”.

HABIT I SUKIENKA

Słońce świeciło od samego rana. Była pełnia lata. W południe Matka Przeorysza wyszła ze swojej celi zakonnej i zeszła na dół, usiadła w wirydarzu. Tyle słońca, tyle zieleni... Bajecznie kolorowo... Pracowite pszczoły uwijają się wśród kwiatów, czasem przeleci motyl, no i ten wspaniały śpiew ptaków. W takich chwilach serce się wyrывa, pragnie się połączyć z całą naturą, by wielbić Stwórcę. Na trawniku ustawiono okrągły stolik pomalowany na zielono, obok wiklinowe fotele.

² Benedyktynki Ormiańskie (Panny Benedyktynki Ormiańskie) to żeński zakon katolicki obrządku ormiańskiego oparty na regule św. Benedykta, założony we Lwowie w latach 1675-1676. Po drugiej wojnie światowej w roku 1946 w wyniku utraty przez Polskę wschodnich terenów siostry zostały zmuszone do opuszczenia Lwowa. W roku 1958 przeniosły się do Wołowa na Dolnym Śląsku, gdzie osiadły w klasztorze podarowanym im przez siostry boromeuszki i opiekują się kaplicą pod wezwaniem św. Józefa przy ulicy Poznańskiej. Brak rodzimych powołań i uwarunkowania życia społeczności ormiańskiej w Polsce spowodowały, że w roku 1961, za czasów ksieni Jadwigi Józak, doszło do tak zwanej konwersji, czyli przyjęcia obrządku łacińskiego.

– Tak, to były dla nas bardzo trudne chwile – wyznała zamyślona. – Kazali nam się wynosić ze Lwowa. To był prawdziwy szok dla wszystkich sióstr.

Żyły przecież w klauzurze. Modliły się, pracowały. Wierzyły w swoje posłannictwo i w to, że w klasztornej ciszy swoim odejściem od świata w ważny sposób służą Kościołowi, a przede wszystkim nikomu nie wadzą. Nie mogły zrozumieć decyzji, która zapadła bez ich woli. No cóż, trzeba było jednak stawić czoła trudnościom. Nie żałowały się, chociaż znalazły się w bardzo smutnej sytuacji. Trzeba było przeszyć habit na sukienkę – i w drogę. Z odwagą, przecież był z nimi Pan.

Matka Jadwiga spędziła w klasztorze siedemdziesiąt lat. Wysoka, postawna, z laską. Wyglądała jak generał.

– Wtedy z tego Lwowa – kontynuowała swoją opowieść – pojechałam prosto do Katowic. Oczywiście do kurii. Tam zostawiłam wiadomość dla innych sióstr.

Tak się umówiły. Że jeśli będą przejeżdżać, wypędzone ze Lwowa, to umówione punkty pozwolą im nawiązać ze sobą kontakt. Żeby mogły na nowo się pozbierać i powrócić do życia zakonnego. Ich życia. Wszystko jednak było wtedy w rozsypce. Jedno, co je podtrzymywało na duchu, to nadzieja, że Pan ich tak nie zostawi. Ta nadzieja zawsze w nich żyła.

– Czasy były trudne – mówiła zamyślona – Trzeba było przede wszystkim znaleźć sobie posadę do czasu, kiedy będzie można kontynuować życie zakonne. Kiedy będziemy miały do czego wrócić. Przetrwąć ten czas wygnania i zakonnej bezdomności.

Wierzyła, że będzie to tylko czas przejściowy. Czas, który prędzej czy później się skończy, minie. Czas, jakiego wstępując do klasztoru klauzurowego, nawet w najśmielszych myślach nie mogła przewidzieć.

Postanowiła wrócić w rodzinne strony. W jakimś sensie przecież za nimi tęskniła. Zawsze modliła się, żeby jeszcze zobaczyć góry, chociaż wiedziała, że jako siostra kontemplacyjna już na dobre się z nimi pożegnała. Była pewna, że rodzinnych stron nigdy więcej nie ujrzy. A tu masz... Niezbadane są wyroki Boże. Tak więc dane jej było ponownie zobaczyć Koniaków. Wspaniałe, zielone i łagodne Beskidy. No i – co najważniejsze – Opatrzność jej nie opuściła. Niespodziewanie otrzymała posadę nauczycielki w szkole w Rostoce.

– Wtedy we Lwowie, kiedy po piętnastu latach wyszłam za klauzurę, kręciło mi się w głowie – wyznawała w zamyśleniu, jakby w duchu przeniosła się do tamtej bolesnej chwili. – Autentycznie miałam zawroty głowy od tego ruchu ulicznego, od tych wysokich kamienic, od tego straszego hałasu i pośpiechu. Każdy gdzieś gnał w swoją stronę... Szłam ostrożnie, powoli, z szeroko otwartymi oczami, żeby nie zgubić się w tym chaosie wielkomiejskiego życia. No i pamiętam, że przystanęłam i obróciłam głowę, żeby po raz ostatni spojrzeć na klasztor.

– Czy naprawdę ostatni już raz widzę swój ukochany klasztor? – myślała.
– To wszystko było jak zły sen. Nie chciało mi się wierzyć, że to się dzieje naprawdę.

– Uroniło się łezkę – dodała, przecierając oczy. – Ale przecież trzeba było jakoś żyć dalej.

W Rostoce, gdzie dostała posadę nauczycielki, było bardzo spokojnie. Zielone, łagodne Beskidy. – Jakie one są piękne! Aż coś w sercu się dzieje i jest się bliżej Pana Boga. Wysoko w górach – przysiółek.

Bardzo się jej tam podobało. Zwłaszcza ten przysiółek, tak na uboczu, z dala od „cywilizacji”. Było bardzo spokojnie i ludzie dobrzy. Kierownik szkoły mówił zawsze: „Dobrze mamy z koleżanką Heleną. Bo kto by tam na tej górze chciał uczyć?”.

To prawda, że trudno było znaleźć ludzi do pracy na takim odludziu. A jej się bardzo podobało. Wierzyła, że to Opatrzność nad nią czuwa. Że to sam Pan ją tam przyprowadził.

Z góralkami żyła nad wyraz dobrze. Mówiła o nich: „dobre gajdoszki”. Dzieci tak naprawdę była niewielka gromadka. Nie było trudno z nimi pracować. Posłuszne, zdyscyplinowane, pobożne. Garstka uczniów, więc można było wszystkich przepytąć za jednym razem. Na świętego Mikołaja każdemu dziecku robiła prezent. Takie tam małe drobiazgi, ale cieszyły.

Kierownik szkoły, kiedy się widzieli, zawsze powtarzał, że drugiej takiej, jak koleżanka Helena, nie znajda. Kiedyś pół żartem, pół serio powiedział: „Gdybym nie był już żonaty, to koleżanka Helena byłaby teraz mężatką... Oj, gdybym ja był wolny...”. Rozbawiło ją to. Śmiała się, a w duchu tęskniła za chwilą, kiedy w końcu będzie mogła wrócić do klasztornej życia w klauzurze.

Niedaleko był Koniaków. Chodziła nawet na wesela, chętnie zapraszana. Wiadomo, nauczycielka. – A jakie tam wypieki robili! Nawet mężczyźni.

– Proszę sobie wyobrazić – wspominała z uśmiechem – że po tylu latach, aż do dziś, jedna góralka wysyła tutaj do klasztoru na święta pełny karton wypieków. Wiadomo, że ciasto się trochę po drodze połamie, ale to nic. Siostry mają po pełnym głębokim talerzu, a trochę i tak zostanie na później.

Wcześniej, we Lwowie, Matka (ksieni) mianowała ją przeoryszą.

– Trzeba będzie wracać – myślała. – Ale pora jeszcze nie nadeszła. Nie ma do czego wracać. Jeszcze wszystko niegotowe, siostry nie miałyby do czego przyjechać. Jeszcze trzeba trochę pobyc w tych ukochanych górach.

– Jak krzyże kazali zdejmować ze ścian w klasie, to uratowałam – wspomina. – Polecenie oczywiście wykonałam, zdjęłam – ale przewiesiłam na inną ścianę.

Nikt nie wiedział, że jest zakonnicą. Zakonnicom nie wolno było przecież uczyć wtedy w szkołach. A na emeryturę trzeba było jakoś zapracować.

Zakonnica jednak nigdy nie przestała być. Po obłóczynach nigdy nie przyszło jej nawet na myśl, że kiedyś trzeba będzie habit zdjąć. To, że przesyła habit na sukienkę – to była konieczność w tamtych czasach i okolicznościach. Śluby zawsze sobie ceniła i wiedziała, że ma tylko jednego Oblubieńca, którego dla nikogo nie porzuci. A pieniądze za tę pracę na etacie przydawały się jeszcze w tym czasie, kiedy rozmawialiśmy. Oczywiście były to grosze, ale bieda trwała dalej i każdy grosz się liczył. Bezgranicznie zaufała Bożej Opatrzności.

Zawsze mówiła siostrzym, żeby były miłosierne. Żeby dzieliły się z drugimi, zwłaszcza z tymi, którzy nic nie mają. Wtedy Pan Bóg będzie im błogosławił. Ona sama się przekonała, że to prawda. Tak wiele razy doświadczyła dobra od ludzi, kiedy podzieliła się z nimi, a czasami nawet oddała ostatek.

– Dziś doskonale to widać – podkreślała. – Siostry pomagają ludziom biednym, starym, samotnym. A przecież wiadomo, że same nie mają za wiele. Tak jednak już jest, Pan Bóg czuwa. Jest tak ciężko, a tu niespodziewanie ktoś przyśle paczkę z zagranicy, przyjdą jakieś dary, ktoś wspomozę – i tak naprawdę to nigdy niczego nie brakuje.

Ten klasztor, który teraz zajmują – mówiła – to po siostrach boromeuskich. Przełożona generalna im go dała. Oczywiście za wiedzą biskupa. Miejscowy duszpasterz chciał sprowadzić siostry marianki, ale Matka Generalna im właśnie go dała: benedyktynkom ormiańskim, zakonnikom bezdomnym.

– Oj, na początku było bardzo ciężko. Ale powoli, powoli... Z Bożą pomocą... Zjednały sobie ludzi. Pewnego razu zorganizowały inscenizację dla dzieci. Ludzie do dziś to mile wspominają. Kiedyś we Lwowie wystąpiły z tą inscenizacją w gimnazjum. Ona знаła niemal całą na pamięć. Spisała to przedstawienie w nocy, kiedy czuwała przy chorej dziewczynce. Teraz się przydało. Oczywiście w przygotowanie włączyła rodziców. Bardzo się zaangażowali. Przygotowali stroje, takie kolorowe kostiumy z marszczzonej bibuły. Były naprawdę piękne, a jakie pomysłowe. Wiadomo, że każda matka postarała się, żeby jej dziecko wyglądało jak najładniej. Pamięta, że przedstawienie odegrano w kościele i w szkole. Tym zjednały sobie ludzi.

Kiedy zapowiedziano wizytę księdza biskupa ordynariusza, prowadziła katechezę zaledwie od trzech miesięcy. Ale jakoś – jak zawsze z pomocą Bożą – udało się. Ksiądz arcybiskup, późniejszy kardynał, nie mógł się jej nachwalić. Publicznie dziękował, aż poczuła się trochę zażenowana, jakby nieswojo, wolałaby być bardziej w cieniu.

I tak jakoś ludzie się przyzwyczaili do nowych sióstr. Przychodzą do kaplicy. Lubią posłuchać, jak siostry się modlą. Odmawiają wspólnie oficjum, uświęcając każdą porę dnia. Ale zostało ich już niewiele. Same staruszki. Dwie nie schodzą już nawet z góry. Trzeba z Komunią Świętą za klauzurę wchodzić.

– Może Pan Bóg ześle nowe powołania? – zamyśliła się. – Te, które były, nie wytrwały. Tak to już jest z powołaniem. Przecież ono od Pana Boga po-

chodzi i nie można nic na siłę. Trzeba to po prostu na modlitwie rozeznąć. Dobrze, że jest okres próby, nowicjat. Teraz są dwie młodzietkie dziewczyny, jedna już nawet po ślubach czasowych. Co za radość dla całej wspólnoty! Druga jest w nowicjacie. Cieszą te dwa białe welony w ławkach w kaplicy. To jest przyszłość. Modlą się do Matki Bożej Nieustającej Pomocy o nowe powołania. Może kogoś natchnie, żeby do nich wstąpić. Jest pewna, że Ona ich nie opuści.

Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy przywiozły ze Lwowa. Wzięły ze sobą dwa. To jedyne, co stamtąd zabrały. Oba obrazy wiszą w kaplicy. Ten duży, koronowany, przedstawia Matkę Bożą z Dzieciątkiem. Taka piękna... Ma srebrną sukienkę... Siostry zachowały jeszcze trochę pamiątek ze Lwowa, ale naprawdę nie udało im się wiele ze sobą zabrać. Tam pewnie i tak wszystko poszłoby na zmarnowanie, a przecież to była ich własność. Ot takie drobnostki, choćby zdjęcia księdza arcybiskupa Józefa Teodorowicza, Ormianina. Z dedykacją dla sióstr.

– Przechowujemy też modlitewnik po ormiańsku, ręcznie spisany przez siostry – mówiła. – Pamiętam, że Ksiądz Arcybiskup powiedział siostrom, że będą musiały z tego miejsca odejść, ale po siedemdziesięciu latach powrócą do Lwowa. Kiedy to będzie, aż trudno sobie wyobrazić, już w dwudziestym pierwszym wieku. No, trzeba będzie jeszcze trochę poczekać. Ja już nie dożyję. A młode? Czy zechcą?

Słońce mocno świeciło. Zmierzało ku zachodowi. Sporo przesunęło już cień dzwonnicy, który sięgał kwiatów, kładł się na twarz i habit siostry. Przeorysza poprawiła kornet. – Trzeba się już zbierać.

Siostra Józefa jechała jeszcze tego dnia odwiedzić swoją chorą siostrę. Pod jej nieobecność gotować miały młode siostry. Zazwyczaj to siostra Józefa gotowała.

– No niech spróbują. Jutro zobaczymy, co potrafią – mile się uśmiechnęła.

Martwiła się o siostrę Stanisławę, która czuła się bardzo źle. Kłopoty żołądkowe. Już dawno ją namawiała, żeby poszła do lekarza. Ale ona nie chciała. A teraz? – Czy nie jest za późno? Sumienie przeorysza miała jednak spokojne. Sprowadziła do niej lekarza, chociaż nic to nie pomogło. – Błada, mało je, łatwo się męczy... Aż żal patrzeć. Taka dobra siostra... I w tej całej chorobie taka dzielna, a jaka pracowita! Aż trudno uwierzyć, że przy tych dolegliwościach i cierpieniach jest tak sprawna.

W tej Rostoce przez jakiś czas były razem. Dała jej znać, gdzie jest, i siostra Stanisława przyjechała. Wspólnie w ukryciu się modliły. Zawsze można było na niej polegać. No cóż, jeszcze raz sprowadzi lekarza – mówiła matka Jadwiga. – Nie można jej tak zostawić, chociaż się broni. Może coś pomoże. Może trochę ulży w cierpieniu.

Czas nieubłagany upływał. Słońce przesunęło się i niczym obrus „nakryło” stół. Do całkowitego zachodu było jednak jeszcze parę godzin. Matka

przełożona powoli podniosła się z fotela. Wsparła się na lasce. Wyprostowana, z laską stanęła na trawniku. Już czas, żeby obejść gospodarstwo. Jest przecież matką przeoryszą i czuje się odpowiedzialna. Chce dać przykład młodym siostrom. Chce im jak najwięcej przekazać. Plany ma ambitne. Chciałyby jedną wykształcić na organistkę. To jej marzenie. Mają na chórze fisharmonię, która niestety milczy. Nie ma nikogo, kto by na niej zagrał, jedynie pan organista, który przychodzi tylko wtedy, kiedy ma czas.

Chciałyby też bardzo, żeby siostry uczyły się języków obcych. To zawsze się przydaje. Nawet myślała, żeby sprowadzić dochodzącą profesorkę, ale one coś nie bardzo chcą. Może nie widzą takiej potrzeby? Oczywiście nie na siłę. U nich we Lwowie – pamięta – ksieni mówiła po francusku, angielsku i niemiecku. Sama uczyła siostry, a podczas rekreacji miały konwersacje. Ach, jak to miło wspomnieć, jak próbowały podczas rekreacji doskonalić język obcy. A ile przy tym było śmiechu, ile zabawy i radości. No, a teraz się przydało. Bez problemu przeczyta list z zagranicy, a przy większym wysiłku i odpisać potrafi. Oczywiście przeprosza za błędy, ale najczęściej dostaje odpowiedź, że wszystko rozumieją.

Powoli wyszła z wirydarza. Z trawnika zerwało się kilka gołębi, które szukały rozsypanych ziaren. Poszła w stronę drzwi klasztoru. Poderwał się i pobiegł za nią mały piesek.

– To Muszka – powiedziała. – Jest już stara. Nawet już dobrze nie widzi i dobrze nie słyszy. Ma już swój wiek. Jest z nimi w klasztorze od piętnastu lat. To dla pieska wiek już sędziwy.

Tak, tak, i Muszce, i jej powoli już trzeba odejść z tego świata. Ale wtenczas, kiedy Pan Bóg będzie chciał. Tak ogólnie czuje się dobrze. Dzięki Bogu. Jej lekarz mówi, żartując, że jest żywą reklamą zdrowia. Taki wiek i jeszcze takie zdrowie! Tylko te nogi bołą i trzeba wspomagać się laską. Siostra Stanisława wymogła na niej, żeby już nie schodziła z góry na godzinę szesnastą na wspólne oficjum. Horarium zakonne to jedno, a zdrowie to drugie. To już dla niej zbyt męczące. Posłuchała. Teraz pójdzie na górę do celi i zejdzie dopiero na godzinę osiemnastą. Ale właśnie dochodzi już szesnasta i słysząc dzwonek wzywający na modlitwę.

O, jakże się dzisiaj zagadała. Tak jakoś na te wspomnienia ją zebrało. No cóż..., ale jak już jest na dole, wstąpi odmówić brewiarz. Drzwi z kaplicy do zakrystii były otwarte. Dobiegał głos modlitw chóru zakonnego. Cieniutkie głosy wielbiły Boga: „Boże wejrzyj ku wspomnieniu memu, Panie pospiesz ku ratunkowi memu”. – Tak to już jest w naszym życiu zakonnym. Ora et labora. Módl się i pracuj. Teraz właśnie przyszedł czas na modlitwę.

Pod dzwonnica dojrzewały morele. Kwitły kolorowe malwy na wysokich łodygach. Krzewy róż obficie obsypane czerwonymi kwiatami. A w kaplicy siostr benedyktynek jak w niebie. Bóg się zasłuchał w modlitwy ubogich.

I Matka Boska, i święty Józef, Franciszek, Jadwiga... I te aniołki, co przelatu-
jąc, zawisły w bezruchu w ołtarzu głównym i na suficie. Siostry benedyktynki
tu na ziemi, oni w niebie, wszyscy razem wysławiają Zbawiciela.

*Na podstawie notatek sporządzonych w lipcu 1981 roku
w klasztorze Sióstr Benedyktynek Ormiańskich w Wołowie*

*

Niedawno ku swojemu zaskoczeniu w „Biuletynie Tygodniowym Centrum Informacyjnego Zakonów”, wydawanym przez Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonnych w Polsce, znalazłem następującą informację: „We Lwowie powstanie pierwszy klasztor kontemplacyjny od czasów zakończenia II wojny światowej. Wczoraj w uroczystość św. Józefa wmurowano kamień węgielny i poświęcono plac pod jego budowę. Pochodzący z bazyliki św. Piotra w Watykanie i poświęcony przez Benedykta XVI kamień węgielny został wmurowany przez metropolitę lwowskiego obrządku łacińskiego. Abp Mieczysław Mokrzycki uczynił to we Lwowie Sołonce, na terenie placu budowy klasztoru sióstr Benedyktynek od Nieustającej Adoracji Najświętszego Sakramentu. Abp Mokrzycki podkreśla, że «jest to wielkie wydarzenie dla archidiecezji lwowskiej, która po wojnie utraciła klasztory, w tym także klauzurowe. W nowopowstającym klasztorze siostry w sposób szczególny będą wypraszać pokój dla Ukrainy i potrzebne łaski dla rozwoju Kościoła katolickiego w tym kraju». Do Lwowa siostry benedyktynki przybędą z klasztoru w Żytomierzu, leżącego na terenie diecezji kijowsko-żytomierskiej»³.

Informacja ta jest tym bardziej poruszająca, że w roku 1981 matka Jadwiga Józak nawiązała w czasie naszej popołudniowej pogawędki do przepowiedni biskupa Józefa Teodorowicza mówiącej o powrocie – po siedemdziesięciu latach – sióstr benedyktynek do Lwowa.

³ „Biuletyn Tygodniowy Centrum Informacyjnego Zakonów” 2016, nr 12-13 z 15-18 III 2016, s. 369n. Zob. też: M. K r a w i e c SSP, *Lwów: pierwszy klasztor kontemplacyjny*, http://pl.radiovaticana.va/news/2016/03/20/lw%C3%B3w_pierwszy_klasztor_kontemplacyjny/1216866.

Hanna SUCHOCKA

WATYKAŃSKA „REWOLUCJA” PAPIEŻA FRANCISZKA A „REWOLUCJA” JANA PAWŁA II*

Nie ulega wątpliwości, że problem teologii wyzwolenia w sposób szczególny ogniskuje odmienność podejścia obu papieży. Jan Paweł II nie negował wartości samego wyzwolenia, z teologią wyzwolenia zmagał się w szerszym znaczeniu, w innym kontekście. W ówczesnych formach teologii wyzwolenia widział niebezpieczeństwo zniewolenia ideologią marksistowską i był w pełni przekonany, że opaczne pojęcie wyzwolenia, jakie ruch ten prezentuje, należy zwalczać.

Z chwilą, gdy w marcu 2013 roku kard. Jorge Mario Bergoglio SI został wybrany na Stolicę Piotrową, zaczęło się pojawiać w mediach wiązane z tym wydarzeniem, powszechnie odmieniane przez wszystkie przypadki, słowo „rewolucja”: „rewolucyjny papież”, „rewolucja w Watykanie”, „rewolucja dokonywana przez papieża Franciszka”. Tytuły doniesień medialnych zawierały określenia typu: „pierwsza w historii taka rewolucja”, „zerwanie z blich-trem papiestwa” czy „papież wychodzi do ludzi”. Zastanawiało mnie, w jakim stopniu określenia te opisują faktyczny stan rzeczy, w jakim zaś wyrażają subiektywną jego ocenę, a nawet więcej – są projektowaniem rzeczywistości, rodzajem myślenia życzeniowego. W jakim też stopniu są one efektem sytuacji, w jakiej znalazły się Kościół i Stolica Apostolska w drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku.

Śledząc przekazy medialne z ostatnich trzech lat, można odnieść wrażenie, że dopiero teraz nastąpił długo oczekiwany przełom i dokonuje się prawdziwa rewolucja watykańska. Czy jednak takie stwierdzenie jest uzasadnione? Za-interesowało mnie, w jakim stopniu pontyfikaty Franciszka i Jana Pawła II, a zwłaszcza ich początki oraz oczekiwania z nimi wiązane są podobne, a także w jakim stopniu różnica w ich ocenie wynika z dystansu czasowego i kulturowego.

Postanowiłam zatem przywołać pewne fakty, przypomnieć przekazy medialne sprzed przeszło trzydziestu lat i dokonać ich analizy w tym właśnie aspekcie. Takie podejście wydawało mi się uzasadnione również dlatego, że rok 2015 ogłoszony został przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Rokiem

* Artykuł został opracowany na podstawie wykładu przedstawionego podczas inauguracji roku akademickiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 18 października 2015 roku.

Jana Pawła II¹. Uznałam, że warto zastanowić się nad charakterem zmian dokonanych przez tego Papieża w kontekście „rewolucji” papieża Franciszka i wskazać na podobieństwa w fenomenie tych dwóch pontyfikatów.

Moje rozważania – z konieczności bardzo skrótowe – pragnę odnieść do kilku obszarów pozwalających na zestawienie tych dwóch niezwyklej postaci papieży. Najpierw postaram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu okres poprzedzający wybór każdego z nich wzbudzał oczekiwania na zmiany – oczekiwania swoistej rewolucyjności.

PRZED PONTYFIKATEM

Nie ulega wątpliwości, że na dokonanie wyboru każdego z przywołanych tu papieży miało wpływ wiele czynników, decydującą rolę odgrywała jednak sytuacja społeczna i polityczna na świecie oraz sytuacja w Kościele katolickim dotycząca w istotny sposób samego papieństwa. Stan ten można określić jako oczekiwanie zmian.

Czas, gdy odbywało się konklawe, w wyniku którego Karol Wojtyła został ogłoszony Biskupem Rzymu, był niezwykle mroczny – jeśli można to tak określić – dla samych Włoch. W sferze politycznej wyjątkowość roku 1978 objawiała się we Włoszech niepokojami i poczuciem braku bezpieczeństwa wewnętrznego. Był to okres szczególnej aktywności Czerwonych Brygad, organizacji terrorystycznej, której działalność – jak się wydawało – sparaliżowała życie społeczne. W końcowym etapie pontyfikatu Pawła VI Włochy znajdowały się w dramatycznej sytuacji, wywołującej postawy zwątpienia i niepokoju, obawy o przyszłość. Paweł VI był już bardzo zmęczony nasilającą się krytyką jego osoby i jego pontyfikatu. Można było odnieść wrażenie, że sam miał głębokie poczucie niemocy. Kulminacyjnym

¹ Warto w tym miejscu przytoczyć tekst uchwały: „W kwietniu 2015 roku będziemy przeżywać dziesiątą rocznicę śmierci i pierwszą rocznicę kanonizacji wielkiego Polaka, Ojca Świętego Jana Pawła II. Jego ogromne zasługi i zaangażowanie w proces odradzania się niepodległości naszej ojczyzny oraz ogromny wkład w propagowanie uniwersalnego przesłania o godności i prawach człowieka na zawsze pozostaną w naszej pamięci. Jego życie było świadectwem wiary dla milionów ludzi na całym świecie, a bolesne odejście zjednoczyło wszystkich Polaków niezależnie od wyznania i poglądów. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej postanawia ustanowić rok 2015 Rokiem św. Jana Pawła II w poczuciu moralnego obowiązku i głębokiego szacunku wobec postaci, która wywarła tak znaczący wpływ na losy nie tylko naszego narodu, ale i całego współczesnego świata. Niech motywem przewodnim wszelkich inicjatyw wzbogacających ten Rok będą słowa Jana Pawła II wypowiedziane przed laty na Jasnej Górze: «Czuwam – to znaczy także: czuję się odpowiedzialny za to wielkie, wspólne dziedzictwo, któremu na imię Polska. To imię nas wszystkich określa. To imię nas wszystkich zobowiązuje»” (Uchwała Sejmu RP z 5 XII 2014 w sprawie ustanowienia roku 2015 Rokiem św. Jana Pawła II, [http://orka.sejm.gov.pl/opinie7.nsf/nazwa/1861_u/\\$file/1861_u.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/opinie7.nsf/nazwa/1861_u/$file/1861_u.pdf)).

momentem okazało się porwanie i zamordowanie włoskiego premiera Aldo Moro, przyjaciela Papieża. Paweł VI wydawał się w tej sytuacji całkowicie bezradny. Jego apele o uwolnienie premiera nie przyniosły rezultatu – po dwóch tygodniach martwego Moro znaleziono w samochodzie podrzuconym w centrum Rzymu. W istotny sposób osłabiona została włoska demokracja chrześcijańska, a także rola silnie powiązanej z nią administracji watykańskiej. W sierpniu 1978 roku umiera Paweł VI, a we wrześniu – po trzydziestu trzech dniach pontyfikatu – nowo wybrany papież Jan Paweł I. Wobec poczucia bezsilności, a także lęku zrodzonego w wyniku tych wydarzeń coraz silniejsza stawała się potrzeba nowej nadziei, potrzeba zasadniczej zmiany.

Rok 1978 okazał się rokiem dwóch konklawe; 16 października wybrany został nowy papież, nie-Włoch. Włosi utracili „monopol na papieża”, ale ten właśnie wybór otworzył nową drogę, stał się odpowiedzią na nie do końca sprecyzowane zbiorowe oczekiwanie, że wydarzy się coś, co zmieni panującą sytuację.

W okresie poprzedzającym wybór papieża Franciszka sytuacja w Kościele również była napięta. Nasilały się ataki na Kościół – nie tylko dotyczące kwestii doktrynalnych, ale też związane z ujawnianiem coraz szerszego zakresu zjawiska pedofilii wśród księży oraz będące skutkiem wycieku tajnych dokumentów z prywatnych apartamentów papieskich. Nakładały się na to także problemy finansowe, niejasności związane z funkcjonowaniem Banku Watykańskiego i stale podnoszone przez media oskarżenia pod adresem instytucji watykańskich. Papież teolog Benedykt XVI w pełni zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw grożących Kościołowi. Z coraz większym trudem znosił też kierowane ku niemu ataki personalne. Końcowy okres jego pontyfikatu można porównać do ostatnich dni Pawła VI. Wydaje się, że Benedykt XVI był świadom niemożności sterowania tak bardzo rozchwianą i atakowaną nawą Kościoła. Jego działania oraz inicjatywy, które podejmował, często pozostawały niedostrzegane przez media albo były niewłaściwie i krzywdząco interpretowane. Pod natłokiem tych trudności Papież podjął dramatyczną i zaskakującą dla wszystkich decyzję o swojej rezygnacji.

Odbyło się konklawe. Tak jak w roku 1978 Włochy przestały być miejscem, z którego wywodzą się papieże (w ostatnich stuleciach niezmiennie byli nimi Włosi), i wybrano papieża spoza Italii – co więcej, spoza „zachodniego” świata, tak w roku 2013 miejscem tym przestała być Europa. Zaistniała potrzeba wyboru papieża spoza kontynentu. I tak jak w roku 1978 Jan Paweł II był papieżem z dalekiego kraju, tak w 2013 Franciszek został papieżem z dalekiego świata. Zarówno wówczas, jak i teraz był to wybór, który można nazwać rewolucyjnym.

POCZĄTKI PONTYFIKATÓW

Sądzę, iż można zgodzić się z tezą, że wybór Polaka na Stolicę Piotrową był większym szokiem, większą „rewolucją” aniżeli wybór Argentyńczyka. Wybór kardynała spoza żelaznej kurtyny przewyciężył kilka stereotypów, z których najważniejszy polegał na przełamaniu mentalnej bariery ograniczającej wybór papieża tylko do Włoch. Po tym, jak w wyniku konklawe następcą św. Piotra został kardynał pochodzący z kraju komunistycznego, możliwość wyboru papieża spoza kontynentu europejskiego przestała być niewyobrażalna. Rewolucja już nastąpiła. Był nią wybór z roku 1978. Znamienny w tym względzie jest tytuł książki o wyborze Jana Pawła II wydanej pod redakcją przewodniczącego Wspólnoty Sant’Egidio Marca Impagliazzo: *Shock Wojtyła*². Tytuł ten w pełni oddaje nastrój, jaki zapanował po ogłoszeniu, że wybrany został Karol Wojtyła. Można powiedzieć, że był to pierwszy szok. Tuż po nim nastąpił kolejny – nowo wybrany papież nie pozostał milczący po ogłoszeniu wyniku konklawe, jak nakazywała tradycja, lecz przemówił do zgromadzonego tłumu.

To przemówienie miało kilka znaczeń. Po pierwsze, w jakimś sensie miało przełamać szok związany z wyborem nie-Włocha i pokazać zebrany na placu łączność tego papieża z ludem włoskim (wyrażało ją słynne powiedzenie „vostra... nostra lingua italiana”³). Po drugie, miało wyraźnie pokazać, że ten papież chce się bezpośrednio kontaktować z ludźmi, chce skrócić dystans między urzędem papieża a wiernymi, chce wyjść do ludzi. Po trzecie, pierwsze wystąpienie Jana Pawła II zapowiadało, że nowy papież nie pozostanie niewolnikiem protokołu, lecz tam, gdzie okaże się to konieczne dla jego misji duszpasterskiej, będzie go przełamywał. A zatem znowu gest rewolucyjny.

Kościół w przeddzień wyboru Jana Pawła II nadal trwał w fazie posoborowej. Powoli jednak otrząsał się z posoborowych kontrowersji i nadmiernych oczekiwań. Z jednej strony nastąpiło otwarcie soborowe, ale z drugiej – znacznie gwałtowniejsza rewolucja kulturowo-obyczajowa na Zachodzie, dla której rozwiązania soborowe już utraciły znaczenie, już były przestarzałe. Rewolucja obyczajowa przekreśliła między innymi to, co dla Kościoła niezwykle ważne – model rodziny. I Jan Paweł II musiał się z tym zmierzyć. Dwa lata po rozpoczęciu pontyfikatu, w roku 1980, zwołał Synod Biskupów, którego temat brzmiał „Rodzina chrześcijańska we współczesnym świecie”. Jakże wyraźne

² Zob. *Shock Wojtyła. L’inizio del pontificato*, red. M. Impagliazzo, San Paolo Edizioni, Milano 2010.

³ „W waszym... naszym języku włoskim”. J a n P a w e ł II, *Z dalekiego kraju* (Pierwsze pozdrowienie Jana Pawła II skierowane do wiernych, Watykan, 16 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987, s. 1.

echa podejścia Jana Pawła II do tego problemu odnajdujemy trzydzieści pięć lat później w działaniach Franciszka.

Papież Franciszek zastał Kościół powszechny w istotnej mierze zmieniony, otwarty, unowocześniony przez Jana Pawła II. Unowocześnienie to polegało przede wszystkim na zmianie sposobu myślenia, na uznaniu za właściwe i tym samym zgodne z nauczaniem Kościoła tego, co z punktu widzenia roli Kościoła jeszcze trzydzieści lat przed epoką Jana Pawła II było nie do pomyślenia, jak na przykład koncepcja nieodróżniania wyznawców innych religii i osób niewierzących, przejawiająca się w dążeniu do dialogu. I to jest niewątpliwie zasługą „rewolucyjności” Jana Pawła II.

W dwudziestym pierwszym wieku świat nabrał jednak przyspieszenia. W związku z tym silne stało się oczekiwanie na dalsze zmiany. O tym, że Kościół się zmienia, świadczą działania papieża Franciszka. Stara się on przekraczać kolejne granice – już wcześniej bardzo poszerzone przez Jana Pawła II. W nowej sytuacji medialnej każdy ruch Franciszka, każde jego słowo odczytywane jest i przekazywane jako rewolucyjne. Wynika to niewątpliwie ze zwiększającej się transparentności obejmującej także Watykan, który przez lata otoczony był aurą swoistej tajemniczości. Dokładniejsze wsłuchanie się w słowa Papieża pozwala jednak dostrzec różnice pomiędzy uproszczonym, nierzadko graniczącym z nadinterpretacją przekazem, a tym, co rzeczywiście papież Franciszek chce zmienić i zmienia. Bardzo często posługuje się on odwołaniem do miłosierdzia, ale to przecież Jan Paweł II przywrócił światu przesłanie św. Faustyny i postawił miłosierdzie w centrum działania współczesnego Kościoła, stwierdzając, że potrzeba nam wyobraźni miłosierdzia. Franciszek w swoich działaniach tę wyobraźnię materializuje.

W swoich wypowiedziach obecny Papież wyraźnie nawiązuje do tego, co nie podlega zmianie, co jest istotą Kościoła zakorzenionego w nauce Chrystusa i tym samym przekraczającego nasze ziemskie rozumienie świata. Ten wymiar nauczania Franciszka zostaje jednak jakby przykryty uproszczoną interpretacją. Takiej uproszczonej interpretacji obawiał się już Jan Paweł II, stąd jego mocne słowa skierowane w roku 1982 do Korpusu Dyplomatycznego. Szczególny charakter miał fragment przemówienia, w którym Jan Paweł II, definiując istotę relacji między państwami a Stolicą Apostolską, podkreślał znaczenie umiejętnego wykorzystania informacji. Zwracając się do ambasadatorów, mówił: „Wy, którzy z racji jedynej w swoim rodzaju misji jesteście wezwani do obserwowania z bliska życia Stolicy Apostolskiej i przemawiającego do was, pokornego następcy Piotra, uważni obserwatorzy tego, co się tutaj dzieje, musicie dostrzegać wszystkie aspekty tej działalności. Wasze zadanie polega nie tylko na posiadaniu dokładnych informacji o wydarzeniach i faktach związanych z życiem Kościoła, lecz również i w szczególności sposób na tym, aby je tak interpretować, by w interpretacji tej uchwycić ich autentyczne

i głębokie znaczenie, które pozwoli wam i waszym rządowi dotrzeć do jądra problemów kościelnych i właściwie je rozumieć”⁴.

Przesłanie, w którym Jan Paweł II przestrzegał przed pochopną, powierzchowną i uproszczoną oceną faktów i zdarzeń, częstokroć wpływającą z mechanicznego stosowania metod i ocen typowych dla funkcjonowania władzy świeckiej, jest niezwykle aktualne także i dzisiaj, w odniesieniu nie tylko do dyplomatów, ale do wszystkich komentatorów i obserwatorów Watykanu i Papieża. Zagubienie elementu transcendentnego, które ma tutaj kluczowe znaczenie, może powodować błędną interpretację faktów i prowadzić do przedstawiania zniekształconego obrazu aktywności Stolicy Apostolskiej⁵.

INSPIRACJE Z RODZIMYCH REGIONÓW

Charakterystyczne dla obu papieży jest czerpanie inspiracji z regionu, z którego przybyli. Jan Paweł II odwoływał się do negatywnych doświadczeń komunizmu, Franciszek do doświadczeń Ameryki Łacińskiej. Ani Karol Wojtyła, ani Jorge Mario Bergoglio nie pracowali w Kurii Rzymskiej, nie wiązały ich więc nawyki biurokratyczno-protokolarne, co także zapewniało dużą sferę wolności w przeprowadzaniu zmian. Doświadczenia wyniesione z kraju pochodzenia rzutowały na działania obu papieży, zaznaczyć jednak trzeba, że żaden z nich nie podporządkowywał innych spraw tym „regionalnym”. Tak jak nie można nazwać Jana Pawła II papieżem eurocentrycznym, skoncentrowanym tylko na sprawach europejskich, tak też nie można nazwać Franciszka papieżem latynoskim, choć oczywiście pewne mechanizmy społeczne, które są mu dobrze znane z tamtego regionu, zajmują istotne miejsce w jego myśleniu i są uwzględniane w wyznaczaniu priorytetów w działaniach Kościoła.

Przykładem owego czerpania z doświadczeń swojego kraju mogą być dokumenty papieskie z początkowego okresu obu pontyfikatów. Jedną z pierwszych encyklik Jana Pawła II była ogłoszona w trzecim roku pontyfikatu, 14 września 1981, encyklika *Laborem exercens*. Choć ogłoszona została z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy *Rerum novarum* Leona XIII, nie ulega wątpliwości, że inspiracją do podjęcia tematu pracy ludzkiej w pierwszej społecznej encyklice Papieża z Polski było powstanie wielkiego, jawnie odwołującego się

⁴ T e n ż e, *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie noworoczne do Korpusu Dyplomatycznego, Watykan, 16 I 1982), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3(1982) nr 1, s. 10.

⁵ Szerzej na ten temat zob. H. S u c h o c k a, *Święty Jan Paweł II widziany oczami dyplomaty, w: Ocalić dziedzictwo. Świętemu Janowi Pawłowi II w X rocznicę nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu*, red. J. Bagrowicz, W. Karaszewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 181-198.

do chrześcijaństwa ruchu związkowego, jakim była Solidarność. W pewnych fragmentach jest to encyklika „polska” – źródła inspiracji są oczywiste, gdy Papież mówi o solidarności ludzi pracy (por. nr 8) czy też bardzo konkretnie wypowiada się o roli związków zawodowych i o prawie do strajku, a także o tym, że związki te nie powinny podlegać partii politycznej (por. nr 20).

W *Laborem exercens* Jan Paweł II podejmuje medytację teologiczną o człowieku i jego pracy na tle dramatycznej sytuacji społeczno-politycznej. Encyklika ta ma pomóc w kształtowaniu świadomości godności pracy oraz praw pracowniczych jako praw człowieka. Kontekst polski nadawał dokumentowi szczególną, powiedzielibyśmy dziś: rewolucyjną wymowę, ale o charakterze uniwersalnym.

Franciszek natomiast wyznacza sobie jako priorytet zmierzenie się z takimi bolesnymi kwestiami, jak ubóstwo, handel ludźmi i ochrona środowiska. Są to problemy globalne, ale Papież poznał je dobrze w Ameryce Łacińskiej. Właśnie doświadczenia Ameryki Łacińskiej pozwalają mu na podjęcie ich w skali ogólnościowej i poszukiwanie globalnych rozwiązań. Przeciwdziałanie procederowi handlu ludźmi uczynił jednym ze swoich pierwszych wielkich projektów.

Trosce o środowisko naturalne poświęcona została encyklika Franciszka *Laudato si*. Dziennikarze watykańscy określili ją jako rewolucyjną, ponieważ w dokumencie tym kluczowy wątek nauczania ekologia stanowi po raz pierwszy. Papież zaznacza jednak, że *Laudato si* jest encykliką społeczną wpisaną w cały ciąg encyklik społecznych poprzednich papieży. O nowości spojrzenia Papieża z Argentyny na kwestie ekologii, które były obecne wcześniej w nauczaniu Jana Pawła II, stanowi powiązanie tych kwestii z zagadnieniami społecznymi i walką z ubóstwem. Warto zwrócić uwagę, że w encyklice *Laudato si* Franciszek zdecydowanie odwołuje się do prawa natury (por. nry 115, 118). Podkreśla też, że jego nauczanie jest kontynuacją nauczania Jana Pawła II⁶.

Mówiąc o wpływie doświadczenia regionów, z których papieże pochodzą, na prezentowany przez nich sposób oceny określonych zjawisk społecznych, nie sposób pominąć stosunku Jana Pawła II i Franciszka do teologii wyzwolenia. Może się bowiem wydawać – zwłaszcza w świetle przekazów medialnych

⁶ Również Jan Paweł II także zamierzał ogłosić encyklikę poświęconą ekologii, także jemu bardzo bliskie były zagadnienia ochrony środowiska naturalnego. Jak podkreśla znana dziennikarka watykańska Franca Giansoldati, postanowił on jednak poczekać, aż świat nauki wypowie się jednoznacznie na temat tak istotnych kwestii, jak na przykład skutki tak zwanej dziury ozonowej (zob. *Watykan. Ekologiczny przełom pontyfikatu Franciszka* (PAP), <http://www.cire.pl/item,115720,1,0,0,0,0,watykan-ekologiczny-przelom-pontyfikatu-franciszka.html>). Papież Franciszek jest już bogatszy o tę wiedzę, mógł zatem zebrać nauczanie Kościoła dotyczące ekologii w encyklice, mając jednak pełną świadomość, że różnice poglądów w tym zakresie nadal będą się w świecie naukowym utrzymywać.

– że podejście do tej kwestii w istotny sposób ich różni. Jan Paweł II uchodził za papieża, który „rozprawił się” z teologią wyzwolenia, a Franciszek w pewnym sensie do niej powrócił. Sądzę jednak, że dokładniejsza analiza pozwala inaczej spojrzeć na to zagadnienie.

Nie ulega wątpliwości, że problem teologii wyzwolenia w sposób szczególny ogniskuje odmienność podejścia obu papieży, uwarunkowaną ich pochodzeniem z różnych – nie tylko w sensie geograficznym, ale przede wszystkim geopolitycznym i społecznym – regionów świata, w których istniały odmienne zagrożenia. Zjawisko teologii wyzwolenia, z którym Jan Paweł II zetknął się podczas swojej podróży do Meksyku w roku 1979, było jednym z trudniejszych wyzwań, z jakimi musiał się zmierzyć już na początku swojego pontyfikatu. Papież, który w centrum swojej wizji świata sytuował jedność, który pragnął spajać to, co zostało podzielone, stanął w obliczu zagrożenia rozłamem w niezwykle ważnym regionie, jakim jest Ameryka Łacińska⁷.

Jan Paweł II nie negował wartości samego wyzwolenia, z teologią wyzwolenia zmagął się w szerszym znaczeniu, w innym kontekście. Znalazło to wyraz w *Instrukcji o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* Kongregacji Nauki Wiary z 6 sierpnia 1984 roku, gdzie podkreśla się, jak ważnym zagadnieniem chrześcijaństwa jest wyzwolenie. „Instrukcja dotycząca teologii wyzwolenia – podkreślał Rocco Buttiglione – powstała w odpowiedzi na prośby o doktrynalne wyjaśnienie tego zjawiska. Jej centralnym punktem jest potwierdzenie serii tez teologicznych, których teologia wyzwolenia nie respektuje, oraz potępienie marksizmu. Marksizm nie może być narzędziem analizy socjologicznej, gdyż zakłada błędny obraz osoby ludzkiej i nie jest bezstronną metodą naukową”⁸. Zgodnie z nauczaniem Kościoła należy dążyć do wyzwolenia człowieka bez uciekania się do walki zbrojnej, szanując prawa każdej istoty ludzkiej⁹.

Jan Paweł II w ówczesnych formach teologii wyzwolenia widział niebezpieczeństwo zniewolenia ideologią marksistowską i był w pełni przekonany,

⁷ Zasadnicza trudność w zmaganiu się z tym problemem polegała na tym, że Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellin w roku 1968 opowiedziała się za teorią wyzwolenia, a Paweł VI decyzję tę zaaprobował. Jan Paweł II przedstawił ostrożną, ale jednak bardzo krytyczną ocenę deklaracji z Medellin.

⁸ Jan Paweł II, *Franciszek a teologia wyzwolenia. Z prof. Rocco Buttiglione rozmawia Włodzimierz Rędzioch*, „Niedziela”, <http://niedziela.pl/artukul/106742/nd/Jan-Pawel-II-Franciszek-a-teologia>.

⁹ „Jeżeli Ameryka Łacińska wyzwoliła się z dyktatur, to nie dzięki działalności partyzantki – lewica rewolucyjna poniosła tu klęskę, podobnie jak faszystująca prawica. Ameryka Łacińska wyzwoliła się z dyktatury dzięki wielkiemu ruchowi w obronie praw osoby ludzkiej. I tak upadają po kolei dyktatury generałów w Argentynie, Chile i Brazylii. W latach pontyfikatu Jana Pawła II – między 1978 a 1989 r. – upada nie tylko komunizm, ale upadają również wszystkie dyktatury Ameryki Łacińskiej”. Tamże.

że opaczne pojęcie wyzwolenia, jakie ruch ten prezentuje, należy zwalczać. Krytycyzm Papieża, poparty zarówno teoretyczną znajomością marksizmu, jak i „praktycznym” doświadczeniem jego konsekwencji, sprawił, że był on pewien, iż wyzwolenie przez marksizm nie jest możliwe, nie nastąpi więc w wyniku zastosowania tej ideologii. Stanowisko Jana Pawła II starał się, już znacznie później, wyjaśnić Benedykt XVI¹⁰. Podkreślał on, że właśnie ze względu na sytuację swojej ojczyzny Jan Paweł II starał się pokazać, że Kościół naprawdę musi działać na rzecz wolności i wyzwolenia, jednak nie przez wykorzystanie fałszywych ideologii, lecz przez rozbudzanie w ludziach, poprzez wiarę, siły autentycznego wyzwolenia. Benedykt XVI podkreślał, że jego poprzednik zdemaskował fałszywą ideę wyzwolenia przez marksizm, a zarazem ukazał autentyczne powołanie Kościoła do wyzwolenia człowieka na najbardziej podstawowym poziomie¹¹.

Kontynuacją instrukcji Kongregacji Nauki Wiary z roku 1984, jej swoistym uzupełnieniem dokonany w oparciu o bardziej dogłębną analizę problemu, była ogłoszona dwa lata później *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* z roku 1986. Wyraźnie podkreślono w niej odpowiedzialność Kościoła wobec tych wszystkich ludzi w Ameryce Łacińskiej, którzy żyją w ogromnej nędzy. Wydaje się, że zmagania Jana Pawła II z teologią wyzwolenia na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku można oceniać w kategoriach działań „rewolucyjnych”.

Trzydzieści lat później, w sytuacji w jakimś sensie „wyczyszczonej” przez Wojtyłę, po kompromitacji ideologii marksistowskiej i upadku imperium komunistycznego, papież Franciszek koncentruje się na innych aspektach teorii wyzwolenia. Postrzega ją również przez pryzmat swoich doświadczeń. W warunkach współczesnych, z pewnej perspektywy czasowej stara się oddzielić to, co w teologii wyzwolenia było dobre w jej pierwotnym projekcie, od późniejszych wypaczeń. I znowu przywołam słowa Buttiglione: „Teologia wyzwolenia, która rodzi się z ducha podzielenia losu ubogich, jest bliska powołaniu Franciszka. Chrześcijaństwo jest jedno, ale w każdym państwie jest inne. Prawda jest jedna, ale dróg, które do niej prowadzą, jest wiele – jest droga latynoska, jest droga polska”¹². Stąd też wynika pozytywny stosunek Papieża do jednego z twórców tej teologii, Gustava Gutiérreza, który – co warto przypomnieć – nigdy nie został obłożony żadnymi kościelnymi sankcjami. Kwestia teologii wyzwolenia w ujęciu Franciszka musi być rozpatrywana w kontekście jego całego nauczania, w przeciwnym bowiem razie sprowadzona zostaje do uproszczonej ideologii.

¹⁰ Por. W. Rędzioch, *Niezapomniany. Jan Paweł II we wspomnieniach przyjaciół i współpracowników*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2015, s. 15-17;

¹¹ Por. tamże, s. 16; G. Węgiel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. D. Chylińska i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 579-582.

¹² *Jan Paweł II, Franciszek a teologia wyzwolenia*.

NA RZECZ RODZINY

Najwięcej elementów „rewolucyjności” dostrzega się w działaniach Franciszka na rzecz rodziny. Jan Paweł II stworzył bardzo koherentne nauczanie o rodzinie osadzone w antropologii, której fundamentem jest teza o godności osoby. Odwoływał się także często do dokumentów międzynarodowych, zwłaszcza do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która podstawowym punktem odniesienia dyskusji o prawach człowieka uczyniła ludzką godność¹³.

Od czasów Jana Pawła II świat przechodzi przyspieszoną rewolucję liberalno-obyczajową, dotykającą przede wszystkim rodziny. Franciszek wyraźnie dostrzega to zjawisko i pragnie, aby Kościół się z nim zmierzył. Z tego też względu zwołuje synod poświęcony sprawom rodziny. Poprzez prace synodalne próbuje między innymi odpowiedzieć na pytanie, jak możliwa jest integracja z Kościołem osób, które znalazły się w dramatycznej z punktu widzenia jego nauczania sytuacji, ale pragną w Kościele pozostać. Można powiedzieć, że dla Franciszka, podobnie jak dla Jana Pawła II, podstawowym odniesieniem jest również godność osoby ludzkiej i że troszczy się on o to, aby nawet ludzie, którzy znajdują się w sytuacji niezgodnej z doktryną katolicką, nie pozostawali poza obszarem zainteresowania Kościoła. Ta jego troska wyraźnie koreluje z fragmentem adhortacji *Familiaris consortio* z roku 1981, w której Jan Paweł II pisał: „Razem z Synodem wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła” (nr 84). Franciszek poprzez swoje wypowiedzi otwiera nowe przestrzenie, ale zarazem zakreśla także wyraźnie granice akceptowania sytuacji takich osób przez Kościół. To, co głosi, jest rewolucyjne w porównaniu ze stanem dotychczasowym, ale obecny Papież pokazuje też, że Kościół nie ulega światowym trendom. Jest w postawie Franciszka wiele zbieżności z nauczaniem Jana Pawła II, który nigdy nikogo nie odrzucał, ale dla każdego starał się znaleźć odpowiednie miejsce w Kościele.

¹³ To nauczanie Jana Pawła II konsekwentnie kontynuował Benedykt XVI. Podczas wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w roku 2008 powiedział: „Jest [...] oczywiste, że prawa uznane i wyłożone w Deklaracji [Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka] dotyczą każdego człowieka, a to ze względu na wspólne pochodzenie ludzi, będące głównym punktem stwórczego planu Boga co do świata i historii. Prawa te mają swój fundament w prawie naturalnym, zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach. Oderwanie praw człowieka od tego kontekstu oznaczałoby zawężenie ich zasięgu i ustępstwo wobec koncepcji relatywistycznej, według której znaczenie i interpretacja praw mogłyby ulegać zmianie, a ich uniwersalność można by negocjować w imię różnych koncepcji kulturowych, politycznych, społecznych czy nawet religijnych. Wielka różnorodność punktów widzenia nie może być wystarczającym powodem, by zapominać, że uniwersalne są nie tylko prawa, lecz także osoba ludzka, która jest podmiotem tych praw”. B e n e d y k t X V I, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości* (Przemówienie w siedzibie ONZ, Waszyngton, 18 IV 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008) nr 5, s. 56n.

Stąd też sposób postępowania obu papieży wydaje się bardzo podobny. Tak – w odniesieniu do Franciszka – charakteryzuje go George Weigel: „Zawsze gdy Kościół mówi «nie», czyni tak w oparciu o wyższe i bardziej nieodparte «tak», «tak» dla godności i wartości każdego życia ludzkiego, któremu Kościół okazuje afirmację, ponieważ przyjął Jezusa jako swojego Pana i głosi Go światu, który stoi przed narastającą pokusą, by patrzeć na człowieka poprzez pryzmat jego użyteczności, nie zaś godności”¹⁴. Uważam, że tak samo można określić działania Jana Pawła II.

W tym kontekście znamienna i ważna jest wypowiedź Franciszka z 14 września 2014 roku dotycząca małżeństwa: „Miłość Chrystusa może przywrócić małżonkom radość podążania razem, bo tym jest małżeństwo – jest wspólną drogą mężczyzny i kobiety, na której zadaniem mężczyzny jest pomaganie żonie, by była bardziej kobietą, a zadaniem kobiety jest dopomaganie mężowi, aby był bardziej mężczyzną. Takie macie wobec siebie zadanie. «Kocham cię i dlatego sprawiam, że jesteś bardziej kobietą» – «Kocham cię i dlatego sprawiam, że jesteś bardziej mężczyzną». Jest to uzupełnianie się różnic”¹⁵. Wypowiedź ta, podobnie jak adresowana do rodzin homilia Papieża podczas poprzedzającego otwarcie Synodu Biskupów czuwania modlitewnego na placu św. Piotra¹⁶, zapewne nie spodobała się tym, którzy mieli inne oczekiwania.

Ten otwarty Papież, Papież na dwudziesty pierwszy wiek, wyraźnie i wprost potwierdza oraz podtrzymuje nauczanie Kościoła o małżeństwie. W przytoczonych tu słowach znajdujemy kontynuację tez zawartych w Liście do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie podpisanym przez kardynała Josepha Ratzingera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary i jej sekretarza Angela Amato SDB. Dotykamy tu zatem tego, co nie podlega zmianie, i o co zapewne będzie się toczył spór Kościoła ze światem.

Znaczenie nauczania Jana Pawła II o rodzinie, wbrew wszelkich spekulacjom i burzliwym dyskusjom, potwierdzone zostało w trakcie obrad Synodu Biskupów zwołanego przez Franciszka. Przytoczyć można tutaj wypowiedź australijskiego kardynała George’a Pella po ich zakończeniu. Stwierdził on: „Interpretując Synod Biskupów o Rodzinie, ważne jest trzymać się tego, co zostało napisane w dokumencie końcowym, a nie tego, co my byśmy chcieli tam przeczytać. W rzeczywistości bowiem Synod nie wspomina na przykład ani słowem o komunii dla rozwiedzionych, dlatego sprawa ta musi być postrzegana w świetle nauczania Jana Pawła II. [...] Dokument Synodu potwierdza

¹⁴ G. W e i g e l, *The Christ-Centered Pope*, „National Review Online” z 20 X 2013, <http://commentators.com/the-christ-centered-pope-national-review-online/> (tłum. fragm. – H.S.).

¹⁵ F r a n c i s z e k, *Trud i radość podążania razem* (Homilia podczas Mszy św., Watykan, 14 IX 2014), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014) nr 10, s. 29.

¹⁶ Z o b. t e n ż e, *Jeśli brakuje wina radości* (Homilia podczas czuwania modlitewnego na placu św. Piotra, Watykan, 4 X 2014), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014) nr 10, s. 6.

katolickie nauczanie. Sugerowane otwarcie drzwi nie oznacza nic innego, jak wyjście do świata, by wiernie głosić pełne nauczanie Chrystusa. Być może będzie można przyjąć niektóre praktyki diecezji niemieckich, jak dopuszczanie rozwiedzionych w nowym związku do rad parafialnych, do lektury czytań mszalnych, do bycia chrestnymi. Z tak pojętymi drzwiami nie mam problemu. Ale żadne drzwi nie zostały otwarte dla komunii dla takich osób. [...] nie może być mowy o stopniowaniu przykazań. Przykazania są niezmiennie”¹⁷.

Spotykając się z uczestnikami włoskiego Ruchu na rzecz Życia (Pro Vita) już po zakończeniu Synodu, Papież przypomniał swoje nauczanie o ochronie ludzkiego życia zawarte w encyklice *Laudato si*. Podkreślił raz jeszcze, że „niewykonalny wydaje się proces edukacyjny na rzecz przyjęcia osób słabych, przebywających wokół nas [...], jeśli nie otacza się opieką ludzkiego embrionu”¹⁸. Zachęcał zgromadzonych do kontynuowania tak ważnego dzieła, jakim jest ochrona życia od poczęcia aż do jego naturalnego kresu.

Kościół nie może odrzucać współczesności i jej nie odrzuca, wraz z nią ewoluuje. Nie może jednak ulegać wszelkim pojawiającym się trendom obyczajowym. Stale będzie powracało pytanie, w jakiej kwestii Kościół może ustąpić, a gdzie jest to niemożliwe. Niezwykle mocno brzmią słowa encykliki *Laudato si*: „Ponieważ wszystko jest ze sobą powiązane, nie da się pogodzić obrony przyrody z usprawiedliwianiem aborcji. [...] «Jeśli dochodzi do utraty wrażliwości osobistej i społecznej na przyjęcie nowego życia, również inne formy otwarcia przydatne dla życia społecznego ulegają wyjałowieniu»” (nr 120)¹⁹.

Sądzę, że także w tym kontekście będzie się toczył spór o pontyfikat Franciszka.

REFORMA KURII RZYMSKIEJ

George Weigel nadał niezwykle trafny tytuł jednemu z podrozdziałów swojej biografii Jana Pawła II: „Trzęsienie ziemi w Kurii”²⁰. Tak jak wybór kardynała Wojtyły na papieża był szokiem dla katolików na świecie, a zwłaszcza dla władz komunistycznej Polski, tak też był w szczególny sposób szokiem

¹⁷ Wypowiedź kardynała George’a Pella podczas inauguracji roku akademickiego Papieskiego Instytutu Jana Pawła II do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Rzymie. Cyt. za: *Kard. Pell: Synod bez nadinterpretacji, trzymać się dokumentu*, „Niedziela”, <http://niedziela.pl/artukul/18765/Kard-Pell-Synod-bez-nadinterpretacji>.

¹⁸ Franciszek, *Nadzieja dla tych, którzy są wykluczani i odrzucani* (Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na rzecz Życia, Watykan, 6 XI 2015), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 36(2015) nr 12, s. 32n.

¹⁹ Franciszek cytuje tu fragment encykliki Benedykta XVI *Caritas in veritate* (nr 28).

²⁰ Weigel, *Świadek nadziei*, s. 340.

dla Kurii Rzymskiej. Wraz z upływem lat pamięć o tym ulega zatarciu, dlatego decyzje personalne i instytucjonalne Franciszka wzbudzają tak wielkie emocje i skojarzenia z rewolucją. Decyzje te wpisują się w proces zmierzający do zerwania z urzędniczą rutyną. Klasa urzędnicza, czy to świecka, czy duchowna, popada bowiem w rutynę. Tak Wojtyły, jak i Bergoglia, jako papieży, którzy przybyli z zewnątrz, nie wiązały utarte schematy postępowania. Obaj, kierując Kurią, starali się stwarzać nowe fakty.

Jan Paweł II podjął fundamentalne reformy Kurii Rzymskiej. W roku 1988 (a więc w dziesiątym roku jego pontyfikatu) ogłoszona została Konstytucja apostolska *Pastor Bonus*, która do dnia dzisiejszego stanowi podstawę działania Kurii²¹. Od jej ogłoszenia upłynęło już prawie trzydzieści lat, konieczne stało się zatem wprowadzenie zmian – i tego dzieła podjął się Franciszek. Powołał on komisję kardynałów, która dokonuje szczegółowej analizy rozwiązań w strukturze Kurii Rzymskiej i występujących w niej „blokad” oraz przeprowadza jej systemową reformę. Za nowatorskie natomiast należy uznać to, że do prac nad reformą Kurii Papież angażuje głównie kardynałów spoza niej. Dokonuje zmian z namysłem i – wbrew oczekiwaniom czy zapowiedziom medialnym – w sposób bardzo wyważony, na pewno nie rewolucyjny.

Świadczy o tym list Franciszka z 27 października 2015 roku do Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej kard. Pietra Parolina, w którym Papież pisze: „Reforma niektórych struktur Kurii Rzymskiej, którą zajmuje się ustanowiona przeze mnie 28 września 2013 r. Rada Kardynałów posuwa się do przodu zgodnie z ustalonym programem”²². Przypomina też, że obecny okres przejściowy nie oznacza bynajmniej zawieszenia dotychczasowego prawa. Potwierdza zatem, że w pełni obowiązujące pozostają Konstytucja apostolska *Pastor Bonus* Jana Pawła II z wniesionymi do niej z czasem poprawkami i Regulamin Ogólny Kurii Rzymskiej. Ojciec Święty podkreśla, że „przestrzeganie zwykłych norm jest konieczne, by zagwarantować uporządkowany przebieg pracy Kurii Rzymskiej i innych instytucji związanych ze Stolicą Apostolską oraz zapewnić sprawiedliwe traktowanie, także ekonomiczne, wszystkich pracowników”²³.

Zadaniem komisji kardynałów pracującej nad reformą Kurii jest formułowanie propozycji na użytek Ojca Świętego. I proces ten nie jest błyskawiczny ani rewolucyjny, lecz długi i powolny. Papież podjął pewne działania pilne, jak na przykład rozwiązanie problemu Banku Watykańskiego, ale decyzje w tej sprawie były już przygotowywane za czasów Benedykta. Franciszek dał też

²¹ Wcześniej podstawą tą była Konstytucja apostolska *Regimini Ecclesiae universae* z roku 1967.

²² Cyt. za: *Mimo reformy Kurii Rzymskiej dotychczasowe prawo obowiązuje*, <https://ekai.pl/wydarzenia/watykan/x93684/mimo-reformy-kurii-rzymskiej-dotychczasowe-prawo-obowiazuje/>.

²³ Tamże.

wyraźny impuls do w rozwiązania niezwykle bolesnej kwestii pedofilii wśród księży.

Informacja o skali nadużyć seksualnych w Kościele trafiła do Jana Pawła II już w końcowym okresie jego pontyfikatu. Ze względu na doniesienia, jakie do niego docierały, podjął takie działania, jakie w tamtym czasie był w stanie podjąć. Zdawał sobie sprawę, że zakres tego skandalu może zachwiać pozycją Kościoła. Jak zawsze w tego rodzaju kwestiach – zajął jasne stanowisko. Wskazał na konieczność jednoznacznego postępowania w sprawie przestępstw seksualnych: „Ludzie muszą wiedzieć, że biskupi i kapłani jednoznacznie opowiadają się po stronie pełni prawdy katolickiej, odnoszącej się do zagadnień moralności seksualnej; prawdy, która jest podstawą odnowy życia kapłanów i biskupów, a także małżeństwa i życia rodzinnego”²⁴.

Gdy Franciszek rozpoczynał swój pontyfikat, kwestia pedofilii zatrzęsała posadami Kościoła. Papież podjął więc zdecydowane działania w oparciu o zebrane materiały i wiedzę.

KONTAKTY Z LUDŹMI

W zakresie papieskich kontaktów z ludźmi zasadniczego przełomu dokonał Jan Paweł II. 25 lutego 1979 roku udzielił ślubu córce rzymskiego zamiatacza ulic, co wcześniej było niewyobrażalne. W dobie podzielonego świata, w którym media odgrywały znacznie mniejszą rolę niż obecnie, takie wiadomości nie przedostawały się jednak do bardzo szerokiego grona odbiorców. Najbardziej zaś tragicznym symbolem rewolucyjnej zmiany w relacjach Biskupa Rzymu z wiernymi – wejścia między nich, nieodgradzania się od nich – stał się zamach na jadącego w otwartym samochodzie Jana Pawła II w roku 1981. To Jan Paweł II wprowadził zwyczaj brania na rękę dzieci podczas takich objazdów po placu, bez zważania na żadne względy bezpieczeństwa. Jego kontakt z dziećmi był unikalny. Teraz możemy obserwować podobne zachowania u Franciszka.

*

Po dokonaniu tej niezwykle skrótowej analizy nasuwa się nieodparta konstatacja, że pontyfikaty Jana Pawła II i Franciszka są „istotowo” bardzo bliskie. Oba wykazują tę cechę, którą popularnie określa się mianem „rewolucyjności”. Jest to jednak rewolucyjność kreatywna, nie zaś destrukcyjna. W żadnym

²⁴ W e i g e l, *The Christ-Centered Pope*.

z tych pontyfikatów – mimo wprowadzania przez obu papieży wielu nowych elementów i rozwiązań – nie nastąpiło jednak zerwanie z dziełem poprzedników, odcięcie się od niego. Przeciwnie, obaj papieże nawiązywali do tego dzieła w sposób mniej lub bardziej oczywisty, choć odmienny. Niewątpliwie Jan Paweł II uczynił to bardziej bezpośrednio, już bowiem poprzez wybór imienia wskazał na swój zamiar kontynuacji dokonań poprzedników.

Franciszek nie stał się Janem Pawłem III. Poprzez wybór imienia – jak zaznaczył na początku – wskazał na te obszary, które są mu najbliższe. Nie podejmuje jednak działań w próżni, nie przekreśla dorobku poprzednich papieży, a zwłaszcza Jana Pawła II. Gdyby nie rewolucyjny pontyfikat Papieża Polaka Franciszek musiałby się zmierzyć z tym wszystkim, z czym on się mierzył przez lata swego pontyfikatu, i zmieniać to, co on zmienił.

Pontyfikat Franciszka wpisuje się w istotne przemiany rewolucyjne, jakim poddany już został Kościół właśnie w ciągu dwudziestu siedmiu lat pontyfikatu Jana Pawła II. Przekonanie o rewolucyjności tych zmian z biegiem czasu jednak zanika. Świat i Kościół otrząsnęły się z szoku, przywykły do nadzwyczajnych działań Jana Pawła II; kolejne wydarzenia traktowano jako logiczną konsekwencję wyzwań podjętych na początku jego pontyfikatu. To, co przed pontyfikatem Jana Pawła II było niewyobrażalne, stało się w Kościele normalne, zwyczajne. Franciszek mógł na tym budować. Dysponując fundamentem, który stworzyło swoiste przekroczenie pewnych niewzruszonych granic dokonane poprzez działania Jana Pawła II, może iść dalej.

Franciszek rozumie współczesny język i rozumie potrzebę posługiwania się takim właśnie językiem – uproszczonym w sposób bliski przekazom e-mailowym. W tej komunikacji upatrywałabym największą odrębność i rewolucyjność Franciszka. Przekaz Ewangelii jest niezwykle ważny także dla współczesnego człowieka, a odpowiednia forma tego przekazu ma znaczenie kluczowe. Papież chce trafić do ludzi współczesnych, którzy odbierają mocne, krótkie sygnały, stąd posługuje się językiem – jak mówi abp Georg Gänswein – jasnym i ostrym, w którym czasami można by zmienić pewne akcenty²⁵. Określić można ten język jako „politically incorrect”, a dostrzec go można było w papieskim wystąpieniu na temat Europy²⁶.

W jednym ze swoich esejów z roku 1996 George Weigel przytoczył знаmienne zdanie, które wypowiedział Jan Paweł II: „Próbuj zrozumieć mnie

²⁵ Zob. wywiad abp. Georga Gänsweina udzielony tygodnikowi „Oggi” z 17 marca 2015 roku.

²⁶ Papież posłużył się podczas swojego wystąpienia w Parlamencie Europejskim ostrymi słowami, mówiąc, że Europa zaczęła przypominać „babcię, która nie jest już płodna i nie tętni życiem” (Franciszek. Przemówienie w Parlamencie Europejskim, Strasburg, 25 XI 2014, https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html).

z zewnątrz, tymczasem zrozumieć mnie można tylko od wewnątrz”²⁷. Sądzę, że słowa te w pełni odnieść można także do papieża Franciszka. Jeśli chce się go oceniać z zewnątrz albo poprzez pryzmat uproszczonych projekcji, to taka ocena zawsze będzie powierzchowna i niepełna.

Zgodzić się też należy z Weiglem, że rewolucyjność obu papieży ma charakter ewangelizacyjny, nie zaś teologiczny. Nie ulega wątpliwości, że została ona spowodowana potrzebą zmian w dialogu Kościoła ze światem. „Rewolucyjność” ta jest dowodem na to, że Kościół reaguje na przemiany zachodzące we współczesnym świecie. Kiedy bowiem chrześcijaństwo włączyło się w nurt współczesności, pewne problemy, co więcej, pewne napięcia stały się nieuniknione – w szerokim obszarze: nie tylko w teologii, ale także w kulturze, edukacji czy w dziedzinie praw człowieka. Obaj papieże obejmowali urząd w momencie, w którym napięcie między Kościołem a światem było niezwykle silne. Należało znaleźć sposób jego rozładowania, sposób, w jaki Kościół mógłby wyjść naprzeciw dynamice świata, nie poddając się mu jednak całkowicie i nie ulegając przemijającym modom. Obaj papieże, każdy w swojej epoce, dostępnymi w swoim czasie środkami, prezentują to wyjście z zamknięcia, otwarcie na świat, zarazem jednak wyraźnie wskazują granice dostosowywania się Kościoła do świata. Ich „rewolucyjność” to rewolucyjność metod, podejścia do człowieka. Nie wiąże się ona z charakterystycznym dla każdej rewolucji niszczeniem, nie narusza fundamentu nauczania Kościoła.

Rewolucyjność działań zarówno Jana Pawła II, jak i Franciszka znamionują zatem cechy inne niż te, które zwykle przypisuje jej świat. Niezwykle trafnie wypowiedział się na ten temat filipiński hierarcha Luis Antonio Tagle, który należał do najmłodszych kardynałów ostatniego konklawe i brany był pod uwagę jako przyszły papież. Odwołując się do doświadczenia Azji, przekonywał on, że nie należy postrzegać pontyfikatu Franciszka jako rewolucji w Kościele: „Zawsze jestem zdziwiony, gdy ktoś w mediach czy na spotkaniach pyta mnie, co sądzą o rewolucji papieża Franciszka, rewolucji wyjścia na peryferie, by być Kościołem ubogich. Ale, pytam, jakiej rewolucji? To dla nas nic nowego. To nie rewolucja. To potwierdzenie różnych intuicji Kościoła w Azji i Kościoła powszechnego”²⁸.

²⁷ G. Weigel, *A Soul for All Seasons: Why Pope John Paul II, who will be canonized April 27, discerned possibilities when others saw only barrier*, „The Wall Street Journal” z 21 IV 2014, <http://www.wsj.com/articles/SB10001424052702303626804579509602391386722>.

²⁸ Wystąpienie kard. Luisa Antonio Tagle z 19 listopada 2015 roku, na sympozjum „Misja w Azji od papieża Jana Pawła II do papieża Franciszka” zorganizowanym przez agencję prasową AsiaNews na Papieskim Uniwersytecie Urbaniańskim w Rzymie. Cyt za: *Kard. Tagle: przestanie mówić o rewolucji Franciszka!*, „Niedziela”, <http://www.niedziela.pl/artukul/12607/Kard-Tagle-przestanie-mowic-o-rewolucji>.

W różnych epokach Kościół przekraczał granice, wydawałoby się nieprzekraczalne. Jego reakcje mogą się wydawać zbyt powolne, bo zawsze poprzedzone są refleksją, swoistym wyważeniem spraw w perspektywie transcendentnej. Na tym właśnie polega owo stałe poszukiwanie drogi ku otwartości, która pozwoliłaby uniknąć zarówno uległości wobec wszelkich pojawiających się współcześnie modnych trendów, jak i pozostawania w zamkniętej twierdzy. Nie ulega wątpliwości, że spotkanie katolicyzmu ze współczesnymi sposobami myślenia musi mieć formę szczerego i autentycznego dialogu. Zasadniczą kwestią – niezależnie od tego, czy mówimy o czasach Jana Pawła II, czy o czasach Franciszka – jest z jednej strony to, czy katolicyzm potrafi temu zadaniu sprostać, z drugiej zaś – co równie ważne – czy świat współczesny jest rzeczywiście tym dialogiem zainteresowany, czy raczej zmierza do narzucenia katolicyzmowi swojej wizji, unikając autentycznego dialogu²⁹. Jan Paweł II zwracał uwagę, że bycie nowoczesnym nie może oznaczać relatywizmu, świat relatywizmu nie jest bowiem zdolny do usłyszenia sygnałów transcendencji³⁰. Z tym problemem Papież Polak mierzył się w całej swojej posłudze. Obecnie podejmuje to wyzwanie Franciszek, poszukując środków umożliwiających powiązanie płaszczyzn nowoczesności i transcendencji. Aby zwrócić uwagę na tę kwestię, posługuje się on często szokującymi środkami wyrazu. Istota wyzwania, przed którym staje dziś papież Franciszek, polega na nieustannym formułowaniu na nowo pytania o relacje między Kościołem a światem, postawionego na Soborze Watykańskim II – na formułowaniu tego pytania w taki sposób, aby można udzielać na nie aktualnych odpowiedzi, które nie będą prowadziły ani do odrzucenia współczesności przez Kościół, ani do akceptacji relatywizmu.

Tę właśnie perspektywę ukazuje Franciszek w encyklice *Laudato si*, kiedy pisze: „Chrześcijaństwo, pozostając wierne swojej tożsamości i otrzymanemu od Jezusa Chrystusa skarbowi prawdy, nieustannie na nowo formułuje swoją myśl i nieustannie wypowiada się na nowo w dialogu z nowymi sytuacjami historycznymi, pozwalając, by na nowo rozkwitała jego odwieczna nowość” (nr 120).

²⁹ Warto tutaj przywołać Hartford Appeal for Theological Affirmation [Hartfordzki apel o teologiczną afirmację] podpisany przez ekumeniczną grupę amerykańskich teologów chrześcijańskich. Pisze George Weigel: „Celem Apelu nie było odstąpienie od rozmowy chrześcijaństwa ze współczesnością, lecz odbudowanie prawdziwego dialogu, w którym chrześcijańskie dogmaty wiary będą partnerami w rozmowie, a nie kandydatami do wyszydzenia, demontażu i odrzucenia. [...] Wyzwanie rzucone Kościołowi przez II Sobór Watykański było wyzwaniem do przejścia od autorytarnej instytucji religijnej do autorytatywnej wspólnoty religijnej” (W e i g e l, *Świadek nadziei*, s. 619n.).

³⁰ Por. tamże, s. 620.

ADAM F. BARAN

MŁODA INTELIGENCJA KATOLICKA
W POLSCE W REALIACH POWOJENNYCH

Okres od zakończenia drugiej wojny światowej do roku 1953, zapamiętanego w Europie Środkowo-Wschodniej przede wszystkim ze względu na śmierć Józefa Stalina, w świadomości alianckiej znaczącego antyhitlerowskiego koalicjanta, ale też wielkiego komunistycznego dyktatora i zbrodniarza, nadal jest dla badacza czasem fascynującym. Poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące tamtej epoki nie jest jednak – już ze względu na złożoność zachodzących wówczas procesów społecznych, politycznych i gospodarczych – kwestią prostą. Na przeszkodzie stoi też przede wszystkim zmniejszająca się w sposób naturalny liczba świadków wydarzeń tamtego czasu, a także ciągły brak dostępu do wiarygodnych źródeł. I chociaż zainteresowanie ówczesną historią znalazło swój wyraz w niemałej już bibliografii opracowań, a od zakończenia ostatniego światowego konfliktu upłynęło ponad pół wieku, nadal brakuje odpowiedzi na liczne pytania dotyczące okresu powojennego, a wiele tez, które w odniesieniu do niego postawiono, wymaga dogłębnej analizy.

Andrzej Friszke, historyk dziejów najnowszych, członek korespondent Polskiej Akademii Nauk, a do czerwca 2016 roku członek Rady Instytutu Pamięci Narodowej (którą w wyniku nowelizacji ustawy o tej instytucji zastąpiło Kolegium IPN), podjął ostatnio analizę zagadnienia

sytuacji młodej inteligencji katolickiej w Polsce w latach 1945-1953, a wyniki tych badań przedstawił w pracy *Między wojną a więzieniem 1945-1953. Młoda inteligencja katolicka*¹. Jak zaznacza już w pierwszych akapitach „Wstępu” do swojej książki: „To nie jest historia lekka, łatwa i przyjemna. Bo chociaż czas, który opisuje, był wychodzeniem z wojny i próbą powrotu do normalnego życia, to warunki tego życia nie były normalne. Kraj był zrujnowany, poddany sowieckiej kontroli, rządzony przez komunistów, płynne były granice między tym, co legalne i dozwolone, a tym co nielegalne i represjonowane. Elementarne wolności człowieka – prawo spotykania się, dyskutowania, korespondencji, wygłaszania krytycznych opinii – niby istniały, ale władze mogły je w każdej chwili zakwestionować, uznać za spisek. Pozostałości konspiracji zazębiały się z aktywnością legalną, gdyż niektórzy prowadzili podwójne życie, istniały też praktyczne problemy, np. finansowania niektórych działań oficjalnych z pieniędzy pochodzących z wojennej konspiracji. Ale nawet to, co np. w roku 1947 było normalne, rok później wykraczało poza

¹ Andrzej Friszke, *Między wojną a więzieniem 1945-1953. Młoda inteligencja katolicka*, Towarzystwo „Więź”–Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015, ss. 416.

tolerowaną normę. Każdy rok przynosił pogorszenie sytuacji, zawężenia tego, co władza była skłonna tolerować” (s. 5).

Jak podkreśla autor, jego książka nie wpisuje się w kategorię literatury heroicznej, opisuje bowiem losy ludzi, których połączyła zróżnicowana świadomość, że chociaż wraz z końcem wojny czas walki zbrojnej należy do przeszłości, to próba działania w narzuconych z zewnątrz warunkach może służyć pomniejszeniu nie-szczęścia, w jakim znalazł się kraj. I choć większość opisanych w monografii inicjatyw organizacyjnych i ideowych skończyła się skazaniem na więzienie tych, którzy zdecydowali się je podjąć, to książki tej nie należy traktować wyłącznie w kategoriach dokumentacji kolejnych przegranych polskiej młodzieży w starciu z machiną stalinizmu i totalitarnymi regułami życia społecznego. To właśnie te wąskie, izolowane kręgi, które na swój sposób przełamywały komunistyczny totalitaryzm – pisze Friszke – stały się bowiem w okresie późniejszej odwilży źródłem różnorodnych inicjatyw społecznych, ideowych, a także politycznych. Inicjatywy te oparte były w znacznej mierze na wcześniejszych więziach koleżeńskich, na wzajemnym zaufaniu i dzieleniu się przemyśleniami.

Zainteresowanie autora zagadnieniem losów polskiej młodzieży katolickiej w okresie powojennym pojawiło się – jak sam pisze – wskutek jego badań nad późniejszymi dekadami historii Polski. W tym też sensie jego praca stanowi niejako pierwszy rozdział szerszej opowieści o ciągłości dziejów powojennych polskich elit opozycyjnych. Warto podkreślić, że zgodnie z zamysłem autora jego książka stanowi również „wyraz sprzeciwu wobec tabloidy-zacji historii powojennej i jej fałszowania poprzez narzucanie czarno-białych schematów” (s. 6), a zatem wskazuje na szerokie spektrum ludzkich postaw, które nie wpisują się ani w tragiczne zaangażowanie „żołnierzy wyklętych”, ani

w oportunizm osób związanych z komunistycznym aparatem bezpieczeństwa. Owe postawy pośrednie, jak można je określić, stają się dziś bardzo rzadko przedmiotem analizy, wskutek czego po prostu się o nich nie pamięta.

Początkowe rozdziały książki stanowią wprowadzenie w jej główny nurt. Po opisie w rozdziale pierwszym powojennej sowieckiej dominacji w Polsce autor przedstawia swój przedmiot badań, a mianowicie stan pokolenia, które tworzyli młodzi ludzie, z reguły o trzy do pięciu lat starsi od bohaterów *Urwanego lotu*² Hanny Świdy-Ziemby. Posługując się narzędziami badawczymi socjologii, Friszke zmierza do określenia miejsca tego pokolenia w ówczesnej strukturze społecznej. Niemal wszyscy bohaterowie, o których pisze, związani byli z uniwersytetami: bądź to jako studenci, bądź to jako ich pracownicy. Już w tej wstępnej części książki na pierwszy plan wysuwa się złożoność powojennej sytuacji, w jakiej znalazło się ówczesne pokolenie młodzieży, jego nieustanne poczucie zagrożenia, a także rola silnych wzorców wychowawczych i doświadczenia solidarności z okresu wojny, które przyczyniły się do ukształtowania postawy tej grupy. „Niektórzy, nieliczni, dokonywali aktu zdrady, idąc na współpracę z bezpieką i donosząc na swoich kolegów. Podkreślmy, takiej zdrady dopuścili się nieliczni. Wśród kilkudziesięciu bohaterów tej książki, których teczki osobowe założone przez UB się zachowały, dotyczy to kilku osób, a zdrada prawdziwa, skonsu-mowana przez liczne doniesienia – trzech” (s. 35). Istotne uzupełnienie tego wprowadzenia stanowią dwa kolejne rozdziały książki: „Młodzieżowa konspiracja 1939-1945” oraz „Ugoda i realizm”, w których

² Zob. H. Ś w i d a - Z i e m b a, *Urwany lot. Pokolenie inteligenckiej młodzieży powojennej w świetle listów i pamiątek z lat 1945-1948*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

czytelnik może odnaleźć między innymi genezę powojennych postaw niektórych postaci pojawiających się w książce – od zdeklarowanych przeciwników instalującego się systemu, aż po osoby jawnie z nim kolaborujące.

Zasadniczy temat monografii przedstawiony został w sześciu kolejnych rozdziałach. Ich lektura nie wymaga porządku chronologicznego. Zainteresowany czytelnik może czytać je w dowolnej kolejności, każdy z nich niezależnie od pozostałych, pozostając przy tym w głównym nurcie opracowania. Na początku znajdujemy opis środowiska autorów skupionego wokół „Kolumny Młodych” redagowanej jako dodatek do „Tygodnika Warszawskiego”. W kolejnym rozdziale otrzymujemy obraz Sodalicii Mariańskiej Akademików, a po nim opis środowiska „Tygodnika Powszechnego” i Klubu Logofagów. Dalej znajdujemy charakterystykę grupy młodych ludzi związanych z pismem „Dziś i Jutro”, a także – w rozdziale „Prowokacja czy uwikłanie” – opis działalności młodzieży antymasońskiej, w końcowej zaś części książki opis środowiska warszawskich personalistów.

Nie sposób w tym miejscu przeanalizować całości pracy, skupmy się zatem na wybranych wnioskach odautorskich, zachęcając tym samym do bardziej szczegółowej lektury. Friszke pisze, że „Kolumna Młodych” była wyraźnym projektem politycznym stworzonym przez grupę członków Stronnictwa Narodowego, którzy wobec braku możliwości działania wybrali pracę jawną w ramach nurtu politycznie zbliżonego do programu ich ugrupowania (najpierw w Stronnictwie Pracy, a następnie w „Tygodniku Warszawskim”). W powojennych realiach początkowo było to możliwe, ale w okresie wojującego stalinizmu połączonego z indoktrynacją działalność ta skończyła się nie tylko odcięciem jej dalszych możliwości, ale także uznaniem całego prowadzącego ją środowiska

za zasadniczego wroga ustroju – a w konsekwencji wyrokami więzienia dla wielu osób.

Autor podkreśla, że w powojennej Polsce największą organizacją katolicką młodzieży studenckiej była Sodalicia Mariańska Akademików, której liderzy wykazywali się dużymi talentami organizacyjnymi, w istocie „tworząc organizację bez organizacji” (s. 203), opartą na zaangażowaniu osób o silnej tożsamości religijnej, integrujących się przede wszystkim przez formacyjne zjazdy, konferencje, kursy i obozy. W konsekwencji SMA stała się wyraźną przeszkodą dla rządzących komunistów, którzy pragnęli stworzyć monopol na wychowanie i organizowanie młodzieży, zwłaszcza młodzieży studenckiej. Friszke pisze: „Oskarżenie i proces były przejawem szczególnej hipokryzji. Władze nie chciały się przyznać do jawnego zamiaru ateizacji młodzieży. Próbowaly więc połączyć [...] horyzont wiary i misyjności katolickiej z domniemaniem (prezentowanym jako pewność), że realizacja chrześcijańskich wartości musi prowadzić do działań przeciw państwu (opartemu na wrogiej ideologii)” (s. 204).

Z kolei jeśli chodzi o środowisko związane z utworzonym już w marcu 1945 roku „Tygodnikiem Powszechnym”, to pierwotnie można było odnieść wrażenie, że jego powstanie stanowi „sygnał powrotu do normalności” (s. 241), przy czym oczywista była powściągliwość autorów w wypowiadaniu się w kwestiach politycznych. Friszke pokazuje, że środowisko „Tygodnika Powszechnego” mocno akcentowało potrzebę odejścia od walki zbrojnej na rzecz pozytywistycznego rozwijania myśli, kultury oraz podnoszenia poziomu polskiego katolicyzmu (związanego z kulturą zachodnią) i że tym właśnie wartościom było ono wierne aż do zamknięcia pisma w roku 1953. Także związany z „Tygodnikiem Powszechnym” elitarny Klub Logofagów przyjmował założenie,

że „ukształtowanie pogłębianych intelektualnie elit jest ważnym zadaniem w sytuacji niewiadomych, ale spodziewanych zagrożeń” (s. 242), a uwięzienie i historia śledztwa lidera tej organizacji ujawnia, jak łatwo było wówczas osaczyć i skazać człowieka, posądzwszy go o szpiegostwo na podstawie jego zwyczajnych kontaktów towarzyskich i rozmów, w których uczestniczył.

W książce znajdziemy też opis grupy, której główny przekaz dotyczył „dążenia do zbudowania nurtu w polskim katolicyzmie akceptującego władzę PPR i sytuację geopolityczną” (s. 291). Grupa ta, działająca pod nazwą „Dziś i Jutro”, już w roku 1949 uzyskała monopol na organizowanie katolików w przestrzeni społecznej i politycznej – jak podkreśla Friszke – „za cenę afirmacji komunizmu” (s. 292).

Obok opisu innych, jednostkowych działań organizacji antykatolickich – działała ostatecznie prowadzących do współpracy ze służbą bezpieczeństwa – w książce znajdziemy również charakterystykę grupy, dla której płaszczyzną spotkań nie było zaangażowanie religijne ani polityczne, lecz poszukiwanie intelektualne o charakterze socjologicznym. Personalistów warszawskich, bo o nich właśnie mowa, łączyły sprzeciw wobec narzuconego krajowi stalinowskiego wzorca oraz „poszukiwanie w personalizmie Mouniera systemu wartości społecznych, który pozostając lewicowy, broni suwerennych praw człowieka, umożliwia też wspólnotę ideową wierzących i niewierzących” (s. 377). Zespół ten podczas swoich seminariów uprawiał nowoczesną refleksję politologiczną, co nie uszło uwadze bezpieki. Mimo doświadczenia śledztwa ludzie ci okazali się później „grupą bardzo żywotną, aktywną i solidarną, co pozwoliło im odegrać istotną rolę w okresie Października” (s. 378).

Jak zatem potoczyły się dalsze losy tych nielicznych środowisk związanych z różnymi nurtami katolickiej refleksji?

Na pytanie to, które nasuwa się w sposób naturalny, skoro omawiana monografia ma być uzupełnionym rozdziałem w opisie kolejnych dekad powojennych losów polskich elit opozycyjnych, Friszke odpowiada już w „Zakończeniu” książki. Według autora najważniejszą zmianą dotyczącą udziału katolików w życiu publicznym było powstanie w październiku 1956 roku Ogólnopolskiego Klubu Postępowej Inteligencji Katolickiej. Klub ten, stworzony przez redaktorów zlikwidowanego „Tygodnika Powszechnego”, grono jego współpracowników i sympatyków z Warszawy i Lublina, przez grupę „Frondy” i niektórych sodalisów, stał się początkiem pięciu zalegalizowanych w późniejszym okresie Klubów Inteligencji Katolickiej. Ów różnicowany ruch – przy nadzórnej pozycji wznowionego wówczas „Tygodnika Powszechnego”, wzmacnianej przez miesięczniki „Znak” oraz „Więź” – w latach 1957-1976 miał nawet niewielką reprezentację w Sejmie. Friszke podkreśla: „Od lat sześćdziesiątych KIK był ważnym ośrodkiem soborowej odnowy Kościoła w Polsce, a następnie jednym z mateczników niezależnej postawy i aktywności opozycyjnej. Prowadzony przez Mazowieckiego, Wielowieyskiego i innych wyłonił wielu aktywnych społecznie ludzi, a w 1980 r. stał się istotnym miejscem oparcia dla «Solidarności». Jego liderzy odegrali też ważną rolę w transformacji 1989 roku, a Tadeusz Mazowiecki został pierwszym premierem wolnej i demokratycznej Polski” (s. 388).

Ciekawym poszerzeniem perspektywy zaprezentowanej przez Friszkego byłoby porównanie sytuacji polskiej młodej inteligencji katolickiej owego czasu z sytuacją środowisk i grup młodej inteligencji chrześcijańskiej w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, które w wyniku powojennych rozstrzygnięć politycznych również znalazły się w granicach wpływów komunistycznego totalitaryzmu sowieckiego lub zostały całkowicie zaanektowa-

ne przez ZSRS³. Potwierdzenie faktu, że tematyka ta nadal pozostaje interesująca, znajdujemy w książce Anne Applebaum *Za żelazną kurtyną. Ujarzmienie Europy Wschodniej 1944-1956*⁴, której pierwsze wydanie anglojęzyczne ukazało się w roku 2012. Praca Applebaum nie wyczerpuje jednak tego postulatu, skupia się bowiem na przykładach z obszaru Polski, Węgier i Niemiec Wschodnich (ostatnie z wymienionych państw od roku 1949 do 1990 istniało jako Niemiecka Republika Demokratyczna). Na dowód tego, że kwestia zbadania i porównania postaw młodej inteligencji, która w okresie przed śmiercią Stalina mimo wojującego ateizmu nie wyrzekła się swojej wiary, jest zagadnieniem niezwykle interesującym, przytoczmy kilka przykładów ówczesnych postaw.

Siostra Nijolė Sadūnaitė, współtwórczyni „Kroniki Kościoła Katolickiego na Litwie”, za co skazana została w roku

³ W opisywanym okresie na terenie zachodnich republik Związku Sowieckiego każdy przejaw aktywności stojącej w sprzeczności z systemem komunistycznym i jego aktualną polityką wobec religii uważany był za wrogi i traktowany jako przejaw działalności antypaństwowej. Z materiałów źródłowych i dotychczasowych opracowań wynika, że w wielu wypadkach ofiarami wojującego stalinizmu były organizacje szkolne lub studenckie oraz grupy parafialne nastawione wyłącznie na formację religijną młodzieży świeckiej. Grupy te były prześladowane na równi z tymi, które aktywnie propagowały antykomunizm lub postawę antysowiecką (zob. G. Motyka, R. Wnuk, T. Stryjek, A.F. Baran, *Wojna po wojnie. Antysowieckie podziemie w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1944-1953*, Muzeum II Wojny Światowej–Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk–Wydawnictwo Naukowe Scholar, Gdańsk–Warszawa 2012).

⁴ Zob. A. Applebaum, *Za żelazną kurtyną. Ujarzmienie Europy Wschodniej 1944-1956*, tłum. B. Gądomska, Świat Książki, Warszawa 2013.

1975 roku na sześć lat pozbawienia wolności (trzy lata łagru o zastrzonym rygorze i trzy lata zesłania), która po odbyciu kary nadal inwigilowana była przez KGB w Wilnie, jedna z najbardziej znanych litewskich dysydentek, tak wspomina swoje dzieciństwo i młodość: „Pamiętam też takie zdarzenie, gdzieś w 1947 r.: Ktoregoś razu partorg [partyjny propagandzista – A.F.B.] Ubogevičius przyszedł do szkoły, by zmusić chłopców do zapisania się do Komsomołu. Postawił automat na stole i mówi: «Nie wyjdziecie stąd dopóki nie napisiecie podania». Trzymał ich długo, całą noc. [...] Mnie też KGB-iści straszili, tyle że bez automatu. Miałam wtedy niecałe 10 lat i chcieli, żebym się zapisała do pionierów. [...] Ale nie napisałam podania o przyjęcie [...] – ani ja, ani brat. Wezwali do szkoły mamę, która powiedziała, że nie chce, żeby jej dzieci były dwulicowe. Niech będą nieuczone, ale uczciwe. Jeżeli tylko pionierzy i komsomolcy mogą się uczyć, to jej dzieci nie będą się uczyć. Wtenczas nas wyrzucili ze szkoły. Było to jednak wbrew sowieckiemu prawu. I po dwóch tygodniach przyszli po nas nauczyciele, żebyśmy wracali do szkoły. Okazało się, że w klasie było nas tylko troje, którzy odmówili. I to dzięki rodzicom. Gdy kończyłam gimnazjum, mówiono: jeśli nie będziesz komsomołką, nie dostaniesz się na studia. [...] Co do Komsomołu, to w momencie, gdy przyszło podejmować decyzję, miałam 15-16 lat i wiedziałam, że nie chcę. [...] Biorąc przykład z ojca, otwarcie wierzyłam i chodziłam do kościoła. [...] Od dziecka wydawało mi się niemożliwe, żeby nie być na mszy. Nie osądzałam tych, którzy wierzyli, a bali się przychodzić do kościoła. Ale sama nigdy się nie bałam, nie zastanawiałam, czy ktoś mnie śledzi [...]. To był przykład ojca – nie tylko słowa, ale przykład całego życia. Ojca, który cztery razy dziennie jeździł 7 km na rowerze – do pracy i po zakupy dla nas, a kiedy zmęczony wracał wieczorem,

klękał z nami do modlitwy. [...] Dla nas, dzieci – to był wielki przykład i wielka radość. Proszę – wszyscy się boją, a tata się nie boi. Rozpierała nas duma. Dobrzy rodzice – to naprawdę wielki dar Boga. [...] Nauczyciele się bali. Karierę robili ci, którzy prowadzili propagandę ateistyczną – nakłaniali do wstępowania do pionierów, zapisywali dzieci wchodzące do kościoła. Ale widzieliśmy też, że część nauczycielek na Boże Narodzenie czy na Wielkanoc przebierała się za babuleńki, okręcała głowy chustkami i szła do kościoła. A my, dzieci, widzieliśmy wszystko. Odnosiliśmy się do tego z dużym zrozumieniem – uważaliśmy komunistów za ludzi nieszczęśliwych. Ci zaś, którzy byli religijni, o których wiedzieliśmy, że są wierzący, chociaż nikomu o tym nie mówili – byli dla nas przykładem. W szkole nie zdradzała się jednak ani jednym słowem. [...] Te «religijne przesady» okazały się mocne. Gdy stuknęła mi osiemnastka, odnalazłam w sobie dar Boży – powołanie”⁵.

Inny przykład pochodzi z opublikowanych nie tak dawno wspomnień ze Wschodnich Niemiec: „Będąc uczniem szkoły średniej, należałem w połowie lat pięćdziesiątych do Młodej Wspólnoty w sąsiedniej parafii, św. Jakuba. Grupa była stosunkowo mała. Wielu nastolatków odeszło, bo albo ich zastraszone, albo wyjechali, kiedy SED [Sozialistische Einheitsspartei Deutschlands (Socjalistyczna Partia Jedności Niemiec) – A.F.B.] w 1952/1953 roku znowu usiłowała ukrócić wpływy Kościoła i zaatakowała przede wszystkim Młode Wspólnoty, jakoby były nielegalnymi «zakamufLOWanymi organizacjami mającymi podżęgać do wojny, sabotażu i szpiegostwa», sterowanymi i finansowa-

nymi przez zachód. Symbol wyznaniowy Młodej Wspólnoty, krzyż na ziemskim globie, zwany też «krzyżem na kuli», został zakazany, a około 3000 uczniów i studentów relegowano ze szkół i uniwersytetów. Dokładnie o ówczesnych wydarzeniach dowiedziałem się później w Güstrowie, gdzie mój wuj Gerhard był kaznodzieją w katedrze. W ciemnej, wyłożonej drewnianą boazerią auli Szkoły Średniej im. Johna Brinckmana [...] funkcjonariusze FDJ [Freie Deutsche Jugend (Wolnej Młodzieży Niemieckiej) – A.F.B.] w obecności wszystkich nauczycieli i uczniów wysunęli oskarżenia przeciwko «prowodyrom» Młodej Wspólnoty, którzy «pod religijną maską» uprawiali szpiegostwo dla «amerykańskiego imperializmu». Helmuta Zeddiesa z dwunastej klasy, Ingrid Reincke z jedenastej i Giselę Kugelberg z dziesiątej relegowano w trybie natychmiastowym; żaden z nauczycieli nie stanął w ich obronie wobec arbitralnych i absurdalnych oskarżeń, a ogromna większość uczniów poparła relegowanie. Mimo wszystko Zeddies został dopuszczony do matury, a zawdzięczał to «wielkiemu bratu» w Moskwie i odważnym rodzicom w Güstrowie. [...] Moskwa zganiła agresywną taktykę «walki z Kościołem». Zeddies i pozostali relegowani mogli wrócić do szkoły. A że wzburzeni rodzice w Güstrowie wymogli na kierownictwie szkoły jeszcze drugą szansę dla ponad dwudziestu uczniów, którzy z powodu niezadowolających not z historii i nauki o świecie współczesnym oblali maturę, Zeddies jeszcze w tym samym roku razem z tamtymi zdał egzamin dojrzałości. Nawiasem mówiąc, Uwe Johnson, choć sam jeszcze w tym czasie był członkiem FDJ i miał krytyczny stosunek do Kościoła, na wiecu protestacyjnym wydziału filozofii w Rostoku odmówił potępienia Młodej Wspólnoty w Güstrowie jako wroga państwu [...]. W konsekwencji sam został skreślony z listy studentów. Uniwersytet w Rostoku na fali «nowego

⁵ Cyt. za: P. Wołowski, K. Korzeniowski, *Jak służąc Panu Bogu przechrzyć KGB. Rozmowy z twórcami „Kroniki Kościoła katolickiego na Litwie”*, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2006, s. 98-101.

kursu» wycofał wprawdzie eksmatrykulację, lecz Johnson demonstracyjnie wystąpił z FDJ i przeniósł się na Uniwersytet Lipski⁶. Autorem tych słów jest Joachim Gauck, wówczas kilkunastoletni uczeń w NRD, a później student teologii i wieloletni pastor ewangelicki, w latach 1990-2000 prezes Federalnego Urzędu do spraw Akt Stasi, a dziś prezydent Republiki Federalnej Niemiec.

Na zakończenie warto podkreślić, że w wyborze tematyki książki nie bez znaczenia były dla autora osobiste refleksje nad młodością jego matki, zmarłej w styczniu 2013 roku. Friszke pisze o tym już na początku swojej pracy: „Należała do opisywanego tu pokolenia (rocznik 1922), przeszła przez wojenną konspirację w AK, choć na ziemiach wcielonych do Rzeszy, gdzie mieszkała, podziemie miało charak-

ter konspiracji cywilnej. Po wojnie znalazła się w ciężkich tarapatach, zmuszona do ukrywania się na «lewych» papierach. Mama była uformowana w ideologii niepodległościowej, antykomunistycznej, ale też zdecydowanie antyendeckiej, co było naturalne w środowisku polskich ewangelików. Endeckie rozumienie polskości identyfikujące ją z katolicyzmem, bardzo rozpowszechnione w środowiskach katolickich, prowadziło do odmawiania ewangelikom polskości, traktowania ich jak obcych, Niemców, a przy tym heretyków. Tak było przed wojną, w czasie wojny i długo po wojnie. Zbliżenie ewangelika do środowiska katolickiego było więc trudne nie tylko z przyczyn doktrynalnych, wyznaniowych, ale też z powodu poczucia wzajemnej obcości oraz z obawy przed napiętnowaniem i odrzuceniem. Naturalnym dla takich ludzi środowiskiem patriotycznym byli natomiast piłsudczycy, wśród których kwestia wyznania nie grała roli, polskość była definiowana bez łączenia jej z religijnością, przez wiązanie patriotyzmu z ideą państwa, tradycją walk wolnościowych, przekazem kultury. W powojennej Polsce nie istniały jednak leganie działające grupy o tradycjach piłsudczykowskich czy demokratycznych. Ludzie młodzi o takich postawach mogli znaleźć miejsce samorealizacji – do czasu – w harcerstwie lub – również do czasu – w samorządach uczelnianych” (s. 7). Ta z pozoru niewinna, osobista refleksja jest w mojej ocenie niebywale istotna i należy o niej pamiętać, gdy na kartach książki znajdziemy kwestie sporne lub tezy wymagające polemiki. Można też zaryzykować stwierdzenie, że powyższy cytat jest nie tylko argumentem przemawiającym za celowością omawiania tematyki podjętej przez autora, ale również – jakkolwiek niewyraźnym wprost – zastrzeżeniem, że mimo pełnego warsztatowego obiektywizmu jego wywód nie jest wolny od wpływu jego osobistych doświadczeń i własnych poglądów, w tym

⁶ J. Gauck, *Wspomnienia. Zima latem – wiosna jesienią*, tłum. B. Ostrowska, Świat Książki, Warszawa 2014, s. 107n. Gdy faza kon-frontacji z przeciwnikiem ustąpiła na rzecz fazy jego likwidacji, SED zaczęła w otwarty sposób atakować między innymi wierzącą młodzież. Mimo prób przeciwstawiania się działaniom partii, przede wszystkim w oparciu o prawo do wolności wyznania gwarantowane w konstytucji NRD z roku 1949, kampania antykościelna nie została przerwana. Jak pisze Ehrhart Neubert, dopiero roku 1953, po śmierci Stalina i nowych rozkazach z Moskwy, SED wycofała się z części wymierzonych w Kościół działań i zrezygnowała z otwartej konfrontacji. Niemniej już w roku 1954 opracowała kolejną strategię, która w kolejnych latach doprowadziła do infiltracji Kościołów przez agentów MfS (Stasi), wprowadzenia obowiązku uroczystego ślubowania przez młodzież wierności NRD i jej celom politycznym (niem. Jugendweihe), będącego przeciwwagą dla konfirmacji oraz promowania lojalnych wobec SED ludzi Kościoła (zob. E. Neubert, *Kościół i opozycja w NRD*, Fundacja Konrada Adenauera w Polsce, Warszawa 2011, s. 4n.; zob. też: http://www.kas.de/wf/doc/kas_21828-1522-8-30.pdf).

także – o czym często można zapomnieć – od doświadczenia życia i poglądów swoich bliskich, którzy przez własne młodościńce i dorosłe wybory jako pierwsi nauczyciele kształtowali jego osobowość.

Starszego wiekiem czytelnika książka Friszkego prowokuje też do postawienia samemu sobie pytania o jego własną postawę i wybory w okresie młodości, a także o konsekwencje przyjętej postawy. O tym, że nie jest łatwo rozliczyć się z przeszłością, mówił w rozmowie z Justyną Dąbrowską Krzysztof Pomian, filozof i historyk, a w latach 1952-1957 student Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego: „Jeżeli mówimy, że w młodości «byliśmy głupi», to unikamy poważnego rozliczenia się z przeszłością, zastanowienia się nad tym, co sprawiło, że kiedyś zajmowałem jakąś postawę, i dlaczego z nią zerwałem. Jak mówię: «byłem głupi», to to jest za proste. [...] Zawsze miałem skłonność – co budziło przerażenie moich towarzyszy – żeby zastanawiać się nad tym, jak sprawy wyglądają z drugiej strony. Ciekawiło mnie, kim jest ten przeciwnik, z którym walczymy, i jak to wygląda z jego perspektywy. To był mój problem jako młodego komunisty i świadczy o mnie jak najgorzej. Towarzysze sądzili, że można człowieka z tego wyleczyć, ale mnie wyleczyć się nie udało. Nigdy nie byłem też fanatycznym antykomunistą. W ogóle się za antykomunistę nie uważałem. Po prostu przestałem być komunistą, a potem próbowałem rozliczyć się politycznie i intelektualnie z tego, co robiłem”⁷.

Niewiele jest świadectw, że podobne dylematy przeżywali także przeciwnicy systemu. Pod datą 15 sierpnia 1949 roku Józef Tischner, ówczesny absolwent Liceum Ogólnokształcącego im. Seweryna Goszczyńskiego w Nowym Targu, późniejszy kapłan, filozof i duszpasterz, autor

między innymi *Etyki solidarności*⁸, stojąc przed wyborem kierunku studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim, odnotował w swoim dzienniku następującą refleksję: „Ideologię katolicką przyjąłem ze względu na metrykę, księdza i tradycję, oto dlaczego katolicyzm mój był powierzchowny. Byłem młody, wiedza moja nie dorosła jeszcze do matematycznego obliczenia drogi postępowania, stąd moje wahania, stąd niepewność. Te prawdy są dogmatami w stosunku do mnie. I może niejednemu wydać by się mogło, że już jestem katolicyzmu «mężem opatrnościowym», a przynajmniej jego wyznawcą, bo nie wie, ile mnie to wszystko kosztuje! Doprawdy milion razy lepiej jest być katolikiem w oczach bliźnich niż w swoich, gdzie co krok wątpliwości każą szukać prawdy tam, gdzie być może ta wcale się nie znajduje. Co począć w tym wypadku? Najprostszą drogą byłoby pójść za mrzonkami, ucześcić się ich i stać się Nostradamusem bez stanowiska i oparcia. Świat jest piękny – i zadowolić się światem. Poprzestać na granicy empirii, sam[emu] być istotą społeczną, ale bez idei. Gdybym przedtem odstąpił od katolicyzmu, stałbym się marksistą i przewod[niczącym] ZMP-u w gimnazjum, choć wiem, że nauki Lenina nigdy bym nie przyjął. Gdybym od niego odstąpił, teraz stałbym się niczym”⁹.

Książka *Między wojną a więzieniem 1945–1953. Młoda inteligencja katolicka* stanowi próbę politycznego oraz intelektualnego rozliczenia opisanych w niej osób i środowisk, których młodość przypadła w powojennej Polsce. Rozliczenie to nakreślone zostało przede wszystkim w oparciu o nieznane dotąd źródła z archiwów

⁸ Zob. ks. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

⁹ Tenże, *Dziennik 1944-1949. Niewielkie pomieszanie klepek*, oprac. M. Tischner, W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 311.

⁷ K. Pomian, *Posprzątam po sobie*, „Tygodnik Powszechny” 2015, nr 51-52, s. 38n.

Instytutu Pamięci Narodowej, a dokonane przez historyka o ugruntowanej pozycji w środowisku badaczy dziejów najnowszych. W ten sposób dzięki najnowszej pracy profesora Friszkego otrzymujemy z jednej strony interesujący obraz środowisk i grup katolików świeckich, których ówczesny system traktował jako ważnego przeciwnika, z drugiej zaś obraz zmagających się środowisk i konkretnych ludzi z nową rzeczywistością, w jakiej znalazła się Polska. Zróżnicowanie tego obrazu i siła, z jaką opisywane przez Friszkego zdarzenia wpłynęły na szereg ludzkich biografii potwierdza także wydana niedawno autobiografia jednego z bohaterów omawianej tu książki. W książce *Losowi na przekór*¹⁰ Andrzej Wielowieyski, były parlamenta-

¹⁰ Zob. A. Wielowieyski, *Losowi na przekór*, Agora, Warszawa 2015.

rzysta: senator i poseł na Sejm Rzeczypospolitej Polskiej oraz poseł do Parlamentu Europejskiego, kawaler Orderu Orła Białego, zamieścił następujący fragment: „«Solidarność» walcząca o wolność to był mój czas, na który czekałem ponad 35 lat, od rozwiązania AK. Mam poczucie, że po to się urodziłem, z takimi a nie innymi genami, by ją tworzyć. W moim powojennym pokoleniu było wielu takich jak ja, rozbito nas i osłabiono, ale coś przetrwało i z tego rozwinął się największy ruch wyzwolenczy Polaków. Trzy wartości, przekonania tkwiły w nas już wtedy, gdy kończyła się wojna: demokracja jako wyraz godności człowieka, wyjście od własnego narodu ku innym oraz wyciągnięcie ręki do wszystkich, również dotychczasowych przeciwników i wrogów”¹¹.

¹¹ Tamże, s. 60n.

Tomasz GARBOL

SZCZELINY

GŁOSY

*Ćwiczenia duchowne*¹ Przemysława Dakowicza – to głos, który przemawia z otchłani. Wiele w nim nieczystości i zakłóceń. Trudno mieć pewność, kto i do kogo mówi. Raz – zbiorowe „my”, za chwilę – słowa są kierowane do bliżej nieokreślonego „ty”, ale tak, jakby było to pełne prostracji solilokwium: „[...] trzymaliśmy się za ręce ojciec mówił / zobaczycie to wam pomoże ścisłaś zimną dłoń / [...] / dziś wiesz szukaliśmy ścieżki nie tam gdzie trzeba / po omacku w ciemności wśród cichej nawałnicy” (*Wyrzgnąć. Traktat o całości*, s. 9). Czy jest to dialog wewnętrzny człowieka konstatującego, że bywał nie sobą, ale siedliskiem nienależących do niego głosów, tak one jednak nad nim zapanowały, że powtarza ich frazy? Czy konstatacja ta budzi w nim odrazę do siebie? Pierwszy poemat zatytułowany został *Wyrzgnąć. Traktat o całości*. Wprowadza w niego cytat ze słów Mickiewicza zrelacjonowanych przez Hieronima Kajsiwicza w liście do Ignacego Domeyki: „Późno wyrzynałem dumę i zepsucie nazbierane przez lat dziesięć” (s. 7)². Od-

noszą się one do *Dziadów* i współbrzmia ze słowami arcydramatu: „Ty bestyjo głupia! Nie pomogłeś mu słowo ostatnie wyrzynać”³. Wypowiada je zły duch zirytyowany tym, że Konrad zatrzymał się na drodze ku bluźnierstwu. Pierwszy poemat wprowadza w „ćwiczeniowy” charakter całości. Cytat z Mickiewicza zarysowuje od razu perspektywę koniecznego oczyszczenia. Do końca pozostaje ono – tylko i aż – koniecznością, a nie faktem. W ten sposób poematy Dakowicza unaocniają niezdolność języka do udźwignięcia doświadczenia oczyszczenia. Przekonujemy się, jak bardzo to, co oswajone literacko i językowo, okazuje się symptomem duchowego zatrucia. Rozbicie tożsamości, poczucie nieokiełznanej wielogłosowości podmywającej integralność podmiotu, stotalizowanie osoby przez ciało, ubóstwienie sztuki – wszystko to gotowi jesteśmy przyjąć za dobrą monetę, za pomocą której wkupimy się w łaski nowoczesności.

Persony obecne w poetyckim świecie poematów poddawane są przez nowoczesność różnym zabiegom antropotechnicznym – „ćwiczone” przez nią. Owe cwi-

¹ Przemysław D a k o w i c z, *Ćwiczenia duchowne. Poematy*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2016, ss. 76, il. 3.

² Por. M. D e r n a ł o w i c z, *Od „Dziadów” części trzeciej do „Pana Tadeusza”*. Ma-

rzec 183–czerwiec 1834, PIW, Warszawa 1966, s. 26.

³ A. M i c k i e w i c z, *Dziady*. Cz. III, akt 1, scena 2, w: tenże: *Dziela* (Wydanie rocznicowe 1798-1998), t. 3, *Dramaty*, oprac. Z. Stefanowska, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 166.

czenia – to przede wszystkim udęrczające zdarzenia, sytuacje i stany, z których składa się ludzka codzienność. Są wśród nich: obowiązki zawodowe i rodzinne, podróże, spliny z powodu kondycji egzystencjalnej i emocjonalnej, irytacje wywołane tym, na co się spogląda, i tym, co się świadomie ogląda, udęrci osób, męczące sny, przesładowe myśli, strachy i koszmarnie lęki. Wśród tych udęrców wyróżnia się hipoteczny kredyt mieszkaniowy (sic!). Ta wyszukana tortura polskiej nowoczesności dobrze spełnia funkcję figury antropotechnicznego ćwiczenia. Ponieważ czas spłacania kredytu trwa zazwyczaj tyle, ile dorosłe, aktywne życie, staje się on narzędziem antropotechnicznym. Życie z długiem, w poczuciu, że się do siebie nie należy, w zagrożeniu, że za chwilę kredytodawca upomni się o swoją własność, to egzystencja pełna uników – spowita mgłą tołudy, nierzeczywistości, oczekiwania na to, by stanąć w końcu na twardym gruncie.

Życie z kredytem hipotecznym określają słowa kończące poemat *Wyrzynać. Traktat o calości*: „Może i chciałby” (s. 15). Odnoszą się one do niemocy ogarniającej człowieka „ćwiczonego” przez nowoczesność: „[...] faktycznie ma obniżoną odporność / stan podgorączkowy czerwone uszy obrzmiały śluzówkę / buntuje się ale płynie z prądem wszystko płynie / [...] / [...] ma dom mieszka zamieszkuje sady / drzewka w ogrodzie przycina gałązki może i chciałby / widzieć na własne oczy spotkać się z kimś na szczycie / drabiny na placu zabaw [...]” (tamże, s. 14n.). Kto „może i chciałby”, ten prowadzi życie połowiczne, w ciągłym poczuciu niespełnienia, frustracji, rozczarowania i zniechęcenia. Pełne, prawdziwe życie jest dla niego niedostępne. Nie odważa się go nawet pragnąć, stale pracując na cudze konto i pod przymusem. Zaspokojenie elementarnych potrzeb okazuje się wówczas zaciąganiem długu nie do spłacenia. Poetycki obraz człowieka w stanie podgorączkowym – ani zdro-

wia, ani choroby – bardzo dobrze oddaje specyfikę życia na kredyt. W pierwszym utworze poematu *Ćwiczonego* ekonomiczna metafora powraca w wypowiedzi o wyrażeniu pomniejszonym dystansie pomiędzy podmiotem a autorem: „[...] Mówiliśmy sobie: nie jest źle, / jest dobrze, wszyscy żyją na kredyt, / ale w mojej głowie powoli dojrzewała myśl, / że kiedyś skończą się dla nas kredyty / [...] / [...] że na samym końcu, o ile jest jeszcze / koniec i początek, trafimy na bruk, a wtedy / będziemy się z tym musieli zmierzyć” (*Przerwy w zabudowie*, s. 40). Dolegliwość dotyczy zatem również tych, którzy dostrzegają, że umyka im esencja życia, że rozplywa się w nicość. Zarazem jednak uwrażliwienie na to zanikanie istnienia rodzi przeczucie, że być może utrata stanu posiadania i całkowita destabilizacja życiowa mogłyby się stać szansą na konfrontację z prawdą o swojej sytuacji. Zmierzyć się z „tym” – to zwrócić uwagę na to, co dzieje się z życiem, na jego ubywanie.

Poetycki zamysł Dakowicza polega na skojarzeniu tych egzystencjalnych udęrców z sytuacją, którą w tradycji chrześcijańskiej określa się jako opętanie. Stąd przywołane w poematach autentyczne przypadki tego doświadczenia, w tym głośna sprawa Anneliese Michel, do której Dakowicz powraca w kilku utworach. Siła sugestywności tej analogii mogłaby być przytłaczająca. Jeżeli tak nie jest, to dlatego, że osłabia ją poetycka wieloznaczność i liryczna strategia, żeby opętanie wziąć w poetycką rachubę, a nie czynić z niego oskarżenia kultury. Ta strategia polega, jak sądzę, na kunsztownych re-kreacjach głosów świadczących o opętaniu – kunsztownych, ale nie sztukmistrzowskich, to znaczy nie efektownych i nie bezdusznych. W głosach tych słysząc przemęczenie, udęrczenie, bezsilność, a w końcu i paraliż. Chciałoby się dodać przymiotnik „duchowy”, ale właśnie w tym rzecz, że nie jest on wystarczający. Siła poezji Da-

kowicza polega na umiejętności nadania doświadczeniu „ćwiczeń duchownych” charakteru somatycznego.

Wzięte w poetycką rachubę, a nie użyte jako oskarżenie – doświadczenie bycia ćwiczoną nie okazuje się beznadziejne, a opowiadający o nim głos nie ma funkcji opętającej. W pozornie solidnych podstawach usidlenia osoby pojawiają się szczeliny. W poemacie *Climacus i sobowtóry* w sytuacji człowieka żyjącego w poczuciu „naszej małej stabilizacji” zdarza się nagle niespodziewany upadek: „Wydawało mi się że stoję idę leżę / [...] / utwierdzam gestami niewidzialny sznur i trzyma mnie / że mam klepisko solidną podstawę / [...] / dopóki przez szparę w podłodze nie wpadłem do sąsiada / potem spadałem niżej niżej” (*Hemerai apophrades*, s. 26). Ten upadek określony terminem „hemerai apophrades” z Harolda Blooma teorii „lęku przed wpływem”⁴ – to obraz bolesnego wypadnięcia z ram życia wiedzonego według zasady: „może i chciałbym”. Upadku w nieskończoną otchłań nie powstrzymują dłonie ojca ani dziadka. Okazują się zbyt słabe, żeby zapobiec spadaniu bez końca. Pojawiająca się wreszcie myśl w stylu barona Münchhausena, żeby dokonać aktu samoocalenia – „[...] pomyślałem / co za bagno a wtedy przyszła mi do głowy / pewna idea namacałem w ciemności / własne włosy i mocno pociągnąłem / w górę” (tamże, s. 27) – obnaża sztuczność całej sytuacji.

Spadanie jest wyrwaniem się z marazmu życia, a zarazem efektem duchowej inercji. W sformułowaniu „przyszła mi do głowy pewna idea” słysząc dystans wobec doświadczenia upadku, które można by objąć kontrolą myśli. Kierunek nadaje mu poszukiwanie „pneumy, pleromy, światełka w tunelu” (tamże). Zmarli nie mogą zatrzymać spadającego – oddzia-

łują na niego siły aktywne w przestrzeni abstrakcyjnych idei. „Niewidzialny sznur” (tamże, s. 26) chroniący przed wydostaniem się z pułapki należy do tego porządku. Kurczowo się go trzymając, można egzystować w sferze złudzenia, że uda się ochronić przed kontaktem z realnością, która jawi się spadającemu jako „bagno”. Nieustannie przyciąga ono ku sobie. Nawet najlepsza kryjówka skonstruowana z idei ma defekt – szparę w podłodze, od której rozpocznie się spadanie. Cieleśna, materialna strona życia w niespodziewanych momentach przypomina o sobie, ściąga z wyżyn imaginacji. Niekoniecznie jednak musi się to zakończyć zerwaniem sznura. Doświadczenie apophrades hemerai – dies nefasti, u Dakowicza: dni poza kontrolą „niewidzialnego sznura” – w poemacie *Climacus i sobowtóry* odnosi się do ostatniej z wyróżnionych przez Harolda Blooma faz walki poety z oddziałującym na niego wpływem poprzedników. Apophrades – pogodzenie się z prekursorem poprzez zaprowadzenie nad jego dziedzictwem, uznanie siebie za jego współautora – u Dakowicza staje się doświadczeniem dwuznacznym. Obraz „dyndających kończyn” (tamże, s. 26) przodków odsłania tragikomiczny aspekt lęku przed wpływem – utraciwszy kontakt z poprzednikami, egzystuje się w pułapce, pozostając zdolnym jedynie do groteskowych gestów samozbawienia, jak wyciąganie się za włosy z niekończącej się rury, w której odbywa się zjazd po idee.

Rura upadku – poetyckie obrazy pozwalają na takie sformułowanie – rezonuje głosami: „słyszałem śmiechy pochrząkiwania / gregoriańskie chorały chóry anielskie” (tamże, s. 27). Te głosy nie mają żadnej mocy wyzwalającej. Pogłębiają one raczej udrękę zamknięcia się w zniewalającym azylu, odizolowania od życia. Podobnie rozumiana alienacja jest problemem we wszystkich poematach. Pogłębia ją wielość głosów słyszanych na zewnątrz i odzywających się w ludzkiej jaźni.

⁴ Zob. H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, Universitas, Kraków 2002.

INNOŚĆ

W *Hemerai apophrades* spадanie coraz niżej wywołuje doznanie wyrażone słowami: „aż straciłem z oczu ludzkie twarze / a nawet twarz Innego [...]” (s. 26). „Inność” jest tutaj i w całym tomie doświadczeniem, które mogłoby się okazać szansą dla udrećzonego. W *Drugim monologu nocnego stróża*, również z poematu *Climacus i sobowtóry*, perspektywa inności przybiera postać rozważania autotematycznego: „To nie do pojęcia – oddawać jeden rzeczownik / za pomocą trzech przymiotników i czasownika, / godzić się na opis zamiast wskazywania” (s. 30). Usilne pragnienie, żeby przebić się przez mgłę, za którą znajduje się świat (por. tamże), powtarza się w różnych wariantach. W utworze *Chwila moment* (z tegoż poematu) – subtelnym poetyckim wglądzie w doświadczenie modernistycznej epifanii – dźwięki żyjącego świata: sygnał karetki, szczekanie psa, hałas okna podczas burzy, sprawiają, że „świat odzyskuje kontury” (s. 32), że chwilowe poczucie zatrzymania rytmu życia i własnej aktywności ustępuje prozie egzystencji, przekształcając się ostatecznie w apatyczny stan życia niepełnego: „w łazience gapisz się w lustro / zimna woda ścieka ci po palcach” (tamże).

W *Agonie nocnego stróża*, ostatnim utworze poematu poczucie obcości naczyna doświadczenie własnej cielesności: „[...] ręce tamtego okazują się jego rękami” (s. 34). Introspekcyjna mania nie wytrzymuje próby konfrontacji z ciałem, prowadząc do żądzy autodestrukcji. Nienawiść do siebie potęguje się w procesie autoanalizy, która jest jeszcze jednym udrećczającym ćwiczeniem antropotechnicznym. „co czai się tam, za plecami, a czego nikt / nie strzeże, bo jest na wyciągnięcie ręki, / tylko to stanowi jeszcze / jakąś szansę” (s. 35). – Czym jest ratunkowe „to”? Niewidzialną innością czającą się za plecami, przekraczającą własną cielesność osoby,

której doświadczenie Dakowicz rekonstruuje. Innością związaną z cielesnością – żywych i umarłych, ku którym podążają myśli i afekty rejestrujące, że zrobiło się późno i zapadła ciemność. W siódmej części cyklu *Climacus i sobowtóry* również jest mowa o enigmatycznym „to”: „to tam było // z tego nie chciałbyś się budzić / za tym tęskniłbyś // każdej nocy / każdego dnia // aż do skończenia / świata” (*Somnus terribilis*, s. 29). Czy obydwa „to” mają ze sobą coś wspólnego? Na pewno za każdym razem chodzi o doświadczenie zakłócające pozorną równowagę egzystencji pełnej lęku, niespełnienia i odrazy. Jakaś obietnica majaczy w sennym marzeniu i w nocnym czuwaniu. Coś broni dostępu do przeczuwanego szczęścia za pierwszym razem i uniemożliwia skorzystanie z szansy w ostatnim z cyklu utworze. Gdyby chodziło o tożsame „to”, okazywałoby się, że dystans pomiędzy nim a człowiekiem powiększa się, że cykl poetycki Dakowicza jest zapisem procesu tracenia szans, osiadania na mieliźnie alienacji.

Udrećzone ciało, wyeksploatowane totalnością użytkownika, który położył w nim całą swoją nadzieję, staje się straconą szansą. Kunszt re-kreacji głosu i postawy człowieka zanurzonego w nowoczesności objawia się u Dakowicza w starannym ominięciu sfery erotycznej. *Ćwiczenia duchowne* krytycznie diagnozujące materialistyczną skazę nowoczesności, jej somatocentryzm, zarazem sugestywnie zaświadcza o jej impotencji. Zasadne byłoby pytanie, czy ciało nadwyreżowane zadaniami przeznaczonymi mu do wykonania, jest jeszcze w stanie udźwignąć rolę erotycznej transgresji. Inny – najpełniej inny, to znaczy odmienny cielesnie, płciowo – mógłby być wydarzeniem rozrywającym więzy alienacji.

Jest u Dakowicza kilka obrazów poetyckich naznaczonych dającym się dostrzec – przy odrobinie uważności i bez przywoływania układów odniesienia zewnętrznym wobec tomu – brakiem ero-

tycznego przekroczenia, zasadniczym niespełnieniem. *Drugi monolog nocnego stróża* rozpoczyna się od słów skierowanych do kobiety: „Powiedziałaś: wszystko da się wytłumaczyć, / nic nie ginie w przykładzie. [...]” (s. 30). Optymizm kobiety okazuje się odpowiedzią na wątpliwości mężczyzny, który żyje obawą: „[...] na zawsze pozostanę niedojdą, to / znaczy nie dojdę, nie trafię, nie dotknę” (tamże). Obawa jest zasadna: kobieta nie wraca z zakupami, a z mgły – podążam za obrazami poetyckimi – wyłania się widok martwego ciała mężczyzny. Potrzeba dotknięcia zdolnego przeniknąć przez mgłę spowijającą prawdziwszy świat pozostaje niespełniona, zatrzymana w zniewalającej homogeniczności podmiotu: „[...] druga strona nie ma nic / do dodania i sam musisz sobie odpowiadać / na najbardziej palące pytania [...]” (tamże). Sądzę, że w tej enigmatycznej, pełnej rezygnacji refleksji wybrzmiewa żal, że nie udało się wyrwać z udręk schizofrenicznych ćwiczeń, że nie udało się dotknąć wyzwalającej inności.

W *Przywidzeniach* (z poematu *Ćwiczony*) głos wybrzmiewający początkowo jako „my” przechodzi w pewnym momencie w wyznanie skierowane do żeńskiego „ty”: „[...] Świat się zasnuwał i czuliśmy, / że trzeba się trzymać blisko siebie, / bo jest coś, co osacza, odgradza, jak / niewidzialna ściana, nie namacasz jej ręką, / nie zbadasz organoleptycznie, a jednak / czujesz to całą sobą i wstają ci włosy” (s. 46). Terapeutyczne („czuliśmy że trzeba”) zbliżenie dwojga ludzi prowadzi do współodczuwania z kobietą. Ono jednak naznaczone jest swego rodzaju kalectwem – kalectwem cielesności samej kobiety: „kołowacielej kolana, chodzisz jak na szcudłach, / już nie w siedmiomilowych butach, / ale powłócząc nieobutą stopą, a jest to / stopa szpotawa, z wyraźnie zaznaczoną / linią ścięgna, zależnie od punktu widzenia / biegnącą w dół lub w górę, mięśnie napięte, / przeczuwające, co się

święci” (tamże). Bliskość doświadczana w takich warunkach jest dzieleniem się udręką; doświadczenie inności – rzeczywistość tutaj obecne – potęguje zmęczenie światem, które jest tłem całej sytuacji: „Nie powiem, by i nas nie męczył / dym ciągnący z łąk i kartoflisk, wyciskający / łzy z oczu, włączający w swetry i koszule, / ograniczający pole widzenia. [...]” (tamże). W końcu budzący odrazę smród palonych traw wywołuje drgawki. Rzeczywista sytuacja uciążliwości codziennego życia staje się u Dakowicza symptomem egzystencjalnego skrępowania, zakleszczenia, zagrożenia uduszeniem. Bliskość drugiego – to w tych warunkach doświadczenie jego paraliżowanego stopniowo ciała.

Zaprojektowana przy udziale autora okładka tomu potwierdza, że w kręgu obserwacji Dakowicza dotyczących nowoczesności znajduje się również skaza impotencji. Obraz Enrique Simoneta y Lombarda z roku 1890 – *Anatomia del corazón (Anatomia serca)* przedstawia nagą kobietę leżącą na stole prosektoryjnym. Ma ona rozpuszczone włosy i opadające ze stołu, rozpostarte ręce. Okrywająca i zarazem odkrywająca ją „techniczna”, śmiertelna tkanina, a także malarska perspektywa – oko malarza i widza ujmuje sylwetkę kobiety na osi biegnącej nieco poniżej prawego narożnika szczytu stołu prosektoryjnego – sprawiają, że widzimy odsłoniętą prawą pierś kobiety. Lewa jest zakryta, ponieważ tkanina zasłania również miejsce chirurgicznego cięcia, którego dokonał patolog, by z ciała wydobyć serce. Teraz ogląda je z uwagą, oparłszy trzymającą skalpel prawą rękę o stół, na którym spoczywa ciało. Zmysłowość kobiecego ciała nie została tutaj naruszona, chociaż nie ma wątpliwości, że jest pozbawiona siły oddziaływania – przez bezduszną medycynę i samą śmierć. To dziewiętnastowieczna wersja tańca śmierci – drwiącej sobie z rozkoszy świata tego, wyposażonej nie w teologiczną prawdę, ale w okrutną wiedzę patolo-

ga, beznadziejną, zimną jak skalpel tnący martwe ciało.

Obraz funkcjonował pod różnymi tytułami. Pierwotną tytułaturę, nawiązującą do tożsamości kobiety, prostytutki-samobójczyni, nietrudno powiązać z młodym wiekiem dwudziestoczołowieku artysty: *Y tenia corazón* – w dwóch wersjach, wykrzyknienia i pytania – „I ona miała serce!”; „Czy ona miała serce?”⁵. Moralistyczna pasja spotyka się tutaj z nieco naiwnym, charakterystycznym dla europejskiego modernizmu zainteresowaniem osobami egzystującymi poza ramami mieszczańskiego społeczeństwa. W tomie Dakowicza *Anatomia serca* pełni jednak nieco inną funkcję, niż sugerują to pierwotne tytuły. Z perspektywy *Ćwiczeń duchownych* centralną postacią jest mężczyzna dokonujący sekcji zwłok, w jego zainteresowaniu ciałem kobiety ujawnia się dręcząca Dakowicza skaza nowoczesności udręczonej ćwiczeniami, którym poddawany jest człowiek, ograniczony ostatecznie do wymiaru somatycznego. Ciało na obrazie Simoneta y Lombarda jest źródłem jedynie patologicznych – dosłownie – podniet. Impotencja w kontakcie z nim jest konieczna, żeby możliwe stało się zbadanie mechanizmu życia. Z perspektywy lekarza stojącego nad stołem prosektoryjnym życie musi się okazać rozczerwawiające. Metafora kultury jako stołu prosektoryjnego może się wydawać szarżą przeprowadzoną z pozycji diagnozujących przeciwnika jako tak zwaną cywilizację śmierci. W poetyckiej dynamice myśli i emocji tomu Dakowicza jest jednak czymś znacznie więcej – diagnozą impotencji.

W *Piosence z rozdwojonym mózgiem* (drugiej części poematu *Ćwiczonej*) parali-

żująca niemożność ujawnia się jako reakcja na pierwotny instynkt wciągający w kołowrót życia. „Włochate zwierzątko” (por. s. 41) psychosomatycznych potrzeb natargu przypomina o swoim istnieniu, zaczepia i prowokuje. Najbardziej zależy mu na tym, żeby życie ludzkie upodobniło się do rytmu przyrody, żeby się w tym rytmie odnalazło, pozwoliło mu sobą zawładnąć. Ów rytm dąży do wygaśnięcia, do uśpienia: „[...] Rytm to porządek, / sen nam zsyła, poddaj się *basso continuo*, / zagrzeb w podściółkę, wejdź w listowie, / uśnij, ach, uśnij. [...]” (s. 42). Nawet jeżeli jest w nim instynkt życia, to nie stanowi ono witalnej, uszczęśliwiającej siły, ale raczej napędza mechanizm kołowrotu narodzin i zgonów. Jednostronność jego irytującej aktywności powoduje, że reakcją na „włochate zwierzątko” jest chęć jego powstrzymania: „[...] Zatkaj bużkę / zwierzątku. Nie dawaj mu, / nie dawaj jeść” (tamże). Przebudzenie się instynktu okazuje się straconą szansą. W następnym utworze (*Prawda, prawda*) sens końcowego obrazu poetyckiego można zrozumieć jako konsekwencję tej utraconej szansy: rodzina podczas spaceru, mężczyzna obejmuje kobietę, dziecko biegnie za nimi i rzuca śnieżkami. Cóż, kiedy jest to perspektywa przyszłości – bliskości mężczyzny i kobiety „okutanych w polary” (s. 43), pielęgnujących zaledwie „zmierzchające myśli” (s. 44). Poetycki obraz zimowego spaceru rodziny staje się u Dakowicza metaforą doświadczenia, które można by określić jako eksodyczną rezygnację. Jakaś próba wyjścia mogłaby zostać podjęta – „I wyjdziemy ponownie [...]” (s. 43) – rzecz w tym jednak, że jest ona skazana na niepowodzenie.

SCHIZOFRENICZNOŚĆ

Schizofreniczna nowoczesność – to ulubione określenie Dakowicza, ukute jeszcze w tomie esejów *Obcowanie*: „Nowoczes-

⁵ Por. A. G r o m k o w s k a - M e l o s i k, *Kobiety „poza kontrolą”? Androcentryczne dyskursy w malarstwie wiktoriańskim (próba rekonstrukcji znaczeń)*, „Studia Edukacyjne” 2014, nr 32, s. 55.

ność schizofreniczna pożera nas po cichu, wysysa treść z wszystkiego, co ją jeszcze ma, miesza obrazy i języki. Jesteśmy wydani na pastwę chaosu, który mieszka w świecie i w naszym wnętrzu. Kto poszukuje porządku, kto jeszcze wierzy w jego istnienie, staje się pośmiewiskiem. Chorujemy na schizofrenię, ale większości z nas jest to najdoskonalej obojętne”⁶. Domyślam się, jak bardzo takie ujęcie irytuje wyznawców nowoczesności. Wiem, jak łechce ono jej wrogów. Ci pierwsi traktują Dakowicza nieufnie. Ale niestety i dla tych drugich ma on – jak sądzę – złą wiadomość: schizofreniczność nowoczesności polega bowiem i na tym, że się żyje w złudnym przekonaniu o własnej odporności na miazmaty moderny, w poczuciu niepokalanej wierności najświętszym wartościom przez nią sponstrowanym.

Dakowicz nie waha się poetycko spożytkować tej skazy, którą zdarza się wrogom moderny postrzegać jako nadającą się jedynie do wypalenia gorącym ogniem pryncypialności. W utworze *Autor wypowiedzi* z poematu *Climacus i sobowtór*y owa schizofreniczność wybrzmiewa w głosie „ustawionym”, zestrojonym ze sprzecznych komunikatów dobiegających zewsząd: „Jako młody chłopak pasłem owce w Jutlandii / albo w Ikei, nie pamiętam, przekląłem Boga, / bo byłem głodny, nie miałem paneli, nie miałem / rabatu na sprzęt RTV, byłem biedny jak mysz / kościelna, nowa, bukowa, lakierowana, po sto / pięćdziesiąt za metr kwadratowy, teraz mam / sześć kamienic w centrum Kopenhagi i wyrzuty / sumienia, wymierają mi synowie, ktoś zapomniał / osolić zupę, a ten tu jeszcze mlaszcze” (s. 24). Motyw sześciu kamienic w centrum Kopenhagi wprowadza w sferę sensów utwo-

ru postać Sørensa Kierkegaarda. W całym tomie patronuje on – pisarz posługujący się pseudonimami literackimi i maskami umożliwiającymi poszerzenie perspektywy poznawczej – poszukiwaniom formuły podmiotowości nie tylko wielogłosowej, ale i wieloosobowej. W utworze *Autor wypowiedzi* postać duńskiego filozofa współtworzy chaotyczność głosu poetyckiego – złożonego z różnych elementów: duchowe doświadczenie buntu religijnego splecione zostało z bytowymi troskami o ceny budowlanych materiałów wykończeniowych, a śmierć ze smakiem zupy. Wysokie i niskie, wzniosłe i trywialne, tragiczne i komiczne, duchowe i materialne – skrajną odmienność elementów wyposażających „autora wypowiedzi” dodatkowo różnicuje niestabilność pamięci. Poetycka prezentacja rozbitej tożsamości pozbawionej wewnętrznej hierarchii i uporządkowania tworzy unikalną jakość estetyczną – wyczekującej apatii osoby wycieńczonej, nadmiernie przeciwiczonej za pomocą antropotechnicznych praktyk nowoczesności.

Wyczekująca apatia u Dakowicza? U poety, którego znamy jako dzielnego Vigiliusa, nocnego stróża, nielekającego się funkcjonariuszy pieczętujących groby ani własnych demonów nakazujących rzucić się do ucieczki na widok kości wołających o pomstę do nieba? Vigiliusa, który słyszy, chce i potrafi słyszeć, że „stuka kółko tuż przed świtem”⁷? Wyczekująca apatia jest patetyczna. Patos u Dakowicza – to „herold bólu” (*Głos z tyłu głowy*, s. 25), znak i zapowiedź cierpienia. Patos okazuje się również alibi usprawiedliwiającym niezgodę na „błoto i brud świata” (tamże) – z apatią łączy go napięcie, które wynika z równoczesnego odrzucenia świata i bycia ofiarą jego mechanizmów. Zniechęcenie własnym żywotem, a nawet wzgarda dla oko-

⁶ P. D a k o w i c z, *Nowoczesność schizofreniczna. Notatki do nienapisanego eseju*, w: tenże, *Obcowanie. Manifesty i eseje*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2014, s. 332.

⁷ T e n ż e, *Światło*, w: tenże, *Łączka*, Arcana, Kraków 2013, s. 9.

liczności, w których się go pędzi, pozostaje u Dakowicza w napięciu z poczuciem, że jest się przez to, co odrzucone, ukształtowanym. Ta refutacja łatwo przekształca się w schizofreniczność, ponieważ towarzyszy jej mocna introwertyczność podmiotu. Pograżony w sobie, dostrzegając własne rozbitcie, rozszczepienie i dezintegrację, nie jest w stanie oswobodzić się z krępujących więzów niechcianego dziedzictwa, które go ukształtowało. Wpatrując się we własną otchłań, odkrywa, że wzrastająca w nim wzgarda obejmuje i jego samego.

Schizofreniczne pograżenie się w sobie zamyka i uszczelnia zamknięcie. Sygnały świata zewnętrznego zostają zglajszachtowane i przetworzone w wewnętrzny chaos. Ból jednak jest szczeliną, przez którą przedostaje się realność. Znamy odmiany schizofreniczności radosnej, takie jak w *Świecie Wiosny* wystawionym przez Siergieja Diagilewa, baletcie, w którym Czesław Miłosz chciał widzieć zapowiedź okrucieństw pierwszej w dziejach wojny powszechnej. Takiej schizofreniczności, jak w malarskich wizjach van Gogha – będącej metaforą złudnych nadziei pokładanych w ubóstwionej sztuce⁸, płonących – jak zauważył Paul Gauguin – niczym „słońce na słońcach w pełnym słonecznym blasku”⁹. Dakowicz rekonstruuje schizofreniczność manifestującą się w wyczekującej apatii – wyczekującej na ból, który zburzy więzienie schizofrenicznych złudzeń.

Siła *Ćwiczeń duchownych* między innymi na tym polega, że nie łudzą one skutecznością rzekomo najprostszych i sprawdzonych rozwiązań. Intrigująca Dakowicza Anneliese Michel wierzyła i praktykowała pobożność, a jednak jej udziałem stało się

doświadczenie straszliwego cierpienia. O tym, jak to możliwe, dobre wyobrażenie daje jeden z zapisów dziennikowych Kierkegaarda: „Moje cierpienie, w pewnym ogólniejszym sensie, polega na tym, że ja nie do końca jestem człowiekiem; na- zbyt jestem duchem. Nie znajduję żadnego schronienia u innych. Nigdy nie powiedziałem nikomu ani słowa o tym, jak bardzo cierpię – nie potrafię tego uczynić. Moim jedynym schronieniem jest Bóg. Dlatego On trzyma mnie w swojej Mocy w sposób tak straszny”¹⁰. Ten zapis diagnozuje problem osoby praktykującej „ćwiczenia duchowne”. Dakowicz odsłania nieoczywisty sens tej straszności. Schizofrenicznie doświadczana straszność Boga może prowadzić do zwątpienia: „W środku nocy nagle pewność, że nie będziesz / zbawiony, chłód dołu, pytanie gdzie, kiedy / zostało zgubione to, co się zgubiło” (*Vagula blandula (raz jeszcze)*, s. 23). Wielkie tradycje duchowości chrześcijańskiej – św. Bernarda z Clairvaux, św. Jana Klimaka, św. Jana od Krzyża, św. Edyty Stein – schizofrenik przekształca w drobiny chaosu. Duszycka ogarnięta jest tak wielkim żalem nad sobą, że z jego głębin kieruje przesłanie: „bądźcie stróżami samych siebie” (tamże, s. 22). Powtórzenie biblijnych słów „Czyż jestem stróżem brata mego” (Rdz 4,9) staje się ich karykaturą. Chorobliwa introspekcja prowadzi do usunięcia innych z orbity powtarzalnych ruchów wewnętrznych: „Okrażanie. Chodzenie wzdłuż, / przeczesywanie wzrokiem, śledzenie” (*Vagula blandula (raz jeszcze)*, s. 22). To wewnętrzne nastawienie modeluje obraz świata i od pierwszego wersu poematów projektuje sposób obecności w nim: „Po tym mieście można jeździć tylko w kółko w kółko” (*Wyrzynać. Traktat o całości*, s. 7).

⁸ Por. M. Ekstein, *Taniec w słońcu. Geniusz, celebra i kryzys prawdy w epoce nowoczesnej*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2015, s. 26-28.

⁹ Tamże, s. 27.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. i oprac. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 53.

Pułapkę duchowej marszruty zaprojektowanej jako eksplorowanie własnych głębin sugestywnie rekonstruuje Dakowicz w utworze *Ponaglenia: Borinage*, dwunastej części poematu *Ćwiczony*. Borinage to waloński okręg górniczy, w którym Vincent van Gogh pracował jako kaznodzieja i duszpasterz od grudnia 1878 do października 1880 roku. Przejęty losem górników i swoimi obowiązkami żył najpierw w ubóstwie, a potem w nędzy. Jego ojciec, obawiając się o życie syna, przerwał tę misję, zabierając go do rodzinnego domu w holenderskim Etten. Postaci van Gogha, również temu rozdziałowi jego biografii, poświęcił Dakowicz obszerny esej¹¹, jeden z najważniejszych w tomie *Obcowanie*. Ponaglające wezwanie sformułowane przez poetyckie „my” – obejmujące górników z Borinage, ale mające metaforycznie rozszerzony sens – to zaproszenie do zjazdu w głębin. To zresztą kolejne – po upadku „rurą” – doświadczenie duchowego kenosis. Na pierwszym poziomie znaczeń chodzi o podróż wagonem w najniższe rejony kopalni węgla. Na poziomie znaczeń poematu eksplorującego doświadczenie schizofrenicznego owładnięcia i demonicznego opętania – chodzi o podróż na dno egzystencji: „Wsuniemy się w ciemne, zawilgłe szczeliny, / w komory cuchnące urną i potem, / tam setka dzieciółów kruszy twardą korę / i wyczerpana, próżna jest ziemia. // Zjedziemy sobie żeliwnym wagonem / aż do korzeni, do jądra, do źródła” (*Ponaglenia: Borinage*, s. 53). U kresu podróży w głąb ciemności czeka wędrowca bolesne odkrycie wyczerpania i próżni – nie sposób odróżnić, czy są to jakości tego, co zewsząd się wciska do sparaliżowanych zmysłów, czy to raczej stan wewnętrzny. Ponaglające wezwanie

do Borinage kończy się zatem podobnie jak żale *vaguli blanduli* – żałośliwym westchnieniem: „O, wypatroszona” (*Vagula blandula (raz jeszcze)*, s. 23). W wierszu posługującym się metaforą kopalni sformułowanie nabiera jednak dodatkowego sensu. Wyczerpany, „wypatroszony” człowiek postrzega całą rzeczywistość jak wydrażone, opuszczone, ciemne, odrażające tunele. Wspominam o tych podobieństwach, o poetyckich neuronach sensu, ponieważ dobrze tutaj widać, jak precyzyjnie skomponowany został tom Dakowicza, jak sprawnie tkanka poetyckich obrazów reaguje na sygnały przekazywane pomiędzy owymi neuronami, ale także – jak to przewodzenie pozostaje wielokrotnie nieprzeniknione i tajemnicze.

Tajemnica *Ćwiczeń duchownych* – najważniejsza z punktu widzenia zrozumienia tomu, ale także z perspektywy rokowań odnoszących się do naszej, jako uczestników kultury, wspólnej dolegliwości – to zasygnalizowana już kwestia: szczeliny. Dakowicz nie rezygnuje z odnajdywania ich pomimo wariacko mocnego uścisku, w którym kultura trzyma samą siebie w ciemnej i dusznej piwnicy. Nie przychodzi mu też do głowy wieszanie w tej piwnicy świętych obrazów i wskazywanie ich palcem z zadowoleniem, że przecież wiszą, jak przez całe wieki (na przykład: przez dziesięć i pół).

Węglarze. Eine kleine Nachtmusik – sugestywny rytmicznie ośmiozłogłoskowiec, jeden z tych utworów w tomie, którymi Dakowicz przypomina, że teorię wiersza polskiego ma opanowaną perfekcyjnie – kończy się wezwaniem: „Nie patrz na nich, umyj ręce, / Zasłoń okna, zastaw stół” (s. 52). Rytmiczny format i sens uruchamia intertekst powtarzającej się w *Jurgowskiej karczynie* przestrogi: „Nie pij, moja miła, nie pij...”¹². Oto szczelina – ku tradycji,

¹¹ Zob. P. D a k o w i c z, *Wieczność i żar. Notatki na marginesie „Listów do brata” Vincenta van Gogha*, w: tenże, *Obcowanie. Manifesty i eseje*, s. 237-288.

¹² J. L i e b e r t, *Jurgowska karczma*, w: tenże, *Poezje zebrane*, oprac. B. Ostromecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1972, s. 147.

ku światłu, ku życiu, ku witalności nawet. Umyj ręce, zastaw stół, nie wpatruj się nieustannie w czerń, nawet jeżeli czarne łapy węglarzy są prawdziwe i budzą współczucie. Uznaj, że ta czerń jest silniejsza od ciebie, nabierz siły, usiądź przy stole. W *Węglarzach* nie ma co prawda „jej”, ale wydaje mi się oczywiste, że i „ją” należy zaprosić do stołu; zresztą nie tylko do stołu. „Ją” pojawiającą się kilkakrotnie w poematach wyobrażam sobie, poddając się rytmowi i logice ćwiczeń zaproponowanych przez poetę, jako rozrywającą stan schizofrenicznego owładnięcia. „Ją” – doświadczoną w swojej inności, niepodrabialnej w kolejnym fantomie, cieleśnie konkretnej. „Ją” – na nowo ucieleśniającą zapadającego się we własną otchłań ducha wędrującego w kółko po tych samych bezdrożach żalu nad sobą.

Uparcie powracam do somatyczności „ćwiczeń”, ponieważ ta perspektywa usprawiedliwia ryzykownie brawurowe

zakończenie tomu: „(niespokojne jest ludzkie serce / póki nie spocznie w plek-siglasie)” (s. 73). Pochodzi ono z poematu *Majster z Niemiec*, dotyczącego dochodowego proceduru preparacji ludzkich ciał i narządów i prezentowania ich na bijącej rekordy popularności wystawie „Światy ciał” autorstwa Gunthera von Hagensa. Właśnie ten poemat poprzedza w tomie reprodukcja *Anatomii serca*. Bezduzna impotencja odnosi się zatem i do tego proceduru. O żarliwości sprzeciwu Dakowicza świadczy sięgnięcie po słynną gnomę św. Augustyna i zanurzenie jej w czarnej pianie gazet, z której wynurza się... „plek-siglas”. Nie oburza mnie ten ryzykowny krok, ponieważ traktuję go jako krok nad przepaścią, w której Dakowicz pozostawia Herr von Hagensa. Nie do „plastynacji” służy ludzkie ciało – na szczęście ciągle to przeświadczenie ma rację bytu; nawet jeżeli to tylko pobożne życzenie albo duchowne ćwiczenie.

Jarosław KUPCZAK OP

SPÓR O PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Agresywny sekularyzm na Zachodzie, nowe przymierze militarnej dyktatury z prawosławiem w Rosji, zagrażający już niemal całemu światu islamski fundamentalizm: dzisiejszy świat ma problem z wolnością religijną. Dlatego też nowa pozycja w ofercie zasłużonego dla teologii amerykańskiego wydawnictwa William B. Eerdmans Publishing Company *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of „Dignitatis Humanae”*¹ trafia dzisiaj na bardzo podatny grunt i prowokuje wyjątkowo aktualną refleksję. Autorami tego najlepszego i chyba najbardziej kompetentnego jak dotychczas opracowania deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II są dwaj profesorowie waszyngtońskiego Instytutu Jana Pawła II do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną²: David L. Schin-

dler i Nicholas J. Healy, którzy w pracy nad książką inspirowali się zarówno pytaniami dotyczącymi wolności religijnej, jak też debatą na temat Soboru Watykańskiego II i jego reinterpretacji stosunku Kościoła do nowoczesności. Dlatego też poszczególne części książki poświęcone są nie tylko historycznej analizie powstania Deklaracji o wolności religijnej, ale też rozważaniom dotyczącym jej interpretacji.

Pierwszy temat podjęty został w nawiązaniu do obecnego w pracy oryginalnego, łacińskiego tekstu Deklaracji i jego nowego angielskiego przekładu. Autorzy przedstawili w książce również pięć kolejnych schematów (także w języku łacińskim i angielskim), które wypracowano na poszczególnych etapach tworzenia *Dignitatis humanae*, oraz teksty wystąpień dwóch uczestników Soboru – ich zdaniem kluczowe dla powstania Deklaracji. Jest to pięć wystąpień arcybiskupa Karola Wojtyły (trzy analizy pisemne i dwa wystąpienia ustne: z 25 września 1964 roku i z 22 września 1965 roku) oraz wystąpienie francuskiego biskupa Alfreda Ancela z Lyonu z 22 września 1965 roku. Tę historyczną część książki uzupełnia kompetentny szkic Nicholasa Healy’ego dotyczący soborowej historii powstawania dokumentu.

Gatunkowy ciężar recenzowanej książki nadaje długi, liczący prawie dwieście stron esej Davida L. Schindlera, dotyczący problemu interpretacji deklaracji *Dignitatis*

¹ David L. Schindler, Nicholas J. Healy Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of „Dignitatis Humanae”*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U.K., 2015.

² Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Catholic University of America, Washington, D.C., USA.

humanae w kontekście dzisiejszych problemów z przestrzeganiem prawa do wolności religijnej, szczególnie w agresywnych w swoim sekularyzmie społeczeństwach Zachodu, a zatytułowany *Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of „Dignitatis Humanae” on the Right to Religious Freedom* [„Wolność, prawda i ludzka godność. Interpretacja nauczania *Dignitatis humanae* na temat prawa do wolności religijnej”]. Obserwatorzy amerykańskiej sceny intelektualnej, szczególnie teologicznej, znają Davida Schindlera z jego trwającej od ponad ćwierćwiecza polemiki ze środowiskiem skupionym wokół czasopisma „First Things”, reprezentowanym przez takich myślicieli, jak nieżyjący już Richard John Neuhaus, Michael Novak czy George Weigel. Schindler był w ciągu tych minionych lat nieustępliwym krytykiem jednej z głównych tez tego środowiska, reprezentowanej chyba najmocniej przez Michaela Novaka, głoszącej że amerykański eksperyment wolności religijnej oraz amerykański sposób połączenia wolnego rynku z demokracją stanowią realizację porządku publicznego najbliższą ideałom katolickiej nauki społecznej. Jak się zorientujemy, Schindlerowska interpretacja *Dignitatis humanae* podąża tym samym torem, co polemika tego autora z Novakiem.

Schindler rozpoczyna swoją refleksję od stwierdzenia historycznego faktu, że podczas powstawania Deklaracji wśród jej autorów – do najważniejszych w ich gronie należał amerykański jezuita John Courtney Murray – utrzymywała się niezgoda co do sposobu uzasadnienia prawa do wolności religijnej. W trakcie redagowania tekstu zderzyły się ze sobą dwie koncepcje wolności, które po zakończeniu Vaticanum Secundum nadal ze sobą rywalizują o właściwy sposób odczytania *Dignitatis humanae* i nauczania Kościoła katolickiego w kwestii wolności religijnej.

Pierwsza z tych koncepcji, której głównym reprezentantem był właśnie Murray, głosiła, że znaczenie deklaracji *Dignitatis*

humanae polega na tym, że Kościół odszedł w niej od swojego tradycyjnego nauczania na temat relacji państwa do Kościoła katolickiego i roli prawdy religijnej w sferze publicznej. Znaczenie Deklaracji polega więc przede wszystkim na tym, że prawo do wolności religijnej zostaje potwierdzone jako prawo świeckie, bez zagłębiania się w problematykę prawdziwości czy fałszywości wyznawanej religii. W tym kontekście Murray i kontynuatorzy jego sposobu interpretacji dokumentu podkreślają, że *Dignitatis humanae* stwierdza niekompetencję państwa w sprawach religijnych; państwo nie powinno decydować, która religia jest prawdziwa, a która fałszywa, powinno natomiast uznawać prawo wszystkich swoich obywateli do wyznawania religii i do wolności sumienia, Kościół zaś powinien owo negatywne rozumienie prawa do wolności religijnej zaakceptować.

Taka interpretacja *Dignitatis humanae* odchodzi od tradycyjnych, przedsoborowych ujęć problematyki wolności religijnej, które opierały się na przekonaniu, że religijny błąd nie może mieć żadnych gwarantowanych praw. Przekonanie owo realizowało się w katolickiej propozycji regulowania stosunków społecznych na podstawie dwóch zasad. Jeśli Kościół katolicki cieszył się stabilną pozycją w danym państwie, żądał dla siebie przywilejów i opieki państwa, a innym religiom w imię pokoju społecznego okazywał tolerancję dla ich działalności. Druga zasada dotyczyła zaś sytuacji, gdy katolicy znajdowali się w danym państwie w mniejszości – wówczas Kościół domagał się dla katolicyzmu prawa do wolności religijnej i równego traktowania wszystkich wyznań. Jak zauważa Schindler, tego rodzaju postawa Kościoła w sposób oczywisty prowokowała oskarżenia o hipokryzję.

Interpretacja prawa do wolności religijnej proponowana przez Johna Courtneya Murraya na etapie powstawania deklaracji *Dignitatis humanae* i często dziś reprezentowana, nie jest jednak – jak podkreśla

Schindler – jedyna. Już w trakcie przygotowywania tekstu dokumentu protestowało przeciw niej wielu Ojców soboru, a wśród nich Krakowski arcybiskup Karol Wojtyła i wspomniany pomocniczy biskup Lyonu Alfred Ancel, reprezentujący stanowisko dużej części episkopatu francuskiego. W ich przekonaniu ukazanie w *Dignitatis humane* prawa do wolności religijnej jedynie jako prawa świeckiego i negatywnego, czyli wolności od przymusu, byłoby niewystarczające. Owa krytyka cywilno-prawnego sformułowania prawa do wolności religijnej zabrzniała szczególnie mocno w zamieszczonych w recenzowanej książce wypowiedziach arcybiskupa Wojtyły, który domagał się, aby po pierwsze, przedstawić prawo do wolności religijnej w kontekście chrześcijańskiego Objawienia, nie zaś świeckiego prawodawstwa, i po drugie, aby wolność ludzką ukazać jako zakorzenioną w poszukiwaniu prawdy i pozostającą w wewnętrznym związku z prawdą. Te dwie tezy, powtórzone również w ważnej interwencji biskupa Ancela z 22 września 1965 roku, stanowią dla Davida Schindlera hermeneutyczny klucz do czytania Deklaracji o wolności religijnej i rozróżnienia fałszywej i prawdziwej interpretacji tego dokumentu.

Zdaniem Schindlera odczytanie *Dignitatis humanae* jako dokumentu prawnego i zawierającego negatywne rozumienie wolności jest groźne, prowadzi bowiem do deformacji katolickiego rozumienia prawa do wolności religijnej, którego najważniejszymi interpretatorami byli Jan Paweł II i Benedykt XVI – ich właśnie poglądom autor omawianego eseju poświęca wiele uwagi. Tę deformację katolickiego rozumienia wolności Schindler opisuje, odwołując się do pracy dominikańskiego teologa Servais'a Pinckaersa, który w swojej klasycznej już książce *Źródła moralności chrześcijańskiej*³ opisał,

w jaki sposób po rewolucji nominalistycznej europejska nowożytność została zbudowana na fundamencie koncepcji tak zwanej wolności neutralnej czy też wolności „obojętnej” – wolności w swoim źródle obojętnej wobec prawdy. Taka koncepcja wolności oznaczała odejście od koncepcji klasycznej, którą Pinckaers i Schindler ilustrują, odnosząc się do myśli św. Tomasa z Akwinu. Według Akwinaty wolność funkcjonuje dzięki wewnętrznemu związkowi z prawdą i swojemu nakierowaniu ku prawdzie.

Analiza wolności obojętnej wobec prawdy jest w kontekście interpretacji *Dignitatis humanae* ważna z dwóch powodów. Po pierwsze, jak twierdzą Pinckaers, Schindler, a także Jana Paweł II i Benedykt XVI, budowanie nowożytności na podłożu wolności obojętnej wobec prawdy jest podstawowym źródłem współczesnego relatywizmu, na który w swoim głoszeniu Ewangelii odpowiedzieć chciał Sobór Watykański II. Po drugie, przekonanie, że autorzy *Dignitatis humanae* w ten sposób uzasadniają prawo do wolności religijnej przyznawałoby rację tym krytykom Soboru Watykańskiego II, którzy odczytują jego dzieło, a w szczególności tekst o wolności religijnej, jako odejście od tradycyjnego nauczania Kościoła oraz kapitulację przed antyreligijną nowożytnością.

Niewątpliwie rozważania Schindlera nad wyłącznie negatywnym rozumieniem wolności czy też akceptacją wolności obojętnej wobec prawdy oraz nad skutkami tych postaw, którymi okazują się relatywizm i destrukcja kultury Zachodu, należą do najciekawszych w książce. Rozważania te pozwalają na podjęcie ważnego pytania: Dlaczego zachodnia kultura demokratycznego wolnorynkowego liberalizmu prowadzi do osłabienia religijności i sekularyzacji wszędzie tam, gdzie się pojawia?

Wskażmy na główne linie argumentacji. Za Pinckaerse Schindler podkreśla, że w przypadku wolności negatywnej na-

³ Zob. S.T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, W drodze, Poznań 1994.

turalna inklinacja człowieka ku prawdzie staje się wyłącznie pewną okolicznością wolności, a nie jej istotą. Wolność taka nie jest zależna od prawdy, ale pozostaje jej arbitrem i autorem. Wolność podmiotu w swoim pierwszym ruchu odwraca się wówczas od tego, co jest dane, i w ten sposób podkreśla przede wszystkim pierwotną autonomię człowieka, dla której wolność innych jest najpierw zagrożeniem, ograniczeniem i elementem rywalizacji. Z całą pewnością analiza taka pomaga w ukazaniu stałego elementu zachodniego liberalizmu, który można by określić jako nachylenie indywidualistyczne i tendencję do osłabiania więzi społecznych.

Schindler zwraca uwagę, że jeśli nowożytne państwo akceptuje wyłącznie prawne i negatywne rozumienie wolności, które abstrahuje od prawdy, państwo to musi również traktować wszystkie społeczne roszczenia wyłącznie jako relatywne przedmioty ludzkich wyborów, pozabawiając się w gruncie rzeczy możliwości rozstrzygania między nimi. Wszelkie roszczenia odwołujące się do natury człowieka czy do jego praw stają się wówczas dla państwa jedynie arbitralnymi roszczeniami ludzkiej wolności, które powinny zostać uśrednione w relacji do innych, często przeciwnych roszczeń. Każda prawda staje się opinią i wyłącznie sposobem realizowania wolności wyboru, a w związku z tym przedmiotem społecznego kompromisu. Kulturowy i polityczny relatywizm oznacza „nieobecność jakichkolwiek standardów czy roszczeń do prawdy, które byłyby zakorzenione w naturze” (s. 63; tłum. fragm. – J.K.), a nie tylko w preferencjach podmiotu czy grup społecznych.

Takie rozumienie relacji prawdy i wolności okazuje się zabójcze szczególnie dla religii, ponieważ w punkcie wyjścia dokonuje zrównania wszystkich religii jako równoprawnych sposobów społecznego zachowania. Owo destruktywne wyeliminowanie kryterium prawdy jest tylko pozornie neutralne wobec wszystkich religii, gdyż – jak ukazuje Schindler – promuje te z nich, które rezygnują z wymiaru transcendentnego i postrzegają się wyłącznie jako organizacje społeczne i kluby kulturowe. Inne religie, te z mocnym odniesieniem do transcendencji i transhistorycznej prawdy, będą więc poddawane presji, aby postrzegać się wyłącznie w wymiarze społecznym i kulturowym. Niewątpliwie te właśnie fragmenty refleksji Schindlera rzucają nowe światło na problem, dlaczego zachodni liberalizm tak łatwo przemienia się w antyreligijny – w szczególności antychrześcijański – sekularyzm.

W kontekście powyższych rozważań staje się jasne, dlaczego dla autorów recenzowanej książki tak ważne jest, by wolność religijną, o której mówi deklaracja *Dignitatis humanae*, interpretować nie w kontekście współczesnej kultury relatywizmu, co służyłoby oskarżeniom ze strony tych, którzy uważają, że Sobór Watykański II skapitulował wobec antychrześcijańskiej nowożytności, ale w kontekście klasycznego czy też ontologicznego rozumienia wolności, rozpatrywanej w swojej wewnętrznej jedności z prawdą. Z całą pewnością książka Schindlera i Healy’ego podnosi do zupełnie nowego poziomu współczesną debatę nad wolnością religijną, chrystofobią zachodniej kultury i problemem interpretacji Soboru Watykańskiego II.

Małgorzata PEROŃ

MYŚLAĆ POLSKA

Szeroki zakres tematyczny księgi jubileuszowej¹ dedykowanej profesorowi Krzysztofowi Dybciakowi z okazji sześćdziesiątej piątej rocznicy urodzin ujawnia się już w tytule. Literatura, kultura i polskość wyznaczają obszar interdyscyplinarnych badań blisko pięćdziesięciu literaturoznawców, teoretyków literatury, teologów, historyków oraz muzykologów, których artykuły znalazły się w tej publikacji.

Kompozycję tomu wyznacza porządek alfabetyczny nazwisk autorów, a nie chronologia powstania omawianych zjawisk literackich, kulturalnych i społecznych. Zasięg czasowy tych zjawisk jest rozległy, w księdze jubileuszowej prezentowane są stanowiska naukowe dotyczące teologii rzymskiego stoicyzmu, którego początki sięgają trzeciego wieku przed naszą erą, obecności łacińskiej i greckiej terminologii filozoficznej w pismach Apulejusza z Madaury (z drugiego wieku), koncepcji władzy i wspólnoty politycznej w *De regno* św. Tomasza z Akwinu (z trzynastego wieku) oraz środków perswazyjnych w *Traktacie o naturze praw i dóbr królewskich* Samulea Zaborowskiego (z roku 1507).

¹ *Literatura – kultura – polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin*, red. Krzysztof Koehler, Wojciech Kudyba, Jerzy Sikora, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015, ss. 832, aneks ss. 12, il. 25.

Przedmiotem zainteresowań badaczy jest dorobek pisarzy i artystów każdej epoki, aż po czasy współczesne. Twórczość literacka i krytyczna Cypriana Kamila Norwida, Bolesława Leśmiana, Kazimierza Wierzyńskiego, ks. Janusza S. Pasierba, Karola Wojtyły, Ludmiły Mariańskiej, Jerzego Andrzejewskiego, Zofii Kossak, Czesława Miłosza, Zbigniewa Herberta, Tadeusza Różewicza i Andrzeja Stasiuka poddana została szczegółowym analizom i interpretacjom badaczy. Ich rozpoznania albo dotyczą jednego tekstu (*Ad leones* Norwida, *Rozmyślań o ojcu i O Sprawie Samos* Herberta, *Narodzin wyznawców* Wojtyły, *Sukni Dejaniry* Zofii Kossak), albo wyznaczają szersze spektrum tematyczne. Najczęściej są to tematy najbliższe pracom naukowym profesora Dybciaka, czyli: literatura i publicystyka emigracyjna, losy pisarzy na obczyźnie (Miłosza, Józefa Wittlina, Wierzyńskiego, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, środowiska paryskiej „Kultury” i Radia Wolna Europa), religijny aspekt literatury (twórczości Wojtyły, ks. Janusza Pasierba, Leśmiana, Norwida), przeszłość zmuszająca do stawiania pytań o polskość (zagadnienia kondycji duchowej i egzystencjalnej pisarza-emigranta, wartości zrywów narodowych i osiągnięć żołnierzy polskich podczas drugiej wojny światowej) oraz o model państwa, władcy i Ojczyzny. Ten ostatni rekonstruowany jest w traktatach literatury staropolskiej,

w pamiętnikach zesłańców i żołnierzy Armii generała Andersa i szczególnie mocno wybrzmiewa aktualnością wezwania amor patriae, która charakteryzuje zacnego Jubilata i jest potwierdzana w jego działaniu. W książce znalazły się także prace z zakresu muzykologii i artykuły skupiające się na rozpoznawaniu muzycznych aspektów dzieła literackiego. Jak zaznacza we wstępie do swojego artykułu *Sarmackie echa w muzyce Chopina* Krzysztof Bilica, profesor Dybciak jest znawcą i miłośnikiem muzyki (por. s. 131).

Okazuje się, że zaproponowane przez badaczy teksty, tak różnorodne pod względem poruszanej tematyki, w całości dzieła rozmawiają ze sobą, dopełniają się w kolejnych odsłonach. Analityczne i odkrywcze rozważania na temat wiersza Herberta *Rozmyślenia o ojcu* (zob. s. 251-262) zyskują cenne tło w tekście, który jest próbą uporządkowania sposobów funkcjonowania wątków chrześcijańskich w poezji autora *Epilogu burzy* (zob. s. 315-336). Dodatkowo duchowy rys poezji Herberta, wyłaniający się z tekstów Tomasza Garbola oraz Jerzego Kaczorowskiego, zostaje wzmocniony przez rozpoznania Kazimierza Nowosielskiego dotyczące eseju *O Sprawie Samos* (zob. s. 463-468). Herbert jest zatem widoczny wielostronnie: jako czerpiący z tradycji literackiej, zaangażowany w doświadczenia religijne i bolesne sprawy historii dwudziestego wieku. Takich rozmów między tekstami można znaleźć jeszcze wiele. Poezja księdza Pasierba została omówiona w dwóch artykułach, podobnie twórczość Wierzyńskiego, Miłosza, Różewicza. Rozmowy odbywają się jednak nie tylko wokół tych samych twórców i ich dzieł, znacznie ciekawsze są powiązania, które jak się wydaje, łączy w sposób najpełniejszy pytanie o sytuację Polaka-pisarza na obczyźnie, będącego w podróży, obserwującego nowy, nieznan dotąd kraj, wreszcie doświadczającego trudów samotności i duchowych

zmagania, nieobcych wielu Polakom różnych epok. Z tej perspektywy można przeciągnąć nić łączącą dramatyczne doświadczenia historii dwudziestego wieku zapisane w subcyklu lirycznym księdza Pasierba z koncepcją piękną w jego twórczości, w którą wpisana jest rana i miłość krzyżowa. Echa ludzkiego dramatu widoczne są także w tekstach odwołujących się do pozaliterackich świadectw czasu, jak na przykład w artykule Mieczysława Tomaszewskiego (zob. s. 693-698), który omawia muzyczne motywy dźwiękowe oddające doświadczenia graniczne, skrajne. Artykuł Agnieszki Cholewińskiej *Polscy Odyseusze* (zob. s. 197-212), nawiązujący do „nieuświadomionej epopei” (s. 197), jaką jest *Bitwa o Monte Cassino* pióra Melchiora Wańkowicza, w pewnym sensie znajduje swoje poszerzenie w tekście Aleksandry Dębskiej-Kossakowskiej (zob. s. 213-226) o powojennych losach między innymi Herlinga-Grudzińskiego, który znalazł się na emigracji we Włoszech. Pytania o to, co dalej działo się z rzeszą Polaków, tuż po drugiej wojnie światowej, dopełniają obrazy zmagania pierwszych lat emigracji Czesława Miłosza i Józefa Wittlina (zob. s. 337-366, 799-820). Nić rozmów można rozsnuć dalej. Wspólne wielu twórcom doświadczenie wojennej traumy na stałe wpisało się także w twórczość Różewicza, którego prace pod kątem nowoczesnej estetyki i wizualności badają Dorota Heck (zob. s. 281-292) oraz Paweł Stangret (zob. s. 609-620), analizując niemożność nawiązania dialogu w dramatach autora *Płaskorzeźby* i Pawła Demirskiego. Bardzo cenne mogą być zestawienia losów i sylwetek twórczych dwóch wielkich duchownych: ks. Piotra Semeneko (1814-1886), zmartwychwstańca, o którego *Dzienniku* pisze Kazimierz Wójtowicz (zob. s. 769-784), i o. Mieczysława Bednarza (1917-1993), jezuitę, którego tułaczę losy i poetycką twórczość przybliży Justyna Chłap-Nowakowa (zob. s. 181-196). Losy

księdza Semeneko okazują się jeszcze bardziej dramatyczne, gdy zestawimy je z losem Polaków po powstaniu styczniowym, wspominanym w jego sto pięćdziesiątą rocznicę przez Andrzeja Nowaka (zob. s. 451-462), losy ojca Bednarza zaś zazębiają się z historią Armii generała Andersa, o której wspomina Agnieszka Cholewińska w artykule o polskich odyseuszach spod Monte Cassino (zob. s. 197-212) w siedemdziesiątą rocznicę bitwy. Pojedyncze losy pisarzy ukazane zostały na szerokim tle historii, która w podobny sposób naznaczyła losy Polaków, rozrzuconych na wielu kontynentach (Miłosza i Wittlina – w Ameryce, Herlinga-Grudzińskiego – we Włoszech, Gombrowicza – w Argentynie).

Część tekstów zawartych w księdze jubileuszowej poświęcona jest zagadnieniom teoretyczno-literackim. W większości są to teksty przyglądające się różnorodnym związkom między literaturą a jej aspektem religijnym. Wojciech Kudyba pisze o duchowości jako kategorii badań literackich i przywołuje badania w tej dziedzinie prowadzone przez teoretyków francuskich (zob. s. 411-428), Ireneusz Piekarski porządkuje ustalenia dotyczące stosowania w literaturze i jej badaniach metody krytycznej Mariana Maciejewskiego (zob. s. 513-528), Andrzej Stoff dokonuje rozróżnienia wartości doznawanych i wartości uznawanych w aksjologicznym odbiorze dzieła literackiego (zob. s. 621-644). Charakter porządkujący ma też artykuł Jerzego Sikory, określający cechy gatunkowe i poetykę rozmów z pisarzami (zob. s. 589-598).

W prezentowanym tomie znalazły się także prace omawiające działalność publicystyczną i krytyczno-literacką pisarzy na emigracji. Krag tych zagadnień przybliżają artykuły Violetty Wejs-Milewskiej (zob. s. 723-752) i Krzysztofa Polechońskiego (zob. s. 529-556). Tak jak przywołane wyżej działy tematyczne (literatura polska, w tym emigracyjna, duchowość i sacrum

w literaturze, historia i świętość dokonani poprzednich pokoleń Polaków na rzecz uzyskania i utrzymania wolności Ojczyzny), tak i dział związany z publicystyką oraz krytyką literacką jest szczególnie bliski Jubilatowi. Liczba recenzji pióra profesora Dybciaka wyraźnie wskazuje na jego ogromne zaangażowanie jako krytyka rejestrującego wszelkie przejawy życia literackiego w Polsce.

Zebrane przez redaktorów prace pokazują – niejako na marginesie naukowego dyskursu – przywiązanie i podziw dla postawy naukowej, ale i czysto ludzkiej Krzysztofa Dybciaka, pozwalające niektórym badaczom na uchylenie tajemnicy przyjaźni z Profesorem. Szczególnie ciekawy jest pod tym względem tekst Tadeusza Witkowskiego *Edukacja wyzwolona* (zob. s. 753-768), w którym autor opisuje początki studenckiej i naukowej działalności Jubilata, ukazując trud, jaki wiązał się z wyborem bycia niezależnym i wolnym w Polsce zniewolonej przez komunizm. Konsekwencje tego wyboru są szczególnie widoczne w okresie działalności Krzysztofa Dybciaka w Warszawskim Kole Polonistów (w latach 1967-1968) i w początkach współpracy z Instytutem Badań Literackich. Świadectwem tamtego czasu są przytoczone przez autora tekstu notatki sporządzone przez współpracowników Służby Bezpieczeństwa działających w kole polonistów.

Trud wykuwania swoich własnych ścieżek naukowych przez profesora Dybciaka, zwłaszcza związanych z badaniami nad literaturą emigracyjną, uwidocznił się w bardzo cennym i bogatym aneksie bibliograficznym, zestawionym i opatrzonym komentarzami przez Katarzynę Dybciak (zob. s. 13-70). Zestawienie obejmuje publikacje adresata książki z lat 1971-2013, ułożone rocznikami. Aneks ten, wraz z dołączonymi zdjęciami Jubilata z różnych okresów pracy naukowej, w doskonały sposób przybliży nie tylko jego dokona-

nia naukowe, ale po prostu drogę życia, w centrum której stała literatura, kultura religijna i polskość. Bibliografia obejmuje pozycje książkowe oraz artykuły naukowe w prasie polskiej i zagranicznej, odnotowane zostały również recenzje i szkice, zbiory konferencyjne oraz sprawozdania z sesji naukowych, głosy w dyskusji i audycje radiowe. Świadectwem czasu są też uwzględnione w zestawieniu pozycje publikowane w drugim obiegu, wydawane pod pseudonimem oraz niewydane ze względu na cenzurę, a także informacje dotyczące działalności redaktorskiej i – w przypadku dwumiesięcznika „Teksty” – usunięcia przez władze ze stanowiska sekretarza redakcji w roku 1978. Zwięźle odnotowane fakty z biografii naukowej Jubilata ukazują znamieny rys jego niezłomnej postawy. Rocznikowe zestawienie prac pozawala także śledzić zaangażowanie pisarza w bieżące życie literackie, na przykład w roku 1980 zwiększa się liczba artykułów dotyczących poezji Czesława Miłosza, w 1996 – Wisławy Szymborskiej. Bibliografia wskazuje również na wierność Krzysztofa Dybciaka najważniejszym tematom, które streszczają się w tytule omawianego tomu. Przede wszystkim zaś ukazuje ona ogromny wysiłek naukowca, którego prace w roku 2013 zamyka pozycja o numerze 527, a dodać należy, że niektóre z prac zostały zbiorczo odnotowane w jednym

punkcie (przykładem może być adnotacja z roku 1975: „kilkaset not zapisywanych na marginesach stron, komentujących szkice i rozprawy drukowane w dwumiesięczniku «Teksty», numery 19-24” (s. 19).

Zestawienie bibliograficzne uzupełnia wykaz dorobku dydaktycznego profesora Dybciaka do roku 2013 (zob. s. 71-78). Do tego czasu Jubilat był promotorem czterech doktoratów, w latach 1988-2001 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wypromował osiemdziesięciu trzech magistrów, w latach 1996-2002 w Akademii Podlaskiej pięćdziesięciu trzech, w latach 2001-2012 na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego siedemdziesięciu jeden, na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1996-1998 trzynastu. Niektórzy spośród autorów omawianej publikacji wyszli spod naukowych skrzydeł Jubilata.

Szkoda, że w tak obszernej książce nie znalazł się indeks osobowy, który pokazałby, jak wielu autorów sięga w swojej pracy do książek profesora Dybciaka. Poszczególne artykuły księgi jubileuszowej pokazują, że naukowe rozpoznania autora *Panoramy literatury na obczyźnie*, często prekursorskie, nie tylko zainicjowały badania w obszarze literatury i kultury religijnej, jak piszą we wstępie redaktorzy tomu (por. s. 11), ale także pozostają niewyczerpanym źródłem inspiracji dla kolejnych pokoleń badaczy.

Anna PODSTAWKA

MOCE PAPIESKIEGO SŁOWA

Dziedzictwo Jana Pawła II jest wezwaniem i zadaniem, stawia odbiorcy wymagania natury etycznej i duchowej, filozoficznej i artystycznej, ale przede wszystkim zaprasza do odkrywania i zrozumienia prawd najważniejszych. Jak czytać papieskie przesłanie dzisiaj? W jaki sposób przybliżyć antropologiczną wykładnię spuścizny Karola Wojtyły–Jana Pawła II, który dał świadectwo świętości i stał się wielkim autorytetem dla świata w czasach zaniku autorytetów, w epoce komercjalizacji i desakralizacji kultury oraz laicyzacji społecznego życia? Misję podążania śladami papieskiej myśli, wskazania (p)odpowiedzi, jak sprostać wymaganiom stawianym przez dzieło Jana Pawła II, podjęli autorzy studiów zebranych w książce *Karol Wojtyła–Jan Paweł II. Artysta słowa*¹, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Tom, zredagowany przez Mirosławę Ołdakowską-Kuflową i Wojciecha Kaczmarka, jest pokłosiem ogólnopolskiej konferencji naukowej, która odbyła się 10 kwietnia 2014 roku w Instytucie Filologii Polskiej KUL, dobitnym akcentem wpisując się w cykl (nie tylko) KUL-owskich wydarzeń związanych z ka-

nonizacją wielkiego Polaka (która miała miejsce 27 kwietnia 2014). Pozyskane głosy cenionych badaczy z kilku ośrodków naukowych składają się na wieloaspektową refleksję nad spuścizną literacką Karola Wojtyły–Jana Pawła II – poety i dramaturga, aktora Krakowskiego Teatru Rapsodycznego, teologa i filozofa, wykładowcy akademickiego, głowy Kościoła. Jego aktywność na wielu polach, bogactwo i różnorodność twórczości idącej pod prąd współczesnym mu trendom, złożonej z wypowiedzi literackich, jak i pozaliterackich, wreszcie rozmaite konteksty związane z oddziaływaniem i recepcją papieskiego dzieła wytyczają niezwykle szerokie spektrum dociekań, częstokroć zmuszając komentatorów do odsłaniania różnych płaszczyzn badawczych, poszukiwania nowych narzędzi metodologicznych, poszerzania zasobu kluczy interpretacyjnych.

Prezentowany zbiór studiów otwiera rozprawa Kazimierza Krajewskiego *Byt – słowo – kerygmat* (zob. s. 13-40), będąca filozoficzno-teologicznym wprowadzeniem do myśli Karola Wojtyły, którego aktywność życiowa „spełniała się w słowie” (s. 13). Autor, przedstawiając dwie perspektywy odkrywania sensu świata i ludzkiego życia: drogę filozofii klasycznej i drogę Objawienia, sięga do podstaw filozoficznych intuicji i treści zawartych w wypowiedziach Jana Pawła II. Metafizyka klasyczna stawia sobie za cel poznanie tego, co rzeczywiście

¹ *Karol Wojtyła–Jan Paweł II. Artysta słowa*, red. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, Wojciech Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, ss. 320.

istnieje; źródłem sensu jest byt rozumiany jako samoistna rzeczywistość, a ostateczną racją bytowania – przyjętą jako racjonalna możliwość – Absolut (Bóg). Drugą drogę odsłonięcia sensu stanowi Objawienie judeochrześcijańskie, którego istota zawiera się w „przesłaniu, że historia ludzka, czyli historia każdego konkretnego człowieka, jest historią zbawienia” (s. 15), w związku z czym sens każdego wydarzenia ma odniesienie do Boga i wymiar historio-zbawczego dialogu, jaki Bóg prowadzi z człowiekiem poprzez wydarzenia-słowa. Podążając za myślą Jana Pawła II, autor podkreśla: „W historii zbawienia dokonuje się więc niejako synteza: historii i metafizyki, dziejów i sensu – dwóch podstawowych wymiarów ludzkiego bytowania” (s. 22). Tajemnicy człowieka jako osoby, jego osobowego istnienia i spełniania się w świecie, nie można zrozumieć bez osoby Chrystusa, pojmowanego jako ostateczne Słowo skierowane przez Boga do człowieka.

Owo uobecnianie Prawdy o Słowie Bożym, będące fundamentalną treścią papieskiego orędzia, wyznacza ważną płaszczyznę odniesień dla kolejnych wypowiedzi, ukierunkowanych na lekturę spuścizny literackiej Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Autorzy poszczególnych propozycji analityczno-interpretacyjnych czerpią inspiracje z wielu nurtów jego twórczości, sięgając po poezję, dramaty, teksty filozoficzne, encykliki, homilie, przemówienia, a nawet osobiste notatki i spontaniczne wypowiedzi. Prezentują oni bardzo zróżnicowane podejście do badanego materiału – widoczne jest zarówno wkraczanie na szlaki już wytyczone, nawiązywanie do istniejących studiów czy formułowanie ujęć przeglądowych; pojawiają się też próby sygnalizowania miejsc i problemów dotąd należycie nierozpoznanych, jak również analizy wybranego utworu czy cyklu bądź omówienia obejmujące szerszy zakres twórczości.

Wśród najliczniej reprezentowanych w tomie wypowiedzi literaturoznawczych

przekrojowy charakter ma studium Mirosławy Ołdakowskiej-Kuflowej zatytułowane „*Kim jest On?*”. *Obraz Boga w twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II* (zob. s. 41-79). Wyjście od pytania, będącego cytatem z *Tryptyku rzymskiego*, mieści się w kręgu tematów eksplorowanych w różnych kontekstach badawczych, ale wielowymiarowe bogactwo poetyckiego przesłania sprawia, że wciąż jest to problem daleki od wyczerpania, do czego – zdaniem autorki – przysłużyło się antropologiczne ukierunkowanie refleksji współczesnych czasów. W literackiej twórczości Karola Wojtyły Bóg jest obecny nie tylko w sferze tematycznej, ale na wszystkich poziomach struktury tekstu. Interesujących obserwacji dostarcza już sama warstwa słowna, z jednej strony ściśle związana z religijno-językową tradycją, z drugiej zaś pełna oryginalnych określeń, metafor, symboli i obrazów, przywoływanych dla nazwania rozumienia tego, kim jest Bóg. Wojtyłowe myślenie o Bogu ma charakter trynitarny – spostrzega Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, odnosząc się zwłaszcza do motywu Ducha Świętego jako Osoby Boskiej najślabiej widocznej w literaturze, a w papieskiej poezji przedstawianej nie tylko w relacji z człowiekiem, istotna jest bowiem także ścisła relacja Ojca, Syna i Ducha Świętego nazywana Komunią Osób. Na uwagę zasługuje w tym kontekście zwłaszcza *Pieśń o Bogu ukrytym*, analizowana ze względu na unikalny w literaturze, nie tylko na skalę polską, dialog Osób Trójcy Świętej, który unaocznia mistyczną wizję ich wzajemnej miłości, obejmującą cały świat i człowieka. Znamiennym rysem papieskiej twórczości jest ukazywanie Boga w relacji, będącej zarazem podstawą poznania Boga przez człowieka. Kolejny ważny temat w poezji Karola Wojtyły łączy się z doświadczeniem eucharystycznej obecności Boga, niewątpliwie istotnej dla autora-kapłana, ale – co już mniej oczywiste – eksponowanej również na wcześ-

niejszym etapie twórczości. Inspirujące do głębszych dociekań spostrzeżenia zawiera także sekwencja poświęcona metaforze Boga-Artysty, gdzie między innymi w sposób sygnalny rozpatrywane są kwestie Wojtyłowej wrażliwości na piękno oraz pojmowania roli artysty i sztuki, rozwinięte w dalszej części książki w studium ks. Grzegorza Głaba *Piękno, które zbawia. Jan Paweł II do artystów* (zob. s. 185-214), poszerzającym pole obserwacji o teksty pozaliterackie Jana Pawła II.

Dla Papieża piękno stanowi wartość niezwykłą, „jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji”², niezastąpionym fundamentem i wyznacznikiem „sztuki prawdziwej”, warunkiem dotarcia do prawdy o człowieczeństwie – pisze autor, cytując słowa z *Listu do artystów*, skierowane „do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej”³ (por. s. 187, 191n., 200). Jak wiadomo Jana Pawła II łączyła z artystami szczególna więź, wypływająca z jego osobistych zainteresowań sztuką, doświadczeń o charakterze literackim, scenicznym, ewangelizacyjnym. Jako głowa Kościoła wielokrotnie wypowiadał się na temat powołania artysty, pojmując je w kategoriach odpowiedzialności za dar mocy twórczej, porównywanej do mocy stwórczej Boga, oraz powołania do służby na rzecz Piękna, Dobra i Prawdy. Mając przy tym pełną świadomość kryzysu piękna we współczesnej sztuce, postrzeganego jako zdezaktualizowane w obliczu awangardowych trendów, zastępowanego estetyką brzydoty i ukazywaniem człowieka w egzystencjalnym odarciu, Ojciec Święty uczynił je centralnym motywem swoich wystąpień adresowanych do artystów i przedstawicieli świata kultury na przestrzeni całego pontyfikatu. Ks. Grzegorz Głab drogą wielotorowej interpretacji dokumentów składających się

na dialog Jana Pawła II ze środowiskiem twórców wydobywa poglądy Papieża na sztukę, twórczość, godność i powołanie artysty w aspekcie estetycznym i kulturotwórczym, a przede wszystkim zawartą w tych dokumentach wykładnię antropologiczną oraz odniesienia do aksjologii i jej transcendentnego wymiaru. „Czy w obliczu współczesnej komercjalizacji sztuki, w której kryteria i kanony sztuki coraz częściej wyznaczają podaż i popyt, a poeci, pisarze, malarze i muzycy nazywani są celebrytami, słowa Jana Pawła II nie wydają się anachroniczne?” (s. 212) – zastanawia się autor, jednoznacznie wskazując na tym większą potrzebę i wartość papieskiego przesłania, które nie tylko przywraca godność i sens pracy artysty, ale wnika w prawdę o człowieku i przynosi proklamację wiary w potencjał ludzkiej wyobraźni (por. s. 212-214).

Interesującą perspektywę badawczą zawiera również artykuł Krzysztofa Dybciaka *Jan Paweł II jako postać literacka* (zob. s. 81-96), dotyczący obecności postaci Ojca Świętego w literaturze polskiej. Autor, który publikował teksty o Janie Pawle II od początku jego pontyfikatu, zwraca uwagę na zastanawiającą dysproporcję między intensywną recepcją krytyczno-naukową poetyckich i dramatycznych dzieł Karola Wojtyły a pominięciem w badaniach utworów o Papieżu, których fala pojawiła się po roku 1978, czyli od momentu wyboru Polaka na Stolicę Piotrową. Studium Krzysztofa Dybciaka jest swego rodzaju podsumowaniem ponad trzydziestoletniego nurtu twórczości o Karolu Wojtyłę–Janie Pawle II, nurtu, którego różnorodność stylistyczną i gatunkową odzwierciedla antologia tekstów udostępniona czytelnikom w roku 2008⁴. Znamienna okazuje się tu między innymi odnotowana przez badacza „asceza

² Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 16.

³ Tamże, adres.

⁴ Zob. K. Dybciak, *Jan Paweł II w literaturze polskiej. Antologia tekstów literackich*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008.

milczenia” (s. 92) niektórych wybitnych pisarzy religijnych lub bliskich Wojtyły kulturowo (Malewska, Brandstaetter, Herbert, Wencel), jak też nowe zjawisko, które pojawiło się pod koniec pontyfikatu, jakim jest seria utworów literatów młodszej generacji, „przełamujących dotychczas dominujące konwencje wysokiego stylu i uroczystego tonu”, piszących „bez zahamowań o materialnym wymiarze jego egzystencji” (s. 93). „Zamiast stereotypowych obrazów popularnej sztuki pisarze starali się pokazywać prawdziwego człowieka z dramatyczną biografią [...], zamiast pomników pokazywali osobę, zamiast kamiennego bezruchu – rozrastające się drzewo twórczego istnienia, źródło refleksji i etycznie cennych działań” (s. 95n.) – stwierdza autor w podsumowaniu, wskazując spoczywającą na artystach i zarazem każdym z nas odpowiedzialność, jaką jest zadanie świadomego budowania tradycji w myśl stwierdzenia, że „teraz i w przyszłości głównym celem będzie przeciwdziałanie zapomnieniu lub tworzeniu stereotypów fałszywej pamięci” (s. 96).

W obszarze wypowiedzi literaturoznawczych dotyczących przekrojowo potraktowanej papieskiej liryki oprócz przywołanego studium Mirosławy Ołdakowskiej-Kufłowej mieści się także artykuł Zbigniewa Chojnowskiego *Geopoetyka chrześcijańska* (zob. s. 163-184), będący propozycją interpretacji kategorii przestrzeni, ukierunkowaną na rozpoznawanie „relacji pomiędzy fizycznym «miejscem» a tekstem” (s. 164). Nie jest to bynajmniej temat niedostrzeżony w badaniach, gdzie często zwracano uwagę na topograficzne zakorzenienie Wojtyłowej poezji, wykraczające zarazem poza kwestię samej obecności elementów geograficznych czy autobiograficznego terytorium. „Geopoetyka Wojtyły stanowi rezultat chrześcijańskiego praktykowania przestrzeni, czyli m.in. takiego, który polega na odnoszeniu jej do Boga przy jednoczesnym podtrzymywaniu z całością

życia” – pisze autor (s. 165n.), potwierdzenie tej tezy odnajdując w całościowo ujętej spuściźnie poetyckiej artysty. Za najbardziej reprezentatywne uzewnętrznienie chrześcijańskiego charakteru relacji między miejscem a słowem w poezji Karola Wojtyły badacz uznaje jego *Wędrowkę do miejsc świętych*, utwór powstały w roku 1965 po odbyciu dwóch podróży do Ziemi Świętej, interpretowany zarówno w warstwie ściśle odpowiadającej geograficznemu położeniu miejsc, jak i na płaszczyźnie odniesień do konkretnych fragmentów Biblii.

W kilku znajdujących się w tomie tekstach prowadzona refleksja wiedzie w głąb papieskiego dzieła, skupiając się na wybranym aspekcie twórczości bądź pojedynczych utworach, poddawanych oglądowi kontekstualnemu. I tak Józef Fert proponuje *Kilka zamyśleń nad „Tryptykiem rzymskim”* (zob. s. 97-105), po czym z subtelnością osobistego rozważania zanurza się w tajemnicy poetyckiej medytacji Jana Pawła II. Jak pisze: „*Tryptyk rzymski* – to tryptyk Słowa. Kompozycja rozpisana na kilkanaście tablic-poematów, powiązanych w trzy sekwencje – w optymalną *t r i a d ę* – za pomocą *z d z i w i e n i a*, uwielbiającej *k o n t e m p l a c j i*, groźnej *przestrogi*...” (s. 101). Autor, wsłuchując się w wewnętrzny puls ostatniego wielkiego dzieła Poety-papieża, odkrywa obrazy i inspiracje intelektualne Cypriana Norwida, nawiązania do przestrzeni Danteskiej, wreszcie wizje z sykstyńskiej polichromii Michała Anioła uobecnione w poetyckiej metaforze, epitetach, rytmicie zdań. Natomiast studium autorstwa Jana Ciechowicza (zob. s. 107-120) koncentruje się na wierszu *Aktor*, który jest kilkuwersetowym fragmentem drugiej części wczesnego poematu Karola Wojtyły *Profile Cyrenejczyka*. Autor poddaje go lekturze teatrologicznej, wprowadzając szerokie konteksty interpretacyjne – od przypomnienia scenicznych doświadczeń

młodego Wojtyły-aktora, przez odniesienia ewangeliczne, po odwołania do dawnej i współczesnej myśli teatralnej (Tertuliana, św. Augustyna, Stanisława Wyspiańskiego, Jerzego Grotowskiego). W ten sposób odczytywany *Aktor* okazuje się oryginalnym asumptem do refleksji nad statusem i rolą artysty, który „użycza swojego istnienia postaciom scenicznym” (s. 116), „jako podmiot zbiorowy, sprawczy – pozostaje profilem/twarzą Cyrenejczyka” (tamże).

W tradycji dociekań teatrologicznych, podtrzymywanych także w pracach młodszego pokolenia badaczy⁵, osadzony jest szkic Wojciecha Kaczmarskiego *Spotkać Boga w człowieku. Jeszcze o „trylogii dramatycznej” Karola Wojtyły* (zob. s. 121-161), będący nawiązaniem do artykułu Stefana Sawickiego *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, po raz pierwszy ogłoszonego w roku 1986. Wojciech Kaczmarski proponuje nowe spojrzenie na te trzy spośród pięciu Wojtyłowych dramatów, które mają rangę dzieł dojrzałych: *Brat naszego Boga*, *Przed sklepem jubilera* i *Promieniowanie ojcostwa*, ujmując je przez pryzmat badań i dociekań filozoficznych ich twórcy. Jako kluczowy punkt odniesienia badawczego obiera zbieżności między czasem powstawania tekstów naukowych i literackich, co pozwala domniemywać, że „autor z jednakową wagą traktował swoje wypowiedzi i nadał im ostateczny kształt wówczas, gdy jego refleksja literacka i naukowa skupiona była na bardzo podobnej tematyce” (s. 143). A zatem dramat *Brat naszego Boga* skryształizował się w okresie, gdy

Wojtyła pisał doktorat na temat św. Jana od Krzyża, a potem rozpoczął intensywną refleksję filozoficzną i teologiczną nad zagadnieniem osoby. Dalsze ogniwą dramatycznego tryptyku, *Przed sklepem jubilera* i *Promieniowanie ojcostwa*, powstawały równoległe z rozważaniami na temat przeżywania relacji człowieka-osoby do Boga i do drugiego człowieka, zawartymi w rozprawach *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*. Zdaniem Wojciecha Kaczmarskiego, aby w pełni zrozumieć założenia i mistyczny wymiar tych dramatów, należy sięgnąć do podstaw papieskiej antropologii i kluczowej w niej koncepcji osoby, w której zawarty jest imperatyw dotyczący dramatyczności relacji człowieka do Boga i Boga do człowieka.

Z kolei szkic Edwarda Fiały *O tryptyku egzystencjalnym w encyklice „Dives in misericordia”* (zob. s. 303-311) inspirowany jest ewangelicznym wątkiem syna marnotrawnego. Jan Paweł II „interpretuje tę przypowieść w aspekcie uniwersalnego wzorca relacji Boga-Ojca do człowieka grzesznika” (s. 303) – zauważa autor, wydobywając kerygmatyczne przesłanie papieskiej encykliki w układzie egzystencjalnej triady, odzwierciedlającej kluczowe etapy metamorfozy duchowej w chrześcijaństwie: kenozy, kerygmatu i metanoi. Odminną propozycją poszerzenia horyzontu badawczego o teksty pozaliterackie jest studium Jakuba Malika *Hagiologia i hagiografia według Jana Pawła II* (zob. s. 215-235), skoncentrowane wokół papieskich wypowiedzi na temat świętości i świętych. Refleksja ta obejmuje także sygnałnie ujęty kontekst biograficzny, związany z doświadczeniami Karola Wojtyły, który wszak przyjął święcenia kapłańskie w uroczystość Wszystkich Świętych, a w jego życiu odnajdujemy liczne świadectwa osobistego kultu świętych. Jako zasadniczy wyróżnik papieskiego nauczania autor wskazuje odejście od klasycznej hagiografii, „od modelu świętego-cudo-

⁵ Wśród najnowszych publikacji warto odnotować książkę Anny Kołodziejkiej *Karol Wojtyła – dramaturg. Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym* (zob. A. K o ł o d z i e j s k a, *Karol Wojtyła – dramaturg. Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym*, Centrum Edukacyjno-Medialne Horyzonty Anna Kołodziejka, Warszawa 2015).

twórcy na rzecz świętego żyjącego w codzienności, często w cichości, wiernego swemu powołaniu, w życiu, którego cuda są efektem wierności Jezusowi” (s. 219). Wiąże się z tym istotna przemiana sposobu mówienia o świętości, która nie jest przywilejem nielicznych, ale – przywołując słowa Jana Pawła II – „heroizmem życia całego”⁶, modelem życia osiągalnym dla każdego człowieka.

Spośród zebranych w książce studiów trzy artykuły tworzą blok skupiony wokół zagadnień językowych i tekstologicznych. Jak zauważa Władysława Bryłowa, autorka rekonesansowego szkicu *Polszczyzna Jana Pawła II w oczach językoznawców – polonistów* (zob. s. 237-258), Jan Paweł II włącza się w długą tradycję doskonałych mówców Kościoła, a językowo-stylistyczna warstwa jego wypowiedzi nie mogła nie wzbudzić zainteresowania badaczy współczesnej polszczyzny. Już po pierwszej pielgrzymce Jana Pawła II do ojczyzny zaczęły powstawać różne opracowania języka papieskich przemówień, włączające się w nurt badań języka religijnego w Polsce. Obok analizy właściwości języka, stylu i leksyki tekstów Karola Wojtyły–Jana Pawła II podejmowane są też próby odpowiedzi na pytanie, jak można określić oddziaływanie Papieża na polszczyznę, dotąd najpełniej udokumentowane w dyskusji językoznawców przedstawionej w tomie *Jan Paweł II Odnawiciel mowy polskiej*⁷. Badacze w szczególności podkreślają rolę, jaką Karol Wojtyła odegrał w przezwycię-

żeniu oficjalnej nowomowy epoki PRL-u, przywracając słowom pierwotne znaczenie i umieszczając je w nowych kontekstach. Równocześnie nie ulega wątpliwości, że dzisiaj nie jesteśmy jeszcze w stanie objąć myślą wszystkiego, co wypływa z siły i zasięgu językowego promieniowania tekstów Jana Pawła II dla rozwoju polszczyzny przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Poszerzenie optyki językoznawczej o nowe aspekty przynosi studium Małgorzaty Nowak *O gatunku, języku i stylu notatek osobistych Karola Wojtyły–Jana Pawła II* (zob. s. 279-302). Autorka zajęła się szczegółową analizą opublikowanego w roku 2014 zbioru zatytułowanego „*Jestem bardzo w rękach Bożych*”. *Notatki osobiste 1962-2003*⁸, kolejno rozpatrując cechy gatunkowe, właściwości językowe oraz stylistyczne papieskich zapisków. Przeprowadzone rozważania wiodą do wniosku, że w sensie genologicznym te niedawno odkryte wypowiedzi Karola Wojtyły można traktować jako rodzaj gatunkowej hybrydy (notatki, rekolekcje, medytacje), natomiast w aspekcie stylistycznym są one przykładem realizacji stylu religijnego w jego wariacie osobistym, naukowym (filozoficznym i teologicznym), homiletycznym oraz artystycznym (poetyckim). Kolejnym polem badawczym, wskazanym w artykule Anny Kozłowskiej *Praca Karola Wojtyły nad słowem* (zob. s. 259-277), są problemy edytorskie dotyczące Wojtyłowych tekstów literackich. Autorka zwróciła uwagę na konieczność ustalenia właściwej postaci utworów tego artysty słowa, przybliżając go jako twórcę, który intensywnie pracował nad formą swoich tekstów, usilnie dążył do uzyskania możliwie najdoskonalszego kształtu wypowiedzi artystycznej. Istniejące redakcje wariantowe utworów literackich – ocze-

⁶ Jan Paweł II, *Byli mocni wiarą, nadzieją i miłością* (Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta–Adama Chmielowskiego na Błoniach, Kraków, 22 VI 1983), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 4(1983) nr nadzwyczajny 2 (16-23 VI 1983), s. 13.

⁷ Zob. *Jan Paweł II Odnawiciel mowy polskiej*, red. S. Mikołajczak, M. Wrześniewska-Pietrzak, Wydawnictwo WiS, Poznań 2009.

⁸ Zob. K. Wojtyła–Jan Paweł II, „*Jestem bardzo w rękach Bożych*”. *Notatki osobiste 1962-2003*, Znak, Kraków 2014.

kujące na gruntowne badania – nie tylko zdradzają ślady autorskich wahań co do ostatecznej postaci tekstu, ale nierzadko pozwalają na odtworzenie poszczególnych etapów kształtowania dzieła, co zostało pokazane na przykładzie tekstologicznej analizy poematu *Kościół*.

Reasumując, dzieło Karola Wojtyły–Jana Pawła II, zakorzenione w wielu źródłach, niełatwe z natury, stanowi ustawiczne wyzwanie interpretacyjne. Zebrane w tomie studia i szkice: literaturoznawcze, językoznawcze, teatrologiczne i filozoficzne, wyrastają z potrzeby pogłębiania istniejących już prac i poszukiwania nowych obszarów badawczych, wielostronnie oświetlając artystyczne i duchowe dziedzictwo sygnowane autorytetem Człowieka i Świętego, który przez lata swej pracy naukowo-dydaktycznej w szczególny sposób związał się z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. „W słowach są moce”⁹ – zdanie z młodzieńczego Wojtyłowego *Renesansowego psalterza*,

umieszczone przez redaktorów na wstępie w charakterze motto, nie tylko nabiera odkrywczych sensów w świetle prezentowanych studiów, skoncentrowanych wokół tytułowego określenia „artysta słowa”, ale zdecydowanie i mocno wybrzmiewa w czasach, gdy literatura coraz chętniej zbacza na manowce pustostłowa i bezsensu. „Autor nigdy nie zasygnalizował jakiegoś rodzaju bezsilności słowa wobec trudnych kwestii, które poruszał” (s. 67) – pisze Mirosława Ołdakowska-Kuflowa. Dlatego też oddajmy mu głos, przywołując na zakończenie tego omówienia frazy z pierwszej części przypominanego przez Annę Kozłowską wiersza *Narodziny wyznawców*: „Słowa przeto nie będą płaskie, lecz pełne: towarzyszy im odczucie zrywu; / nie przelatują jednak w pośpiechu jak w górach woda po kamieniach, / nie mijają w oczach jak drzewa – / trzeba się im przypatrywać długo, tak jak owadom przez szybę... / I wciąż, i wciąż pod słów powierzchnią czuć dno, by na nim oprzeć stopę”¹⁰.

⁹ K. W o j t y ł a, *Renesansowy psalterz (Księga słowiańska)*, w: K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 56.

¹⁰ T e n ż e, *Narodziny wyznawców*, w: Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, s. 128.

Maciej B. STĘPIEŃ

W KRĘGU REFLEKSJI O NEW AGE

Po siedmiu latach od wydania pierwszego na rynek powróciła – w nowej wersji – jedna z ważniejszych polskich rozpraw naukowych dotyczących przemian, jakie współcześnie zachodzą w cywilizacji zachodniej w związku z religijnością jej przedstawicieli¹.

W związku z bankructwem idei „Ery Wodnika” i naturalną śmiercią ruchu New Age w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku przypomnienie o tej tematyce obecnie, w obliczu szokujących i gwałtownych wstrząsów, jakie przeżywa świat zachodni, może wydawać się szczególnym rodzajem intelektualnego eskapizmu. Po co w ogóle wracać na cmentarz idei i wznosić filozoficzny nagrobek – czy może raczej mauzoleum – ruchowi, który wygaś i wypalił się dwie dekady wcześniej? Okazuje się, że z kilku powodów, a najważniejszym z nich jest sama filozofia.

Robert Ptasek, filozof i kulturoznawca, nie podchodzi do zjawiska kulturowego, jakim był na Zachodzie ruch New Age, z punktu widzenia historii religii ani nie „modeluje” go, co czynią przedstawiciele religioznawstwa, nie odwołuje się też do psychologii, socjologii ani teologii (choć

zauważa, że krytyczne podejście do doktryn oraz idei jest typowe dla teologów). Narzędziem, które stosuje, jest natomiast realistyczna filozofia bytu, a więc filozofia, która pozwala wypowiadać się w sposób racjonalny na temat Boga, człowieka i wszystkiego, co istnieje. Dzięki temu książka staje się zarazem rozprawą porządkującą cały krajobraz pojęć związanych z religijnymi poszukiwaniami współczesnych ludzi Zachodu – przy czym porządek jest tu wprowadzany z punktu widzenia szczególnej wiedzy, która nigdy nie ulega przedawnieniu, rozwijanej na gruncie klasycznej koncepcji filozofii.

Mamy tu zatem do czynienia z niezwykle zajmującą rozprawą o zachodniej cywilizacji i kulturze, o religii i duchowości, a także o naszym rozumieniu roli religii w kulturze oraz o daleko idących skutkach nieporozumień związanych z tym, co na tematy te wiemy. Rdzeń rozważań stanowi analiza i ocena idei tworzących doktrynę ruchu New Age, wnikliwie zrekonstruowaną przez autora. W tym też leży jego zdecydowanie najciekawsze osiągnięcie: skonfrontowanie założeń doktrynalnych współczesnego (a przy tym masowego) ruchu parareligijnego ze sposobem ujmowania rzeczywistości wypracowanym w lubelskiej szkole filozofii.

Zabieg ten rozpoczyna się już w rozdziale czwartym (zob. s. 155-196). Autor rekonstruuje naukową wersję doktryny

¹ Robert T. Ptasek, *Nowa era religii? Ruch New Age i jego doktryna. Aspekt filozoficzny*, wydanie drugie, poprawione, Wydawnictwo KUL–Wydawnictwo Academicon, Lublin 2015, ss. 330, indeks.

New Age, odwołując się do pism jej głównego propagatora Fritjofa Capry. Przedstawiona zostaje również istotna wizja „nowego paradygmatu” – nigdy nieosiągniętego celu, ku któremu zdązał ruch New Age i w którym postrzegał on sens własnej nadziei na nową erę rozwoju ludzkości. Po dokonaniu tej rekonstrukcji Ptaszek w kolejnym, piątym rozdziale książki (zob. s. 197-243) wyjaśnia filozoficzne przesłanki doktryny New Age, odkrywa zakładaną przez nią koncepcję poznania, obraz rzeczywistości, do którego się ona odwołuje, oraz wszystkie konsekwencje jej przyjęcia w postaci określonego rozumienia świata, Boga, człowieka, religii i zbawienia. Ptaszek sięga do dzieł innych czołowych teoretyków ruchu New Age, jak Ken Wilber, Renee Weber, Marilyn Ferguson czy David Spangler. Ostatni, szósty rozdział (zob. s. 245-290) to z kolei rozważania nad kulturowymi odniesieniami doktryny New Age: od gnozy, przez myśl Dalekiego Wschodu, filozofię Zachodu i chrześcijaństwo, aż do postmodernizmu i tworzonych w naszym kręgu kulturowym utopii. Wykładowi temu towarzyszy charakterystyka doktryny New Age jako alternatywy dla religii pojmowanej jako autentyczna więź (relacja) i zobiektywizowanej we wspólnocie i instytucjach, a więc religii, jaką w sensie tradycyjnym jest właśnie chrześcijaństwo (por. s. 269n.). W tym ciekawym fragmencie książki autor – wprawdzie rozstrzyga kwestię, czy rozważanie ruchu New Age jako alternatywy dla chrześcijaństwa ma charakter poważny, czy też pozorny – w istocie jednak przedstawia czytelnikom swoisty test zgodności filozofii, którą się posługuje, z wizją rzeczywistości i sposobem jej rozumienia, które implikowane są przez chrześcijaństwo. Zgodność ta jest dla Ptaszka rzeczą oczywistą, lecz dla wielu potencjalnych czytelników jego książki fakt potwierdzenia – w jej konkluzji – zgodności między taką filozofią a tą właśnie religią może oka-

zać się znacznym zaskoczeniem. Czyżby jednak cała filozoficzna podróż, do której zapraszał autor, miała okazać się tylko... pielgrzymką? Czy realizm jako kierunek filozoficzny, jego filozofia bytu i ogólnie cała „prawdziwościowa” koncepcja uprawiania filozofii rozpoczynającej się od egzystencjalnego sądu „coś istnieje” to nic innego, jak „ukryta opcja chrześcijańska”? W tym finalnym punkcie książki Ptaszka faktycznie doprowadza czytelnika do tej właśnie prostej skądinąd obserwacji: tak uprawiana filozofia potwierdza chrześcijańską wizję świata. Wydaje się jednak, że autorowi, który w przypisie zabiera głos w tej sprawie (por. s. 270), chodziło raczej o zwrócenie uwagi czytelnika na myśl niejako „odwrotną”: otóż to właśnie chrześcijaństwo stanowi ukrytą w kulturze opcję realistyczną i racjonalną. Wspomniana zgodność jest faktem, ale jej dostrzeżenie to akt rozumu.

Wcześniejsze partie książki prowadzą czytelnika przez obowiązkowe w naukowej rozprawie rozważania wstępne i metaprzekierunkowe. Ich znaczna objętość nie jest w tym przypadku zaskoczeniem: temat tak kulturowo rozpięty i omawiany już na tyle sposobów domaga się poczynienia wielu istotnych uwag przed rozpoczęciem właściwego wywodu. I tak w rozdziale pierwszym (zob. s. 23-56) otrzymujemy konieczne wstępne ustalenia terminologiczne, przegląd sposobów rozumienia i porządkowania (typologizacji) współczesnych ruchów religijnych i parareligijnych, wybór odpowiedniej typologii oraz – pomimo dużych trudności („prościej jest pokazać, czym ruch New Age nie jest” (s. 52) – przyznaje autor) – końcowe zdefiniowanie tego zjawiska w taki sposób, aby można było do jego analizy wykorzystać kategorie, którymi posługuje się filozofia bytu. W rozdziale drugim, „Ruchy religijne i parareligijne jako przedmiot badań” (zob. s. 57-101), napotykamy bardzo szerokie omówienie innych perspektyw ba-

dawczych oraz ich specyfiki, dyktowanej przez właściwe poszczególnym dyscyplinom metodologie. Ptaszek prezentuje tutaj – obok ujęć religioznawczych, socjologicznych, psychologicznych, prawnych i teologicznych – uwarunkowania własnego, filozoficznego podejścia, starannie przy tym podkreślając i objaśniając różnice, jakie między nimi zachodzą. Czytelnik pozna więc zalety i ograniczenia każdego z ujęć tematu. Rozdział trzeci, „Ruch New Age – podstawowe informacje” (zob. s. 103-153) zaskakuje niezwykle skompresowaną dawką wiadomości historycznych. Zawiera znacznie więcej treści, niż można by się spodziewać po fragmencie rozprawy filozoficznej, który pełni w niej rolę preludium szkicującego historyczny kontekst omawianych następnie idei. Przede wszystkim autor niezwykle dokładnie przedstawia dalszą i bliższą genezę ruchu New Age. Ptaszek przeanalizował ją niezwykle głęboko i jako jeden z pierwszych polskich autorów nie odsyła czytelnika w sposób ogólny do idei, z których czerpał ruch New Age (jak nauki tajemne, wiara w magię czy wróżbiarstwo), a zamiast tego podkreśla genetyczną zależność niektórych jego idei od europejskich (zachodnich) ezoteryzmów o charakterze okultystycznym, popularnych w drugiej połowie dziewiętnastego i na początku dwudziestego stulecia.

Zapoznawszy się z tak szczegółowo przedstawioną genezą ruchu New Age, czytelnik może jednak dostrzec w książce pewien brak równowagi ze względu na skrócone przedstawienie przez autora kulturowych następstw i śladów „ery, która nie nadeszła”. Wspomina on o nich jedynie w ostatnim punkcie ostatniego, szóstego rozdziału książki (zob. s. 283-290), oraz w „Zakończeniu” (zob. s. 291-298). Ptaszek wskazuje co prawda na konsekwencje ruchu New Age w postaci popularności idei ekologicznych oraz leżącej na ich przedłużeniu etyki ekologicznej (eko-

filozofii) i na dobrze prosperujące do dziś komercyjne aplikacje jego idei i praktyk, podziela też przekonanie, że kryzys kultury Zachodu to kryzys wartości. Zdecydowana większość jego wypowiedzi podsumowujących rozważania przedstawione w książce poświęcona została jednak omawianiu przyczyn, dla których doszło do załamania się naukowego rdzenia ruchu New Age i rezygnacji jego twórców (ogłaszanej publicznie i na piśmie) z prób przemiany świata. Ptaszek nie wspomina też o późniejszym ożywionym rozwoju wspólnot neopogańskich, a przecież rozwój ruchów religijnych w następstwie bankructwa ruchu parareligijnego jest faktem zastanawiająco zbieżnym z dokonaną przez niego oceną możliwości tego ruchu: alternatywa dla religii, jaką miał stanowić New Age, okazała się pozorna, ruch ten wcale nie zastąpił ludziom Zachodu religii. Wskutek tego faktu – nie znajdując spełnienia w chrześcijaństwie – ludzie ci w poszukiwaniu religii (właśnie religii, a nie jej namiastki) zaczęli rekonstruować rodzime wiary przedchrześcijańskie. Jeszcze innym następstwem kulturowym ruchu New Age jest – obszernie opisana przez autora, ale we wcześniejszych partiach książki (por. s. 229-232) – nowa koncepcja duchowości łącząca się z zakwestionowaniem dotychczasowego jej rozumienia, jak również rozumienia religii w kulturze Zachodu. Ta spuścizna ruchu New Age jak na razie okazuje się w kulturze trwała. Idea duchowości bez religii oraz pojmowanie duchowości na sposób czysto psychologiczny cieszy się dziś znaczną popularnością, i to już nie w kręgach dzieci-kwiatów i wyznawców „nowego paradygmatu”, lecz nawet na uniwersytetach.

Drobne błędy ujawniają się w książce w indeksie osobowym: Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990), czyli Błogosławiony Pan Rajneesh, znany jako Osho, a urodzony jako Chandra Mohan Jain, powinien być wymieniony pod literą „R”, nie zaś „B”.

Podobny błąd dotyczy wymienienia pod literą „L”, nie zaś „A” lub „G” (co jest zwyczajowo przyjęte w literaturze przedmiotu), Lamy Anagariki Govindy. Dodać należy, że „Lama Anagarika Govinda” to tytuł, przydomek i pseudonim urodzonego w Waldheim w Saksonii Ernsta Lothara Hoffmana (1898-1985). Ów zafascynowany sztuką, poezją i tybetańskim buddyzmem syn niemieckiego wytwórcy cygar przedstawiony został w książce jako czołowy (zaraz po Dalajlamie XIV) reprezentant buddyzmu (por. s. 116). Być może autor przyjął tu pogląd Renee Weber, która tak właśnie przedstawiała tę postać. W istocie Govinda mógł w oczach wielu uchodzić za autorytet w dziedzinie buddyzmu: był pierwszym Europejczykiem, który otrzymał tytuł Lamy. Pewne wątpliwości budzi również obecne w indeksie nazwisko Heleny Bławackiej (1831-1891) – w angielskich oryginałach jej pism ma ono postać „Blavatsky”, a w języku polskim zapisywane jest według transkrypcji języka rosyjskiego. Ptaszek zapisuje to nazwisko: „Bławatska”, co stanowi pewną hybrydę tych dwóch możliwości. Ponadto okoliczności śmierci członków Ruchu na Rzecz Zachowania Dziesięciorga Przykazań Bożych, określane przez Ptaszka jako „niewyjaśnione” (s. 26, przyp. 6), zostały w istocie wyjaśnione: była to se-

ria morderstw zakończonych wyjątkowo okrutnym, rozszerzonym samobójstwem przywódców grupy. Najpierw w tajemnicy wymordowano tych, którzy mogliby nie przybyć lub nie zdążyć przybyć na zaplanowaną „uroczystość”. Resztę – gdy już zebrali się razem, nieświadomi losu swojego ani pozostałych – spalono żywcem.

Na koniec warto poczynić jeszcze jedną uwagę. Otóż niezmiernie ciekawy jest kontrast między rozpowszechnionym, właściwie standardowym na Zachodzie ujmowaniem ruchu New Age z pozycji religioznawczej, jak choćby w pracy Wouter J. Hanegraaffa *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*², a podejściem Roberta Ptaszka, konsekwentnie pozostającego w obszarze filozofii religii. Analityczne porównanie książki Ptaszka z tym sztandarowym dziełem religioznawczym poświęconym New Age, ujawniające radykalną odmienność profili badawczych i kultur intelektualnych reprezentowanych przez ich autorów, mogłoby stać się fascynującym tematem odrębnej rozprawy naukowej.

² Zob. W.J. H a n e g r a a f f, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, E.J. Brill, Leiden–New York–Köln 1996. Książkę tę Ptaszek kilkakrotnie przywołuje w swojej pracy.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Anna Kołodziejska, *Karol Wojtyła – dramaturg. Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym*, patronat honorowy: Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa [b.r.w.], ss. 240, ilustracje.

Książkę Anny Kołodziejskiej przenika przekonanie o zasadniczej jedności dzieła Karola Wojtyły–Jana Pawła II oraz o potrzebie poznania jego twórczości dramatycznej w celu lepszego zrozumienia zarówno samego dzieła, jak i osoby jego autora. Autorka koncentruje się na trzech dojrzałych utworach Wojtyły: *Brat naszego Boga*, *Przed sklepem jubilera* i *Promieniowanie ojcostwa*, analizując na ich podstawie realizację i rozwój konwencji rapsodycznej w twórczości przyszłego Papieża. Analiza dramatów poprzedzona została prezentacją stanu badań nad spuścizną literacką Wojtyły (zob. s. 13-48), historii jego zainteresowania teatrem i działalności jako aktora, autora i teoretyka teatru (zob. s. 49-70), a także dziejów Teatru Rapsodycznego, jego założeń teoretycznych i stosowanych w nim technik aktorskich (zob. s. 71-82). Omówienie dramatów Wojtyły (zob. s. 83-132) autorka uzupełniła przeglądem ich inscenizacji teatralnych oraz adaptacji kinowych i radiowych, a także recepcji krytycznej poszczególnych realizacji (zob. s. 133-156). Analiza zebranego materiału doprowadziła Kołodziejską do wniosku, że w zestawieniu „z pisanymi często na ten sam temat kazaniami i pracami naukowymi można odczytać jego dramaty jako swoistą katechezę” (s. 157) bądź ilustrację do dzieł filozoficznych i etycznych (por. tamże). Śledząc rozwój twórczości przyszłego Papieża, autorka dostrzegła „stopniowe pogłębianie [...] stylistyki teatru słowa” (tamże). Wskazała także na trudności związane z realizacją utworów Wojtyły poza tą stylistyką: „Kolejne próby odejścia od wpisanej w strukturę tych dramatów rapsodyczności i stworzenia na ich bazie efektownych widowisk budziły wiele kontrowersji i jeszcze silniej odsłaniały powiązanie treści tych tekstów z formą. Realizacje w konwencjach teatru psychologicznego lub realistycznego nie przynosiły ostatecznie satysfakcjonujących rezultatów” (s. 158). Interesujące dopełnienie rozważań teoretycznych stanowią zamieszczone w książce rozmowy, które autorka przeprowadziła z Andrzejem Marią Markowskim, realizatorem wszystkich trzech głównych dzieł dramatycznych Woj-

tyły, i Krzysztofem Zanussim, reżyserem filmu *Brat naszego Boga*, lecz także plenerowej inscenizacji *Hioba*.

Ważną częścią omawianej książki są zawarte w niej liczne ilustracje, wśród których na szczególną uwagę zasługują reprodukcje plakatów teatralnych oraz fotosy z przedstawień.

Autorka opatrzyła również swoją pracę zestawieniem najważniejszych dat życia i twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II, bibliografią oraz indeksem osób (a także streszczeniem w języku angielskim i francuskim).

Napisaną przystępnym i dynamicznym językiem książkę Anny Kołodziejkiej można polecić szerokiemu gronu czytelników jako wieloaspektowe wprowadzenie w problematykę twórczości dramatycznej Wojtyły i jego wizji teatru.

P.M.

Krzysztof Dybciak, *Wokół czy w centrum literatury? Studia o krytyce i esaju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, ss. 383.

Czy krytyka literacka stanowi integralną część literatury, czy sytuuje się niejako obok niej, czy współtworzy kierunki literackie swoich czasów, czy też jedynie śledzi je, komentuje i ocenia – to fundamentalne pytania stawiane przez jej teoretyków. Krzysztof Dybciak przedstawia swoje stanowisko w tej kwestii w wydanym niedawno zbiorze studiów *Wokół czy w centrum literatury?*

Zbiór ten – jak wynika z „Noty bibliograficznej” – zawiera, opracowane na nowo, związane tematycznie z tytułowym pytaniem teksty publikowane w latach 1972-2013 oraz jeden niepublikowany wcześniej (*Międzywojenna krytyka literacka*). W tomie nie zamieszczono, jak to się zwykle czyni w tego typu publikacjach, wstępu ani posłowania – sama struktura książki ujawnia bowiem zamiśl autora i wskazuje, że jest to w pewnym sensie całościowe opracowanie tematu. Najważniejsze odpowiedzi padają już w części pierwszej, kolejne części przynoszą ich egzemplifikację, rozwinięcie i pogłębienie.

Owa część pierwsza, teoretyczna, obejmuje artykuły dotyczące istoty krytyki literackiej i jej funkcji, analizy i interpretacji tekstu krytycznoliterackiego, związków między krytyką a hermeneutyką, a także między krytyką a wypowiedzią poetycką. W części tej przedstawiona zostaje również specyfika gatunkowa i poetyka esaju.

Druga część ma charakter historycznoliteracki, oprócz wspomnianej już charakterystyki krytyki międzywojennej znalazły się w niej rozważania o krytycznoliterackich dokonaniach Teodora Parnickiego, Witolda Gombrowicza, Jerzego Andrzejewskiego, Czesław Miłosza, o postawie intelektualnej Tymona Terleckiego i wielostronnej aktywności twórczej Stefana Kisielewskiego.

Część trzecia poświęcona została współczesności: eseistycie filozoficzno-religijnej z lat 1945-1985, formom eseistycznym w piśarstwie Jana Józefa Szczepańskiego, Jana Pawła II, Andrzeja Kijowskiego, znaczeniu dokonań Jana Błońskiego i Jana Prokopa dla rozwoju polskiej krytyki literackiej oraz obecnym w niej pierwiastkom programowości. Autor wykroczył tu nieco poza główny nurt swoich dociekań, poświęcając uwagę także dwóm przedstawi-

cielom dziedziny muzykologii i krytyki muzycznej: Bohdanowi Pocielowi i Mieczysławowi Tomaszewskiemu (notabene znanym naszym czytelnikom z esejów publikowanych na łamach „Ethosu”).

Czwarta, ostatnia część tomu zawiera „bez mała recenzyjne” – jak pisze Dorota Heck (por. tekst na okładce) – omówienia wybranych dzieł eseistów, krytyków i teoretyków literatury: Zygmunta Kubiaka, Elwiry Witały i Wiktora Woroszyńskiego, Wojciecha Karpińskiego, Tomasza Burka, Macieja Urbanowskiego oraz Krzysztofa Krasuskiego.

Tak jak na początku drugiej dekady wieku dziewiętnastego Stanisław Kostka Potocki pisał o potrzebie wprowadzenia krytyki literackiej w Polsce, tak u schyłku kolejnego Krzysztof Dybciak w swoich *Refleksjach o XX-wiecznej krytyce literackiej i jej badaniach* pisał o potrzebie rozwijania namysłu nad nią w warunkach wolnych od ograniczeń wynikających z ustroju totalitarnego oraz o konieczności wydawania prac krytyków celowo przemilczanych w czasach PRL-u. Zwieńczenie tomu tym właśnie podsumowującym artykułem wydaje się wskazywać, że zdaniem autora po upływie dwóch dekad postulatory te pozostają nadal aktualne.

Literaturoznawcom książki cenionego badacza nie potrzeba rekomendować. Polecamy ją zatem tym czytelnikom, którzy chcą zyskać ogólny pogląd na zagadnienia polskiej krytyki literackiej i esejistyki – dziedzin stanowiących przecież istotny obszar współczesnej kultury.

M.Ch.

Timothy Michael, *British Romanticism and the Critique of Political Reason*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2016, ss. 283.

Romantyzm i oświecenie to epoki często sobie przeciwstawiane zarówno w historii literatury, jak i w historii idei. W swojej pracy poświęconej analizie namysłu brytyjskich romantyków nad podstawami myśli politycznej Timothy Michael podważa jednak ten pogląd, ukazując interesujące oblicze epoki romantyzmu jako okresu recepcji oświeceniowej myśli politycznej z jej ambicją, by w oparciu o ludzki rozum wprowadzać porządek w chaotycznym ludzkim świecie, często uciekającym się do przemocy – a także z obecnym w tej myśli przekonaniem, że to właśnie rozum może sprawić, iż wolność i sprawiedliwość wykrócą poza sferę idei i staną się rzeczywistością. Chociaż „przymierze” romantyzmu z rozumem nie jest intuicyjnie przyjmowaną oczywistością – pisze Michael – charakterystyczna dla tej epoki obrona wyobraźni twórczej łączyła się w przypadku wielu utworów literackich, jak choćby *Preludium* Williama Wordswortha, z krytyką bądź obroną rozmaitych postaci rozumu. Konflikt między wyobraźnią a rozumem to – jego zdaniem – pod wieloma względami konstrukt epoki późniejszej, postromantyzmu.

Michael analizuje pytania, jakie stawiali sobie brytyjscy romantycy: Jak zdefiniować wolność i sprawiedliwość? Jak określić roszczenia rozumu? Czym jest działanie racjonalne? Jakie są warunki „poznania” czegokolwiek w dziedzinie tak złożonej jak polityka? Jak dokonać „skoku” z płaszczyzny idei do świata

rzeczywistego? Jak dzięki rozumowi przezwyciężyć interesy klasowe, dominację instytucji w życiu publicznym i dążenie jednostek i grup społecznych do posiadania władzy? „W sercu romantyzmu brytyjskiego – podkreśla Michael – leży rewizja, test i krytyka możliwości politycznych rozumu oraz dostępnych mu typów wiedzy” (s. 2). Korzenie nawet najwcześniejszych przejawów myśli romantycznej należy, jego zdaniem, upatrywać w „wieku krytyki”, o którym pisał już Immanuel Kant. Romantyzm stanowił bowiem przedłużenie zasadniczej intelektualnej orientacji tamtego czasu, zmierzając do przezwyciężenia – przez świadomie podejmowaną medytację nad ludzkim umysłem – impasów myślowych, w które popadło późne oświecenie. Wypracowana w ten sposób epistemologia pozostaje w istotnej relacji do koncepcji politycznych również powstałych w epoce romantyzmu. Okres ten jawi się zatem jako synteza oświeceniowych rewolucji, jako próba przezwyciężenia z jednej strony konfliktu między empiryzmem a racjonalizmem, a z drugiej terroru racjonalizmu politycznego, jako sceptycyzm wobec dychotomii intelektualista–poeta, jako próba ukazania, że konflikt między podmiotem a przedmiotem (i jego możliwe rozwiązanie) przekłada się na rzeczywistość polityczną, a wreszcie jako zwrot „ku wnętrzu”, który wcale jednak nie oznacza wycofania się z dziejów czy z rzeczywistości politycznej, lecz stanowi próbę określenia, w jakim stopniu wolność polityczna może znaleźć ugruntowanie w racjonalności. Kolejne części pracy Michaela stanowią rozwinięcie wszystkich tych myśli.

W części pierwszej, „Conceptual Orientations” [„Ukierunkowania pojęciowe”], autor podejmuje problematykę korzeni romantyzmu, które dostrzega z jednej strony w rewolucji kopernikańskiej Kanta, a z drugiej w wydarzeniu rewolucji francuskiej. W części drugiej, „The Rhetoric of Hurly-Burly Innovation” [„Retoryka innowacji zgiełku”], analizuje Edmunda Burke’a krytykę metafizyki politycznej i Mary Wollstonecraft obronę politycznego rozumu sformułowaną w adresowanym przez nią do Edmunda Burke’a pamflecie *The Rights of Men*, a także zwroty lingwistyczne w myśli Williama Godwina na temat sprawiedliwości politycznej. W części trzeciej, „The Literature of Justice and Justification” [„Literatura sprawiedliwości i usprawiedliwienia”] Michael podejmuje namysł nad pismami teoretycznymi i utworami poetyckimi Samuela T. Coleridge’a i Williama Wordswortha jako wyrazem ich dyskusji z poglądami przede wszystkim empirystów, a w szczególności Davida Hume’a i dokonanej przez niego negacji przyczynowości. W ostatniej, czwartej części książki, „Poetry and Poetics of the Excursive and Unbound Mind” [„Poezja i poetyka dygresyjnego, wyzwolonego umysłu”], Michael analizuje utwory poetyckie Wordswortha (wstęp do wydania *Ballad lirycznych* – napisanych wraz Coleridge’em – z roku 1802, *Dom w Grasmere* i *Wycieczkę*) oraz Percy’ego B. Shelleya (między innymi poemat *Prometeusz wyzwolony*).

Wielką zaletą pracy jest interdyscyplinarne, ogólnohumanistyczne podejście autora, który okazuje się specjalistą z zakresu tak historii myśli politycznej, jak i historii idei oraz historii literatury, a także poezji epoki romantyzmu. W książce znajdujemy interesujące odniesienia do myśli nie tylko romantycznej, ale także znacznie późniejszej – liczne są nawiązania z jednej strony do klasycznej filozofii greckiej, przede wszystkim Platona i Arystotelesa, z drugiej zaś do filozofii Martina Heideggera i Hannah Arendt. Również odniesienia poetyckie

wykraczają poza zakres literatury romantycznej – pojawiają się na przykład interesujące nawiązania do poezji Williama B. Yeatsa.

Praca Timothy’ego Michaela ukazuje charakterystyczny dla humanistyki amerykańskiej sposób prowadzenia badań literaturoznawczych, które nie ograniczają się do tekstologii czy analiz teoretycznoliterackich, ani też nie skupiają się na twórczości jednego autora. Ich istotę stanowi natomiast analiza utworów literackich prowadzona w ich możliwie najszerszym kontekście historycznym oraz ideowym. Badania te w interesujący sposób ukazują wewnętrzną jedność i ciągłość kultury, wskazując, że wyróżnianie w niej odrębnych dziedzin i czynienie ich przedmiotami odrębnych analiz może prowadzić do uproszczeń i nie pozwala na percepcję kultury jako swoistej siatki pojęć oraz kategorii obecnych we wszystkich przejawach intelektualnej aktywności człowieka.

Książkę polecamy czytelnikom zainteresowanym problematyką styku filozofii osiemnastego i dziewiętnastego wieku z kulturą literacką tego okresu, badaczom literatury angielskiej oraz kulturoznawcom.

D.Ch.

Konrad ZABOROWSKI SDS

JUBILEUSZOWE SPOTKANIE POLSKICH FILOZOFÓW
X Polski Zjazd Filozoficzny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań, 15-19 IX 2015

Od 15 do 19 września 2015 roku na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu odbywał się dziesiąty Polski Zjazd Filozoficzny, największy z dotychczasowych. Głównym organizatorem spotkania był Instytut Filozofii UAM, a współorganizatorami Polskie Towarzystwo Filozoficzne oraz Komitet Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk. Obrady miały miejsce w Collegium Iuridicum Novum oraz Collegium Da Vinci. Patronat nad Zjazdem objął prezydent Andrzej Duda, a w skład komitetu honorowego weszli: prof. Bronisław Marciniak (rektor UAM, przewodniczący komitetu), prof. Andrzej Białas (przewodniczący Polskiej Akademii Umiejętności), prof. Jerzy Duszyński (przewodniczący PAN), Grzegorz Ganowicz (przewodniczący Rady Miasta Poznania), prof. Andrzej Gulczyński (prezes Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk), Jacek Jaśkowiak (prezydent Poznania), prof. Lena Kolarska-Bobińska (ówczesna minister nauki i szkolnictwa wyższego), Marek Woźniak (marszałek województwa wielkopolskiego). W celu przygotowania wartościowego pod względem merytorycznym spotkania powołane zostały komitety: programowy i organizacyjny, w skład których weszli bezpośredni organizatorzy, powołani z poznańskiego środowiska naukowego.

Oficjalne otwarcie Zjazdu miało miejsce w auli UAM 15 września 2015 roku. Uroczystą inaugurację prowadzili przedstawiciele tej uczelni dr Lidia Godek (sekretarz Zjazdu) oraz dr Krzysztof Kiedrowski, a do zabrania głosu zaproszeni zostali: prof. Piotr Gutowski (przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN), prof. Ryszard Kleszcz (wiceprzewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego), prof. Krzysztof Brzechczyn (przewodniczący komitetu programowego Zjazdu) oraz prof. Roman Kubicki (dyrektor Instytutu Filozofii UAM). W swoich wystąpieniach przedstawili oni historię polskich zjazdów filozoficznych, wskazali na ich specyficzną atmosferę i ukazali wpływ zjazdów na rozwój dziedzin filozoficznych.

Na jubileuszowe spotkanie filozofów nie mógł przybyć ze względu na stan zdrowia prof. Władysław Stróżewski, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego; nieobecna była też profesor Kolarska-Bobińska. Oboje wystosowali listy z życzeniami owocnych obrad.

Jubileuszowy charakter Zjazdu skłaniał do podsumowań. Historia polskich zjazdów filozoficznych rozpoczęła się we Lwowie w roku 1923. Drugi zjazd odbył się cztery lata później w Warszawie, a trzeci w roku 1936 w Krakowie. Czwarty miał miejsce w roku 1977 w Lublinie, nosił na-

zwę „Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny”. Kolejne zjazdy odbyły się: w roku 1987 w Krakowie, w 1995 w Toruniu, w 2004 w Szczecinie, w 2008 w Warszawie, a dziewiąty – w roku 2012 w Wiśle.

Profesor Kleszcz przywołał w swym wystąpieniu okoliczności zorganizowania pierwszego zjazdu. Zamyśl organizowania tego rodzaju spotkań filozoficznych zrodził się w roku 1911, a więc jeszcze w czasach zaborów, ale dopiero odzyskanie niepodległości umożliwiło jego zrealizowanie. W roku 1919 na łamach „Ruchu Filozoficznego” ukazał się tekst Tadeusza Czeżowskiego, który przedstawił inicjatywę zwołania ogólnopolskiego zjazdu filozoficznego. Ostatecznie zarząd PTF (wówczas nazywano ten organ wydaniem), nie mogąc zorganizować zjazdu w roku 1920 z przyczyn polityczno-militarnych, uchwalił, że odbędzie się on we Lwowie w roku 1923. Komitet zjazdowy tworzyli wówczas: Wincenty Lutosławski, Jan Łukasiewicz, Witold Rubczyński, Michał Sobeski i Kazimierz Twardowski. W pierwszym zjeździe uczestniczyło stu dwudziestu trzech filozofów, a także stu kilkudziesięciu studentów, którzy otrzymali specjalne karty wstępu. W programie przewidziano pięć sekcji tematycznych (jedną z nich była psychologia).

Otwierając obrady, profesor Twardowski wskazał na naturę i rolę filozofii. Twierdził, że filozofia spogląda na całość i nie zadowala się fragmentami, usiłuje jak najbardziej stać na stanowisku ogólnym. Takie podejście uprawnionym czyni pragnienie, by filozoficzny sposób patrzenia na świat i jego sprawy przenikał zwłaszcza tych, którzy chcą na te sprawy wywierać wpływ, czy to bardziej pośredni, jako wychowawcy młodego pokolenia, czy też bardziej bezpośredni, poprzez różnego rodzaju działania, przede wszystkim na arenie życia publicznego. Twardowski uważał, że w miarę jak pragnienie to będzie się spełniało, coraz mniej będzie powodów do

skarg na zasklepianie się w ciasnym kręgu osobistych, partyjnych czy stanowych interesów, doktryn, haseł i programów. Filozofia bowiem ma za zadanie sprowadzać wszystkie rzeczy do ich właściwej miary i do ich właściwego znaczenia jako części większej całości, której mają one służyć.

W obradach uczestniczyło wiele znanych osobistości świata nauki tamtego czasu, między innymi – obok wspomnianych już profesorów Łukasiewicza i Lutosławskiego – Kazimierz Ajdukiewicz i Tadeusz Kotarbiński. Zjazd ten zintegrował środowisko naukowe, co miało istotne znaczenie w pierwszych latach niepodległości, i ukazał kierunki polskiej myśli filozoficznej na początku dwudziestego wieku.

Czterdziestojednoletnia przerwa między trzecim a czwartym zjazdem nadal stanowi przedmiot namysłu. Podczas Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego w Lublinie – traktowanego jako czwarty zjazd filozoficzny – tak długi dystans czasowy uzasadniano trudnymi warunkami pracy i ograniczonymi możliwościami rozwoju samej filozofii, druga wojna światowa wyniszczyła bowiem polską inteligencję, a po wojnie nastąpił okres intensywnej promocji filozofii marksistowskiej jako „jedynie słusznej”¹. Po roku 1989 rozwój innych kierunków filozofii nie był już w Polsce ograniczany, a częstotliwość organizowanych zjazdów zaczęła ukazywać kondycję polskiego środowiska filozoficznego. Nie

¹ Jak wyliczono, w roku 1977 proces ten realizowany był przez 812 nauczycieli akademickich różnego stopnia (w tym 93 profesorów i docentów oraz 206 adiunktów) w 85 uczelniach państwowych. Zob. C. G ł o m b i k, *Lubelskie spotkanie filozofów polskich*, „Ruch Filozoficzny” 35(1977) nr 3-4, s. 141-153. Por. W. R u b c z y ń s k i, *Zagajenie*, w: *Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny” 39(1936) nr 4, s. 322.

tylko odzwierciedlała tempo przemian w życiu społecznym i zmieniającą się sytuację polityczno-ekonomiczno-kulturową, ale również stanowiła potwierdzenie wolności wyrażania poglądów i świadczyła o żywotności refleksji filozoficznej zdolnej do oceny i interpretacji zjawisk obecnych w życiu współczesnego człowieka. Środowisko filozoficzne, mając okazję podejmować dyskusje, nie pozostaje obojętne wobec współczesnych przemian światopoglądowych; stymuluje namysł nad światem, proponuje diagnozę obserwowanych zmian i oferuje punkt wyjścia do podejmowania konkretnych działań².

Poznań został wybrany jako miejsce jubileuszowego Zjazdu podczas dziewiątego Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Wiśle w roku 2012, ze względu na bogaty wkład w polską filozofię, metodologię, teorię kultury, socjologię oraz pedagogikę – wszak na UAM filozofia uprawiana była „od zawsze”. W stolicy Wielkopolski tworzyli w dziewiętnastym wieku Karol Libelt i August Cieszkowski (obaj przewodniczyli Poznańskiemu Towarzystwu Przyjaciół Nauk założonemu w roku 1857), a po odzyskaniu niepodległości Florian Znaniecki czy Czesław Znamierowski. Tu narodziła się słynna Poznańska Szkoła Metodologiczna³. Ten ostatni powód mocno podkreślał prof. Andrzej Lesicki, prorektor UAM, który w imieniu rektora prof. Bronisława Marciniaka witał zgromadzonych w auli gości. Profesor Lesicki stwierdził też, że filozofia jako umiowanie

mądręgo poznania jest nieodłącznie związana z człowiekiem. Zjazd filozoficzny winien zatem stanowić forum wymiany myśli, inicjować interesujące idee, rozwijać myślenie krytyczne. Życząc wszystkim owocnych obrad, przytoczył tezę prof. Tadeusza Sławka, że rola uniwersytetu ma polegać na wspieraniu działań edukacyjnych i mądrym współdziałaniu w rozwiązywaniu różnych problemów nurtujących społeczeństwo, przede wszystkim jednak działalność uniwersytetu ma prowadzić do lepszego, godniejszego, szczęśliwszego życia.

Jubileuszowy charakter poznańskiego zjazdu skłaniał do postawienia pytania o cel organizowania polskich zjazdów filozoficznych. Z pewnością mają one prowadzić do zrozumienia, jaką nauką jest filozofia oraz czy – i jaką – rolę może pełnić w obecnych czasach. Każdy organizowany zjazd stanowi też znakomitą okazję do spotkań filozofów i prezentacji współczesnych badań i poglądów licznemu gronu odbiorców. Jakie jednak znaczenie mają zjazdy dla ich uczestników i jak przyczyniają się do rozwoju filozofii w Polsce? Z problemem tym zmierzył się w swym referacie prof. Krzysztof Brzechczyn, który uznał, że aby odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, należy odwołać się do samej natury filozoficznego przedsięwzięcia i przyjąć jakąś metafilozoficzną hipotezę, jaki jest cel filozofii w ogóle, a w szczególności na czym polega jej rola w humanistyce i w kulturze. W tym kontekście prelegent przywołał słowa wielkich polskich myślicieli. Henryk Elzenberg, odsunięty przez władze komunistyczne od prowadzenia zajęć dydaktycznych, zapisał w swoim dzienniku: „W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnemu naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte. Człowiek, by się

² Krótkie opracowanie historii zjazdów filozoficznych można znaleźć na stronie internetowej: <http://zjazdfilozoficzny.amu.edu.pl/historia-zjazdow>.

³ Zob. M. W o s z c z e k, L. G o d e k, *Słowo wstępne*, w: *10 Polski Zjazd Filozoficzny. 15-19 września 2015. Poznań, UAM. Księga streszczeń*, red. L. Godek, M. Musiał, M. Woszczek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2015, s. 13-15.

nie udusić, potrzebuje tych na wszystkie strony wolnych perspektyw”⁴. Prawie pół wieku później, w pierwszym tomie swojej pracy *Byt i myśl*⁵, poznański filozof Leszek Nowak stwierdził, że wielość systemów filozoficznych nie świadczy o niedojrzałości dyscypliny, jaką jest filozofia, ale stanowi jej cechą konstytutywną, jest konieczna i pożądana, należy zatem odrzucić założenie, że filozofia zmierza do wypracowania jednego obrazu rzeczywistości, do stworzenia systemu, który wyparłby wszelkie inne systemy. Interpretując te wypowiedzi, profesor Brzechczyn pokazał, że istnieje pewien ethos filozofowania, dający się wyrazić za pomocą pięciu powiązanych ze sobą wymogów: (1) oryginalności, czyli dążenia do ukształtowania nowych punktów widzenia, perspektyw badawczych czy systemów – im tych nowych perspektyw jest więcej, tym lepiej filozofia może spełniać swoją kulturową rolę; (2) „lojalności” wobec obranego punktu widzenia, przekształcenie go w system wymaga bowiem długiego czasu – filozof powinien być odporny na panujące mody intelektualne i trendy polityczne; (3) systemowości, czyli rozwijania obranej perspektywy, co w idealnym przypadku powinno prowadzić do budowy pełnego obrazu całego bytu, a co najmniej do syntetycznych ujęć w obrębie określonej dyscypliny filozoficznej, na przykład filozofii historii, filozofii politycznej czy filozofii nauki; (4) respektowania prób poprzedników, czyli zachowywania w pamięci odkryć należących do własnej tradycji filozoficznej; (5) życzliwości wobec prób konkurentów – wielość perspektyw bowiem sprawia, że

filozofia może pełnić istotną rolę kulturową, społeczną czy światopoglądową.

Podczas inauguracji odczytano list patrona Zjazdu, prezydenta Andrzeja Dudy. Warto przytoczyć fragment tego listu: „Filozofia zajmuje wśród nauk miejsce centralne [...]. Wykłady, debaty i odczyty każdego zjazdu filozoficznego stanowią punkty odniesienia ważne nie tylko dla filozofów. To Państwo zwracają uwagę na subtelne problemy norm, zasad i wartości. To Państwo dostrzegają, jak pisał Zbigniew Herbert, «ostre krawędzie rzeczy». To Państwo formułują główne problemy etyczne, jakie rodzi rozwój technologii, zwłaszcza w medycynie. Problemy poszczególnych nauk, uznane za ważne przedmioty filozoficznych dociekań, naświetlone zostają jako znaczące dla całej ludzkości. To wielkie zadanie i odpowiedzialność. Nie pretendując do ustanawiania nieomylnych drogowskazów, przedstawiają Państwo konsekwencje naszych moralnych i politycznych decyzji. To Państwo podejmują refleksję nad naszymi powinnościami. Lepiej wiedząc, kim jesteśmy, lepiej znając naturę zjawisk, które są naszym udziałem, oraz języka, którym się komunikujemy, mamy szansę lepiej działać dla publicznego pożytku”⁶. W kontekście urynkowienia edukacji i skutków tego procesu dla filozofii – przy rozumieniu jej jako swoistego rodzaju misji społecznej – deklaracja Prezydenta o aktywnym wspieraniu humanistyki nie dziwi, lecz cieszy.

Pierwszą część inauguracji zakończyło wręczenie ustanowionego na dziesięciolecie zjazdów medalu Optime Meritis de Philosophia (najbardziej zasłużonym dla filozofii), który został przyznany dwunastu nestorom filozofii polskiej: prof. Juliuszowi Domańskiemu, prof. Marii Gołaszewskiej, prof. Witoldowi Marciszewskiemu,

⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 386 (zapis z 29 I 1951).

⁵ Zob. L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1, *Nicość i istnienie*, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

⁶ List Prezydenta RP do filozofów, <http://filozofuj.eu/list-prezydenta-rp-do-filozofow/>

prof. Jerzemu Pelcowi, prof. Andrzejowi Półtawskiemu, prof. Henrykowi Skolimowskiemu, prof. Antoniemu Stępniewi, prof. Władysławowi Stróżewskiemu, prof. Janowi Suchowi, prof. Andrzejowi Walickiemu, prof. Ryszardowi Wójcickiemu i prof. Zofii Zdybickiej USJK. Osobiście odebrali medale jedynie profesor Wójcicki i profesor Such. Ten ostatni, dziękując za wyróżnienie, powiedział, że praca uczonego, także filozofa, jest ciężka, ale również przyjemna. Jest ona ciężka, ponieważ – jak twierdził Einstein – stanowi przedłużenie myślenia potocznego, które jednak zostaje poddane ścisłym rygorom logiki i doświadczenia; jest też przyjemna, gdyż zawód filozofa nadal pozostaje także powołaniem, opiera się na samodzielnym myśleniu, niezależnym od tego, co inni sądzą na dany temat i jak oceniają danego myśliciela.

Na drugą część uroczystości inauguracyjnej złożyły się wykład prof. Jana Woleńskiego „Naturalizm. Blaski i cienie” oraz koncert Poznańskiego Chóru Chłopców pod dyрекcją Jacka Sykulskiego. Profesor Woleński w swoim wystąpieniu pokazał, że spór między naturalizmem i antynaturalizmem ma charakter globalny, toczy się nie tylko na gruncie ontologii, ale też w filozofii umysłu, filozofii prawa czy etyki. Sam prelegent określa się jako umiarkowany naturalista⁷.

W kolejnych dniach Zjazdu uczestnicy mogli wziąć udział w licznych wydarzeniach naukowych i kulturalnych: odbyło

się szesnaście wykładów głównych, siedemnaście sympozjów specjalnych i dwadzieścia jeden paneli dyskusyjnych, obradowano w dwudziestu siedmiu sekcjach tematycznych, w programie przewidziano też szereg imprez towarzyszących (spektakle teatralne, pokazy filmów, wystawy). Nie sposób oczywiście omówić wszystkich owych wydarzeń, w niniejszym sprawozdaniu skoncentrujemy się zatem na wykładach głównych.

Prof. Tadeusz Buksiński (z UAM) w referacie „Zasadność perfekcjonistycznej wizji polityki” analizował odmiany perfekcjonizmu oraz konsekwencje jego implementacji. Perfekcjonizm polityczny głosi, że neutralność państwa jest niemożliwa praktycznie i nieuzasadniona aksjologicznie, gdyż państwo posiłkuje się ideą dobrego życia. Celem wykładu „Dobro dla kogoś i dobro dla świata” przedstawionego przez prof. Włodzimierza Galewicza (z Uniwersytetu Jagiellońskiego) było uporządkowanie rozmaitych koncepcji ujmujących dobro bądź to racjonalnie, bądź jako dobro „samo w sobie”. Prof. Jacek Juliusz Jadacki (z Uniwersytetu Warszawskiego), nawiązując do myśli Władysława Tatarkiewicza i dzieląc się własnym doświadczeniem, odpowiadał na pytanie: „Jak uprawiać historię filozofii?”. Prof. Katarzyna Paprzycka (również z UW), w referacie „O intencjonalności działań i zaniechań, czyli o społecznej naturze sprawstwa” pokazała, że przy analizie działań i zaniechań stosowane są różne pojęcia intencjonalności, co nie jest teoretycznie kłopotliwe, o ile w teorii działania odrzucone zostanie założenie indywidualizmu eksplanacyjnego.

Prof. Agata Bielik-Robson (reprezentująca PAN oraz University of Nottingham), która zatytułowała swoje wystąpienie „«Więcej życia»: jak wyjść poza biopolitykę”, postawiła sobie za cel przeprowadzenie gruntownej krytyki paradygmatu biopolitycznego, utożsamiającego uprawianie polityki z procesem nazwanym

⁷ Pełną wersję wykładu prof. Jana Woleńskiego, teksty wykładów głównych, abstrakty wszystkich wystąpień w sekcjach tematycznych oraz głosy z paneli dyskusyjnych i sympozjów specjalnych opublikowano w *Księdze Streszczeń* (zob. *10 Polski Zjazd Filozoficzny. 15-19 września 2015. Poznań, UAM. Księga streszczeń*). Obszerne abstrakty wykładów głównych można też znaleźć na stronie internetowej <http://zjazdfilozoficzny.amu.edu.pl/wyklady-glowne/>.

przez Michela Foucault „rządzeniem żywymi”. Prof. Agnieszka Kijewska (z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II) w wykładzie „Funkcje i znaczenie Cogito w filozofii starożytnej i średniowiecznej” pokazała, że choć filozofia kartezjańska prezentowana jest jako punkt zwrotny w dziejach refleksji filozoficznej, ponieważ skierowała ją na nowe tory – ku filozofii podmiotu, ten typ myślenia obecny był u pismaków Augustyna, Jana Szkota Eriugeny i Mikołaja z Kuzy.

Prof. Jacek Paśniczek (z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej) w wykładzie „Predykcja jako fundamentalna kategoria ontologiczna” ujął predykcję jako relację między fundamentalnymi kategoriami ontologicznymi: kategorią przedmiotów a kategorią własności, i argumentował, że tak rozumiana relacja predykcji nie wymusza założeń egzystencjalnych. Prof. Robert Piłat (z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w swoim wystąpieniu „Dlaczego wolimy A niż B? Preferencje i wartości w świetle teorii decyzji” pokazał, że odpowiedź na zawarte w tytule pytanie wymaga głębokiej hermeneutyki działającego podmiotu, i przedstawił założenia tej hermeneutyki.

Prof. Barbara Chyrowicz SSps (z KUL) podjęła temat moralnych uwarunkowań ludzkiej kondycji, rozumianej jako możliwości psychofizyczne człowieka podejmującego działanie moralne. Zaprezentowane przez prelegentkę analizy pokazały, że działamy, będąc w określonym miejscu, czyli pozostając w konkretnym kręgu kulturowym, pod wpływem konkretnych „mistrzów”, w zasięgu funkcjonowania pewnych stereotypów. Prof. Francesco Coniglione (z Uniwersytetu w Katanii) w wygłoszonym po angielsku referacie „Galileo and Contemporary Epistemology” twierdził, że siłą galileuszowskiej rewolucji metodologicznej w nauce można uchwycić dopiero po dokonaniu analizy zabiegu idealizacji w kontekście całości-

wej wizji przyrody proponowanej przez tego myśliciela.

Prof. Adam Grobler (z Uniwersytetu Opolskiego) w wykładzie „Dwa pojęcia wiedzy: w stronę uzgodnienia” wskazał na pewną możliwość zbliżenia pojęć wiedzy indywidualnego podmiotu, będącej prawdziwym, uzasadnionym mniemaniem, i wiedzy naukowej, która ma charakter nieredukowalnie społeczny, hipotetyczny, idealizacyjny i zależny od klauzuli *ceteris paribus*, a treści tej wiedzy nie muszą być przedmiotem niczyjzego mniemania. Prof. Andrzej Szahaj (z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika) w wystąpieniu zatytułowanym „Neoliberalizm a kryzys” przedstawił krytykę myśli neoliberalnej – stanowiącej zdaniem prelegenta zaplecze polskiej transformacji i podstawę rozstrzygnięć ustrojowych na skalę globalną – na płaszczyźnie filozoficznej i (w pewnym zakresie) ekonomicznej, odpowiadając przy tym na pytanie, na ile kompromitacja neoliberalizmu jako filozofii i doktryny ekonomiczno-społecznej oznacza zarazem kompromitację liberalizmu jako takiego.

Prof. Adam Chmielewski (z Uniwersytetu Wrocławskiego) podjął temat: „Polityka jako przedmiot dociekań filozoficznych”. W swoim wystąpieniu zinterpretował filozofię jako aktywność intelektualną, w której centralną rolę odgrywa kategoria porządku. Wskazał on w szczególności na krytyczną i interwencyjną funkcję filozofii, co pozwoliło mu zdefiniować filozoficznie politykę jako aktywność mającą na celu ustanawianie, krytykę, zmianę lub obalenie porządków w rozmaitych sferach życia ludzkiego. Prof. Tadeusz Szubka (z Uniwersytetu Szczecińskiego) przedstawił wykład „Perspektywy metafizyki analitycznej. Między esencjalizmem a ekspresywizmem”. Ukazując „metafizyczny zwrot” w filozofii analitycznej, prelegent stwierdził, że metafizycy tej tradycji zmuszeni są bronić tezy, iż odkrywają i opisują istotę rzeczy, albo przyznać,

że dokonują artykulacji podstawowej aparatury pojęciowej, którą się posługują lub w której formułują swoje postawy i nastawienia do rzeczywistości. Profesor Szubka uznał drugą opcję za bardziej dopasowaną do możliwości filozofii i realiów jej historycznego rozwoju. Prof. Andrzej Wawrzynowicz (z UAM) w wykładzie „Rewizja heglizmu w filozofii polskiej XIX wieku: Trentowski, Libelt, Cieszkowski” scharakteryzował historyczny proces egzegezy systemu Hegłowskiego w filozofii polskiej dziewiętnastego wieku, ukazał źródła oryginalności polskiej filozofii na tle dominujących nurtów myśli zachodnio-europejskiej tego okresu oraz wagę i aktualność jej teoretycznych ustaleń w kontekście filozofii współczesnej. W referacie „Estetyka pragmatyczna w wymiarze bio” prof. Krystyna Wilkoszewska (z UJ), nawiązując do Johna Deweya, przedstawiła pragmatyczną koncepcję doświadczenia estetycznego, otwierającą estetykę na nowe pola badawcze i umożliwiającą – poprzez integralnie w niej zawarte pojęcia środowiska, interakcji i rekonstrukcji – zmierzenie się z problemami, jakie niesie dzisiejsze życie.

Krótkie omówienie wykładów głównych pokazuje, że filozofia coraz częściej ujawnia swą przydatność w sferze „zwykłego życia”. Wniosek ten potwierdziły również sympozja specjalne, gdzie dyskutowano o problemach pojawiających się na styku filozofii, nauki i praktyki. Oto kilka przykładowych tytułów sympozjów: „Filozofia medycyny i różnorodność jej tradycji”, „Reprezentacja wiedzy w organizacji. Filozoficzne podstawy i inspiracje w zarządzaniu wiedzą”, „Wyzwania współczesnej nauki i techniki dla naukowców”, „Pragmatyzm a dylematy współczesnego świata”, „Wyobrażenia, narracja, interpretacja. Horyzonty hermeneutyczne”, „Machine consciousness”, „Oblicza procesu społecznego. Wokół teorii nie-Marksowskiego materializmu”, „Nauki przyrodni-

cze a nowe trendy w myśli feministycznej i gender studies”. Nie inaczej było w przypadku paneli dyskusyjnych: „Doradztwo filozoficzne i coaching”, „Wyzwania współczesnej filozofii medycyny”, „Filozofia a kognitywistyka – konflikt czy symbioza?”, „Filozofia a pedagogika. Źródła, konteksty, granice”, „Społeczne funkcje filozofii”, „Kultura polityczna a kultura obywatelska w kontekście funkcjonowania demokracji w Polsce”, „Czy komunikacja jest obecnie Pierwszą Filozofią?”, „Filozofia w przestrzeni publicznej”, „Współczesne wyzwania dla naukowców w świetle polityki naukowej, jak i refleksji filozoficznej”, „O odpowiedzialnym biznesie i etyce” czy „O dobrym państwie”.

Ów swoisty „zwrot ku praktyczności” jest trendem globalnym, o czym świadczą tytuły ostatnich światowych kongresów filozofii: „Philosophy Facing World Problems” [„Filozofia wobec problemów świata”] w Stambule w roku 2003; „Rethinking Philosophy Today” [„Przemysław filozofię dziś”] w Seulu w roku 2008 (filozofowie mówili wówczas na przykład o demokracji, sprawiedliwości, odpowiedzialności globalnej, sensie życia, relacji wiedzy do kultury); „Philosophy as Inquiry and Way of Life” [„Filozofia jako dociekania i sposób życia”] w Atenach w roku 2012. Na kolejny kongres, który ma się odbyć w roku 2018 w Pekinie, zaplanowano temat „Learning to Be Human” [„Uczyć się być człowiekiem”]⁸.

„Praktyczność” filozofii – jej znaczenie dla życia indywidualnego i społecznego – podkreślali też w swoich wypowiedziach nie-filozofowie: prezydent oraz prorektor UAM. Nic więc dziwnego, że w dyskusjach oraz w podsumowaniach

⁸ Informacje na ten temat można odnaleźć między innymi na stronie internetowej International Federation of Philosophical Societies (Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych), <https://fisp.org/>.

zjazdu pojawiał się postulat wprowadzenia filozofii do szkół średnich. Postulat ten coraz poważniej traktowany jest przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego⁹.

Obrady w ramach sekcji tematycznych poświęcone były: dydaktyce filozofii i etyki, epistemologii, estetyce i filozofii sztuki, etyce stosowanej (w tym etyce biznesu), etyce teoretycznej (bioetyce, filozofii człowieka, filozofii feministycznej i gender studies), filozofii języka, filozofii kultury, filozofii polskiej, filozofii prawa, filozofii przyrody, filozofii religii, filozofii społeczeństwa i polityki, filozofii techniki (sekcję tę objęło patronatem niedawno powstałe Polskie Towarzystwo Oceny Technologii), filozofii umysłu i kognitywistyce, filozofii współczesnej, filozofiom wschodu, historii filozofii antycznej, bizantyjskiej, średniowiecznej i nowożytnej, logice i historii logiki, metafizyce i ontologii, metodologii i filozofii nauki. Pojawiły się też dwie nowe sekcje, których nie było w programie poprzedniego, dziewiątego zjazdu, w Wiśle: ekofilozofia oraz Polish Philosophy: Past and Present (w ramach tej sekcji obradowano w języku angielskim). Wiele z wymienionych tu, dziś oficjalnie uznanych dyscyplin filozoficznych jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie istniało, a niektóre podejmowane zagadnienia nigdy wcześniej nie były badane przez filozofów.

W ostatnim dniu Zjazdu, podczas specjalnego sympozjum prowadzonego przez prof. Jacka Hołówkę, zaprezentowano panoramę współczesnej filozofii. Jak ogłoszono, taka panorama filozofii czasów obecnych zostanie zawarta w publikacji podręcznikowej, która wkrótce ma się ukazać nakładem Wydawnictwa Naukowego PWN.

Na uwagę i pochwałę zasługuje wyjątkowo sprawna organizacja Zjazdu. Znacomie przeprowadzono rozliczne obrady, sesje, wykłady, sympozja i panele. Imprezy towarzyszące, szczególnie filmy i sztuki teatralne, cieszyły się wśród uczestników dużym powodzeniem. Dla uczniów szkół średnich przygotowano również warsztaty. Wydanie *Księgi streszczeń*, mimo ogromu pracy, jakiej wymagała organizacja największego w historii Polski spotkania filozofów, niezwykle rzetelnie przygotowanej przez redaktorów Lidie Godek, Macieja Musiała i Marka Woszcza, zasługuje na szczególne podkreślenie.

Pięć dni Zjazdu to także czas intensywnych wysiłków podejmowanych w celu popularyzacji filozofii, w szczególności obalania stereotypu jej bezużyteczności. Podtrzymywaniu i pogłębianiu zainteresowania filozofią wśród młodego pokolenia ma służyć czasopismo pod przekornym tytułem „Filozofuj!”, którego prezentacja miała miejsce podczas panelu poświęconego dyskusji nad potrzebą i sposobami popularyzacji filozofii.

Można powiedzieć, że jubileuszowy X Polski Zjazd Filozoficzny pobił wiele rekordów: był to największy ze wszystkich zjazdów – zgromadził ponad tysiąc uczestników, wygłoszono ponad dziewięćset referatów w rekordowej liczbie dwudziestu siedmiu sekcji i podsekcji. Omówienie, choćby pobieżne, tak wielu wystąpień i poruszonych zagadnień czy nawet skrótowe ich odnotowanie przekracza nie tylko przewidzianą objętość tekstu sprawozdania, ale też możliwości jego autora, wiele wykładów odbywało się bowiem w tym samym czasie, niekiedy w różnych budynkach.

Trudno nazwać zjazdowe spotkanie „roboczym” – w filozofii potrzeba spokojnego namysłu i debaty nad postawionym zagadnieniem, a limity czasowe referatów na to nie pozwalały. Zjazd służył raczej zorientowaniu się, jakie tematy są opra-

⁹ Zob. *Projekt MNiSW: uczelnie wprowadzą filozofię do szkół*, www.nauka.gov.pl/aktualnosci-ministerstwo/projekt-mnsw-uczelnie-wprowadza-filozofie-do-szkol.html.

cowywane, jakie zagadnienia są modne, a które dopiero takie się stają – pełnił zatem rolę inspirującą; umożliwiał też spotkania z osobami zajmującymi się podobną problematyką. Odzwierciedlał natomiast pluralizm w polskiej filozofii, w której występuje ogromne zróżnicowanie problemowe oraz różnorodność orientacji teoretycznych. Można było odnieść wrażenie, że ilość i jakość podejmowanych zagadnień graniczy z całkowitym rozproszeniem klasycznie rozumianej problematyki filozoficznej. Nie jest to niczym zaskakującym. Już w wydanej w roku 1998 *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy* jej naczelny redaktor pisał, że encyklopedia miała być możliwie pełnym i szczegółowym przedstawieniem filozofii i to tak, jak rozumie tę dyscyplinę anglo-amerykańska tradycja akademicka. Okazało się jednak, że cel ten jest niewykonalny w zarysowanych granicach: „w latach sześćdziesiątych filozofia czuła się wystarczająco pewnie co do swych zadań i granic; w latach dziewięćdziesiątych nie ma tej samej pewności [...], a oczywistym znakiem tego jest rosnąca tendencja, by rozglądać się – historycznie i geograficznie – co robią inni”¹⁰. Przejawem tej tendencji na zjeździe filozofii polskiej było

włączenie do programu sekcji poświęconej filozofiom wschodu i poszerzenie sekcji filozofii umysłu o kognitywistykę.

Zjazd potwierdził przekonanie, że filozofia w Polsce ma bardzo dobre tradycje. Wydaje się też, że do Poznania przyjechała zdecydowana większość polskich filozofów. Główną cechą charakterystyczną – i wielką zaletą – Zjazdu był szeroki przekrój nie tylko tematyczny, ale i pokoleniowy. Prelegentami, obok profesorów wyższych uczelni, byli również doktorzy, doktoranci, magistry, a nawet osoby jeszcze studiujące, posiadające stopień licencjata. Niewątpliwie zjazd w Poznaniu spełnił cel integracji szeroko rozumianego polskiego środowiska filozoficznego.

Warto wspomnieć o istotnym udziale filozofów z KUL: s. prof. Zofia Zdybicka została uhonorowana medalem, prof. Piotr Gutowski był członkiem Komitetu Programowego, s. prof. Barbara Chyrowicz i prof. Agnieszka Kijewska przedstawiły wykłady główne, profesor Kijewska i prof. Przemysław Gut przewodniczyli sekcjom, referaty wygłosiło czterdziestu czterech pracowników i dwiętnastu doktorantów tej uczelni. Gdyby uwzględnić absolwentów i byłych pracowników KUL (choćby prof. Urszulę Żegleń czy prof. Tadeusza Szubkę), liczby te byłyby jeszcze większe. I dlatego dobrze się stało, że to właśnie KUL został wybrany na gospodarza następnego, XI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w roku 2019.

¹⁰ E. Craig, *Using the Encyclopaedia*, w: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, Routledge, London–New York 1998, t. 1, s. vi (tłum. fragm. za: A. Lekka-Kowalik, *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy: między rygorem metodologicznym a polityczną poprawnością*, [\[sonsociety.pl/app/download/8824475/A.+Lekka-Kowalik,+The+Routledge....pdf\]\(http://sonsociety.pl/app/download/8824475/A.+Lekka-Kowalik,+The+Routledge....pdf\)\).](http://www.gil-</p></div><div data-bbox=)

Patrycja MIKULSKA

MIEĆ DOKĄD WRÓCIĆ

Wyruszając w drogę, nie wiemy, czy powrócimy – nie wiemy też, czy będziemy mieli dokąd wrócić, czy zastaniemy „miejsce”, które uważaliśmy za własne i trwałe. Można powiedzieć, że Odyseusz – chociaż bogowie opóźniali jego powrót do Itaki – miał wiele szczęścia. Nie na każdego wędrowca czeka Penelopa, która znalazła sposób, by powstrzymać bieg czasu. Być może zresztą wędrowcy – niezależnie od wyroków boskich – w istocie nie zawsze chcą wracać do swoich Penelop, może wolą zwlekać, zatrzymując się na kolejnych wyspach, czy to by walczyć z cyklopem, czy by odpoczywać przy królewnach i czarodziejkach. Może obawiają się tego, jak droga zmieniła ich samych oraz noszony przez nich w sercu obraz ważnych osób i miejsc, które opuścili, a może rozczarowania tym, co zastaną. „Lepiej byś był już stary, gdy dotrzesz do wyspy”¹ – doradza Konstandinos Kawafis. „Bylebyś nie zapomniał nigdy o Itace, / [...] masz do niej dopłynąć. / Lepiej nie spiesz się w podróż”².

Chociaż archetypiczna podróż Odysa trwała długo, jego dzieje są jednak historią powrotu – a także przywrócenia dawnego porządku. Wiele opowieści o wędrowce nie ma jednak takiego zakończenia, nie pokazuje triumfu bohatera, odbudowy jego domu, jego władzy, jego świata. Do takich należy historia opowiedziana przez Jossiego Wielera i Sergia Morabita w inscenizacji opery *Alcyna*³ Georga Friedricha Händla. Po premierze w roku 1998 na scenie operowej w Stuttgarcie można ją było oglądać na wielu festiwalach operowych, była również wznawiana – ostatnio w bieżącym sezonie operowym⁴.

Samą historię pogańskiej czarownicy Alcyny, chrześcijańskiego rycerza Rugiera i jego ukochanej Bradamanty zapisał Ludovico Ariosto w siódmej pieśni *Orlanda szalonego*⁵,

¹ K. K a w a f i s, *Jeżeli do Itaki wybierasz się w podróż... Wiersze wybrane*, tłum. A. Libera, Znak, Kraków 2011, s. 41.

² Tamże.

³ Streszczenie libretta nieznanego autora (według libretta Antonia Fanzagalii) zob. P. K a m i ń s k i, *Tysiąc i jedna opera*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne SA, Kraków 2015, s. 592-594. Notabene – jak podaje Piotr Kamiński – pierwszą wystawioną w Polsce operą był utwór Franceski Caccini *Uwolnienie Ruggiera z wyspy Alcyny* z roku 1625 (por. tamże, s. 593).

⁴ Więcej informacji na temat inscenizacji Wielera i Morabita zob. <https://www.oper-stuttgart.de/spielplan/alcina/>.

W roku 1999 stuttgartarcka wersja opery została sfilmowana, a płytę dvd z tą rejestracją również wielokrotnie wznawiano. Doczekała się ona również wydania w Polsce w ramach serii Biblioteki Gazety Wyborczej „Wielkie Opery” (zob. G.F. H ä n d e l, *Alcina. Opera w III aktach*, dyr. A. Hacker, reż. nagrania wideo J. Darvas, napisy polskie D. Sawka, Agora, Warszawa 2009).

⁵ Por. L. A r i o s t o, *Orland szalony*, tłum. P. Kochanowski, oprac. R. Pollak, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 101-125. Przyjmuje

później dzieje bohaterów znajdowały różne opracowania w librettach oper barokowych. W tej ich wersji, którą muzycznie „oprawił” Händel, Bradamanta wraz z czarodziejem Melissosem (w szesnastowiecznym eposie wsparcia zdradzonej narzeczonej udzielała Melissa) przybywają na wyspę Alcyny, by uwolnić Rugiera, którego czarownica uczyniła swoim kochankiem (w wersji Piotra Kochanowskiego opis jego stanu brzmi następująco: „I dając obrok żądzej i zgłodniałej duszy, / pływa w morzu rozkoszy aż po same uszy”). Misja kończy się powodzeniem: czary Alcyny⁶, które zaślepiły Rugiera – i jak się okazuje niejednego przed nim – zostają złamane, jej dawni kochankowie zmienieni w posagi, dzikie zwierzęta i rośliny, odzyskują ludzką postać, a Rugier opuszcza wyspę⁷.

A zatem dobro zwycięża – zwycięża szlachetna, roztropna i odważna narzeczona i jej miłość do rycerza (choćby stwierdzenie, że cnota sama pokonuje magię nie byłoby ścisłe – Bradamanta potrzebuje czarów Melissosa).

Współautor stuttgartskiej inscenizacji Sergio Morabito przekonuje jednak, że sama muzyka Händla przeczy takiemu odczytaniu dzieła⁸. Tezę tę ilustruje przykładem arii, jakie kompozytor przypisał Bradamancie, skrzywdzonej i porzuconej, nieprzystającej jednak kochać swego rycerza i gotowej podjąć ogromne ryzyko, by go ratować, i Alcynie, podstępnej i okrutnej uwodzicielce, która niszczy swoich kochanków. Pierwszą z nich muzyka charakteryzuje jako osobę zaborczą i agresywną, powodowaną w dużej mierze pragnieniem zemsty, drugą zaś jako kogoś, kto pokochawszy prawdziwie – być może po raz pierwszy, być może wbrew sobie, jaką dotąd znała – traci wszystko i okazuje się ofiarą. W stuttgartskiej inscenizacji oglądamy przemianę jej szczęścia, dumy i poczucia władzy w bezsilność i rozpacz.

Ofiarą staje się także Rugier – poddawany manipulacji zarówno przez Alcynę, jak i Bradamantę i Melissosa, którzy w fantastycznym świecie opowieści uciekają się nie tylko do czarów, ale i do pospolitego oszustwa. Nawet zwycięstwo Bradamanty jest pozorne. Melissos – zdecydowanie czarny charakter tej inscenizacji, patriarchalna postać wyposażona w atrybuty władzy i okrucieństwa – wykorzystuje do własnych celów zaangażowanie dziewczyny, która pragnie rodzinnego szczęścia z ukochanym. Czarodziej natomiast stara się skłonić rycerza do powrotu na wojnę. Wieler i Morabito podkreślili właśnie konflikt między Bradamantą a Melissosem, konflikt, który dla Rugiera okazuje się śmiertelną pułapką. Jego otrząśnięcie się z czarów Alcyny nie jest przedstawiane jako odzyskanie jasności widzenia, która pozwoli na podjęcie właściwych decyzji, lecz jako dezorientacja i szamotanina. Rycerz jednak uzyskuje pewną świadomość – przede wszystkim świadomość tego, co utracił. Zdaje sobie sprawę, że urok wyspy Alcyny jest złudzeniem – i żegna się z ginącym, iluzorycznym światem, do którego upadku sam się przyczynił. We wzruszającej, prostej arii *Verdi prati* jednoznacznie wyraża swoją tragiczną wiedzę, ale także tęsknotę za „rajem utraconym”.

polską wersję imion bohaterów: Alcyny, Rugiera i Bradamanty, zaproponowaną w tym przekładzie dzieła Ariosta – P.M.

⁶ Czary Alcyny polegały między innymi na tym, że chociaż „żadna dłużej nad nią niewiasta nie żyła” (tamże, s. 123), czarownica „skryte tem wiekom nauki umiała, / Którymi się zdała być gładka i młodziła” (tamże). Do motywu tego w poruszający sposób nawiązuje ubiegłoroczna inscenizacja opery w reżyserii Katie Mitchell pokazywana na festiwalu w Aix-en-Provence.

⁷ W operowej opowieści pojawiają się też inne postaci: siostra Alcyny, wódz jej wojsk oraz chłopiec poszukujący ojca, jednego z rycerzy, który padł ofiarą jej czarów.

⁸ Zob. wprowadzenie do spektaklu, <https://www.oper-stuttgart.de/spielplan/alcina/>.

Tyle o wewnętrznym stanie Rugiera wprost powiedzieli kompozytor i jego librecista. Morabito dodaje, że bohater zaczyna rozumieć, iż poza wyspą, tą enklawą uludy, w której się schronił, świat ogarnięty jest wojną, a jego czeka już tylko śmierć. Zanim jednak zginie, sam stanie się zabójcą, a jego ofiarą będzie Alcyna. Libretto opery mówi o rozbiciu przez rycerza urny, w której zamknięta jest moc czarownicy. W spektaklu jest to scena zabójstwa, którego bohater dokonuje, zachęcany chóralnym okrzykiem: „Uderzaj!”.

Rycerz ze stuttgartckiego spektaklu wie, że nie powróci do domu – i to nie dlatego, że przeszkodzi mu śmierć, lecz dlatego, że nie ma dokąd wrócić, bo jego domu już nie ma. Świat, z którego wyruszał na wyprawę, o ile nie był iluzją, przestał istnieć. Rugier go jednak pamięta – gdy pod naciskiem Melissosa przypomina sobie cnoty rycerskie, oprócz męstwa wymienia między innymi miłosierdzie. Tego jednak czarodziej – ani nikt inny – od niego nie oczekuje.

Inscenizacja finału spektaklu, finału muzycznie radosnego, pozostawia wrażenie rosnącego chaosu, kojarzy się z orgią, a pogodny śpiew odczarowanych dawnych kochanków Alcyny, nie może już zabrzmieć przekonująco.

Obraz świata pogrążonego w chaosie namalowany dziejami ludzkich relacji w spektaklu Wielera i Morabita niepokoi – tym bardziej, że bohaterów rycerskiego eposu przebrano we współczesny kostium⁹. Scenografia jednak nie jest jednak realistyczna, nie sugeruje przeniesienia wydarzeń w określony czas – można powiedzieć tylko, że jest to nasz czas. Akcja rozgrywa się w pomieszczeniu, które kojarzy się z pokojem w opuszczonym domu. Poniewierają się w nim zbroja i miecz Rugiera, ale także bardziej współczesne atrybuty wojownika-żołnierza. Element dominujący na scenie stanowi jednak ogromna rama obrazu, będąca niejako granicą między światem zewnętrznym a wnętrzem bohatera – być może wnętrzem widza, naszym wnętrzem.

Ta artystyczna wizja dziejów człowieka współczesnego – dziejów jednostek, jak i całej cywilizacji – to zapewne i diagnoza, i ostrzeżenie, i swoista przepowiednia. Wydaje się, że nie ma w niej światła. Jest ból.

A jednak być może uda się w niej znaleźć – niejako wyprowadzając bohatera poza kontekst jego historii i wbrew jego przeczuciom zakładając, że jego śmierć nie jest nieuchronna – szczelinę dla nadziei. Rugier zdobył bowiem świadomość swojej bezdomności w świecie, tego, że niedostępny jest dla niego los Odyseusza. Nie odniesie Odysowego – notabene krwawego – zwycięstwa, nie wróci już na żaden tron, na którym chciałby zasiadać. Wie również, że raje na ziemi faktycznie nie są Rajem, oraz że z rozwągą należy traktować porywy „zgłodniałej duszy” (którą Piotr Kochanowski wpisał w tekst Ariosta¹⁰). Pozostało mu gorzkie wspomnienie różnych kształtów miłości. Przypomina sobie też, że wśród cnót, w których się ćwiczył, zanim wyruszył w drogę, było miłosierdzie. Z tą samowiedzą może starać się zbudować dla siebie nowy dom. Czy jednak ma szanse powodzenia – on, zdrajca i zabójca? Zapewne gdyby sam chciał zbudować ów dom, okazałoby się to niemożliwe.

⁹ Autorką scenografii i kostiumów jest Anna Viebrock.

¹⁰ Por. L. A r i o s t o, *Orlando furioso*, canto settimo, 27 (<http://www.gutenberg.org/files/3747/3747-h/3747-h.htm#canto7>).

Maria FILIPIAK

PAPIEŻE JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI
I FRANCISZEK
O ROLI CHRZEŚCJAŃSTWA
W KULTURZE EUROPEJSKIEJ DAWNIEJ I DZIŚ
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2016

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I	(2005) ss. 1326	IV	(2008) t. 2, ss. 1099
II	(2006) t. 1, ss. 1008	V	(2009) t. 1, ss. 1439
II	(2006) t. 2, ss. 1065	V	(2009) t. 2, ss. 980
III	(2007) t. 1, ss. 1405	VI	(2010) t. 1, ss. 1166
III	(2007) t. 2, ss. 1065	VI	(2010) t. 2, ss. 1390
IV	(2008) t. 1, ss. 1280	VII	(2011) t. 1, ss. 1072

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

I (2013) t. 1, ss. 596

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572

NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877

NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004

NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852

NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686

NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924

NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827

NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076

NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856

NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479

AP 3 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1989, ss. 395

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Kolegialność biskupia a regionalne autonomie* (Przemówienie do biskupów europejskich, 19 XII), NPI, s. 167-168; toż: *Colegialità episcopale e autonomie regionali*, IGP I, s. 364-368.

1979

2. *Chrześcijańska uniwersalność Rzymu w historii człowieka* (Audienca generalna, 25 IV), NP II, 1, s. 409-413; toż: *L'universalità cristiana di Roma nella storia dell'uomo*, IGP II, 1, s. 971-974.

3. *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Przemówienie do Polaków, Warszawa, 2 VI), NP II, 1, s. 598-601; toż: *Non si può escludere Cristo dalla storia dell'uomo*, IGP II, 1, s. 1385-1391.

4. *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia podczas Mszy św., Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 606-611; toż: *L'unità spirituale dell'Europa cristiana*, IGP II, 1, s. 1399-1406.

5. *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Przemówienie do młodzieży, Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 611-613; toż: *L'ispirazione cristiana nella cultura polacca*, IGP II, 1, s. 1407-1409.

6. *Znamienna jedność biskupów polskich uznanym źródłem duchowej mocy* (Przemówienie do Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, 5 VI), NP II, 1, s. 636-645; toż: *L'unità tipica dei Vescovi polacchi sorgente riconosciuta di forza spirituale*, IGP II, 1, s. 1432-1445.

7. *Wspólnie realizujemy Sobór* (Przemówienie do biskupów Europy, 20 VI), NP II, 1, s. 742-745; toż: „*Realizziamo insieme il Concilio*”, IGP II, 1, s. 1582-1587.

1980

8. *Jedność moralna i duchowa wszystkich narodów Europy* (Orędzie do opata na Monte Cassino, 21 III), NP III, 1, s. 274-275; toż: *L'unità morale e spirituale di tutti i popoli dell'Europa*, IGP III, 1, s. 664-666.

9. *Odnaleźć sens życia na miarę św. Benedykta* (Homilia podczas Mszy św., Nursja, 23 III), NP III, 1, s. 281-284; toż: *Ritrovare il senso della vita sul modello di San Benedetto*, IGP III, 1, s. 681-687.

10. *Muzyka sakralna – wyrazem chrześcijańskiego dziedzictwa kulturalnego* (Przemówienie do Stowarzyszenia Świętej Cecylii, 21 IX), NP III, 2, s. 366-369; toż: *La musica sacra espressione del patrimonio culturale cristiano*, IGP III, 2, s. 696-701.

11. *Wierność wobec tradycji i twórczości* (Przemówienie do Włoskiej Akcji Katolickiej, 27 IX), NP III, 2, s. 389-391; toż: *Fedeltà alla tradizione e creatività per L'aggiornamento*, IGP III, 2, s. 743-743.

12. *Z dzieła świętych narodziła się cywilizacja europejska* (Przemówienie na otwarciu kaplicy węgierskiej w podziemiach Bazyliki św. Piotra, 8 X), NP III, 2, s. 439-440; toż: *La strada maestra per costruire un'Europa pacifica e veramente umana*, IGP III, 2, s. 801-806.

13. *Jedność Europy w szerszej perspektywie* (Przemówienie do dziennikarzy europejskich, 25 X), NP III, 2, s. 521-523; toż: *L'unità europea in un orizzonte più vasto*, IGP III, 2, s. 981-984.

14. *Święci Cyryl i Metody współpatronami Europy* (List apostolski *Egregiae virtutis*, 31 XII), NP III, 2, s. 913-915; toż: *Lettera Apostolica Egregiae virtutis*, IGP III, 2, s. 1833-1839.

1981

15. *Patronowie wspólnego dziedzictwa kontynentu europejskiego* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Cyryla i Metodego, 14 II), NP IV, 1, s. 145-147; toż: *L'evangelizzazione é l'identità più profonda della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 293-297.

16. *Konieczne przystosowanie w poszanowaniu dla tradycji* (Przemówienie do kapłanów i zakonników, 26 IV), NP IV, 1, s. 496-500; toż: *Necessario aggiornamento nel rispetto della tradizione*, IGP IV, 1, s. 1035-1042.

17. *Posiadanie cennego dziedzictwa pociąga za sobą odpowiedzialność* (Orędzie na uroczystość ku czci świętych Cyryla i Metodego, 6 VII), NP IV, 2, s. 2-4; toż: *Possedere un'eredità preziosa comporta una grande responsabilità*, IGP IV, 2, s. 5-11.

18. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Przemówienie do uczestników kolokwium, 6 XI), NP IV, 2, s. 246-248; toż: *Cristo per salvare l'Europa e il mondo da ulteriori catastrofi*, IGP IV, 2, s. 566-571.

19. *Dziedzictwo i posłannictwo* (Przemówienie do uczestników kongresu „Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy”, 12 XI), NP IV, 2, s. 263-265; toż: *L'importanza dell'eredità spirituale dell'Europa per il suo avvenire*, IGP IV, 2, s. 610-613.

20. *Żeby Polacy mogli kształtować swoją przyszłość w oparciu o własną kulturę* (Przemówienie po koncercie, 31 XII), NP IV, 2, s. 563-564; toż: *Concerto offerto al Papa da un'orchestra sinfonica polacca*, IGP IV, 2, s. 1278-1281.

1982

21. *Strzeżcie zazdrośnie spuścizny duchowej przekazanej wam przez bł. Agnieszkę Czeską* (List do arcybiskupa Pragi, 1 III), NP V, 1, s. 309-313; toż: *Custodite gelosamente l'eredità spirituale tramandatavi dalla Beata Agnese di Boemia*, IGP V, 1, s. 732-739.

22. *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie* (Przemówienie do uczestników sympozjum, 5 X), NP V, 2, s. 502-506; toż: *La crisi della cultura europea è la crisi della cultura cristiana*, IGP V, 3, s. 689-696.

23. *Wolność, współpraca, uniwersalizm, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego postępu kultury* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury Hiszpanii, Madryt, 3 XI), NP V, 2, s. 685-690; toż: *Libertà, cooperazione, universalità, servizio dell'uomo, condizioni per il vero avanzamento della cultura*, IGP V, 3, s. 1094-1103.

24. *Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (Akt europejski, Santiago de Compostela, 9 XI), NP V, 2, s. 772-775; toż: *La vocazione umana e cristiana delle nazioni del continente europeo*, IGP V, 3, s. 1257-1263.

1983

25. *Kulturalna wspólnota kontynentu nie jest zrozumiała bez chrześcijańskiego orędzia* (Nieszpory europejskie na Heldenplatz, Wiedeń, 10 IX), NP VI, 2, s. 189-193; toż: *Un'Europa unita dalla fede in Cristo*, IGP VI, 2, s. 436-444.

26. *Tysiąc lat głębokiej więzi* (Przemówienie do prezydenta Austrii, 11 IX), NP VI, 2, s. 208-210; toż: *E millenario e profondo il legame del popolo austriaco col Vangelo*, IGP VI, 2, s. 472-476.

27. *Wydarzenie, które ocaliło kulturę i chrześcijaństwo Europy* (Przemówienie na Kahlenbergu, Wiedeń, 13 IX), NP VI, 2, s. 233-235; toż: *Fidatevi di Cristo*, IGP VI, 2, s. 526-530.

1984

28. *Chrześcijańska koncepcja kultury* (Audycja generalna, 8 II), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 20-21; toż: „*La cultura cristiana esiste e non dobbiamo temere di affermarlo*”, IGP VII, 1, s. 259-261.

29. *Pluralizm, który buduje jedność* (Przemówienie do kardynałów i Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 1, 5; toż: *Il carisma di Pietro: servire l'universale unità vegliando, difendendo l'autenticità del Vangelo*, IGP VII, 2, s. 1621-1634.

1985

30. *Zaproponujcie światu model cywilizacji chrześcijańskiej* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, 30 I), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 14-15; toż: *Il dialogo Vangelo-culture promuove la civiltà dell'amore*, IGP VIII, 1, s. 97-100.

31. *1100 lat od zakończenia misji świętych Cyryla i Metodego* (Homilia podczas Mszy św., 15 II), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 1, 4; toż: *L'eredità di Cirillo e Metodio vive nell'identità culturale slava e nel desiderio dell'unione dei cristiani*, IGP VIII, 1, s. 501-506.

32. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do całego kleru Czechosłowacji z okazji obchodów tysiącletniej rocznicy śmierci św. Metodego* (10 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 7-8; toż: Lettera a tutto il clero cecoslovacco riunito a Velehrad in occasione del 1100 anniversario della morte dell'apostolo degli slavi „*Convenistis, dilecti*”, IGP VIII, 1, s. 963-980.

33. *Dziedzictwo i świadectwo* (Przemówienie do Polaków, Bruksela, 19 V), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 17; toż: *Fedeltà a Cristo e alla propria storia: ecco il vero significato di solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1553-1559.

34. *Kontynent europejski* (Przemówienie podczas wizyty w siedzibie EWG, Bruksela, 20 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 38-39; toż: *Europa, fonda il tuo futuro sulla verità dell'uomo e spalanca le tue porte alla solidarietà universale*, IGP VIII, 1, s. 1578-1588.

35. *Slavorum apostoli* (Encyklika o Apostołach Słowian, 2 VI), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 3-6; toż: Lettera Enciclica *Slavorum Apostoli*, IGP VIII, 2, s. 3-33.

36. *Ukazywać wielkie wartości człowieka w świetle nauki i wiary chrześcijańskiej* (Przemówienie do świata kultury, 19 X), NP VIII, 2, s. 533-536; toż: *Ravvivare i grandi valori dell'uomo alla luce della scienza e della fede cristiana*, IGP VIII, 2, s. 1035-1039.

1986

37. *Chrześcijańska tożsamość Europy* (Homilia podczas Mszy św., Rawenna, 11 V), ORpol. 7(1986) nr 5, s. 17; toż: *Le forze morali per una rifondazione dell'Europa*, IGP IX, 1, s. 1373-1380.

38. *Nie zapominajcie o korzeniach, z których wyrastacie* (Przemówienie do Polaków, 1 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 5.

39. *Apel do mieszkańców Europy* (7 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 12; toż: *L'Europa costruisca una più solida unità sulla base dei comuni valori cristiani*, IGP IX, 2, s. 558-561.

1987

40. *Jedyna droga ku zjednoczonej duchowo Europy* (Homilia podczas Mszy św., Spira, 4 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 24-25; toż: *Superare i contrasti internazionali tra i Paesi e i blocchi per un'Europa unita dell'Atlantico agli Urali*, IGP X, 2, s. 1593-1602.

1988

41. *O podstawową tożsamość Europy* (Audjencja dla Komitetu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej do Stosunków z Parlamentami Krajowymi, 17 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 24, 32; toż: *Tornare ai valori originati dal Cristianesimo per restituire all'Europa la sua fondamentale unità*, IGP XI, 1, s. 661-663.

42. *Wspólne korzenie* (Przemówienie do uczestników sympozjum nt. początków chrześcijaństwa słowiańsko-bizantyjskiego, 5 V), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 4; toż: *La celebrazione del Millennio della Rus' di Kiev occasione di gioia comune da vivere nella piena libertà religiosa*, IGP XI, 2, s. 1143-1146.

43. *Ku jednej zjednoczonej Europy* (Przemówienie do prezydenta, Wiedeń, 23 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 20-21; toż: *Nella comune fede cristiana la forza per dar vita a un processo di rinnovamento creativo per un'Europa unita*, IGP XI, 2, s. 2119-2123.

44. *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej, 8 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 5-6; toż: *Se l'Europa vuole essere fedele a se stessa deve trovare nelle sue radici uno spirito comune*, IGP XI, 3, s. 1070-1079.

45. *Moje rodzime dziedzictwo pomaga mi odkrywać i rozumieć innych* (Przemówienie podczas audjencji dla polskich pielgrzymów w dziesiątą rocznicę pontyfikatu, 16 X), ORpol. 9(1988) nr 10, s. 1, 15; toż: *Furono pronti a farsi servi di tutti*, IGP XI, 3, s. 1231-1238.

1989

46. *Chrzest – wydarzenie przeobrażające* (Uroczystość Chrztu Pańskiego, 8 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 4; toż: *Il Battesimo, evento decisivo e determinante che conferisce all'uomo la sua vera dignità*, IGP XII, 1, s. 48-50.

47. *Podjęte przez was trudy przyniosą wielkie owoce* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, 8 V), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 28-29.

1990

48. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 5-6; toż: *Interi popoli hanno preso la parola: donne, giovani, uomini hanno vinto la paura*, IGP XIII, 1, s. 69-83.

49. *Tu znajduje się kamień węgielny europejskiej jedności* (Homilia podczas Mszy św., Velehrad, 22 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 24-26; toż: „*Ecco, la notte è passata: il vostro pellegrinaggio verso la libertà deve tuttavia continuare*”, IGP XIII, 1, s. 976-981.

50. *Co Duch Święty mówi Kościołowi przez doświadczenia wschodniej i zachodniej Europy?* (Przemówienie do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie, 5 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 1, 16-17; toż: *Un reciproco scambio di doni e di esperienze tra le Chiese dell'Oriente e dell'Occidente per la nuova evangelizzazione dell'Europa*, IGP XIII, 1, s. 1512-1523.

51. *Jesteśmy jedną wspólnotą odpowiedzialną za Polskę* (Przemówienie do uczestników spotkania „Kraj – Emigracja”, 29 X), ORpol. 11(1999) nr 10-11, s. 1, 18; toż: *Il volto dell'Europa è cambiato e continua a trasformarsi: la Polonia ha dato un contributo particolare a tali cambiamenti*, IGP XIII, 2, s. 968-971.

52. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37, p. 92; toż: Lettera Enciclica [...] *Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

1991

53. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do Braci w biskupstwie na kontynencie europejskim* (Fatima, 13 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 25-26; toż: *Prepariamo il Sinodo non solo con la riflessione, ma ancor più con il „metodo” della preghiera*, IGP XIV, 1, s. 1239-1241.

54. *Włączeni przez chrzest w Tajemnicę Chrystusa* (Przemówienie na zakończenie Synodu Diecezjalnego, Kielce, 3 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, Paryż 1991, s. 91-94.

55. *By szukać skutecznych dróg reewangelizacji chrześcijańskiej Europy* (Przemówienie na otwarcie Synodu diecezji białostockiej, 5 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 51; toż: *Ravvivare la presenza della Chiesa nel campo della carità per cercare le vie efficaci di una nuova evangelizzazione*, IGP XIV, 1, s. 1507-1510.

56. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia podczas Mszy św., Włocławek, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8; toż: *Il cuore trafitto sulla croce è il frutto dell'eterno amore di Dio per l'uomo*, IGP XIV, 1, s. 1549-1555.

57. *Trzeba na nowo ukazać Europie wartość i piękno kultury chrześcijańskiej* (Audience z okazji 10-lecia Fundacji Jana Pawła II, 26 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 40-41; toż: *La „Fondazione Giovanni Paolo II” è stata creata per servire la cultura, la tradizione e la Nazione polacca*, IGP XIV, 2, s. 650-655.

58. *Ewangelizacja kultur* (Przemówienie do uczestników sympozjum przedsynodalnego, 31 X), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 58-60; toż: *Siete chiamati a fare in modo che la nuova evangelizzazione sia l'incontro tra la parola di vita e le culture d'Europa*, IGP XIV, 2, s. 1038-1044.

1992

59. *Dialog między kulturami i wiarą* (Audience dla członków Papieskiej Rady do spraw Kultury, 10 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 29-31; toż: *Suscitare una nuova cultura dell'amore e della speranza, ispirata dalla verità*, IGP XV, 1, s. 46-52.

60. *Chrzest w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Audiencja generalna, 25 III), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 44-46; toż: *Nella Chiesa, comunità sacerdotale e sacramentale, il Battesimo*, IGP XV, 1, s. 964-969.

1993

61. *Tajemnica odkupienia w dziejach narodów* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Castel Gandolfo, 12 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 45; toż: *La pace tra i popoli, la pace dei cuori*, IGP XVI, 2, s. 751.

1994

62. *Bądźcie godni waszego dziedzictwa wiary i kultury* (Homilia wygłoszona podczas inauguracji nowenny modlitw za Italię i z Italią, 15 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 29-32; toż: *La grande preghiera per l'Italia e con l'Italia*, IGP XVII, 1, s. 703-710.

63. *Miłość natchnieniem kultury chrześcijańskiej* (Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 22-24; toż: *In un mondo bisognoso di unità e di amore, la fede apre nuovi orizzonti al genio creativo dell'uomo*, IGP XVII, 1, s. 739-744.

64. *Polska bronila chrześcijańskiej przyszłości Europy* (Orędzie z okazji 50. rocznicy bitwy o Monte Cassino, 18 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 54-56; toż: *Di fronte alla storia la Polonia salva il futuro dell'Europa cristiana*, IGP XVII, 1, s. 1073-1078.

65. List apostolski *Tertio millennio adveniente* [...] w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 (10 XI), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 4-22, zwł. p. 15; toż: *Lettera Apostolica [...] Tertio Millennio Adveniente*, IGP XVII, 2, s. 664-743.

1995

66. *List Jana Pawła II na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 7; toż: *Verso i 350 anni dell'unione di Užhorod*, IGP XVIII, 1, s. 602-604.

67. *Chrześcijaństwo i kultura* (Przemówienie podczas audiencji dla profesorów i pracowników naukowych Krakowskiej ASP, 1 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 60-61.

68. List apostolski *Orientale lumen* (2 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 32-44, zwł. p. 9; toż: *Lettera Apostolica Orientale Lumen*, IGP XVIII, 1, s. 1118-1152.

69. *Na szlaku ewangelizacji Słowian* (Audiencja generalna, 24 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 12-13; toż: *Attraverso la storica Porta di Moravia verso il grande Giubileo del 2000*, IGP XVIII, 1, s. 1414-1426.

70. *Aby nasze chrześcijaństwo było dojrzałe* (Przemówienie do Polaków, 23 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 20-21; toż: *Il Millennio del Battesimo ha preparato la Polonia al Grande Giubileo del Duemila*, IGP XVIII, 2, s. 1444-1446.

1996

71. *Szukajmy pilnie dróg zjednoczenia* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 25 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 38-39; toż:

Una sfida per i cristiani in occasione del Grande Giubileo: presentarsi a Cristo se non pienamente uniti, almeno più vicini, IGP XIX, 1, s. 132-135.

72. *Opatrznościowe wydarzenie w życiu Kościoła* (Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000, 16 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 50-52; toż: *Cristo, cuore del mondo*, IGP XIX, 1, s. 336-343.

73. *Świat patrzy na Rzym i wiele oczekuje od Rzymu* (Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 22 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 52-54; toż: *Anche oggi il mondo guarda a Roma e attende molto da Roma*, IGP XIX, 1, s. 398-404.

74. *List apostolski papieża Jana Pawła II na 350-lecie Unii Užhorodzkiej* (18 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 4-6; toż: „Anzitutto rendo grazie al mio Dio, per mezzo di Gesù Cristo, riguardo a tutti voi”, IGP XIX, 1, s. 1014-1022.

75. *Nie lękajcie się Chrystusa, nie lękajcie się Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. w Lublanie, 18 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 9-11; toż: *All'alba di un nuovo periodo della vostra storia urge in ritorno alle sorgenti in vista della nuova evangelizzazione*, IGP XIX, 1, s. 1275-1280.

76. *Dialog chrześcijaństwa z kulturą* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki, 19 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 16-18; toż: *Questa è l'ora della verità per l'Europa*, IGP XIX, 1, s. 1296-1300.

77. *Wydarzenie doniosłe dla historii całego narodu* (Audience generalna po podróży do Słowenii, Watykan, 22 V), ORpol. 17(1006) nr 7-8, s. 18-19; toż: *Nel cenacolo della Chiesa che è in Slovenia per un rinnovato slancio missionario*, IGP XIX, 1, s. 1309-1318.

78. *Wiara chrześcijańska duszą Europy* (Homilia podczas Mszy św., Paderborn, 22 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 9-11; toż: *Da Paderborn un grido alla Chiesa in Germania: „Non fatevi gettare nello scoraggiamento! siate uniti nella speranza”*, IGP XIX, 1, s. 1552-1560.

79. *Przypatrzcie się powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1500. rocznicy chrztu króla Chlodwiga, 22 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 31-32; toż: *Cattolici di Francia, la Chiesa è sempre Chiesa del presente. Al suo passato guarda per avanzare nella fede su vie nuove*, IGP XIX, 2, s. 424-429.

80. *Jubileusz Roku 2000 nagłym wezwaniem do ewangelizacji* (Przemówienie do członków Konferencji Episkopatu Francji, 22 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 33-35; toż: *Accogliete il Grande Giubileo del Duemila come un appello pressante alla nuova evangelizzazione*, IGP XIX, 2, s. 432-437.

81. *Śladami chrześcijaństwa Europy* (Audience generalna, 25 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 17-18; toż: *Una particolare gratitudine va ai cattolici francesi per la chiara testimonianza della loro fede e della loro comunione con il successore di Pietro*, IGP XIX, 2, s. 458-467.

82. *O nową wiosnę kultury chrześcijańskiej* (Przemówienie do przedstawicieli akademii papieskich, 28 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 45-46; toż: *Le Pontificie Accademie verso il Grande Giubileo dell'anno 2000*, IGP XIX, 2, s. 773-778.

1997

83. *Kościół prowadzi ludzi do Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 28; toż: „Vogliamo invocare la grazia di un ulteriore

approfondamento delle relazioni di comunione tra i cristiani d'Oriente e d'Occidente", IGP XX, 1, s. 19-21.

84. *Budujmy Europę wierni orędziu Chrystusa* (Przemówienie do grupy chrześcijańskich deputowanych do parlamentu Europejskiego, 6 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 32-33; toż: „*Se l'Europa si costruisce escludendo la dimensione trascendente della persona essa perde una gran parte del suo fondamento*”, IGP XX, 1, s. 391-394.

85. *Przykład i przesłanie św. Wojciecha aktualne w naszych czasach* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie obchodów tysiąclecia śmierci św. Wojciecha, Praga, 27 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 16-17; toż: *Adalberto è un santo per i cristiani di oggi: li invita ad aprirsi alla società attuale per purificarla alla luce del Vangelo*, IGP XX, 1, s. 834-838.

86. *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 27-29; toż: *Solo con Cristo si può costruire la nuova casa d'Europa*, IGP XX, 1, s. 1370-1378.

87. *W służbie Chrystusa i Kościoła* (Orędzie do osób konsekrowanych, 4 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 41-43; toż: *Opponetevi alla grande tentazione dei nostri tempi: quella di rifiutare il Dio dell'amore*, IGP XX, 1, s. 1413-1421.

88. *Budujmy Polskę wierną swym korzeniom* (Przemówienie pożegnalne, Kraków-Balice, 10 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 71-72; toż: *La Polonia fedele alle sue radici. L'Europa fedele alle sue radici*, IGP XX, 1, s. 1494-1498.

89. *Być chrześcijaninem u progu trzeciego tysiąclecia* (Przemówienie do uczestników XVII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Świeckich, 30 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 27-28; toż: *Le Giornate Mondiali della Gioventù hanno mostrato che i giovani sono la speranza della Chiesa che si prepara al terzo millennio*, IGP XX, 2, s. 704-708.

90. *Wprowadzenie w Jubileusz* (Audienca generalna, 19 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 45-46; toż: *Introduzione al Giubileo*, IGP XX, 2, s. 830-836.

1998

91. *Dziedzictwo chrześcijańskiej przeszłości zobowiązuje* (Przemówienie do pielgrzymów z diecezji drohiczyńskiej, 19 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 54-55.

92. *Chrzest fundamentem chrześcijańskiej egzystencji* (Audienca generalna 1 IV), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 43-44; toż: *Il Battesimo, fondamento dell'esistenza cristiana*, IGP XXI, 1, s. 688-695.

93. *Jedyny chrzest wspólnoty chrześcijańskiej* (Audienca generalna, 15 IV), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 44-45; toż: *L'unico battesimo della Comunità cristiana*, IGP XXI, 1, s. 756-765.

94. *Bierzmowanie jako dopełnienie łaski chrztu* (Audienca generalna, 30 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 47-48; toż: *La Confermazione come compimento della grazia battesimale*, IGP XXI, 2, s. 594-602.

95. *Conservare la memoria del ricco patrimonio cristiano è creare vincoli nuovi tra la fede e le culture* [Zachowywanie pamięci bogatego chrześcijańskiego dziedzictwa jest tworzeniem nowych więzów między wiarą a kulturami] (Przemówienie podczas spotkania z członkami francuskiej placówki naukowej w Rzymie, 9 XI), IGP XXI, 2, s. 962-964.

96. *Incarnationis mysterium* (Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000, 29 XI), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 9-15; toż: *Incarnationis Mysterium*, IGP XXI, 2, s. 1100-1143.

1999

97. *Dawajmy świadectwo Chrystusowi słowem i czynem* (Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Świeckich, 1 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 52-53; toż: „*I fedeli laici non eludano un serio esame di coscienza per poter attraversare la Porta Santa dal Terzo Millennio temprati nella verità e nella santità*”, IGP XXII, 1, s. 451-455.

98. *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św., Pelplin, 6 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 13-15; toż: *Entrate nel nuovo millennio con il libro del Vangelo! Esso non manchi in nessuna casa polacca! Leggetelo e meditatelo!*, IGP XXII, 1, s. 1206-1212.

99. *List apostolski motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę z Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy* (1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 12-16; toż: *Lettera Apostolica Spes Aedificandi*, IGP XXII, 2, s. 493-514.

100. *Czerpcie z dziedzictwa przeszłości, aby kształtować przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, 9 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 25-27; toż: *Gli uomini e le donne impegnati nella cultura mettano la propria creatività al servizio della promozione della vita in tutta la sua verità, bellezza e bontà*, IGP XXII, 2, s. 861-865.

101. *Chrześcijański humanizm* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 19 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 36-37; toż: *Alla vigilia del Giubileo „proseguite nello sforzo di far conoscere il Signore a quanti sono immersi nel relativismo e nell'indifferenza”*, IGP XXII, 2, s. 954-958.

2000

102. *Na drodze do pełnej jedności* (Przemówienie podczas otwarcia Drzwi Świętych i nabożeństwa ekumenicznego w bazylice św. Pawła za Murami, 18 I), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 14-16; toż: „*Da questa Basilica io spingo avanti lo sguardo verso il nuovo millennio: in un futuro non lontano i cristiani, finalmente riconciliati, possano tornare a camminare insieme come unico popolo*”, IGP XXIII, s. 80-85.

103. *Chrystus źródłem życia i nadziei w trzecim tysiącleciu* (Homilia podczas Mszy św. dla pielgrzymów z Polski, 6 VII), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 14-15; toż: *Un programma di evangelizzazione per il terzo millennio*, IGP XXIII, 2, s. 26-31.

104. *Przekażmy przyszłym pokoleniom dziedzictwo wiary* (Przemówienie do pielgrzymów z Polski, 6 VII), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 16-17; toż: *È qui presente tutta la nostra storia millenaria*, IGP XXIII, 2, s. 32-36.

2001

105. *Kształtujcie duchowe oblicze Polski i Europy* (Przemówienie do delegacji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 15 XII), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 55-56; toż:

Un compito grande: contribuire a formare il volto spirituale non soltanto della Polonia ma dell'intera Europa, IGP XXIV, 2, s. 1119-1122.

2002

106. *Europa potrzebuje Jezusa Chrystusa* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Forum Fundacji im. Alcede de Gasperiego, 23 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 52-53; toż: „*L'Europa conservi e faccia fruttificare la sua eredità cristiana*”, IGP XXV, 1, s. 256-258.

107. *Strzeżmy duchowego i moralnego wymiaru Europy* (Przesłanie z okazji 1000. rocznicy wyniesienia kościoła pw. św. Wojciecha w Rawennie, 24 IV), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 8-9; toż: *Offrire al progetto dell'unità dei popoli europei un „ancoraggio trascendente” mediante un esplicito riconoscimento dei „diritti di Dio”*, IGP XXV, 1, s. 617-620.

108. *Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, kultury i sztuki, 24 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 23-25; toż: *L'opera dei santi Cirillo e Metodio contributo eminente al formarsi delle comuni radici cristiane dell'Europa*, IGP XXV, 1, s. 874-882.

109. *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy* (Przesłanie papiejskie do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego nt. „Ku konstytucji europejskiej?”, 20 VI 2002), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 32-34; toż: *Nel processo in atto verso un nuovo ordinamento istituzionale ispirarsi con fedeltà creativa alle radici cristiane che hanno segnato la storia europea*, IGP XXV, 1, s. 1030-1034.

2003

110. *Europa musi odnaleźć chrześcijańską tożsamość* (Przesłanie do kard. Christopha Schönborna z okazji Środkowoeuropejskiego Dnia Katolików w Austrii, 8 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 5-6; toż: „*È urgente che l'Europa riacquisti e viva nuovamente la sua identità cristiana per trasmettere i valori*”, IGP XXVI, 1, s. 919-921.

111. Adhortacja [...] *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39; toż: Esortazione Apostolica [...] *Ecclesia in Europa*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

112. *Współpraca między religiami i kulturami* (Audjencja dla ministrów spraw wewnętrznych krajów Unii Europejskiej, 31 X), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 19-20; toż: „*Coesione sociale e pace non possono essere raggiunte cancellando le peculiarità religiose di ogni Popolo*”, IGP XXVI, 2, s. 686-689.

2004

113. *Europo, bądź wierna swoim korzeniom* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 V), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 37; toż: *La linfa vitale del Vangelo assicura all'Europa uno sviluppo coerente con la sua identità*, IGP XXVII, 1, s. 550-552.

114. *Ewangelia ukształtowała wasz kraj* (Przemówienie do nowego ambasadora Ukrainy, 7 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 18; toż: *L'eredità cristiana costituisce il tratto distintivo della Nazione non intaccato in profondità neppure dalla funesta dittatura comunista*, IGP XXVII, 1, s. 574-579.

2005

115. *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych* (Orędzie [...] na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r., 24 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 7-9; toż: „*I mezzi della comunicazione sociale: al servizio della comprensione dei popoli*, IGP XXVIII, s. 91-93.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary* (Przemówienie do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej, 6 VI), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 30-33; toż: *La parola della Chiesa, la testimonianza e l'impegno pubblico delle famiglie cristiane possono contrastare il predominio del relativismo e della libertà anarchica*, IB I, s. 200-208.

2006

2. *Chrzest zobowiązuje nas do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 38-39; toż: „*Riscoprire con gioia la bellezza del Battesimo*”, IB II, 1, s. 39-42.

3. *Rola uniwersytetów w Europie trzeciego tysiąclecia* (Przemówienie do uczestników seminarium zorganizowanego przez Kongregację Edukacji Katolickiej, 1 IV), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 21-22.

2007

4. *Chrzest zobowiązuje nas do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 38-39; toż: „*La meta della santità costituisce la vocazione di tutti i battezzati*”, IB III, 1, s. 34-37.

5. *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej – COMECE, 24 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 34-35; toż: *Edificate una nuova Europa libera dalla singolare forma di „apostasia” da se stessa*, IB III, 1, s. 552-555.

6. Encyklika [...] *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24; toż: *Lettera Enciclica Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-707.

2008

7. *Święty, który ochrzcił Ormian i schryścianizował ich kulturę* (Przemówienie na dziedzińcu św. Grzegorza, 22 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 28-29; toż: *Nel Vangelo l'identità del popolo armeno*, IB IV, 1, s. 297-298.

8. *Pięćdziesiątnica – chrzest Kościoła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 V), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 59; toż: *La Pentecoste battesimo della Chiesa*, IB IV, 1, s. 768-772.

2009

9. *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur* (Przemówienie powitalne, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 11-1; toż: *La verità del Vangelo fa prosperare la società*, IB V, 2, s. 257-260.

2010

10. *Chrzest oświeca światłem Chrystusa i wprowadza w tajemnicę „Boga-z-nami”* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Chrztu Pańskiego, 10 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 21-22; toż: *La fede è un dono da riscoprire e testimoniare*, IB VI, 1, s. 37-41.

11. *Chrzest – powtórne narodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 41; toż: *„Il modello di una società di fratelli”*, IB VI, 1, s. 42-46.

12. *Chrześcijański fundament społeczeństwa nowoczesnego i wielokulturowego* (Spotkanie z królową, Edynburg, 16 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 14-15; toż: *Il fondamento cristiano di una società moderna e multiculturale*, IB VI, 2, s. 212-214.

13. *Dialog między kulturami wzbogaca całą wspólnotę* (Przemówienie pożegnalne, Birmingham, 19 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 44-45; toż: *Il dialogo tra culture e religioni arricchisce l'intera comunità*, IB VI, 2, s. 273-274.

2011

14. *Złożyłem hołd chorwackiej kulturze i tradycji* (Audience generalna, 8 VI), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 16-18; toż: *Cristo è una speranza affidabile per l'Europa*, IB VII, 1, s. 791-800.

15. *Chrońcie dziedzictwo moralne i kulturowe, bo ono jest podstawą pokoju i szacunku* (Spotkanie z władzami Republiki San Marino, 19 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 18-19; toż: *Per una convivenza pacifica e rispettosa*, IB VII, 1, s. 877-880.

2012

16. *Chrzest jest nowym narodzeniem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 I), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 27; toż: *Ognuno di noi è voluto e amato da Dio*, IB VIII, 1, s. 37-40.

17. *Brak „sacrum” zubaża kulturę* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Bożego Ciała, 7 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 36-38; toż: *Ritorno al sacro*, IB VIII, 1, s. 716-719.

18. *Aby odnaleźć to, co dla wiary najistotniejsze* (Przemówienie podczas uroczystości podpisania adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Medio Oriente* w Harrisie, 14 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 8-10; toż: *Per ritrovare l'essenziale della fede*, IB VIII, 2, s. 189-193.

19. *Świadkowie piękna wiary* (Przesłanie do uczestników XVII sesji publicznej Akademii Papieskich, 21 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 30-32; toż: *L'artista, come la Chiesa, testimone della bellezza della fede*, IB VIII, 2, s. 628-632.

FRANCISZEK

2013

1. *Teolodzy są pionierami dialogu z kulturami* (Audienca dla uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 6 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 35-36.

2014

2. *Pamięć, odwaga, utopia* (Przemówienie w Radzie Europy, 25 XI), ORpol. 35(2014), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 14-18.

2015

3. *Rozbudzajcie wiarę tych, którzy o niej zapomnieli* (Przemówienie do członków Drogi Neokatechumenalnej, 6 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 29-30.

2016

4. *Miłosierdzie Boże jest silniejsze od podziałów* (Audienca generalna, 20 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 35-36.

5. *Zadanie domowe* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Panski”, 10 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 39-40.

6. *List poświęcony zaangażowaniu wiernych świeckich w życie publiczne* (9 III), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 4-6.

7. *Pozostaję tutaj, ale sercem idę z wami* (Przemówienie do członków Drogi Neokatechumenalnej, 18 III), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 28-29.

8. *List [...] do kard. Pietra Parolina [z okazji 1050 lecia Chrztu Polski]* (4 IV), ORpol. 37(2016) nr. 5, s. 56-57.

9. Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie (Rzym, 19 III 2016), nr 79, 169, 230.

10. *List poświęcony zaangażowaniu wiernych świeckich w życie publiczne* (9 III), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 4-6.

11. *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu 1050. rocznicy Chrztu Polski, Częstochowa, 28 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 13-14.

NOTY O AUTORACH

Anna Błażejewska, doktor habilitowany, historyk sztuki, zabytkoznawca. Studia z zakresu zabytkoznawstwa i konserwatorstwa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1985-1988 zatrudniona w toruńskim oddziale Pracowni Konserwacji Zabytków, następnie w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego, od 1992 do 2000 w Instytucie Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa na Wydziale Sztuk Pięknych UMK. Obecnie adiunkt w Katedrze Historii Sztuki i Kultury na Wydziale Nauk Historycznych tejże uczelni.

Członkini Stowarzyszenia Historyków Sztuki i Toruńskiego Towarzystwa Naukowego.

Laureatka nagrody Zarządu Głównego SHS w konkursie im. ks. prof. Szczęsnego Dettloffa, wyróżniona złotą odznaką „Za opiekę nad zabytkami”.

Główne obszary badań: sztuka średniowieczna Europy Środkowej (w szczególności sztuka państwa zakonnego w Prusach), sztuka przedchrześcijańska w Polsce.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gotycka rzeźba Marii z ciałem Chrystusa z Ostródy. Plastyczna interpretacja wizji mistycznej* (2005); *Rzeźba w Prusach krzyżackich do połowy XIV wieku. Źródła stylu* (2012).

Flavio Felice, profesor, politolog, filozof polityki. Urodzony w 1969 r. w Turynie. Studia z zakresu nauk politycznych na Università di Teramo.

Od 2007 r. przewodniczący Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton w Mediolanie. Wykładowca doktryn ekonomicznych i politycznych oraz kierownik (od 2010) międzynarodowego programu badań nad społecznym nauczaniem Kościoła „Caritas in Veritate” na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Również od 2007 r. pracownik naukowy American Enterprise Institute i Faith & Reason Institute w Washingtonie. Wykładowca historii doktryn politycznych na Uniwersytecie w Molise.

Członek Centro di Metodologia delle Scienze Sociali (w ramach Libera Università Internazionale degli Studi Sociali) w Rzymie i Röpke Institut w Erfurcie.

Redaktor naczelny czasopisma „Prospettiva Persona”, członek kolegium redakcyjnego czasopism „Global & Local Economic Review” i „Mises”.

Główne obszary badań: historia myśli ekonomicznej i politycznej, filozofia polityki, społeczne nauczanie Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il pensiero di Michael Novak. Tra dottrina sociale e spirito imprenditoriale* (1998); *Capitalismo e cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak* (2002); *Prospettiva „neocon”. Capitalismo, democrazia, valori nel mondo unipolare* (2005); *Neocon e teocon. Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitense* (2006); *Welfare Society. Dal paternalismo di stato alla sussidiarietà orizzontale* (2007); *Economia sociale di mercato* (2008); *Persona e welfare* (2008); *Economia e persona. L'economia civile nel contesto teorico dell'economia sociale di mercato* (2009); *Persona, impresa e mercato. L'economia sociale di mer-*

cato nella prospettiva teorica del pensiero sociale cattolico (2010); *Lo spirito della globalizzazione* (współautor, 2011), *Persona, istituzioni e mercato. La persona nel contesto del liberalismo delle regole* (2013); *La vita alla luce della fede. Riflessioni filosofiche e socio-politiche sull'enciclica „Lumen fidei”* (2013, wyróżniona Premio „Capri – San Michele”); *La Sharia e il denaro. Un confronto tra finanza islamica ed economia sociale di mercato* (współautor, 2016); *La vita alla luce della fede* (współautor, 2016). Redaktor serii wydawniczych: „Polis & Oikonomia”, „Novae Terrae”; „Profili storici”; „Il Pane Quotidiano”; „Il liberalismo delle regole”.

Tomasz G a r b o l, doktor habilitowany, literaturoznawca. Urodzony w 1973 r. w Krasnymstawie na Lubelszczyźnie. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2000 r. pracownik tej uczelni, obecnie dyrektor Ośrodka Badań nad Literaturą Religijną.

Członek Komitetu Redakcyjnego kwartalnika „Ethos” oraz Komitetu Redakcyjnego serii „Biblioteka Utworów Religijnych”.

Główne obszary badań: sacrum w literaturze, poezja współczesna.

Publikacje książkowe: *Chrzest ziemi. Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta* (2006); *Po Upadku. O Twórczości Czesława Miłosza* (2013).

Andrzej G i e l a r o w s k i, doktor, filozof. Urodzony w 1969 r. w Kolbuszowej. Studia z zakresu filozofii na Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) w Krakowie.

W latach 1998-2007 nauczyciel filozofii w Zespole Szkół Katolickich im. P.G. Frassatiego w Nowym Sączu. Od 2006 r. adiunkt na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” (obecnie Akademia Ignatianum) w Krakowie, od 2010 r. pełniący obowiązki kierownika Katedry Filozofii i Teorii Kultury w Instytucie Kulturoznawstwa na tym wydziale.

Członek-założyciel Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii, członek Stowarzyszenia Twórców Nauki i Kultury „Episteme”.

Główne obszary badań: filozofia kultury, filozofia religii i dialogu międzyreligijny, filozofia człowieka (fenomenologia, hermeneutyka, filozofia dialogu), kulturoznawstwo.

Publikacje książkowe: *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie* (współred., 2008); *Michel Henry – fenomenolog życia* (współred., 2010); *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej. Entre l'objectivité et la subjectivité. L'intentionnalité dans la phénoménologie française* (współred., 2011); *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film* (współred., 2012); *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela* (2013); *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry* (w druku). Redaktor serii „Humanitas. Studia Kulturoznawcze”, współredaktor serii „Universum Philosophiae”.

Witold P. G l i n k o w s k i, doktor habilitowany, profesor UŁ. Urodzony w 1956 r. w Łodzi. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 1981-1984 pracownik Wydawnictwa UŁ. Od 1998 r. pracownik naukowy Katedry Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, przewodniczący Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej.

Główne obszary badań: filozofia współczesna, antropologia filozoficzna, hermeneutyka filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera* (2003); *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu* (2005); *Transcendencje codzienności* (2008); *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej* (2011).

Jakub G o m u ł k a, doktor, filozof. Urodzony w 1977 r. w Opolu. Studia z zakresu filozofii na Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), z zakresu informatyki na Politechnice Opolskiej.

Od 2009 r. pracownik Katedry Filozofii Boga na Wydziale Filozofii PAT (UPJPII), od 2011 adiunkt.

Członek-założyciel Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia religii, filozofia języka, filozofia umysłu, filozofia matematyki, myśl Ludwiga Wittgensteina, myśl Stanisława Lema.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu* (2011); *Phenomenologie polonaise et le christianisme* (współred., 2015).

Agnieszka K. H a a s, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej i germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Obecnie adiunkt w Katedrze Literatury i Kultury Niemieckiej w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Gdańskiego.

Zainteresowania badawcze: historia literatury niemieckiej XVIII i XIX wieku, teoria i krytyka przekładu, komparatystyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polskie przekłady „Fausta I” Goethego. Próba krytyki i zarys recepcji w Polsce* (2005); *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Hölderlina wobec Nieuwarunkowanego* (2013).

Bronisław J a k u b i e c SDS, magister, katechetyk, duszpasterz. Urodzony w 1950 r. w Bielsku-Białej. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie oraz na Wydziale Nauk Wychowawczych Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie.

W latach 1985-1994 wykładowca katechetyki i (przez sześć lat) magister nowicjatu w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie. Od 1995 do 1997 r. duszpasterz Polonii amerykańskiej w Merrillville i Chicago, redaktor salwatoriańskiego programu radiowego w Chicago. W latach 1997-1999 redaktor naczelny dwumiesięcznika „Salwator” i dyrektor wydawnictwa o tej samej nazwie w Krakowie. Od 1999 do 2013 r. konsultor generalny i prokurator przy Stolicy Świętej w Rzymie. Od 2013 r. duszpasterz Polonii w Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej w Merrillville w stanie Indiana.

Publikacje książkowe: *Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Merrillville* (1996), *Kwiatki księdza Tadeusza. Zwyczajne wspomnienia o niezwykłym człowieku księdzu profesorze Tadeuszu Styczniu, salwatorianinie* (2012).

Krzysztof K o r n a c k i, doktor habilitowany, profesor UG, filmoznawca, krytyk. Urodzony w 1970 r. w Gdańsku. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Gdańskim.

Od 2004 r. pracownik Zakładu Dramatu, Teatru i Filmu Instytutu Filologii Polskiej UG, obecnie w Katedrze Wiedzy o Filmie i Kulturze Audiowizualnej. Przez kilka lat współpracownik miesięcznika „W drodze”.

Członek Rady Redakcyjnej periodyku „Panoptikum”.

Główne obszary badań: historia kina polskiego, religia w kinie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kino polskie wobec katolicyzmu (1945-1970)* (2005); *Poszukiwanie i degradowanie sacrum w kinie* (współred., 2002); *Światowa Encyklopedia Filmu Religijnego* (współautor, 2007); „*Popiół i diament*” *Andrzeja Wajdy* (2011, „Pióro Fredry” za Książkę Roku); *Sacrum w kinie. Dekadę później* (współred., 2013).

Kazimierz K r a j e w s k i, doktor, filozof, etyk. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2015 r. emerytowany pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Współzałożyciel Wszechnicy Chrześcijańsko-Demokratycznej. Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: epistemologiczne podstawy etyki, etyka szczegółowa, teoria poznania, myśl filozoficzna Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki* (2006); *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy* (red., 2007); *Racjonalność w etyce. Sumienie: prawność i twórczość* (red., 2009); T. Styczeń SDS, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna* (red., 2012); T. Styczeń SDS, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Wolność w prawdzie* (red., 2013).

Agnieszka Lekka-Kowalik, profesor KUL, filozof. Urodzona w Lublinie. Studia z zakresu chemii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w International Academy of Philosophy (Liechtenstein).

W latach 1993–1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel w Szwajcarii. Od 1997 r. pracownik KUL, od 2011 kierownik Katedry Metodologii Nauk, w latach 2009–2012 prodziekan Wydziału Filozofii, a w latach 2012–2013 prorektor do spraw promocji i współpracy z zagranicą; od 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II i redaktor naczelna kwartalnika „Ethos”.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek komitetu redakcyjnego „Summarium” (rocznika TN KUL).

Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka badań naukowych, etyka informatyczna.

Redaktorka tomu czasopisma „The Monist” (1996); autorka książki *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki* (2008).

Jarosław Merek SDS, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1960 r. w Bisztyńku (ziemia olsztyńska). Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie koło Wrocławia, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

W latach 1991–2001 wykładowca etyki w WSD Salwatorianów w Bagnie. Od 1991 r. współpracownik Istituto Polacco di Cultura Cristiana w Rzymie. Od 1994 r. pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL, od 2000 r. zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos”. Obecnie wykładowca antropologii filozoficznej i etyki w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Współpracownik „Jazz Forum”.

Członek nadzwyczajny Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino.

Główne obszary badań: etyka, związki etyki z antropologią (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *Rocco Buttiglione. Doktorat honoris causa KUL* (red., 1994); *Wokół encykliki „Veritatis splendor”* (red., 1994); *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996); *ABC etyki* (współautor, 1996); *Spór o prawo naturalne* (2001); *Corpo e Transcendência. A antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II* (2014); *Corpo e trascendenza. L’Antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (2015); *Persona e famiglia. L’eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale* (2016). Tłumacz literatury filozoficznej i teologicznej, m.in. książek R. Buttiglione, R. Spaemanna, J. Maritaina, V. Possentiego, O. Höffgo, J. Ratzingera.

Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, profesor, literaturoznawca. Urodzona w 1955 r. w Katowicach. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. zatrudniona na KUL, od 1999 r. kierownik Katedry Literatury Współczesnej w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Członek Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych przy Lubelskim Oddziale PAN (od 2011 r. przewodnicząca tej komisji), Rady do Spraw Apostolstwa Świeckich Konferencji Episkopatu Polski (przez dwie kadencje), Zespołu Etyki Słowa powołanego przez Radę Języka Polskiego PAN, Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 2001-2003 przewodnicząca Wydziału Historyczno-Filologicznego) i Stowarzyszenia im. Romana Brandstaettera przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Główne obszary badań: historia literatury polskiej (w szczególności XX i XXI w.), pogranicze literatury i religii, literatury i sztuki, literatury i kultury polskiej oraz ukraińskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Chrześcijańskie widzenie świata w poezji Kazimierza Iłakowiczówny* (1993); *Wypowiedzieć Słowo. Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury* (1993); *Obraz Boga Ojca w kulturze* (współred., 2000); *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku* (red., 2002); *Blask Słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II* (2004); *Stanisław Vincenz pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów. Biografia* (2006; wyd. ukraińskie 2012, nagroda Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie 2009); *Wschód i Zachód. W poszukiwaniu Europy duchowej* (współred., 2006); *Poznanie sąsiadów. Z zagadnień duchowości w polskiej i ukraińskiej kulturze* (współred., 2008); *Religijność na progu nowoczesności. O literaturze polskiej lat 1918-1945* (współred., 2010).

Przemysław Rotengruber, doktor habilitowany, profesor Akademii im. Jakuba z Paradyża. Urodzony w 1966 r. w Poznaniu. Studia w klasie kontrbasu w Akademii Muzycznej im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Adama Mickiewicza.

W latach 1995-2007 nauczyciel w Liceum Muzycznym im. M. Karłowicza w Poznaniu. Od 1997 r. pracownik Instytutu Kulturoznawstwa UAM, od 2010 r. również Akademii im. Jakuba z Paradyża (wcześniej PWSZ) w Gorzowie Wielkopolskim.

Członek założyciel Polskiego Stowarzyszenia Etyki Biznesu EBEN Polska (w latach 2007-2015 wiceprezes, od 2015 członek zarządu).

Główne obszary badań: etyki stosowane (ze szczególnym uwzględnieniem etyki gospodarczej), kulturoznawstwo stosowane, fenomen wielokulturowości (zwłaszcza wielokulturowości przesiedleńczej).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ideologia, anarchia, etyka. Dyskurs ponowoczesny a „dialog”* (2000); *Perspektywy społecznego porozumienia. Pragmatyka dyskursu władzy* (2006); *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej* (2011).

Bernard Sawicki OSB, teoretyk muzyki, pianista, teolog. Urodzony w 1967 r. w Warszawie. Studia z zakresu teorii muzyki i fortepianu w Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie, z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) w Krakowie i w Papieskim Ateneum św. Anzelma w Rzymie. Od 1994 r. profes opactwa tynieckiego, w latach 2005-2013 opat. Od 2004 r. odpowiedzialny za śpiew konwentu; inicjator (i prowadzący) Warsztatów Chorałowych, a także „Rekolekcji w przestrzeni sztuki” w Benedyktynskim Instytucie Kultury „Chronić Dobro”. Obecnie wykładowca Papieskiego Ateneum św. Anzelma.

Sporadyczne występy (organowe lub fortepianowe) w Polsce i za granicą, m.in. w Irlandii, Belgii i na Węgrzech.

Autor i współwykonawca projektów płytowych: *Chwalcie go na strunach i flecie* (partie fletów prostych) oraz *W kregach Alleluja* (partie organowe).

Publikacje książkowe: *The Concept of the Absurd and Its Theological Reception in Christian Monasticism* (2005); *Muzyka Chopina a Regula św. Benedykta* (2010); *Rekolekcje z opowiadaniem Sławomira Mrożka* (2014); *W chorale jest wszystko. Ekstremalny przewodnik po śpiewie gregoriańskim* (2014).

Hanna Suchocka, doktor habilitowany, profesor UAM, polityk, prawnik. Urodzona w 1946 r. w Pleszewie. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1969-1972 pracownik naukowy w Instytucie Przemysłu Drobego i Rzemiosła. W latach 1972-1990 i ponownie od 2013 r. wykładowca w Katedrze Prawa Konstytucyjnego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, obecnie kierownik tej katedry. W latach 1988-1992 wykładowca na Wydziale Prawa Świeckiego i Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a następnie w Instytucie Duszpasterstwa Emigracyjnego im. Kardynała Augusta Hlonda w Poznaniu. Od 1990 do 2013 r. adiunkt w Centrum Praw Człowieka Instytutu Państwa i Prawa PAN w Poznaniu.

W latach 1992-1993 prezes Rady Ministrów, od 1997 do 2000 r. minister sprawiedliwości i prokurator generalny, od 2001 do 2013 r. ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej oraz Zakonie Maltańskim. Posłanka na Sejm PRL VIII kadencji i na Sejm kontraktowy oraz na Sejm RP I, II i III kadencji.

W latach 2015-2016 pierwsza wiceprzewodnicząca Europejskiej Komisji na rzecz Demokracji przez Prawo. Członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych i Papieskiej Komisji do spraw Ochrony Nieletnich.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Oklahoma, Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) i Instytutu Jana Pawła II przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim.

Wyróżniona m.in. Orderem Orła Białego, Wielkim Krzyżem Orderu Piusa IX i Legią Honorową.

Główny obszar badań: prawo konstytucyjne, w szczególności takie zagadnienia, jak: standardy uchwalania konstytucji, podstawy aksjologiczne konstytucji, prawa i wolności człowieka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tworzenie prawa w demokratycznym państwie prawnym* (red., 1992); *Jaka konstytucja dla Europy? Problem konstytucji europejskiej z punktu widzenia kraju przygotowującego się do przystąpienia do Unii Europejskiej* (2000); *Rzymskie pasje. Kościoły Stacyjne Wiecznego Miasta* (2013).

Joanna Wawrzek, doktor, archeolog. Urodzona w 1970 r. w Białymstoku. Studia z zakresu archeologii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 2004-2007 prowadząca zajęcia w Instytucie Archeologii UMK, w latach 2008-2012 zatrudniona na Wydziale Kulturoznawstwa Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Ciechanowie. Obecnie adiunkt w Katedrze Archeologii Pradziejów i Średniowiecza Europy w Instytucie Archeologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Główne obszary badań: archeologia wczesnego średniowiecza, archeologia symboliczna, obrzędowość pogrzebowa na Podlasiu od średniowiecza do czasów nowożytnych.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich* (2016).

Ks. Alfred M. Wierzbicki, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, 1983-1986 duszpasterz akademicki w Lublinie, 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Etyki. Od 1998 r. zastępca dyrektora, a od 2006 do 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”, obecnie członek Rady Naukowej Instytutu i Kolegium Redakcyjnego „Ethosu”. W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a od 2004 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna, filozofia w literaturze pięknej.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011); *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (2016) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i głosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010); *Autoportret z miastem* (2013); *Boso* (2015). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor serii „Świadkowie Duchowego Piękna”, „Papieża Wojtyły Posługa Myślenia” oraz „Biblioteka Ethosu”. Redaktor *Dziół zebranych* Tadeusza Stycznia SDS.

CHRISTIANITY IN THE WESTERN CULTURE

ABSTRACTS

From the Editors – A Retreat of Christianity? (D.Ch.)

It is often claimed in the debates on the condition of modern culture that the world of today has become post-Christian.¹ However, what kind of reality does this statement actually describe? Has Christianity been globally overcome as a religion, whether by another faith or by atheist attitudes? Or is it rather the case that what we are currently witnessing is a global rejection of the values Christianity has introduced into the Western culture as well as those it has worked out throughout its history? Or perhaps, while making statements of this kind, we have in mind a significant ‘reduction’ of the public presence not only of the Roman Catholic Church, but also of the institutions representing other Christian denominations? Or are we thinking of the evolution of the nature of this presence, as well as its role, in the Western societies?

It seems that the answers to the above questions are not clear-cut. On the one hand, it is a fact that the number of believers of religions other than Christianity is continually growing whereas the number of Christians is systematically, while not dramatically, dropping down. Moreover, the growing influx of believers of other religions to the traditionally Christian territories drastically changes the ratio of the Christians to the new-comers, who carry not only a different faith, but also a different culture. On the other hand, however, it has been confirmed by the history of Christianity, in particular by the exceptionally broad and rich intellectual tradition built around it, comprising philosophical and theological ideas as well as belles-lettres, that dialogue with non-Christian cultures and non-Christian ideas—not infrequently involving a difficult intellectual struggle—is so deeply inscribed in this religion that it actually gives it the power to revive itself. In this sense the history of Christianity might be seen

¹ See e.g. Julian V. Langmead-Casserley, *The Church To-Day and To-Morrow: The Prospect for Post-Christianity* (London: SPCK, 1965); Émile Poulat, *L'Ère postchrétienne; un monde sorti de Dieu* (Paris: Flammarion, 1994); Voddie Jr. Baucham, *The Ever-Loving Truth: Can Faith Thrive in a Post-Christian Culture?* (Nashville, Tennessee: Broadman and Holman Publishers, 2004); R.T. Ptaszek, “Co dolega Europie?”, *Civitas Christiana*, <http://e-civitas.pl/co-dolega-europie/>; P. Kaznowski, “Christianitas a kultura postchrześcijańska,” *Christianitas*, 26 June 2014, <http://christianitas.org/news/christianitas-kultura-postchrzescijanska/>.

as the story of an intellectual defense of the truth it has brought, considered by its adherents as the highest value, whether we take into consideration antiquity or the periods closer to us on the timeline of history, in which Christianity was forced to confront not only other faiths, but also atheist ideologies. In this context it makes sense to distinguish between the history of the Church (the Churches), that is the history of religion in its institutional aspect, and the history of Christianity seen as the actual experience of its believers. In the latter sense the history of Christianity turns out, among others, the history of the martyrdom of Christians in various parts of the world, which is also a contemporary experience: the history which continues today, for instance in the Arabic countries or in China.

However, one needs to keep in mind that rejection of the Christian values is by no means a mark of our modern times, and that the institutional presence of the Church in the social life, as well as in the public sphere, has assumed various shapes throughout history, from the hidden, to the triumphant. The phenomena we describe today as post-Christian were not essentially unknown in the foregone days—on the contrary, they were recurring or even constantly present. However, from the vantage point of the history of culture, it is interesting that despite the ambivalent attitudes the world has assumed towards Christianity—attitudes such as hostility, rejection, distance, or mistrust—history has witnessed a continuing process of absorption by culture, in particular by the Western culture, of the significant ideational elements of this religion, today frequently described as the Christian values. Thus one might say that the culture of the West has in its development gradually become imbued with the content rooted in Christianity. Freedom, equality and brotherhood had been part of the Christian message long before they became the slogans of the French revolution. Likewise, a germ of the concept of the human rights—fully grasped in the special Declaration only after the second world war—was always present in Christ's teaching on the exceptionality and value of each an every human being: on the individual rather than collective salvation. Also the attitude of kindness, today considered as the principle of both social and individual life, springs out from the commandment of love formulated by Jesus. One might point to a similar origin of numerous other values considered as indubitable in the Western culture today. It seems that the development of this culture in history involved an increasingly deeper reading of the Christian message despite the ambivalence of social attitudes towards Christianity as a religion. Christian anthropology seems to exhibit special universalism, a phenomenon which is described by the adjective 'Catholic,' meaning precisely 'universal.' It was this universalism that enabled, wherever the Western culture reached, the appearance of a culture canon comprising works of literature, music, paintings and architecture not only directly inspired by the message of this religion, but also simply stemming—without reference to religious values—from the 'soil' Christianity had prepared. Works of the latter kind also developed the motifs characteristic of the Christian perception of the world, such as the tension between love and justice, the dilemmas of free will, the ambivalence of freedom, or the problem of evil. In the process of the development of the Western culture Christianity stopped being merely a religion, a faith demonstrating the openness

of the human being to transcendence or the human need to find the meaning of the observable reality outside this reality. Having gone beyond its religious roots, Christianity became the source of the universal ethos of this culture. One could point to numerous examples confirming this constatation. One of them, indeed a telling one, was the list of the fifty best religious—in particular Catholic—films proposed by the *Crisis* magazine in 1997. The list included not only movies directly addressing religious themes and Biblical events, like *Ben Hur* by William Wyler, but also movies such as *Angels with Dirty Faces* by Michael Curtiz, *Au Revoir, Les Enfants* by Louis Malle, *Late Spring* by Yasujiro Ozu, *Ikiru* by Akira Kurosawa, and *Blue* by Krzysztof Kieslowski. In many cases the directors most probably would have been (or were) astonished by such a qualification of their works.² It is the universality of Christianity in sphere of ideas—manifested not only in the field of ethics inspired by the Decalogue with the incorporated commandment of love, but above all in the special appreciation of the human reason and its aspirations to know the reality and to express it in its own language—that enables a reading on one intellectual plane of works by such geographically, mentally and temporally distant authors as, for instance, Plato, Aristotle, St. Augustine, St. Thomas Aquinas, Descartes, Karl Marx, Ludwig Wittgenstein, Jean Baudrillard, Gerard Manley Hopkins, Tadeusz Rózewicz, Graham Greene, Romain Rolland, Thomas Mann, Sándor Márai, Albert Camus, Emmanuel Carrère, Fra Angelico, Caravaggio, Rembrandt, Pablo Picasso, Francis Bacon, Johann S. Bach, and Arvo Pärt. It seems that the ideational substance of the Western culture, which is said to have formed a unity with ancient Greek thought and Roman law, enabled the occurrence of a special metalanguage. It is this metalanguage that allows a reception of the works of culture leaving a margin for individual reflection, for the peculiar reflection inherent in a cognitive act. Owing to this mental space the reception of a work of culture does not involve a mental identification with it: the recipient of culture always preserves an intellectual distance. This mark of European culture is so specific to it, and so deeply rooted, that Leszek Kołakowski warned it poses a certain danger: Western culture is the only culture capable of viewing itself at a distance, as if from its outside; it is the only culture which has produced the mental attitude allowing self-examination, which has resulted in its ability to put itself into doubt.³

Wherefrom does this special power—or maybe a weakness—derive? Its origin might be traced back to the Christian category of conscience: another category which seems to have informed the Western culture and which determines its view of the human being as one situated in the ‘field of responsibility’ and, by nature, striving to distinguish truth from untruth, rightness from wrongness and good from evil—making a continuous effort to discern these realities, which are not always easy to grasp. Thus it is precisely the judgment of conscience, an-

² See William P a r k, “The Fifty Best Catholic Films of All Time,” *Crisis*, 1 November, 1997, <http://www.crisismagazine.com/1997/the-fifty-best-catholic-films-of-all-time>.

³ See Leszek K o ł a k o w s k i, “Looking for the Barbarians: The Illusions of Cultural Universalism,” in Leszek Kołakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1990), 14–31.

chored in the discernment of the reality, that on the one hand manifests human freedom and on the other opens the door to the danger Kołakowski describes: the choice of the recognized truth, the choice of what is good, taking the side of what is right and righteous, does not have to turn out directly advantageous. The fate of martyrs and prisoners of conscience is tangible while tragic a proof of the correctness of this thesis.⁴

Respect for the autonomy of human conscience (according to Kołakowski's insight, one might speak here about the conscience of culture), which is the foundation of the axiological order of the West, makes this order, itself considered as a value, a specific *proprium* of its culture. Giving human conscience the rank of the ultimate norm of morality is combined with an unprecedented attitude of respect for the human reason and affirmation of the human right to know the world and to grasp its meaning in the way that is always individual, and yet open to truth. The judgment of conscience stands above any external dictate, even should the dictate come from a religious authority. It was precisely the attitude of openness to the world combined with the affirmation of the efforts to know it that made the culture of the West the cradle of science and technology, including the newest technologies applied in various domains.

From the perspective of the philosophy of culture one might risk the opinion that the measure of the cultural presence of Christianity is neither the number of its believers nor the number of the clergy or the churches that are being erected, but rather the specific 'substratum' which Christianity has provided for the Western culture throughout its history. This substratum embraces, among others, the belief that good is to be done and evil is to be avoided, that every human being is one's neighbor, that there is only one true morality which is binding regardless of the creed of the other, that words are meaningful and reflect what is true. How deeply the values brought by Christianity have permeated the Western culture may be sharply seen in that a person representing this culture today instinctively rejects the idea that there might be a value justifying the intention to harm another human being, in particular by taking her life in a cruel way, such as by beheading her or cutting her throat. This attitude is by no means obvious in other cultures even today.

Again, how to account for this cultural power of Christianity? One might certainly speak about supernatural intervention, about the working of the Providence, or directly of the Holy Ghost. Yet let us remain on the plane of the philosophy of culture, and continue the considerations that are somewhat external to religion. It would be rather hard to try to attribute this role to the social and political position of the Church, which, for many centuries, was one of dominance. It seems that the power of Christianity did not come from its institutional structure, rather, it was a result of the space it left to creativity, to study and the type of learning we describe as 'the humanities' today. One might say that already since the times of the Fathers of the Church and the succeeding medieval philosophy a pivotal role in the culture of the West has belonged to

⁴ See Tadeusz S t y c z e ń, SDS, *Wolność w prawdzie*, in Tadeusz Styczeń, SDS, *Dziela zebrane*, ed. Fr. Alfred M. Wierzbicki, vol. 4, *Wolność w prawdzie*, ed. Kazimierz Krajewski (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, 2013), 17-32.

Christian intellectuals: those who perceived their task as comprehending the world, seeking its decontradictification in Christianity, and— subsequently— communicating this comprehension to others. It was precisely their work that built the substratum of today's culture of the West, both of the culture demonstrating a clearly Christian face and of that merely inspired by the intellectual background of Christianity, such as the 20th century attempts to create lay humanism or materialist philosophies of history.

However, while the negative or ambivalent social attitudes towards Christianity turn out incapable of undermining its cultural significance, today a challenge seems to come from inside this religion. One may notice, inside Christianity, a phenomenon of a certain deprecation of the intellectual element and of favoring emotional influence, which reduces the Christian message to the categories widely used in the world today. In America, the debate 'Where is our Reinhold Niebuhr?'⁵ is underway, with the recurring opinion that Christian intellectuals have lost contact with the culture of today, since they are no longer able to speak its language. Still, from a closer perspective, taking into consideration our Polish reality, one might feel somewhat concerned by the fact that the measures taken in order to attract people to the Christian religion are located precisely within the space of popular culture and use its tools exclusively. Thus questions appear: Why cannot we hear Bach's music in our churches? Why has the tradition of Gregorian chant disappeared? Why do the homilies not explain the thought of great theologians? Why are there no theological debates that would go beyond the current social and legal issues? Why do religious books tend to become simply cookbooks written by consecrated persons? It seems that the ambition to preserve Christianity as a 'mass' religion destroys the element that is particularly precious and life-giving from the vantage point of culture, namely, its deep intellectual message. John Paul II addressed a similar issue in his encyclical *Fides et Ratio*, which he opened with the following words: "Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth."

Against today's tendencies, back in 1969, at a time when a retreat of Christianity was also heralded, Card. Joseph Ratzinger reflected on the future of the Church: "From the crisis of today the Church of tomorrow will emerge—a Church that has lost much. She will become small and will have to start afresh more or less from the beginning ... As the number of her adherents diminishes, so will she lose many of her social privileges. In contrast to an earlier age, she will be seen much more as a voluntary society, entered only by free decision ... The Church will be a more spiritual Church.... She may well no longer be the dominant social power to the extent that she was until recently; but she will enjoy a fresh blossoming and be seen as man's home, where he will find life and hope beyond death."⁶

⁵ See Alan Jacobs, "The Watchmen: What Became of the Christian Intellectuals," *Harper's Magazine*, 2 September 2016, <http://harpers.org/archive/2016/09/the-watchmen/?single=1>; Owen Strachan, "Where's Niebuhr? On Alan Jacobs's Essay on Christian Intellectuals," <http://cpt.mbps.edu/2016/08/17/wheres-niebuhr-on-alan-jacobss-essay-on-christian-intellectuals/>.

⁶ Joseph Ratzinger, "What Will the Church Look Like in 2000," in Joseph Ratzinger, *Faith and the Future* (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 116-118.

JOHN PAUL II – The Spiritual Unity of the Christian Europe

Your Eminence, beloved Primate of Poland.

Dear Brothers, the Archbishops and Bishops of Poland.

In you I greet the whole of the People of God living in my native land—the priests, the religious families, the laity.

I greet Poland, baptized over a thousand years ago.

I greet Poland, inserted into the mysteries of the divine life through the sacraments of baptism and confirmation. I greet the Church in the land of my forefathers, in hierarchical community and unity with the Successor of Saint Peter. I greet the Church in Poland, which was guided from the beginning by the saints, Bishops and Martyrs, Wojciech (Adalbert) and Stanislaus, in union with the Queen of Poland, Our Lady of Jasna Góra (The Bright Mountain—Częstochowa).

I who have come among you as a pilgrim for the great Jubilee greet all of you, dear brothers and sisters, with the brotherly kiss of peace.

Once again the day of Pentecost has come, and we are spiritually present in the Jerusalem upper room, while at the same time we are present here in this upper room of our Polish Millennium, in which we hear as forcefully as ever the voice of the mystery-filled date of that beginning from which we start to count the years of the history of our motherland and of the Church that has been made part of it. The history of Poland ever faithful.

On the day of Pentecost, in the Jerusalem upper room, the promise is fulfilled that was sealed with the blood of the Redeemer on Calvary: “Receive the Holy Spirit. If you forgive the sins of any, they are forgiven; if you retain the sins of any, they are retained” (Jn 20:22-23). The Church is born precisely from the power of these words. The Church is born of the power of this breath. After it had been prepared during the entire life of Christ, the Church is definitively born when the Apostles receive from Christ the gift of Pentecost, when they receive from him the Holy Spirit. The descent of the Spirit marks the beginning of the Church, which throughout all generations must bring mankind—both the individuals and the nations—into the unity of the Mystical Body of Christ. The descent of the Holy Spirit means the beginning of this mystery and also its continuance. For the continuance is a constant return to the beginning.

And now we hear how in the Jerusalem upper room, the Apostles were “filled with the Holy Spirit and began to speak in other tongues, as the Spirit gave them utterance” (Acts 2:4). The various languages became theirs, became their own languages, thanks to the mystery-filled action of the Holy Spirit, which “blows where it wills” (Jn 3:8) and renews “the face of the earth” (Ps 103/104:30).

And although the author of Acts does not list our language among those that the Apostles began to speak that day, the time would come when the Successors of the Apostles in the upper room were to begin to speak also the tongue of our forefathers and to proclaim the Gospel to the People that could understand it and receive it only in that language.

There is much significance in the names of the castles of the Piast dynasty in which this historic translation of the Spirit took place and in which the torch of

the Gospel was lit in the land of our forefathers. The language of the Apostles resounded for the first time, as if in a new translation, in our tongue, the tongue that the people living on the banks of the Warta and the Vistula understood and that we still understand today.

The castles with which the beginning of the faith in the land of our Polish forefathers is linked are, in fact, that of Poznań—which from the earliest times, beginning two years after the baptism of Mieszko, was the residence of the Bishop—and that of Gniezno—where the great ecclesiastical and state act of the year 1000 took place: the meeting before the relics of Saint Wojciech of the envoys of Pope Sylvester II of Rome with the Roman Emperor Otto III and the first Polish king (then only a prince as yet) Boleslaw Chrobry (Boleslaus the Bold), the son and successor of Mieszko, in which the first Polish ecclesiastical province was set up, thus laying the foundations of the hierarchical order for the whole of the history of Poland. Within this ecclesiastical province of Gniezno we find in the year 1000 the episcopal sees of Kraków, Wrocław and Kołobrzeg, linked in a single ecclesiastical organization.

Every time we come to this place, we must see the upper room of Pentecost opened up before us again. And we must listen to the language of our forefathers, in which the proclamation of “the mighty works of God” (Acts 2:11) began to resound.

It was also here that the Church in Poland intoned in 1966 its first *Te Deum* of thanksgiving for the Millennium of its baptism. As Metropolitan of Kraków, I had the good fortune to participate in that celebration. Today, as the first Pope of the Polish race, I would like to sing again with you this *Te Deum* of the Millennium. Inscrutable and wonderful are the decrees of the Lord that trace the ways leading from Sylvester II to John Paul II in this place.

After so many centuries the Jerusalem upper room was again opened up and amazement fell no longer only on the peoples of Mesopotamia and Judea, Egypt and Asia, and visitors from Rome, but also on the Slav peoples and the other peoples living in this part of Europe, as they heard the apostles of Jesus Christ speaking in their tongue and telling in their language “the mighty works of God.”

When in the course of history the first sovereign of Poland wished to introduce Christianity and unite with the See of Saint Peter, he turned above all to the related peoples and married Dobrawa, daughter of the Czech prince Boleslaus, who was a Christian and became the godmother of her husband and of all his subjects. With her, Poland received missionaries from various nations of Europe, from Ireland, Italy and Germany, such as the holy bishop and martyr Saint Bruno of Querfurt. In the memory of the Church in the land of the Boleslaws the deepest impression was made by Saint Wojciech, a son and pastor of the related Czech nation. Well known are his history during the time that he was Bishop of Prague, his pilgrimages to Rome and above all his stay at the court of Gniezno, which was to prepare him for his final missionary journey to the North. In the area of the Baltic Sea this exile bishop, this tireless missionary, became the grain that falls into the ground and must die in order to bear much fruit (cf. Jn 12:24). The witness of martyrdom, the witness of blood, sealed in a special way the baptism received a thousand years ago by our forefathers. The

martyred remains of the apostle Wojciech lie at the foundations of Christianity throughout the land of Poland.

Today, in the year of the Lord 1979, on this anniversary of the descent of the Holy Spirit, as we go back to those beginnings, we cannot fail to hear also—as well as the language of our own forefathers—other Slav languages and related languages, languages in which there then began to be heard the voice of the upper room that was opened wide to history. These languages cannot fail to be heard especially by the first Slav Pope in the history of the Church. Perhaps that is why Christ has chosen him, perhaps that is why the Holy Spirit has led him—in order that he might introduce into the communion of the Church the understanding of the words and of the languages that still sound strange to the ear accustomed to the Romance, Germanic, English and Celtic tongues. Is it not Christ's will that the Holy Spirit should make the Mother Church turn, at the end of the second millennium of Christianity, with loving understanding, with special sensitivity, to those forms of human speech that are linked together by their common origin, their common etymology, and which, in spite of the well-known differences, even in way of writing, sound close and familiar one to another?

Is it not Christ's will, is it not what the Holy Spirit disposes, that this Pope, in whose heart is deeply engraved the history of his own nation from its very beginning and also the history of the brother peoples and the neighbouring peoples, should in a special way manifest and confirm in our age the presence of these peoples in the Church and their specific contribution to the history of Christianity?

Is it not the design of Providence that he should reveal the developments that have taken place here in this part of Europe in the rich architecture of the temple of the Holy Spirit?

Is it not Christ's will, is it not what the Holy Spirit disposes, that this Polish Pope, this Slav Pope, should at this precise moment manifest the spiritual unity of Christian Europe? Although there are two great traditions, that of the West and that of the East, to which it is indebted, through both of them Christian Europe professes "one faith, one baptism, one God and Father of us all" (Eph 4:5-6), the Father of our Lord Jesus Christ.

Yes, it is Christ's will, it is what the Holy Spirit disposes, that what I am saying should be said in this very place and at this moment in Gniezno, in the land of the Piasts, in Poland, close to the relics of Saint Wojciech and Saint Stanislaus, before the image of the Virgin Mother of God, Our Lady of the Bright Mountain and Mother of the Church.

On the occasion of the baptism of Poland we must call to mind the Christianization of the Slavs: that of the Croats and Slovenes, among whom missionaries worked as early as about 650 and largely accomplished their evangelization by the year 800; that of the Bulgarians, whose prince, Borys I, received baptism in 864 or 865; that of the Moravians and Slovaks, who were reached by missionaries before 850 and then in 863 by Saint Cyril and Saint Methodius, who came to Greater Moravia to consolidate the faith of the young communities; that of the Czechs, whose Prince Borivoj was baptized by Saint Methodius. The field of the evangelizing influence of Saint Methodius and his disciples

also included the Vislans and the Slavs living in Serbia. We must also recall the baptism of Russia at Kiev in 988. We must also remember the Christianization of the Slavs dwelling along the Elbe: Obotrits, Wielets and Lusatian Sorbs. The Christianization of Europe was completed with the baptism of Lithuania in 1386 and 1387.

Pope John Paul II, a Slav, a son of the Polish nation, feels how deeply fixed in the ground of history are the roots of his origin, how many centuries stand behind the word of the Holy Spirit proclaimed by him from Saint Peter's Vatican Hill, and here at Gniezno, from the hill of Lech, and at Kraków, from the heights of Wawel.

This Pope, who is a witness of Christ and a lover of the Cross and the Resurrection, today comes to this place to give witness to Christ, who is living in the soul of his nation, to Christ, who is living in the souls of the nations that have long since accepted him as "the way, and the truth, and the life" (Jn 14:6). He comes here to speak before the whole Church, before Europe and the world, of those often forgotten nations and peoples. He comes here to cry "with a loud voice." He comes here to point out the paths that in one way or another lead back towards the Pentecost upper room, towards the Cross and Resurrection. He comes here to embrace all these peoples, together with his own nation, and to hold them close to the heart of the Church, to the heart of the Mother of the Church, in whom he has unlimited trust.

Within a short time there will end here in Gniezno the visit of the sacred Icon. The image of Our Lady of Jasna Góra, the image of the Mother, expresses in a unique way her presence in the mystery of Christ and of the Church that has been living for so many centuries in the land of Poland. This image, which for more than twenty years has been visiting the individual churches, dioceses and parishes of this land, ends before long its visit to Gniezno, the ancient See of the Primate, and goes to Jasna Góra, to begin its pilgrimage in the Diocese of Częstochowa.

It is a great joy for me to be able to do this stage on my pilgrimage together with Mary and to be with her on the great historic route that I have often travelled, from Gniezno to Kraków by way of Jasna Góra, from Saint Wojciech to Saint Stanislaus by way of the "Virgin Mother of God, whom God has filled with glory, Mary."

The chief route of our spiritual history, the route travelled by all the Poles, whether of the West or of the East, as well as those outside their motherland in the various countries and continents.

The chief route of our spiritual history and also one of the great routes of the spiritual history of all the Slavs and one of the chief spiritual routes of the history of Europe.

In these days there will take place for the first time a pilgrimage along this route by the Pope, the Bishop of Rome, the Successor of Peter, the first among those who went forth from the Pentecost upper room in Jerusalem, singing:

"Lord God, how great you are, clothed in majesty and glory, / wrapped in light as in a robe!...

How many are your works, O Lord! / In wisdom you have made them all. / The earth is full of your riches.

You send forth your Spirit, they are created, / and you renew the face of the earth” (Ps 103/104: 1-2, 24, 30).

Thus, dear fellow-countrymen, will this Pope, blood of your blood, bone of your bone, sing with you, and with you he will exclaim:

“May the glory of the Lord last for ever! / May the Lord rejoice in his works! / ... May the glory of the Lord last for ever! / ... May my thoughts be pleasing to him” (Ps 103/104:31, 34).

We shall go together along this path of our history, from Jasna Góra to Wawel, to Saint Stanislaus. We shall go there, thinking of the past, but with our minds directed towards the future.

We shall not return to the past! We shall go towards the future! “Receive the Holy Spirit”! (Jn 20:22).

Amen.

Keywords: Christianization of Poland, Christianization of Europe, St. Adalbert, St. Stanislaus, Millennium of the Baptism of Poland, European unity, spiritual history of Europe

Homily delivered by His Holiness John Paul II during the Holy Mass celebrated in the Cathedral of Gniezno on June 3, 1979, during his apostolic journey to Poland.

Reprinted from *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, eds. Edward Weron, SAC, and Andrzej Jaroń, SAC, vol. 2 (1979), part 1 (Poznań: Pallottinum, 1990), 606-611.

For the English version see https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790603_polonia-gniezno-cattedrale.html.

© Copyright 1979 by Libreria Editrice Vaticana

Anna BŁAŻEJEWSKA – ‘Native’ Art in the Polish Territory During the Period of Christianization: A Tentative Characterization

DOI 10.12887/29-2016-3-115-03

The article aims at a synthetic presentation of native, late tribal art in the period of the Christianization of Poland. Material manifestations of the culture in question are investigated by a number of disciplines, in particular archeology, art history and history. However, a proper evaluation of the phenomenon discussed in the paper has not been accomplished in Polish art history yet.

My presentation of late tribal art in the period of the Christianization of Poland considers mainly the phenomena which appear most interesting to the art historian: figural representations (monumental images as well as small format art), and cult buildings. Those objects had a particular significance to late heathen communities and they may be categorized according to the criteria used by art history (such as the style, the type, the convention or representation).

My analysis of the preserved figural art monuments (and of those we know only from the descriptions provided by medieval chroniclers) points to the existence of a range of culturally varied areas within the Polish territory, namely: the middle area (including the Wielkopolska region), the southern part (the Silesia and the Małopolska), as well as the northern region (the Pomerania and the ethnically distinct Prussia). There is a scarce number of monuments preserved in Wielkopolska (among them large ones, such as the so-called 'head from Jankowo,' the two statues from Powiercie near Koło, and the 'head from Dąbrówka' found in the area bordering with the Małopolska, as well as manifestations of small format art, e.g. the 'goatie' from Lednogóra). All those objects exhibit the formal qualities characteristic of medieval sculpture. However, neither polycephal images (popular in the Slavonic territories) nor remains of cult buildings were found in that area. The southern part of the Polish territory in turn is characterized by the absence of monumental images (I believe the group of monuments from around Ślęża should be placed earlier than early middle ages). A number of bas-reliefs, specifically of zoomorphic character, were preserved there though. Neither in Great Moravia nor in the Czech territory (with the exception of Ploveč) were monumental statues erected. It might have been the close relations with those states that resulted in the absence of such statues also from southern Poland. Pagan monumental cult sculpture might have appeared only later, during the pagan revolt of the 1030's, when a pagan temple was erected in Wrocław (Vratislavia).

Most figural images and cult buildings were found in the northern region. They manifested an immense diversity and included, among others, the statue from Łubowo, the plate from Słupsk, and the stone from Leżno, as well as numerous instances of small (also polycephal) objects, and a distinct phenomenon: a big group of Prussian figures, inaccurately called 'stone *babas*.' Unlike in the Wielkopolska region, all those objects exhibit a high degree of schematization.

They were created in the latest period and, together with the richly decorated wooden temples (we know from the descriptions provided by medieval chroniclers) where statues of pagan deities were worshipped, they combined the tradition of primeval 'sign' art characteristic of those territories with the effective cult 'setting' inspired by Christian art.

Keywords: art, late tribal sculpture, early medieval Polish native art, pagan cult sculptures

Contact: Katedra Historii Sztuki i Kultury, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. W. Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: abl@umk.pl

Phone: +48 56 6113761

http://www.historiasztuki.umk.pl/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=21:dr-hab-anna-baejewska&catid=3:samodzielni&Itemid=17

Joanna WAWRZENIUK – Some Reflections on the Attempts to Reconstruct the Beliefs of the Inhabitants of the Polish Lands in the Early Middle Ages

DOI 10.12887/29-2016-3-115-04

The beliefs of the inhabitants of the Polish lands before the Christianization have not been scrutinized yet despite the efforts of researchers representing various disciplines. A major obstacle in the research is the lack of written native sources, while those which are available relate to only a small number of issues of Slavic paganism in the Polabian Slavs' and Kievan Rus' territories. Later sources include criticism of the worship of household gods by the Slavs; the authors criticize their habits of amulet wearing and describe their magical rites. While the linguistic data available is not of help to the researchers, archaeological research provides more information.

Among the main gods worshipped by pagan Slavs was the thunder-god, which personified heavenly fire. Archaeologists have confirmed that the cult of the thunder-god was held in temples (e.g. in Wolin and in Wrocław) and in special cult halls (e.g. in Lubomia and in Chodlik). Fire was also worshipped as the god of the sun and, in its earthly shape, through the cult of the sacred fire place.

Medieval chroniclers mention nature worship, and indeed natural phenomena also served as sacred places. Mountain tops and small hills on which trenches and shafts were constructed (e.g. on Mount Ślęża, on Mount Łysa Góra, on Mount Lech in Gniezno, in Radzikowo in Mazovia, in Mołoczki in Podlachia, and in Rowokół) were venerated. Other objects of veneration were the first 'symbolic' strongholds (in Hački), groves (in Kleczanów), single trees, as well as ponds and lakes where artifacts were deposited (e.g. Lake Żarnowiec). Worship of beaches and of islands was also popular (e.g. in Ostrów Lednicki and in Lake Żarańskie). Later ethnographical evidence has demonstrated that stones, in particular large ones, were also worshiped.

In the early Middle Ages inhabitants of the Polish lands believed in the existence of household, destination, lineage and ancestral demons: sacrifices were offered to them and their comfort was taken care of. These facts have also been confirmed by archaeological research.

An important source of information on pre-Christian beliefs in the territories in question is provided by analyses of graves (of both cremation and inhumation types): of their construction as well as of the offerings for the dead made by their living kin.

In the early Middle Ages amulets made predominantly from plants, bones and tusks of animals were frequently worn. Also other materials were used for making amulets, and special shapes were preferred. Actually, any object could serve as an amulet.

While analyzing the progress of Christianization in the period in question, researchers have observed that the mentality of the inhabitants of the Polish lands was largely shaped by a magical-religious system of beliefs combining the old pagan tradition, with its myths about the sky, the sun, the moon, the stars, the thunders, and the demons, with the Christian religion.

Keywords: Slavic paganism, Slavic mythology, early medieval beliefs, magical rites in the early Middle Ages, early medieval amulets, Christianization of Poland

Contact: Katedra Archeologii Pradziejów i Średniowiecza Europy, Instytut Archeologii, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, building no. 23, 01-938 Warsaw, Poland

E-mail: j.wawrzeniuk@uksw.edu.pl

<http://archeologia.uksw.edu.pl/pl/node/64>

Bernard SAWICKI OSB – The Benedictine Heritage of the Christian Poland: The Contemporary Perspective

DOI 10.12887/29-2016-3-115-05

The article presents an outline of the contribution of Benedictine monks into the development of Christianity in its first centuries in Poland. Four aspects are taken into consideration: historical, spiritual, cultural and ecological, the latter understood in an integral way, i.e., including economy and administration. Moreover, a wider panorama of the contemporary activities of the Benedictine monasteries in Europe is also outlined in order to show how a more intense turning towards the Benedictine tradition might be helpful in resolving some problems now faced by the Church in Poland.

Keywords: Benedictine monks, monasticism, Christianity, Europe, Church in Poland, history, spirituality, culture, ecology

Contact: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta 5, 00153 Rome, Italy

E-mail: bernard@benedyktyni.pl

Andrzej GIELAROWSKI – The Christian Identity Facing Modern Culture

DOI 10.12887/29-2016-3-115-06

The article considers the issue of how to define the Christian identity in modern culture. Due to the cultural transformations characteristic of modernity it is no longer justifiable to refer in the debates to the traditional concept of Christian identity, around which the social as well as individual life in the medieval Europe was organized. The social and political order established in the Middle Ages (the Christianitas), as well as the inherent concept of Christian identity, have been questioned with the advent of the modern times and the subsequent transformations of the notion of identity as such. However, the new concept of identity which has thus emerged precludes an adequate description of the Christian identity. Despite its appreciation of human individuality and freedom, the modern concept of identity fails to grasp the marks which are emblematic

of Christianity, namely, openness to another human being and openness to God. The construction of 'modern' identity entails, inevitably, a relativist attitude which may lead to the loss of the meaning of life, the process which is most radically manifested in the modern idea of the 'death of man.' A response to the crisis of traditional and modern identities (the former, however, must not be identified with a crisis of Christianity) is the proposed concept of dialogical identity, which not only takes into consideration the contemporary cultural reality, but also incorporates the essence of the Christian message, namely the attitude of being-for-another to the extent of offering one's life for another, which, in the Biblical sense, is considered as the fulfillment of the commandment of love.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: identity, Christianity, culture, dialogue

Contact: Chair of the Philosophy and Theory of Culture, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, Jesuit University of Philosophy and Education 'Ignatianum' in Cracow, ul. Kopernika 26, 31-501 Cracow, Poland
E-mail: andrzej.gielarowski@ignatianum.edu.pl
Phone: +48 12 3999520
<http://www.ignatianum.edu.pl/osoby/gielarowski-andrzej>

Witold P. GLINKOWSKI – Love and Justice, or On Paul Ricoeur's Dialectics of the Exegesis

DOI 10.12887/29-2016-3-115-07

Ricoeur's hermeneutics used for biblical texts' exegesis yields especially interesting results when it focuses on the notions of love and justice. Those concepts, rooted in the Judaist and the Christian traditions, have their counterpart in philosophy, notably in the context of myth and symbol, which is crucial in anthropological approach. Knowing that, in his hermeneutical exegesis Ricoeur covers a variety of sources and motifs. As a result he proposes the concept of the 'economy of the gift,' which takes into account the dialectical encounter of the rule of law and justice with the spirit of love and commandment. However, a doubt appears: Can a text itself, conceived of as the basis of hermeneutic analysis, automatically and invariably represent interpersonal relations?

Keywords: justice and mercy, 'economy of gift,' neighbor, philosophical hermeneutics, philosophy of dialogue

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź, Poland
E-mail: witoldpiotrpyrski@o2.pl
Phone +48 42 6560216
<http://www.filozof.uni.lodz.pl/index.php/struktura/katedra-filozofii-wspolczesnej/390-witold-glinkowski>

Flavio FELICE – Money Is to Serve Rather Than Rule

DOI 10.12887/29-2016-3-115-08

“No to a financial system which rules rather than serves” is one of the strongest passages of the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, as well as the statement that—as I believe—may be a source of numerous insights. In this article, I intend to reflect on this statement and on the challenging character of Christian ethics, in which the importance of money is relativized.

The theme of the relationship between man and money determines the profile of a mature Catholic as a citizen. It seems that Pope Francis, stating that money has to serve rather than rule, indicates the fundamental anthropological question of Christianity and sheds light on the most vital contribution Catholics make to the civic life.

The problem undertaken in the article is also fundamentally and historically important for the understanding of the origin of democratic and liberal institutions. An historical example of the influence Christianity exerted on this area is the fact that it helped to relativize the absolutist pretensions in the field of politics.

Keywords: social doctrine of the Church, market economy, *Evangelii Gaudium*, social inclusion, development, growth

Contact: Department of Humanities, Education and Social Sciences, University of Molise, Via de Sanctis 1, 86100 Campobasso, Italy

E-mail: flavio.felice@unimol.it

Phone + 39 08 74404440

Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA – “A thousand years is like one Night.” Karol Wojtyła’s Reflections on Man and the Story of Man, on the Occasion of the Millennium of the Baptism of Poland

DOI 10.12887/29-2016-3-115-09

In 1966, Karol Wojtyła, the then Archbishop of Cracow, inspired by the Millennium of the Baptism of Poland, wrote a poem entitled *Easter Vigil 1966*. The poem evokes the profile of Prince Mieszko I, the Polish ruler who took the decision to accept the Christian baptism. The poem comprises a philosophical and religious meditation making use of poetic language and employing the stylistic means characteristic of poetry. The objective of the meditation is to show the beginning, the meaningfulness, and the goal of the humanity, and to do so based in a specific vision of man. The anthropology put forward by the author has Christian roots and manifests marks of a polemic with the materialistic view of the world, the outlook officially accepted in Poland in the communist times. In his philosophy of history, Wojtyła clearly refuted the official Marxist doctrine. Today, the problems he addresses in his poem, as well as the ideas and arguments he incorporates, assume a new relevance in the face of the new intellectual fashion for the so-called new humanities, also called performative

humanities or non-anthropocentric humanities, which spring from the Marxist tradition and are rooted in historicism.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Karol Wojtyła, poetic meditation, baptism of Poland, anthropology, philosophy of history

Contact: Katedra Literatury Współczesnej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: kufel@kul.pl

Phone: +48 81 4454421

http://www.kul.pl/zainteresowania-badawcze,art_599.html

Tomasz GARBOL – Open! Some Reflections on Literature and Christianity

DOI 10.12887/29-2016-3-115-10

The article addresses the issue of Christianity as seen in most recent Polish literature. The author distinguishes two main intellectual and artistic standpoints. The first one manifests a strong belief in the power of the literary word, a conviction close to supplanting the belief in the existence of a transcendent point of reference. The second standpoint in turn is characterized by an unbelief in the salutary power of the literary word or in its self-reliance. The latter stance results in adopting specific religious attitudes by writers such as Przemysław Dakowicz, Marta Kwaśnicka, and Justyna Bargielska, who express disappointment in the secularism of the modern times.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: literature and religion, Christianity in literature, secularism, modernity

Contact: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ul. Norwida 4, 20-061 Lublin

E-mail: <http://pracownik.kul.pl/tomasz.garbol/kontakt>

Phone: +48 81 5321139

<http://pracownik.kul.pl/tomasz.garbol/dorobek>

Agnieszka K. HAAS – On the (Un-)Presence of a Personal God in the German Literature of the Late 18th Century

DOI 10.12887/29-2016-3-115-11

The 1755 Lisbon earthquake is considered an event that changed the course of world history. It also changed the belief in the Divine Providence popular in the Christian West and confirmed some philosophers in their skeptical opinion on the so-called Leibnizian optimism. In mid-18th century German writers changed their way of speaking about God and Divinity, which was in part conditioned by the ‘optimism crisis’ characteristic of the period in question.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Gottfried W. Leibniz, Alexander Pope, Christoph M. Wieland, Johann W. von Goethe, Friedrich Schiller, Friedrich Hölderlin

Contact: Katedra Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-308 Gdańsk, Poland

E-mail: filah@univ.gda.pl

Phone: +48 58 5232181

http://ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

Jakub GOMUŁKA – A Futurology of Christianity According to Stanisław Lem: Considerations around *The Twenty-first Voyage*

DOI 10.12887/29-2016-3-115-12

My paper regards Stanisław Lem’s view on the future of the Christian doctrine. Lem is considered here primarily as a philosopher. In his works—both essayistic and fictional—he presents a certain concept of culture, religious faith, and relation between faith and science. Against the trend prevailing among other commentators of the writer’s thought, I do not focus on his idea of “lame God,” but on the prediction of the future development of the Christian doctrine expressed in *The Twenty-first Voyage* from *The Star Diaries*. It may be said that the standpoint presented there is not far from Lem’s own view. It is hard to call this standpoint atheistic, for it leaves open the possibility of the existence of transcendence. However, it is hard to call it theistic as well, for the author builds it on the so-called “generalized principle of Job” which denies ontic, epistemic, linguistic or even ethical relation between the world and God.

Keywords: Stanisław Lem, futurology, science and faith, atheism, Christianity

Contact: Chair of the Philosophy of God, Faculty of Philosophy, Pontifical University of John Paul II, ul. Kanonicza 9, 31-002 Cracow, Poland

E-mail: jakub.gomulka@upjp2.edu.pl

<http://www.upjp2.edu.pl/edumod/pracownik/38/>

Krzysztof KORNACKI – Following the Prayer, Sometimes One, Sometimes More: Christianity in Polish Cinema until the Year 1989

DOI 10.12887/29-2016-3-115-13

On the occasion of the 1050th anniversary of the baptism of Poland the author looks at the manifestations of Christianity in Polish cinema until the year 1989. In order to illustrate the evolution of this subject, the author uses the *pars pro toto* method applied to various periods of the national cinematography: in each case he attempts to find a scene of prayer (or one related to a prayer) in a particular film that might be considered as representative not only of the movie in question, but also of a broader background comprising the history of Polish cinematography as well as the social and political reality of the given period. Thus, there is a scene in the movie *Pod Twoją obronę* ["Beneath Thy Protection"] (1933, by E. Puchalski and J. Lejtes) in which one can clearly see a favorable climate for Polishness and for the cult of the Virgin Mary, whereas another scene showing a Rosary prayer, one from the movie *Ostatni etap* ["The Last Stage"] (1948, by W. Jakubowska), illustrates the ideological offensive of Marxism. The author finds an extremely negative assessment of religion in the times of Stalinism, particularly in the discussed scene from *Uczta Baltazara* ["Balthazar's Feast"] (1954, by J. Zarzycki). Furthermore, the piece *Pokolenie* ["A Generation"] (1955, by A. Wajda) tells us a lot about the erosion of the religiousness of today's artists born in the 1920's (of the so-called generation of Columbuses). *Matka Joanna od aniołów* ["Mother Joan of the Angels"] (1961, by J. Kawalerowicz) in turn clearly presents the campaign against 'clericalism' characteristic of the 1960's in Poland. A scene from *Iluminacja* ["The Illumination"] (1973, by K. Zanussi) shows how the attitude towards religion shifted in the Polish cinema. In the scenes of prayers present in the movies of the turn of the 1980's, such as *Człowiek z żelaza* ["Man of Iron"] (1981, by A. Wajda), *Przypadek* ["Blind Chance"] (1981, by K. Kieślowski), *Przewodnik* ["The Guide"] (1984, by T. Żygadło), and the series *Dekalog* ["The Decalogue"] (1988, by K. Kieślowski), the author can see hints of the appreciation of the rank of Catholicism and the Catholic Church in Poland in the aspects of politics, society, morality and metaphysics.

Keywords: Polish movies, the cinema of the Second Republic of Poland, Polish post-war feature films, religion and film, prayer and film, Jerzy Kawalerowicz, Andrzej Wajda, Krzysztof Kieślowski

Contact: Katedra Wiedzy o Filmie i Kulturze Audiowizualnej, Instytut Badań nad Kulturą, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 55, 80-308 Gdańsk, Poland

E-mail: kultura@ug.edu.pl (Katedra Wiedzy o Filmie i Kulturze Audiowizualnej)

Phone: +48 58 5232231

<http://www.akademiapolskiegofilmu.pl/pl/akademia-polskiego-filmu/wykladowcy/prof-krzysztof-kornacki/23>

Kazimierz KRAJEWSKI – From ‘Duty Judgment’ to *Primum Ethicum et Primum Anthropologicum Convertuntur*: On the Two Senses of the Autonomy of Ethics Elaborated by Tadeusz Styczeń, SDS

DOI 10.12887/29-2016-3-115-14

The article focuses on Tadeusz Styczeń’s approach to the issue of the autonomy of ethics. Styczeń held that the source of the autonomy of ethics is the subject’s experience of the moral duty to act (or, in other words, the direct cognitive grasp of this duty by the subject). The experience in question makes ethics—in the aspect of its object—methodologically independent of other disciplines, and thus autonomous. The nature of the autonomy of ethics is therefore a corollary of the conception of the moral experience. Apart from the moral experience, there is also another determinant of the autonomy of ethics, namely, the relation between ethics and anthropology.

One may point to two conceptions of experience in Styczeń’s ethics: ‘*dignitas* based’ (characteristic of his early views), built upon the recognition of the directness that characterizes the experience of the duty to affirm the dignity of the human person, and ‘*veritas* based’ (worked out in the final period of his research work), referring to the experience of the assertion inherent in the subject’s cognitive act and demonstrating that it is only the assertion in question that enables the subject to grasp the dignity of the person. Accordingly, two different concepts of the autonomy of ethics may be distinguished in Styczeń’s thought.

During the period he developed the concept of the ‘*dignitas* based’ experience Styczeń held that the problem of the autonomy of ethics involves a consideration of the three aspects of the ethical judgment (the duty, the right means of action, the existential dimension). Each of these calls for a different justification. Duty judgments have justification in the experience, while judgments concerning the right means to act are justified based on anthropological knowledge. Therefore, while ethics is autonomous at its starting point, it depends on anthropology in the aspect of the right means to act, and in this sense loses its autonomy. In the existential aspect, the duty judgment demands a metaphysical justification, which, however, does not violate the autonomy of ethics.

In the light of the ‘*veritas* based’ conception of the moral experience, the problem of the autonomy of ethics is formulated no longer within the plane of ethical judgment, but rather within that of the act of experience of truth on the part of the cognitive subject. In this approach the primacy of duty (of the normative power of truth) makes ethics epistemologically and methodologically autonomous. The experience of the normative power of truth, or the starting point of ethics, is simultaneously the starting point of anthropology, since the experience in question comprises a self-discovery of the subject, as well as the subject’s self-constitution as a moral subject. Styczeń sums up this argument in Latin, saying: *Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*. In the case of the ‘*veritas* based’ conception of the moral experience the autonomy of ethics consists in the ‘interchangeability’ of the starting point of ethics and that of anthropology.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: autonomy of ethics, Tadeusz Styczeń, moral duty, moral experience, ethical judgment, duty judgment, judgments on the right means, normative power of truth, self-constitution of the moral subject

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: kkrajewski@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4452317

http://www.kul.pl/dr-kazimierz-krajewski,art_16434.html

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Towards the Autonomy of Ethics: Methodological Remarks

DOI 10.12887/29-2016-3-115-15

Against the background of some methodological distinctions introduced by Stanisław Kamiński the paper advances the claim that the issue of the autonomy of a scientific discipline concerns cognitive rather than institutional autonomy. The former requires that a discipline have a subjectual rather than meta-subjectual character. Ethics, as conceived of by Tadeusz Styczeń, fulfils this requirement: it has its own empirical data in the form of individual ethical judgments concerning moral oughtness; those judgments grasp normative facts, i.e., real and objective relationships between persons. The operation of ‘exchanging’ persons in a judgment: “I ought to do X to C,” allows us to generalize judgments and thereby to form a general ethical judgement taken to be true: Any person as person deserves affirmation from any person as person. Styczeń distinguishes three dimensions in this judgement, concerning, respectively: existence (the oughtness captured in the judgement is a real relationship), oughtness (the ‘content’ of the oughtness is affirmation, i.e., love), and rightness (what should be done as an ‘expression’ of affirmation). Explaining the existential dimension belongs to metaphysics. Ethics is cognitively autonomous in its oughtness dimension, for it has its own empirical data, although the ultimate explanation of those data belongs to the anthropology of the personal ‘I.’ In the dimension of rightness ethics is not autonomous, for determining what is a right realization of affirmation depends on a ‘total’ anthropology. Distinguishing oughtness and rightness of the ethical judgement, or—as I suggest in the paper—decomposing that judgement into two: “I ought to affirm the person,” and “I ought to do X as a way of affirming,” does not solve the cognitive autonomy of ethics, as a few problems appear. First, according to Styczeń, ethics must have a *proprium* in order to capture the fact of inconsistent judgments about what is the right way of affirming the person. This means that the anthropology of the personal ‘I’ must be complemented by some anthropological theses. Two questions arise then: What sources do those additional theses have? Does this mean that ethical judgments are true only within a system of ‘total anthropology’? Secondly, it needs to be determined what kinds of beings can be put as terms of the oughtness relationship. Styczeń concentrates on persons but there are good reasons to claim that other beings, such as the family, the state or institutions, can be

oughtness-creating. What status does the judgement “I am morally obliged to do X to my university” have? Is this judgement empirical or deduced from other theses? Thirdly, the contemporary philosophy of science claims—with good reasons—that observation is theory-laden or that observation depends on background beliefs. An ethicist faces then an alternative: he needs either to show that ‘ethical observation’ is not theory-laden or to recognize its theory-ladenness and indicate the sources of the background beliefs. Solutions to these problems will influence the understanding of the cognitive autonomy of ethics. The paper ends with the issue of cognitive autonomy as an epistemic value when seen against the background of the idea that research should have an inter- and transdisciplinary character.

Keywords: Tadeusz Styczeń, autonomy of ethics, cognitive autonomy, institutional autonomy, ethical judgment, judgment about the right means, moral oughtness, background beliefs, autonomy of science versus interdisciplinary (transdisciplinary) research

The article is a changed version of the presentation delivered during the seminar “The Autonomy of Ethics Today,” held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on December 11, 2015.

Contact: Department of the Methodology of Sciences, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławskie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: alekka@kul.lublin.pl
<http://www.kul.pl/agnieszka-lekka-kowalik,22832.html>

Jarosław MERECKI, SDS – Ethics and Anthropology Cannot Be Separated: Notes on the Article *Problem autonomii etyki* by Tadeusz Styczeń, SDS
DOI 10.12887/29-2016-3-115-16

The paper contains some remarks on Tadeusz Styczeń’s paper *Problem autonomii etyki* [“The Problem of the Autonomy of Ethics”]. First, I describe the historical circumstances in which the text was written and place it within the context of its author’s investigations concerning the methodological and epistemological status of ethics. Next, I propose two observations: the first concerns the concept of the autonomy of the moral agent, while the second refers to the relation between ethics and philosophical anthropology. I conclude that the relation in question is closer that Tadeusz Styczeń suggests in the discussed article.

Keywords: Tadeusz Styczeń, SDS, autonomy of ethics, autonomy of the moral agent, status of ethics, relation between ethics and philosophical anthropology

The article is a changed version of the presentation delivered during the seminar “The Autonomy of Ethics Today,” held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on December 11, 2015.

Contact: Pontificio Istituto Giovanni Paolo per studi su Matrimonio e Famiglia,
Pontificia Università Lateranense, Piazza San Giovanni in Laterano 4, 00120
Città del Vaticano, Italy

E-mail: merecki@istitutogp2.it

<http://www.ethos.lublin.pl/index.php?mod=article&aid=205>

<http://www.istitutogp2.it/dblog/articolo.asp?articolo=151>

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – Why Is It Worth Reading Styczeń Today? On the Relevance of the Problem of the Autonomy of Ethics

DOI 10.12887/29-2016-3-115-17

An insight into today's relevance of Tadeusz Styczeń's conception of the autonomy of ethics involves a theoretical analysis as well as a consideration of the practical significance of the standpoint he proposed. Styczeń develops the theoretical ideas advanced by Tadeusz Czeżowski and Tadeusz Kotarbiński, who considered the moral (axiological) experience as the autonomous basis of ethical knowledge. In his writings, however, Styczeń consistently uncovers the personalist content of the moral experience, thus showing that personalism is a special variety of value ethics. Moreover, he specifies the area of the autonomy of ethics: ethics is an autonomous discipline already in its starting point, which is the moral experience, yet ethics draws on other disciplines, in particular on anthropology, at the stage of building its argumentation to justify the moral rightness of an action. Styczeń also shows the relations between ethics constructed 'in the field of experience' and the moral theology based on the Christian Revelation. The autonomy of ethics—within the framework Styczeń worked out—lies in the autonomy of the moral experience and its content. Styczeń simultaneously questions the post-Kantian approach to the issue of the autonomy of ethics, rejecting its claim that the moral subject is actually the creator of moral norms.

The author of the article also refers to the controversies over the axiological foundations of democracy and offers some remarks on the practical significance of Styczeń's conception of autonomous ethics. He draws a comparison between Styczeń's standpoint and the conception of 'minimal morality' introduced by Michael Waltzer. The author also points that the 'deformations' of morality observable in various religious traditions (such as Hinduism, Christianity, and Islam) call for an autonomous moral discourse provided by ethics.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: moral object, moral subject, moral experience, axiological empirical data, certainty of the heart, moral duty, rightness of action, personalism, moral good and extramoral goods, collision of goods

The article is a changed version of the presentation delivered during the seminar "The Autonomy of Ethics Today," held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on December 11, 2015.

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy,
John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin,
Poland

E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_16075.html

Phone: + 48 81 4454039

<http://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,22810.html>

Przemysław ROTENGRUBER – Tradition, Memory, Participation: Some Remarks on
Sławomir Kaprański's Article "Silence, Memory, Identity: The Phantasm of a 'Gypsy'
and the Ambivalence of Modernity"

DOI 10.12887/29-2016-3-115-18

The present paper is inspired by Sławomir Kaprański's article "Silence, Memory, Identity: The Phantasm of a 'Gypsy' and the Ambivalence of Modernity" (*Ethos* 29, no. 1 (2016): 185-202). While sharing Kaprański's concern about the lot of the Roma, a national community present in Europe from time immemorial, the author questions Kaprański's diagnosis of the actual political situation of the Roma. The object of the polemic is Kaprański's arguments concerning the permanence of the memory of the Roma, the role of history as the teacher of life (which successfully competes with the Roma's tradition—*romanipen*) and, last but not least, the capability (and willingness) of the Roma to participate, together with other nations, in the debate on their common future. The objective of the article is to demonstrate that the way the Roma conceive of their history is only apparently similar to that of other collectivities. While the Roma's social memory preserves a similar permanence, they prove incapable of transforming this memory into a memory of culture. As a result, instead of drawing conclusions from their experience, the Roma tend to let this experience fade into oblivion. Their participation in the historiographic discourse largely follows similar lines. While it is the case that the history of the Roma is (symbolically) appropriated or annulled by their political environment, the responsibility for this state of affairs lies solely with the Roma themselves. Those who are absent are always in the wrong.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: tradition, history, social memory, cultural memory, inner cohesion, empirical sensibility

Contact: Zakład Etyki Gospodarczej, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Nauk
Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Szamarzewskiego 89A,
60-568 Poznań, Poland

E-mail: proten@amu.edu.pl

Phone: +48 61 8292229

Bronisław JAKUBIEC, SDS – A Frock Made of the Habit

The year 2016 is the year of the 1050th anniversary of the Baptism of Poland, but it also saw the end of the year of consecrated life proclaimed by Pope Francis. Religious life is deeply relevant way to both these events. “A Frock Made from the Habit” comprises the memories of S. Jadwiga Józak, a Benedictine nun and Mother Superior, which I wrote down in 1981. She shared them with me on a summer day during the recreation hours I spent with her on the patio in the Benedictine Sisters cloister in Wołów. Soon after being ordained I was serving there as a chaplain replacing the priest who was absent during the summer.

It was then that Mother Superior shared with me the story of her life. After the second world war the Armenian Benedictines, sisters practicing strict enclosure, were forced to leave their convent in Lviv due to the closure of monasteries and convents in the Soviet Russia. Departing from Lviv they deeply believed that—as Abp. Józef Teodorowicz had predicted—after the period of 70 years Benedictine Sisters would return there. Indeed, the prediction came true: in 2016, Abp. Mieczysław Mokrzycki, the Latin Rite Metropolitan Bishop of Lviv, reinstituted the Benedictine Sisters there.

S. Jadwiga Józak’s memories show her life in exile, her efforts to adapt to the secular reality outside the enclosure, and her longing for the return to religious life. They show her fidelity to her vocation as well as her sacrifice which was necessary so that she could overcome the obstacles and accomplish her goal: return to the religious life.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: religious life, Armenian Benedictine Sisters, post-war history of monasteries and convents in Ukraine, S. Jadwiga Józak, Abp. Józef Teodorowicz, Abp. Mieczysław Mokrzycki

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Hanna SUCHOCKA – The Vatican ‘Revolution’ of Pope Francis and the ‘Revolution’ of John Paul II

The goal of the article is an analysis of the opening years of the pontificates of Popes John Paul II and Francis in the aspect of their alleged ‘revolutionary’ character. When Card. Jorge M. Bergoglio was elected Pope in 2013, the media began to speak about “the first such revolution in history.” The main question addressed in the article is of whether Pope Francis’s pontificate is indeed the first revolution of this kind. Thus an attempt was made to compare the opening years of the two pontificates in question in view of the fact that the election of

John Paul II was described as the “Wojtyła shock.” The analysis points to the expectations that accompanied the election of John Paul II and the election of Francis in the context of the social and political situation in Italy, as well as in the entire Church, in 1978 and 2013 respectively. An important element of the analysis is the observation that the pontificates of John Paul II and Francis bear marks of inspiration coming from their native regions and that the inspiration in question has determined the priorities of their pontificates, among others the attitude of each of the Popes to the controversial issue of the theology of liberation. Other elements of the analysis involve a comparison of the teachings of the two Popes on the family, of their ways of approaching the faithful and breaking stereotypes. The reform of the Roman Curia was also discussed. The analysis, brief by necessity, leads to the conclusion that indeed both these pontificates may be described as revolutionary, in a creative rather than destructive way though. The differences in their evaluation result from the temporal and cultural distance.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: John Paul II, Francis, Vatican revolution, revolutionary Popes, reform of the Roman Curia, theology of liberation, family

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Adam F. BARAN – The Young Catholic Intelligentsia in the Post-War Poland

Review of Andrzej Friszke’s *Między wojną a więzieniem 1945-1953: Młoda inteligencja katolicka* [“Between the War and Prison: The Young Polish Catholic Intelligentsia”], Warszawa: Towarzystwo “Więź”–Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, 2015.

Contact: Department of the Study on Eastern Territories of Second Republic of Poland, Institute of Political Studies, Polish Academy of Sciences, ul. Polna 18/20, Warsaw, Poland

E-mail: afbaran@isppan.waw.pl

Phone: +48 22 8255221

http://www.isppan.waw.pl/ksiegarnia/niepokorni_autor.htm

Tomasz GARBOL – Crevices

Review of Przemysław Dakowicz’s *Ćwiczenia duchowne. Poematy* [“Spiritual Exercises: Poems”], Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2016.

Contact: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Wydział Nauk Humanistycznych,
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ul. Norwida 4, 20-061 Lublin
E-mail: <http://pracownik.kul.pl/tomasz.garbol/kontakt>
Phone: +48 81 5321139
<http://pracownik.kul.pl/tomasz.garbol/dorobek>

Jarosław KUPCZAK, OP – The Controversy Over the Right to Religious Freedom

Review of David L. Schindler and Nicholas J. Healy Jr.'s, *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of "Dignitatis Humanae"*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

Contact: Department of Theological Anthropology, Institute of Dogmatic Theology, Faculty of Theology, ul. Kanonicza 23, 31-002 Cracow, Poland
E-mail: jaroslaw.kupczak@upjp2.edu.pl
<http://www.jaroslawkupczak.pl/strona-glowna.html>

Małgorzata PERON – Thinking Poland

Review of *Literatura – kultura – polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin* [“Literature—Culture—Polishness: A Festschrift for Prof. Krzysztof Dybciak on his 65th Birthday”], ed. by Krzysztof Koehler, Wojciech Kudyba, and Jerzy Sikora, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2015.

Contact: Department of Literary Criticism, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: gosiape@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454436
<http://pracownik.kul.pl/malgorzata.peron>
http://www.kul.pl/mgr-malgorzata-peron,art_32677.html

Anna PODSTAWKA – The Powers of the Papal Word

Review of *Karol Wojtyła–Jan Paweł II: Artysta słowa* [“Karol Wojtyła – John Paul II: The Artist of the Word”], ed. by Mirosława Ołdakowska-Kuflowa and Wojciech Kaczmarek, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.

Contact: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: podanna@kul.lublin.pl
http://www.kul.pl/dr-hab-anna-podstawka,art_3499.html
http://www.kul.pl/dr-anna-podstawka-publikacje,art_3615.html

Maciej B. STĘPIEŃ – Debates on the New Age

Review of Robert T. Ptaszek's *Nowa era religii? Ruch New Age i jego doktryna. Aspekt filozoficzny* ["A New Age of Religion? The New Age Movement and Its Doctrine, as seen in the Philosophical Aspect"], Lublin: Wydawnictwo KUL–Wydawnictwo Academicon, 2015.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: maciejbstepien@gmail.com
Phone: +48 81 4453218

Books recommended by *Ethos*

Anna Kołodziejska, *Karol Wojtyła—dramaturg: Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym* ["Karol Wojtyła: A Playwright"], Warszawa: Honorary Patronage by Centrum Myśli Jana Pawła II, n.d.

Krzysztof Dybciak, *Wokół czy w centrum literatury? Studia o krytyce i eseju* ["Around or in the Center of Literature? Studies on Literary Criticism and Essay"], Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016.

Timothy Michael, *British Romanticism and the Critique of Political Reason*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016.

Konrad ZABOROWSKI, SDS – A Jubilee Gathering of Polish Philosophers

Report on the 10th Polish Philosophical Congress, Adam Mickiewicz University, Poznań, 15-19 Sept. 2015.

Contact: Department of the Methodology of Sciences, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: konradsds@gmail.com

Patrycja MIKULSKA – To Have Somewhere to Return To

A feuilletton inspired by the 1998 production, by Jossie Wieler and Sergio Morabito, of Georg Friedrich Händel's *Alcina*, revived this season in Stuttgart. The

production serves as a springboard for reflection on man's connection to the world of values, the interpretations they are given in culture, and the human rebellion against such value systems, as well as the quest for new ones.

Keywords: G.F. Händel's *Alcina*, values, value systems, value interpretations, culture and values

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Role of Christianity in the European Culture Before and Now: A Bibliography of Addresses from 1978 to 2016

DOI 10.12887/28-2016-2-114-30

A bibliography of addresses on the issues related to the cultural significance of Christianity.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 29: 2016 No. 3(115)

CHRISTIANITY IN THE WESTERN CULTURE

From the Editors – A Retreat of Christianity? (D.Ch.)	5
J o h n P a u l II – The Spiritual Unity of the Christian Europe (Homily delivered during the Holy Mass celebrated in the Cathedral of Gniezno, Poland, on June 3, 1979).	13

AT THE SOURCES

Anna B ł a ż e j e w s k a – ‘Native’ Art in the Polish Territory During the Period of Christianization: A Tentative Characterization	21
DOI 10.12887/29-2016-3-115-03	
Joanna W a w r z e n i u k – Some Reflections on the Attempts to Reconstruct the Beliefs of the Inhabitants of the Polish Lands in the Early Middle Ages.	46
DOI 10.12887/29-2016-3-115-04	
Bernard S a w i c k i, OSB – The Benedictine Heritage of the Christian Poland: The Contemporary Perspective	66
DOI 10.12887/29-2016-3-115-05	

THE SOUL OF CULTURE

Andrzej G i e l a r o w s k i – The Christian Identity Facing Modern Culture	93
DOI 10.12887/29-2016-3-115-06	
Witold P. G l i n k o w s k i – Love and Justice, or On Paul Ricoeur’s Dialectics of the Exegesis . . .	109
DOI 10.12887/29-2016-3-115-07	
Flavio F e l i c e – Money Is to Serve Rather Than Rule	123
DOI 10.12887/29-2016-3-115-08	

CHRISTIAN INSPIRATIONS

- Mirosława Ołdakowska-Kuflowa – “A thousand years is like one Night.” Karol Wojtyła’s Reflections on Man and the Story of Man, on the Occasion of the Millennium of the Baptism of Poland.139
DOI 10.12887/29-2016-3-115-09
- Tomasz Garbol – Open! Some Reflections on Literature and Christianity161
DOI 10.12887/29-2016-3-115-10
- Agnieszka K. Haas – On the (Un-)Presence of a Personal God in German Literature of the Late 18th Century.175
DOI 10.12887/29-2016-3-115-11
- Jakub Gomułka – A Futurology of Christianity According to Stanisław Lem: Considerations around *The Twenty-first Voyage*198
DOI 10.12887/29-2016-3-115-12
- Krzysztof Kornacki – Following the Prayer, Sometimes One, Sometimes More: Christianity in Polish Cinema until the Year 1989.214
DOI 10.12887/29-2016-3-115-13

RELIGION—SCIENCE—ETHICS

Around the Concept of the Autonomy of Ethics Advanced by Tadeusz Styczeń, SDS

- Kazimierz Krajewski – From the Duty Judgment to *Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur*: On the Two Senses of the Autonomy of Ethics Distinguished by Tadeusz Styczeń, SDS237
DOI 10.12887/29-2016-3-115-14
- Agnieszka Lekka-Kowalik – Towards the Autonomy of Ethics: Methodological Remarks . . 247
DOI 10.12887/29-2016-3-115-15
- Jarosław Merecki, SDS – Ethics and Anthropology Cannot Be Separated: Notes on the Article *Problem autonomii etyki* by Tadeusz Styczeń, SDS.262
DOI 10.12887/29-2016-3-115-16
- Alfred M. Wierzbicki – Why Is It Worth Reading Styczeń Today? On the Relevance of the Problem of the Autonomy of Ethics.268
DOI 10.12887/29-2016-3-115-17

POLEMICS

- Przemysław Rotengruber – Tradition, Memory, Participation: Some Remarks on Sławomir Kaprański’s Article “Silence, Memory, Identity: The Phantasm of a ‘Gypsy’ and the Ambivalence of Modernity”283
DOI 10.12887/29-2016-3-115-18

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Bronisław Jakubiec, SDS – A Frock Made of the Habit	293
---	-----

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Hanna Suchocka – The Vatican ‘Revolution’ of Pope Francis and the ‘Revolution’ of John Paul II	301
--	-----

NOTES AND REVIEWS

Adam F. Baran – The Young Catholic Intelligentsia in the Post-War Poland (review of A. Friszke’s <i>Mędzy wojną a więzieniem 1945-1953: Młoda inteligencja katolicka</i> , Warszawa: Towarzystwo “Więź”–Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, 2015)	319
Tomasz Garbół – Crevices (review of P. Dakowicz’s <i>Ćwiczenia duchowne. Poematy</i> , Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2016)	328
Jarosław Kupczak, OP – The Controversy Over the Right to Religious Freedom (review of D.L. Schindler and N.J. Healy Jr.’s, <i>Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council’s Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of “Dignitatis Humanae,”</i> Grand Rapids, Michigan–Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015)	338
Małgorzata Peron – Thinking Poland (review of <i>Literatura – kultura – polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin</i> , ed. by K. Koehler, W. Kudyba, and J. Sikora, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2015)	342
Anna Podstawa – The Powers of the Papal Word (review of <i>Karol Wojtyła–Jan Paweł II: Artysta słowa</i> , ed. by M. Ołdakowska-Kufłowa and W. Kaczmarek, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015)	346
Maciej B. Stępień – Debates on the New Age (review of R.T. Ptaszek’s <i>Nowa era religii? Ruch New Age i jego doktryna. Aspekt filozoficzny</i> , Lublin: Wydawnictwo KUL–Wydawnictwo Academicon, 2015)	353
Books recommended by <i>Ethos</i> (A. Kołodziejska, <i>Karol Wojtyła—dramaturg: Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym</i> , Warszawa: Honorary Patronage by Centrum Myśli Jana Pawła II, n.d.; K. Dybciak, <i>Wokół czy w centrum literatury? Studia o krytyce i eseju</i> , Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016; T. Michael, <i>British Romanticism and the Critique of Political Reason</i> , Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016).	357

REPORTS

- Konrad Zaborowski, SDS – A Jubilee Gathering of Polish Philosophers (10th Polish Philosophical Congress, Adam Mickiewicz University, Poznań, 15-19 Sept. 2015)363

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Patrycja Mikulska – To Have Somewhere to Return To373

BIBLIOGRAPHY

- Maria Filipiak – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Role of Christianity in the European Culture Before and Now: A Bibliography of Addresses from 1978 to 2016377
DOI 10.12887/28-2016-2-114-30
- Notes about the Authors.....394
- Abstracts401

„ETHOS”

ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wyda-
niami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez coroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DEBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Urszula PAPROCKA-PIOTROWSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMConv
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŠKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej POŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWIECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał TROSZYŃSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty****Cena prenumeraty krajowej na rok 2016: rocznie 70,00 zł.**

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł

w tym VAT: 5 %

W najbliższych numerach:

- * Koniec osoby?
 - * Obcy
 - * Wstyd
 - * Ethos świata
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl