ETHOS
Rok 27
2014 nr 1(105)

ŚWIĘTOŚĆ
IDEAŁ I FAKT

* Od Redakcji – Świętość – drugie imię osoby (A.M.W.) **5**
* JAN PAWEŁ II – „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty" (Kpł 19, 2) (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 18 XII 1985) **13**

* FRANCISZEK – Świętość nie jest przywilejem nielicznych (Przemówienie przed modlitwą *Anioł Pański*, Watykan, 1 XI 2013) **16**

„ŚWIĘTY, OD KTÓREGO POCHODZI WSZELKA ŚWIĘTOŚĆ"
(2 Mch 14, 36)

* Ks. Stefan SZYMIK – Trishagion. Bóg po trzykroć Święty **21**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-04
* Ks. Tadeusz DOLA – Wiara w świętych obcowanie **35**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-05
* Zofia J. ZDYBICKA USJK – Mistyka jako „twórcze istnienie człowieka w świecie" **51**

„NIE NABYŁEM MĄDROŚCI, BYM WIEDZĘ ŚWIĘTEGO POSIADAŁ"
(Prz 30, 3)

* Giovanni REALE – Świętość: eros czy agape? O pojęciu świętości w myśli antycznej i chrześcijańskiej (tłum. P. Mikulska) **69**
* Giovanni SALMERI – Co filozofia wie o świętości? (tłum. P. Mikulska) **81**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-08
* Ks. Jan SOCHOŃ – Świętość bez Boga? **100**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-09

* Ks. Dariusz KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI – „Święty" w kulturze chińskiej **115**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-10
* Łukasz KOSIŃSKI – Działalność świętego Kolumby Starszego wśród Piktów. Wokół konwencji **138**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-11

„POWOŁANI DO ŚWIĘTOŚCI WESPÓŁ ZE WSZYSTKIMI" (1 Kor 1, 2)

* Alina RYNIO – „W was jest nadzieja"... O wychowaniu młodzieży w posłudze duszpasterskiej Jana Pawła II **155**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-12
* Ks. Jacek GRZYBOWSKI – Dlaczego Justin Bieber, a nie święty Justyn? O świętości w kulturze ponowoczesnej **175**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-13

„ZATROSZCZYŁEM SIĘ O ŚWIĘTE ME IMIĘ" (Ez 36, 21)

* Kinga KIWAŁA – Muzyka i świętość. Rekonesans **195**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-14
* Piotr BARON – Jedna myśl – wiele wibracji. Inspiracja świętością w twórczości muzyków jazzowych **214**
* Maria ZBORALSKA – „Jeśli chcesz znaleźć źródło…". Antropologia *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II **221**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-16
* Adam ORGANISTY – „Na przebłaganie za grzechy nasze…". O malarstwie sakralnym Grzegorza Bednarskiego i Janusza Matuszewskiego **239**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-17

„W SPRAWIEDLIWOŚCI I PRAWDZIWEJ ŚWIĘTOŚCI" (Ef 4, 24)
DUCHOWE DZIEDZICTWO JANA XXIII

* JAN XXIII – „Wszystko tu oddycha świętością". Przemówienie na otwarcie Drugiego Powszechnego Soboru Watykańskiego (Watykan, 11 X 1962) **257**
* JAN PAWEŁ II – Pamiętajmy o tym, co papież Jan XXIII powiedział rodzinom (Homilia podczas Mszy św. w miejscowości rodzinnej papieża Jana XXIII, Sotto il Monte, 26 IV 1981) **266**

* JAN PAWEŁ II – Jak papież Jan, przyjmijmy próbę naszej wiary (Homilia podczas Mszy św., Bergamo, 26 IV 1981) **272**
* JAN PAWEŁ II – Życie, które było świadectwem pokoju. Czterdziesta rocznica śmierci błogosławionego Jana XXIII (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 4 VI 2003) **278**
* Flavio FELICE – Jeśli pragniesz pokoju, buduj pokojowe instytucje (tłum. P. Mikulska) **280**
DOI 10.12887/27-2014-1-105-22

OBROŃCA KULTURY I HUMANISTA
ADAM RODZIŃSKI (1920-2014)

* Jerzy GAŁKOWSKI – Filozof osoby i kultury **295**
* Myśli o Adamie Rodzińskim (A.S., A.M.W., C.R., M.Ch.) **299**
* „Chyba odżyję, kiedy go spotkam w Domu Ojca". Z profesorem Adamem Rodzińskim rozmawia Krzysztof Hudzik **306**
* Adam RODZIŃSKI – Osoba wobec osoby **312**
* Adam RODZIŃSKI – Preludium do rozważań o polskiej kulturze narodowej **319**
* Adam RODZIŃSKI – Llama de amor viva. Glosa do *Żywego płomienia miłości* św. Jana od Krzyża **323**
* Adam RODZIŃSKI – Memento **325**
* Bibliografia wybranych prac Adama Rodzińskiego (oprac. T. Górka) **326**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Ludmiła GRYGIEL – Genealogia świętego Jana Pawła II **329**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Dariusz ŁUKASIEWICZ – Czy istnieje wieczność? (rec. I. Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej,* Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze"–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Kraków 2013) **341**
* Anna CZAJCZYK – Zrozumieć religię (rec. Z.J. Zdybicka USJK, *Religia a religioznawstwo*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013) **349**

* Propozycje „Ethosu” (J. Daniélou, *Święci poganie Starego Testamentu*, Wydawnictwo WAM; ks. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Wydawnictwo WAM; A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Wydawnictwo KUL) **353**

SPRAWOZDANIA

* Łukasz NIEWCZAS – Przesłanie niezmiennie aktualne (Konferencja „Kulturowy wymiar twórczości Cypriana Norwida”, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 5-6 XI 2013) **359**
* Anna DUTKOWSKA – W poszukiwaniu istoty człowieczeństwa (Konferencja „Osobliwość ewolucyjna natury ludzkiej. Od teorii działania po nadawanie sensu doświadczeniom”, KUL, Lublin, 5-6 XII 2013) **364**
* Katarzyna JASIŃSKA – „Myśląc z Wojtyłą...” (Cykl debat w pałacu Arcybiskupów Warszawskich, Warszawa, listopad 2013-kwiecień 2014) **369**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Andrzej SZOSTEK MIC – Wrażliwość i miłosierdzie fundamentem i drogą świętości **379**

BIBLIOGRAFIA

* Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o świętości (oprac. Maria FILIPIAK) **387**

Noty o autorach **419**
Abstracts **427**
Contents **453**

OD REDAKCJI

ŚWIĘTOŚĆ – DRUGIE IMIĘ OSOBY

Gdyby nie było świętych blisko nas, należałoby się o nich modlić, tak jak to czyni w wierszu *Veni Creator* Czesław Miłosz:

> Przyjdź Duchu Święty,
> zginając (albo nie zginając) trawy,
> ukazując się (albo nie) nad głową językiem płomienia,
> kiedy sianokosy, albo kiedy na podorywkę wychodzi traktor
> w dolinie orzechowych gajów, albo kiedy śniegi
> przywalają jodły kalekie w Sierra Nevada.
> Jestem człowiek tylko, więc potrzebuję widzialnych znaków,
> nużę się prędko budowaniem schodów abstrakcji.
> Prosiłem nieraz, wiesz sam, żeby figura w kościele
> podniosła dla mnie rękę, raz jeden, jedyny.
> Ale rozumiem, że znaki mogą być tylko ludzkie.
> Zbudź więc jednego człowieka, gdziekolwiek na ziemi
> (nie mnie, bo jednak znam co przyzwoitość)
> i pozwól abym patrząc na niego podziwiać mógł Ciebie[1].

Sekret świętości polega na tym, że jest w człowieku, ale centrum życia, doskonałości i wielkości człowieka świętego znajduje się poza nim samym. Człowiek prawdziwie święty żyje w Bogu. Dlatego patrząc na świętego – jak celnie wyraża to poeta – wielbimy samego Boga. Gdy św. Ireneusz z Lyonu głosił prawdę, że w życiu człowieka przejawia się chwała Boża („Gloria Dei vivens homo”[2]), wierzył, że Boga można zobaczyć w ludziach, którzy osiągnęli świętość, stanowiącą sens człowieczeństwa.

Świętość jest faktem i ideałem stanowiącym o tożsamości religii chrześcijańskiej. Kult świętych rozwinął się zwłaszcza w katolicyzmie i prawosławiu, ale zjawiska świętości nie da się zamknąć w ramach konfesyjnych, jest ona

---

[1] C. M i ł o s z, *Veni Creator*, w: tenże, *Poezje*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 318.

[2] Św. I r e n e u s z z L y o n u, *Adversus haereses*, IV, 20, 7, w: *Patrologia Graeca*, t. 7, kol. 1057.

bowiem stałą antropologiczną definiującą człowieczeństwo. W świętości można upatrywać swoisty dowód na istnienie Boga i zarazem dowód na istnienie człowieka w człowieku – ukazuje ona szczyty człowieczeństwa osiągalne dzięki działaniu Boga w człowieku. Poprzez świętych, którzy są obecni w każdej epoce, Bóg pisze najpiękniejszą historię ludzkości.

Myślenie o świętości domaga się powiązania refleksji antropologicznej z pytaniem o prawdę o Bogu. Przeżywając przygodność bytową, poznawczą i aksjologiczną, człowiek doświadcza swej kruchości i niespełnienia – los ludzki wydaje się rozmijać z doskonałością i pełnią. Matka Teresa z Kalkuty, bezgranicznie oddana służbie na rzecz bliźnich, przez wiele lat przeżywała dramat utraty poczucia obecności Boga[3]. Także wtedy jednak – a może szczególnie wtedy – kiedy jawi się On jako nieobecny i milczący, narasta w człowieku pragnienie Boga. Dążenie do świętości, wpisane w ludzkie serce jako najgłębszy dynamizm ducha, chociaż niekiedy ukryte i nieuświadomione, jest dążeniem do Boga.

Świętość nie stanowi jednego z przymiotów Boga, lecz należy do jego istoty, jest samą boskością, niedostępną dla ludzi, dopóki sama im się nie ukaże i nie udzieli. Wyjście Boga ku człowiekowi, Jego przyjście do ludzi, o którym opowiada Biblia, otwiera dziedzinę świętości dla człowieka. Dopiero w blasku Bożej świętości człowiek rozpoznaje prawdę o sobie samym.

> Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
> i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?
> Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
> chwałą i czcią go uwieńczyłeś.
> Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;
> złożyłeś wszystko pod jego stopy:
> owce i bydło wszelakie,
> a nadto i polne stada,
> ptactwo powietrzne oraz ryby morskie,
> wszystko, co szlaki mórz przemierza.
> (Ps 8, 5-9)

Według Psalmisty bytowanie człowieka nie ogranicza się do sfery panowania nad widzialną przyrodą, co więcej, panowanie to ma źródło w Bogu, w jego dobroci i łasce. Dlatego wszystkie doczesne sprawy ludzkie są przedziwnym odblaskiem chwały i świętości Boga, który pamięta o człowieku i towarzyszy mu we wszystkich jego działaniach. Transcendentny Bóg, niewypowiedziany w swej świętości i mocy, nie jest Bogiem poza światem – człowiek spotyka się z Nim pośród codziennych trosk wypełniających ludzką egzystencję. Wizja

[3] Zob. Matka Teresa z Kalkuty, *„Pójdź, bądź moim światłem". Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty"*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008 (por. tamże, s. 225).

Psalmisty ukazuje dokonującą się w człowieku syntezę ludzkiej aktywności z uświęcającym działaniem Boga. Myśl tę jeszcze dobitniej wyraża Psalm 90: „A dobroć Pana Boga naszego niech będzie nad nami! / I wspieraj pracę rąk naszych, / wspieraj dzieło rąk naszych!" (Ps 90, 17). W myśli biblijnej nie ma ostrego rozdzielenia sacrum i profanum, ponieważ Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny wobec świata.

Antropologia biblijna przedstawia człowieka jako istotę stworzoną na obraz i podobieństwo Boga i ku Bogu ukierunkowaną. Poszukiwanie Boga i pragnienie świętości ma zatem swój fundament w kondycji ludzkiej. Świętość Boga i świętość człowieka, który naśladując Boga staje się do niego podobny, mają kształt miłości, są ciążeniem ku innemu, tworzeniem więzi. Chrześcijańska prawda o Trójcy Świętej oraz prawda o świętych obcowaniu (łac. communio sanctorum) wskazują na ten właśnie wymiar świętości – wymiar relacji między osobami. Świętość nie daje się uprzedmiotowić, skonsumować, wyczerpać, ponieważ nie jest „czymś", lecz egzystuje w osobach, czyniąc je darem dla siebie. Każdy dar rzeczowy może być jedynie symbolem daru osoby dla osoby. Świętość rozgrywa się całkowicie w sferze bytu osobowego, polega na ostatecznym umocnieniu i oczyszczeniu osoby w osobie ludzkiej dzięki wyborowi Boga jako prawdziwie Świętego.

Chrześcijańska wizja świętości, poprzez którą spełnia się sens osobowej egzystencji człowieka, nie powinna być traktowana jako alternatywa w stosunku do innych wizji świętości i ludzkiej doskonałości, wypracowanych poza kręgiem kultury chrześcijańskiej. Ideał świętości przyświecający wyznawcom Chrystusa posiada bowiem zdolność inkulturacji, budującej na naturalnym dążeniu człowieka do szczęścia i naturalnej otwartości na spotkanie we wspólnocie ducha. Poszukiwania wzorców doskonałości człowieka w antycznej kulturze greckiej, w wielorakich nurtach kultury chińskiej, a nawet w postmodernizmie (świadomie negującym ideał chrześcijański na drodze jego dekonstrukcji), mówią wiele o kulturowych uwarunkowaniach wizji świętości i jednocześnie ukazują ją jako nieredukowalny, pomimo antynomii i ambiwalencji, element doświadczenia ludzkiego. Istotnie świętość nie zna granic. Dążenie do świętości – strawestujmy słowa autora *Osoby i czynu* – to drugie imię osoby.

Niniejszy tom „Ethosu" ukazuje się z okazji kanonizacji dwóch papieży – Jana XXIII i Jana Pawła II. Już samo połączenie ich w jednej uroczystości kanonizacyjnej podkreśla wspólnotę wszystkich świętych, odsłania istotny rys Kościoła, w którym realizuje się duchowa rzeczywistość communio sanctorum. Uroczystości kanonizacyjne pozwalają przeżywać głębinowy wymiar Kościoła, niedostrzegalny, a nawet nierzadko przekreślany w opisach Kościoła wychodzących z przesłanek wyłącznie socjologicznych, politycznych i ideologicznych. Zrozumiałe jest poszukiwanie takich postaci, które uosabiają

ideały chrześcijańskie, odznaczając się przejrzystością, autentycznością i wyrazistością. Święci są najbardziej czytelną twarzą Kościoła, ukazują piękno chrześcijaństwa, któremu obce są indywidualizm i rywalizacja. Istnieje wiele dróg do świętości, ale każdy święty realizuje w sobie właściwy sposób ten sam ideał naśladowania Chrystusa.

Racją świętości Jana XXIII i Jana Pawła II nie jest na pewno sama ich pozycja hierarchiczna, wszak nie tylko papieże zostają świętymi. Znaczenie ich kanonizacji podkreśla natomiast rolę, jaką w drugiej połowie dwudziestego wieku odgrywało papiestwo w dziedzinie służby ludzkości. Obydwaj papieże zyskali wielki autorytet w świecie, byli słuchani i szanowani nie tylko przez katolików. Sprawili, że Kościół w epoce sekularyzacji nie zamknął się w sobie jako instytucji, lecz zaczął nabierać głębokiego oddechu i czerpiąc inspirację ze źródeł swej tożsamości, stawał się nie tylko sojusznikiem, ale coraz bardziej świadomym rzecznikiem najbardziej szczytnych aspiracji współczesnych ludzi.

Obydwaj są papieżami Soboru Watykańskiego II. Jan XXIII zwołał Sobór i nadał mu charakter pastoralny, dzięki czemu energia Kościoła została zaangażowana w wypracowywanie nowego potencjału ewangelizacyjnego w duchu dialogu, traktowanego jako metoda obecności Kościoła w świecie pluralizmu religijnego, wyznaniowego i ideowego. Ekumenizm, dialog międzyreligijny i dialog z niewierzącymi to postawy, które ukształtowały ducha Soboru, ale zanim upowszechniły się one za sprawą soborowego nauczania, były już wcześniej głęboko przeżywane i pielęgnowane przez papieża Jana XXIII w ciągu całego jego życia. Wraz z duchem Vaticanum Secundum przekazał on Kościołowi naszych czasów piękne, dojrzałe cechy swej kapłańskiej i papieskiej osobowości. Pozostał w pamięci wielu ludzi jako Dobry Papież Jan.

Jan Paweł II uczestniczył w soborze jako biskup. W duchu soborowego otwarcia w dniu inauguracji swego pontyfikatu mówił o otwarciu drzwi i granic dla Chrystusa. Sam przyznawał po latach, że były to słowa profetyczne – okazał się Papieżem epoki globalizacji, pielgrzymującym na wszystkie kontynenty, aby głosić Ewangelię. Dobra Nowina oznaczała dla niego głębokie zdumienie nad wielkością i godnością człowieka[4]. Akcentował humanistyczny wymiar chrześcijaństwa: troskę o człowieka, wolną od jakichkolwiek partykularnych interesów. Uznawał prawa człowieka za rdzenną część przesłania Ewangelii, a jednocześnie widział w nich uniwersalną płaszczyznę dialogu z kulturą wyrosłą na gruncie Oświecenia oraz z kulturami pozachrześcijańskimi. Rozwinął nowe perspektywy doktrynalne, ale świat cenił go przede wszystkim jako świadka i odważnego obrońcę godności człowieka.

[4] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

Wspólną cechą świętości obydwu kanonizowanych w tym roku papieży jest połączenie ogromnej aktywności na polu służby Kościołowi i ludzkości z głębokim życiem duchowym o charakterze mistycznym. Mistycy nie stają się nigdy specjalistami od jednego tylko błogosławieństwa – takie selektywne podejście ograniczałoby ich duchową skalę – lecz wypełniają Chrystusowy ideał błogosławieństw w sposób integralny i harmonijny. W ich sposobie realizowania błogosławieństw można jednak również dopatrzyć się pewnego rysu niepowtarzalności, który czyni każdego z nich wyjątkowym interpretatorem jednego błogosławieństwa. Jan XXIII to błogosławiony czyniący pokój, a Jan Paweł II porusza naszą wyobraźnię miłosierdzia.

Obydwaj święci papieże są świadkami pięknego człowieczeństwa. Ich pokora, prostota i solidarność w sprawach ludzkich, przysporzyły im miłości milionów ludzi, których byli ojcami i zarazem braćmi. Święty Papież Roncalli, wspominając swego ojca, powiedział, że jako papież nie jest niczym więcej, niż był jego ojciec, rolnik z okolic Bergamo[5]. Kwiatki Jana XXIII i kwiatki Jana Pawła II ukazują bogaty koloryt osobowości obydwu Świętych, rzucają światło na niepowtarzalność i zwyczajność ich biografii.

A.M.W.

---

[5] Zob. E. O l m i, *„Non sono nulla più di mio padre”*, „Il Messaggero” z 27 IV 2014, wyd. spec. „Il giorno dei Santi”, s. XXV.

JAN PAWEŁ II

„BĄDŹCIE ŚWIĘTYMI, BO JA JESTEM ŚWIĘTY” (Kpł 19, 2)

Ethos 27(2014) nr 1(105) 13-15

JAN PAWEŁ II

„BĄDŹCIE ŚWIĘTYMI, BO JA JESTEM ŚWIĘTY" (Kpł 19, 2)*

W poprzedniej katechezie zastanawialiśmy się nad świętością Boga i nad jej dwoma cechami charakterystycznymi: niedostępnością i kondescendencją. Dziś pragniemy wsłuchać się w wezwanie Boga, skierowane do całej społeczności synów Izraela, które niesie się poprzez całe Stare Przymierze: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!" (Kpł 19, 2).

„Ja jestem Pan, który was uświęca" (Kpł 20, 8) itd.

Nowy Testament, w którym Bóg odsłania do końca znaczenie swojej świętości, przyjmuje w całej pełni to wezwanie, nadając mu cechy własne, wiążące się z „nowym faktem", jakim jest krzyż Chrystusa. Albowiem Bóg, który „jest Miłością", objawił się do końca w dobrowolnej ofierze na Kalwarii. Niemniej jeszcze także w tym nowym kontekście odzywa się mocnym echem wezwanie odziedziczone po Starym Przymierzu. Święty Piotr pisze na przykład: „w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi, na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty" (1 P 1, 15).

Czym jest świętość Boga? Jest ona absolutnym „oddzieleniem" od wszelkiego zła moralnego, wykluczeniem i bezwzględnym odrzuceniem grzechu; równocześnie jest ona dobrocią absolutną, poprzez którą Bóg jest nieskończenie dobry sam w sobie, a także względem stworzeń (bonum diffusivum sui), oczywiście według miary ich ontycznej „pojemności". W tym znaczeniu rozumiemy odpowiedź daną przez Chrystusa młodzieńcowi, z Ewangelii: „Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg" (Mk 10, 18).

W dawniejszych katechezach zostało już przypomniane wezwanie z Ewangelii: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski"

* Przemówienie Jego Świątobliwości Jana Pawła II wygłoszone podczas audiencji generalnej (Watykan, 18 XII 1985). Tekst przytaczamy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 8 (1985), cz. 2, Pallottinum, Poznań 2004, s. 788-790.

(Mt 5, 48). Wezwanie to odnosi się do doskonałości Boga w znaczeniu moralnym, czyli do Jego świętości. Wyraża więc to samo, co przytoczone uprzednio słowa ze Starego Testamentu, przypomniane w Pierwszym Liście św. Piotra. Doskonałość moralna polega na wykluczeniu grzechu i absolutnej afirmacji dobra moralnego. Wobec ludzi, wobec stworzeń rozumnych, taka afirmacja jest zgodnością woli z prawem moralnym. Bóg jest Święty sam w sobie, jest świętością substancjalną, ponieważ wola Jego utożsamia się z prawem moralnym. Prawo to bytuje w Bogu samym jako w swym odwiecznym Źródle – i stąd nazywa się Prawem Wiecznym, Lex Aeterna[1].

Bóg daje się poznać człowiekowi jako Źródło prawa moralnego i w tym znaczeniu jako sama Świętość już przed grzechem pierworodnym wobec pierwszych Rodziców (por. Rdz 2, 16) – a później wobec Ludu wybranego, przede wszystkim w Przymierzu synajskim (por. Wj 20, 1-20). Prawo moralne objawione przez Boga w Starym Przymierzu, a przede wszystkim w Ewangelii, w nauczaniu Chrystusa, stopniowo, ale wyraźnie zmierza do ukazania centralnego i nadrzędnego znaczenia miłości. Przykazanie: będziesz miłował (por. Pwt 6, 5; Kpł 19, 18; Mk 12, 30-31 i par.) wskazuje równocześnie na to, że świętość Boga polega na miłości. To wszystko, co zostało powiedziane w katechezie pt. „Bóg jest Miłością", odnosi się równocześnie do świętości Boga naszego Objawienia.

Bóg jest świętością, dlatego, że jest Miłością (por. 1 J 4, 16). Poprzez miłość jest absolutnie oddzielony od zła moralnego, od grzechu, gdyż jest istotowo, absolutnie i transcendentnie utożsamiony ze źródłem dobra moralnego, którym jest On sam. Miłość bowiem to właśnie oznacza: pragnąć dobra, przylgnąć do dobra. Z owego odwiecznego pragnienia dobra płynie nieskończona dobroć Boga w stosunku do stworzeń, a w szczególności – w stosunku do człowieka. Z miłości płynie Jego łaskawość, Jego gotowość obdarzania i przebaczania, która m.in. znalazła tak wspaniały wyraz w podanej przez Łukasza przypowieści Jezusa o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11-32). Miłość wyraża się w Bożej Opatrzności, poprzez którą kontynuuje On i podtrzymuje zarazem dzieło Stworzenia.

W szczególny jednak sposób miłość wyraża się w dziele Odkupienia i Usprawiedliwienia człowieka, któremu Bóg ofiarowuje własną sprawiedliwość w tajemnicy Chrystusowego krzyża, o czym tak dobitnie mówi Paweł Apostoł (por. Listy do Rzymian i Galatów). Tak więc miłość, która istotowo stanowi o świętości Boga, prowadzi też poprzez Odkupienie i Usprawiedliwienie człowieka do jego uświęcenia mocami Ducha Świętego.

W ten sposób na drodze zbawczej ekonomii Bóg sam jako trynitarna Świętość (trzykroć Święty) bierze niejako na siebie inicjatywę zrealizowania dla

[1] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologica*, I-1I, q. 93, a. 1.

nas i w nas tego, co wyraził w słowach: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz" (Kpł 19, 2).

Do tego Boga, który jest Świętością jako Miłość, człowiek zwraca się z najgłębszą ufnością. Jemu zawierza to wszystko, co odpowiada wewnętrznej tajemnicy samego człowieczeństwa, tajemnicy ludzkiego „serca": „Miłuję Cię, Panie, Mocy moja, Panie, ostojo i twierdzo, mój wybawicielu, Boże mój, skało moja, na którą się chronię, tarczo moja, mocy zbawienia mego" (Ps 18 [17], 2-3).

Zbawienie człowieka jest związane najściślej ze świętością Boga, gdyż jest związane z Jego odwieczną, nieskończoną Miłością.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 16-17

FRANCISZEK

ŚWIĘTOŚĆ NIE JEST PRZYWILEJEM NIELICZNYCH

Drodzy Bracia i Siostry, dzień dobry!

Uroczystość Wszystkich Świętych, którą dziś obchodzimy, przypomina nam, że celem naszego życia nie jest śmierć, ale raj! Pisze o tym św. Jan Apostoł: „Jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest" (1 J 3, 2). Święci, przyjaciele Boga, zapewniają nas, że ta obietnica nie zawodzi. Swoją ziemską egzystencję przeżyli bowiem rzeczywiście w głębokiej komunii z Bogiem. W obliczach braci najmniejszych i pogardzanych widzieli oblicze Boga, a teraz oglądają je twarzą w twarz w jego chwalebnym pięknie.

Święci nie są nadludźmi, ani też nie urodzili się doskonali. Są tacy jak my, jak każdy z nas. Są ludźmi, którzy zanim osiągnęli chwałę nieba, wiedli normalne życie, wypełnione radościami i smutkami, trudami i nadziejami. A co zmieniło ich życie? Gdy poznali miłość Boga, poszli za Nim całym sercem, bezwarunkowo i bez obłudy; poświęcili swoje życie służbie innym, znosili cierpienia i przeciwności bez nienawiści i odpowiadając dobrem na zło, szerząc radość i pokój. Takie jest życie świętych: ludzi, którzy z miłości do Boga nie stawiali Mu warunków w swoim życiu; nie byli obłudni; poświęcili swoje życie służbie innym, aby służyć bliźniemu; znosili liczne przeciwności, ale bez nienawiści. Święci nigdy nie czuli nienawiści. Zrozumcie to dobrze: miłość jest Boża, ale od kogo pochodzi nienawiść? Nienawiść nie pochodzi od Boga, ale od diabła! A święci oddalili się od diabła; święci to mężczyźni i kobiety, w których sercach jest radość, i przekazują ją innym. Nie wolno nig-

---

* Przemówienie Jego Świątobliwości Franciszka wygłoszone przed modlitwą *Anioł Pański* (Watykan, 1 XI 2013). Tekst przytaczamy za: „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 35(2014) nr 1, s. 50.

dy nienawidzić, ale trzeba służyć innym, najbardziej potrzebującym, modlić się i żyć radością; taka jest droga świętości!

Bycie świętymi nie jest przywilejem nielicznych, jak gdyby ktoś otrzymał wielkie dziedzictwo; my wszyscy przez chrzest otrzymaliśmy dziedzictwo umożliwiające nam stanie się świętymi. Świętość jest powołaniem wszystkich. Wszyscy zatem jesteśmy powołani do pójścia drogą świętości, a droga ta ma imię, oblicze: oblicze Jezusa Chrystusa. On uczy nas stawania się świętymi. On w Ewangelii ukazuje nam drogę: drogę Błogosławieństw (por. Mt 5, 1-12). Rzeczywiście, królestwo Boże jest dla tych ludzi, którzy nie pokładają ufności w rzeczach, ale w miłości Boga; dla tych, którzy mają serce proste, pokorne, nie uważają, że są sprawiedliwi, i nie osądzają innych; którzy potrafią cierpieć z tymi, którzy cierpią, i radować się z tymi, którzy się weselą, nie są gwałtowni, lecz miłosierni, i starają się budować pojednanie i pokój. Święty, święta budują pojednanie i pokój; zawsze pomagają ludziom w pojednywaniu się i zawsze wspomagają w zaprowadzaniu pokoju. Tak więc świętość jest piękna; jest piękną drogą!

Dzisiaj, w to święto, święci kierują do nas przesłanie. Mówią nam: zaufajcie Panu, bo Pan nie zawodzi! Nigdy nie zawodzi, jest dobrym przyjacielem, który zawsze trwa przy nas. Przez swoje świadectwo święci dodają nam otuchy, abyśmy nie lękali się pójść pod prąd lub że zostaniemy niezrozumiani i wyśmiani, gdy będziemy mówić o Nim i o Ewangelii; swoim życiem ukazują nam, że ten, kto pozostaje wierny Bogu i Jego Słowu, doświadcza już na tej ziemi pociechy Jego miłości, a później „stokroć więcej" w wieczności. Taka jest nasza nadzieja i o to prosimy Pana dla naszych zmarłych braci i sióstr. Kościół mądrze umieścił zaraz po uroczystości Wszystkich Świętych Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych. Z naszą modlitwą uwielbienia Boga i ku czci błogosławionych duchów łączy się modlitwa za tych, którzy przed nami przeszli z tego świata do życia wiecznego.

Powierzmy naszą modlitwę wstawiennictwu Maryi, Królowej Wszystkich Świętych.

„ŚWIĘTY, OD KTÓREGO POCHODZI WSZELKA ŚWIĘTOŚĆ”
(2 Mch 14, 36)

Ethos 27(2014) nr 1(105) 21-34
DOI 10.12887/27-2014-1-105-04

Ks. Stefan SZYMIK

TRISHAGION
BÓG PO TRZYKROĆ ŚWIĘTY

Dla człowieka świętość Boga jest niedostępna. Świętość Boga opisuje i wyraża Jego absolutną wzniosłość i wszechpotęgę, boską pełnię i doskonałość, natomiast chwała pozwala doświadczyć Boga w jego ziemskich działaniach. Aby człowiek mógł Go rozpoznać, trzeba żeby Bóg się okazał świętym, objawił swą chwałę. Potężne zbawcze działanie jest istotą Boskiej świętości, która polega na udzielaniu się Boga w historii na rzecz narodu wybranego i wszystkich, którzy do Boga należą.

Intytulacja „Święty" najpełniej opisuje Boga objawionego w pismach natchnionych. Bóg jest święty i jako Święty objawia się światu. Świętość jest tym atrybutem, który określa obecność i działanie Boga i definiuje Jego istotę. Potwierdzenie tych stwierdzeń znaleźć można w licznych tekstach biblijnych, które kreślą fascynujący obraz świętego Boga pełnego paradoksów i niespodzianych światłocieni.

Teologowie bibliści są zgodni w sprawie fundamentalnego znaczenia terminu „święty" dla biblijnego orędzia o Bogu. Równocześnie analiza semantyczna tego terminu pozwala uchwycić podstawowe różnice, jakie występują między biblijnym i pozabiblijnym pojęciem świętości, a także biblijnym i pozabiblijnym postrzeganiem sacrum i profanum. Redefinicja terminu, uwzględniona w publikacjach polskich autorów (na przykład ks. Tomasza Jelonka, ks. Henryka Witczyka czy Michała Wojciechowskiego), była naturalną konsekwencją rozwoju nauk biblijnych, w tym postępujących studiów filologicznych i lepszego rozumienia zadań teologii biblijnej. Skutkiem tego pojęcie świętości uwolnione zostało od kategorii obcych językowi biblijno-teologicznemu[1].

Kanonizacja Jana Pawła II stwarza znakomitą okazję do ponownego podjęcia tematu świętości. Celem studium jest przedstawienie biblijno-teologicznych treści zawartych w terminie „święty" odniesionym do Boga, a jego

[1] Rzeczowo przedstawił kwestię ks. Tomasz Jelonek w pracy *Biblijne pojęcie sacrum*. Por. T. J e l o n e k, *Biblijne pojęcie sacrum*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 7-13, 60-69. Por. też: H. W i t c z y k, *„Pokorny wołał – i Pan Go wysłuchał" (Ps 34, 7a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997, s. 287-297. Zob. M. W o j c i e c h o w s k i, *„Justus et sanctus". Biblia o świętości*, „Studia Elbląskie" 5(2003), s. 221-231; A. J a n k o w s k i, *Biblijna świętość Boga a świętość człowieka. Wzajemna ich zależność*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, red. S. Koperek i in., Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 645-650.

motywem przewodnim – Izajaszowy trishagion, czyli prawda o Bogu po trzykroć Świętym (por. Iz 6, 3). Refleksja niniejsza umożliwi poznanie biblijnej nauki o świętym Bogu, a także o powołaniu człowieka do świętości.

ŚWIĘTOŚĆ JAKO ODDZIELENIE I ODDALENIE?

W tekstach biblijnych na nazwanie i opisanie tajemnicy świętości stosowana jest w języku hebrajskim głównie forma rzeczownikowa „qōdeš" (469 razy), rzadziej przymiotnik „qādôš" (116 razy) i różne formy czasownikowe rdzenia „qdš" w kilku koniugacjach (172 razy); nadto sporadycznie aramejskie „qāddisz" (13 razy)[2]. Przekładając „qdš" i pochodne na język grecki, tłumacze Biblii Hebrajskiej jednomyślnie sięgnęli po greckie słowo „hagios" i derywaty, co pozwoliło zachować swoistość biblijnego pojęcia świętości. Natchnieni autorzy Nowego Testamentu podążyli ich śladami i przejęli terminologię Septuaginty[3].

W literaturze biblijnej podejmującej problematykę świętości przetrwały do dzisiaj ślady dawnych studiów historycznoreligijnych. Często bowiem można natknąć się na uproszczone definiowanie świętości jako całkowitej transcendencji, oddalenia i oddzielenia od świata stworzonego (oddalenia sacrum od profanum). Bóg, biblijnie opisany jako Święty, ontologicznie byłby Transcendentnym. Takie objaśnienie terminu, łączone zwyczajowo z pojęciem świętości, było skutkiem uwzględnienia w badaniach biblijnych kategorii filozoficznych proponowanych przez fenomenologów religii. Chodzi głównie o wprowadzone przez Rudolfa Otta pojęcie n u m i n o s u m[4], o ów tajemni-

[2] Zob. W. G e s e n i u s, F. B u h l, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer-Verlag, Berlin 1962, s. 702-704; H.P. M ü l l e r, hasło „שדק qdš heilig", w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, Kaiser Verlag, München 1984, t. 2, kol. 589-609 (zwłaszcza kol. 593-594); W. K o r n f e l d, H. R i n g g r e n, hasło „שדק qdš", w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, Edermans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2003, t. 12, s. 521-545; L. K o e h l e r, W. B a u m g a r t n e r, J.J. S t a m m, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, tłum. zbiorowe, red. wyd. pol. P. Dec, Vocatio, Warszawa 2008, t. 2, s. 143-147.

[3] Zob. O. P r o c k s c h, K.G. K u h n, hasło „Hagios", w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, red. G. Kittel, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1933, s. 87n.; por. K o r n f e l d, R i n g g r e n, dz. cyt., s. 543n.

[4] Od łacińskiego słowa „numen" (wola Boża, siła, majestat, istota bóstwa) – stąd także określenie „numinotyczny". Fundamentalne opracowanie na temat świętości, miarodajne dla wielu biblistów, Rudolf Otto opublikował w roku 1917! Zob. R. O t t o, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917. Por. t e n ż e. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 34-36. Idee Otta rozwinął następnie Mircea Eliade w pracy *Traité d'histoire des religions* (Payot, Paris 1949) opisując dialektykę sacrum i profanum. Zob. M. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Książka

czy element rządzący światem, objawiający się człowiekowi jako misterium tremendum i misterium fascinans. Między świętym Bogiem a światem stworzonym istniałby rozdział, przepaść i przeciwieństwo. Interpretowane w tym kontekście teksty biblijne mówiły, że święty Bóg „jest całkowicie inny, niedostępny, oddzielony od człowieka i świata”[5].

Filologiczną podstawą interpretacji było założenie, że podstawowe znaczenie semickiego rdzenia „qdš” zawiera ideę „odcięcia” czy „oddzielenia” (na bazie „qd” – ciąć), które to znaczenie stosowano do interpretacji tekstów biblijnych: „święty” to oddzielony i wyłączony z powszechnego użytku[6]. Takie objaśnienie terminu jest jednak wtórne i jedynie pochodne od jego bardziej podstawowego znaczenia, czego dowiodły analizy filologiczne użycia „qdš” w tekstach biblijnych i pozabiblijnych. Wyniki badań wskazują głównie na pole znaczeniowe: być „świętym, poświęconym”, zatem „qādôš” oznacza przede wszystkim świętość i bliskość Boga, uświęcenie jego obecnością, konsekrację, wyniesienie[7]. Natomiast związana z terminem „qdš” idea odcięcia i oddzielenia jest tylko ubocznym skutkiem zapobiegawczego odseparowania się człowieka i świata doczesnego od tego, co tajemnicze i wzbudzające lęk, oddalenia się od „świętego” – dla jego ochrony, ale i ochrony przed nim[8].

Etymologia terminu „qdš” pozostaje nadal nieznana, a wskazane podstawowe jego znaczenie każdorazowo otrzymuje dodatkowe naświetlenie i dopowiedzenie dzięki kontekstowi, w którym termin ten występuje w Biblii. Opisanie tych treści stwarza równocześnie możliwość poznania, choćby tylko po części, natury Boga objawienia biblijnego[9].

ŚWIĘTY BÓG MOCY I CHWAŁY

Nowe spojrzenie na zagadnienie świętości, przede wszystkim świętości Boga, nie oznacza, że wszystko, co wcześniej zostało powiedziane na ten te-

---

i Wiedza, Warszawa 1966; t e n ż e, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996. Por. też: K o r n f e l d, R i n g g r e n, dz. cyt., s. 522n.

[5] W i t c z y k, dz. cyt., s. 288n. Warto skonsultować, co Rudolf Otto pisze na temat obecności numinosum w Starym („coś całkiem innego”) i Nowym Testamencie (O t t o, dz. cyt., s. 108-117, 118-129).

[6] Por. K o e h l e r, B a u m g a r t n e r, S t a m m, dz. cyt, s. 143; por. też: S.P. A t h y a l, *Cultic Holiness and its Moral Content in the Old Testament*, „Indian Journal of Theology” 8(1969) nr 4, s. 165-167.

[7] Por. W o j c i e c h o w s k i, dz. cyt., s. 222.

[8] „Często przyjmowane znaczenie podstawowe «oddzielony» (por. np. Eichrodt 1, 176n.) jest tylko pochodne: święte jest izolowane w temenosie lub od sfery doczesnej – dla jego ochrony lub ochrony przed nim, skoro tylko potrzebę takiej ochrony się stwierdzi”. M ü l l e r, dz. cyt., kol. 590 (jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm.– S.S.)

[9] Opowiadam się za stanowiskiem Ringgrena. Por. K o r n f e l d, R i n g g r e n, dz. cyt., s. 523.

mat, było błędne. Święty Bóg rzeczywiście może budzić grozę i trwogę, i może fascynować. Jest On Bogiem mocy i chwały. Biblijnych manifestacji Boga nie wolno jednak ograniczać do kilku wyznaczników numinosum proponowanych przez fenomenologów religii. Orędzie biblijne jest bardziej złożone.

W Księdze Izajasza opisana została wizja, jakiej doznał ten prorok, przebywając w świątyni jerozolimskiej (por. Iz 6, 1-10). Można debatować, czy były to prorocka ekstaza i stan uniesienia, czy realne widzenie świętości Boga („oczy moje oglądały" – Iz 6, 5) i doświadczenie przeżywane przy pełnej świadomości, lecz biblijno-teologiczne przesłanie tekstu nie ulega przez to zmianie[10]: „W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana zasiadającego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię. Serafiny stały ponad Nim; każdy z nich miał po sześć skrzydeł; dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał. I wołał jeden do drugiego: «Ś w i ę t y, Ś w i ę t y, Ś w i ę t y jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały». Od głosu tego, który wołał, zadrgały futryny drzwi, a świątynia napełniła się dymem. I powiedziałem: «Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów!»" (Iz 6, 1-5)[11].

Wydarzenie to miało miejsce na terenie świątyni w Jerozolimie w roku 739 przed Chr. W trakcie obrzędów liturgicznych Jahwe ukazał się Izajaszowi jako tronujący Król i Pan Zastępów, którego chwała napełnia całą ziemię. Cechują Go wzniosłość, wyniesienie i odrębność (por. Ps 99, 2-3; Iz 57, 15; Ez 38, 23). Otaczające tron istoty duchowe głoszą ontologiczną świętość Boga, nazywając Go wprost Świętym – „qādôš" (Iz 6, 3a). Występujący w wołaniu serafinów przymiotnik nie określa przymiotu Boga, ale pełni funkcję tytułu (por. Ps 89, 19; 1 Sm 2, 2; 6, 20; Oz 12, 1; Iz 5, 16; 40, 25; Jr 50, 29; Prz 9, 10; 30, 3). Trzykrotne powtórzenie określenia, co w Biblii jest wielką rzadkością (por. Jr 7, 4; 22, 29), wskazuje na Boga jako świętego w najwyższym stopniu, po trzykroć Świętego – Najświętszego, Przenajświętszego. Dobrze ujął sens tego tekstu ks. Lech R. Stachowiak: „Właściwie świętość nie opisuje jednego przymiotu Bożego obok wielu innych, lecz samą istotę Bożą jako nieskończoną i przerastającą wszystko, co stworzone, a więc w pełni transcendentną"[12].

Nie dziwi reakcja proroka, który wie o swej małości i niegodności: „Biada mi! Jestem zgubiony!". Wobec Stwórcy prorok doświadcza owego „uczucia

[10] Zob. L. S t a c h o w i a k, *Księga Izajasza I (1-39). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 9, cz. 1, Pallottinum, Poznań 1996, s. 174-178; S. G r z y b e k, *Bóg Izajasza w świetle Jego wizji (Iz 6,1-13)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 50(1997) nr 3, s. 175-187; D. D o g o n d k e, *Serafini głoszą świętość Boga*, „Zeszyty Karmelitańskie" 2011, nr 2(55), s. 12-21.

[11] Wszystkie wyróżnienia w tekście artykułu i w cytatach – S.S.

[12] S t a c h o w i a k, dz. cyt., s. 178.

zależności stworzenia”[13] i pogrążenia w nicości i przemijalności, ale jednocześnie żywego z Nim kontaktu. Izajasz, nieczysty i grzeszny reprezentant narodu, dopuszczony został do oglądania chwały świętego Boga. Symboliczne oczyszczenie ust i powołanie dadzą początek misji proroka (por. Iz 6, 7-10), a świętość Boga i uświęcenie narodu będą wiodącymi tematami jego prorockich wystąpień.

Są w Izajaszowym opisie elementy numinosum, ale nie sposób nie dostrzec w nim obecności świata stworzonego. Antropomorfizujący sposób mówienia („tren Jego szaty wypełniał świątynię”)[14] uzmysławiał Izraelitom obecność Boga na ziemi, przeżywaną w szczególny sposób w świątyni jerozolimskiej. Do paradoksalnej dalekości i bliskości Boga odnoszą się słowa modlitwy Salomona podczas poświęcenia świątyni: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (1 Krl 8, 27). Mimo wszystko król jest przekonany, iż oczy Boga będą patrzeć na świątynię i zamieszka w niej Jego imię (por. 1 Krl 8, 29). Będąc w najwyższym stopniu świętym, Bóg nie odgradza się i nie odcina, ale otwiera na człowieka.

W przytoczonym fragmencie Księgi Izajasza serafini opiewają jeszcze jeden przymiot Pana, chwałę (hebr. „kābôd”): „Cała ziemia pełna jest Jego chwały”. Słowa konkretyzują i interpretują ontologiczną świętość Boga. Widziana przez proroka chwała Pana Zastępów przekracza obszar świątyni i obejmuje cały stworzony świat, tym samym świętość i wszechmoc Boga rozciągają się nad wszystkimi narodami na ziemi[15].

Związek widzialnej chwały Bożej ze świętością Boga poświadczony jest w innych miejscach Pisma Świętego. Chwała Jahwe (hebr. „k^{e}bôd Jahwe”) ukazała się Mojżeszowi i Aronowi podczas sporu z Izraelitami, nakazując im wyprowadzić wodę ze skały. Brak zaufania z ich strony i niewiara wywołały w konsekwencji gniew Boga, który zapowiedział: „Ponieważ Mi nie uwierzyliście i nie objawiliście mojej świętości wobec Izraelitów, dlatego wy nie wprowadzicie tego ludu do kraju, który im daję” (Lb 20, 12). Autor natchniony dodał własny komentarz: „To są wody Meriba, gdzie się spierali Izraelici z Panem i gdzie On objawił wobec nich swoją świętość” (Lb 20, 13). Widzialna chwała Boża jest objawieniem świętości Boga przed ludźmi. Ezechielowe wi-

[13] O t t o, *Świętość*, s. 39. Słowa „uczucie zależności stworzenia” w przekładzie Bogdana Kupisa oddają niemieckie wyrażenie „Kreaturgefühl”; może lepiej byłoby tłumaczyć je jako: „przeczucie stworzoności” bądź „odczucie stworzoności”.

[14] Użyty tutaj termin hebrajski „hekal” wskazuje na tak zwane Miejsce Święte, a zatem prorok nie ogranicza obecności Jahwe wyłącznie do Miejsca Najświętszego (hebr. debir).

[15] Por. M ü l l e r, dz. cyt., kol. 597n.; S t a c h o w i a k, dz. cyt., s. 177n.; W i t c z y k, dz. cyt., s. 291n.

zje chwały Bożej, będące podstawą jego prorockiej działalności, można uznać za takie właśnie manifestacje świętości Boga (por. Ez 8-11; 40-48)[16].

Opis majestatu i wspaniałości objawiającego się Boga zawarty został w proroctwie Habakuka: „Bóg przychodzi z Temanu, Święty z góry Paran. Majestat Jego okrywa niebiosa, a ziemia pełna jest Jego chwały. Wspaniałość Jego podobna do światła, promienie z rąk Jego tryskają, w nich to ukryta moc Jego. Przed Nim idzie zaraza, w ślad za Nim gorączka śmiertelna. Stanął i porozdzielał ziemię, spojrzał i sprawił, że zadrżały narody; rozpadają się góry prastare, zapadają pagórki odwieczne, te ścieżki Jego od pradawnych czasów" (Ha 3, 3-6).

Dla człowieka świętość Boga jest niedostępna. Świętość Boga opisuje i wyraża Jego absolutną wzniosłość i wszechpotęgę, boską pełnię i doskonałość, natomiast chwała pozwala doświadczyć Boga w jego ziemskich działaniach. Aby człowiek mógł Go rozpoznać, trzeba żeby Bóg się okazał świętym, objawił swą chwałę. Potężne zbawcze działanie jest istotą Boskiej świętości, która polega na udzielaniu się Boga w historii na rzecz narodu wybranego i wszystkich, którzy do Boga należą. Stwórcze dzieło Boga, Jego teofanie, cudowna opieka nad Izraelem, podobnie zresztą jak nałożone nań kary i klęski, czy obdarowanie wolnością – wszystko to pokazuje naturę samoobjawiającego się świętego Boga (por. Wj 29, 43; Kpł 10, 3; 22, 32; Ez 20, 41). Do objawienia chwały wzywają Boga również członkowie nowego ludu Bożego w modlitwie Pańskiej: „Niech się święci Twoje imię!" (Mt 6, 9; por. Łk 11, 2)[17].

ŚWIĘTOŚĆ JAKO OBECNOŚĆ I BLISKOŚĆ

Świętość Boga objawia się i konkretyzuje poprzez widzialne czyny Jego chwały i mocy. Teksty biblijne pokazują jednoznacznie, że świętość ma charakter dynamiczny, ma zdolność udzielania się i działania. Święty Bóg pozwala się poznać osobom, społecznościom i narodom. Co jednak ważne, przekazy biblijne nie ograniczają się do ukazania reakcji ludzi na epifanię Świętego, ale starają się przedstawiać świętość Boga u samych źródeł. Takie orędzie zawiera Psalm 99, którego autor trzykrotnie wzywa do wielbienia Boga jako świętego[18]:

---

[16] Zob. dalej teksty: Ez 20, 41; 28, 22-26; 36, 23; 38, 21-23; 39, 26-27. „Widzialne przedłużenie, mające na celu objawienie świętości człowiekowi". E. J a c o b, *Theology of the Old Testament*, Hodder and Stoughton, London 1958, s. 79). Por. G. v o n R a d, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Pax, Warszawa 1986, s. 168.

[17] Por. P r o c k s c h, K u h n, dz. cyt., s. 91.

[18] Zob. R. S c o r a l i c k, *Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989 (por. zwłaszcza s. 47-49). Por. S. Ł a c h,

Pan króluje, drżą narody; zasiada na cherubach, a ziemia się trzęsie.
Wielki jest Pan na Syjonie i wyniesiony ponad wszystkie ludy.
Niech wielbią imię Twoje wielkie i straszliwe: O n j e s t ś w i ę t y[19].
Królem jest Potężny, co kocha sprawiedliwość.
Ty ustanowiłeś to, co jest słuszne,
prawo i sprawiedliwość w Jakubie Ty ustanowiłeś.
Wysławiajcie Pana, Boga naszego,
oddajcie pokłon u podnóżka stóp Jego; O n j e s t ś w i ę t y.
Wśród Jego kapłanów są Mojżesz i Aaron,
i Samuel wśród tych, co wzywali Jego imienia; wzywali Pana, On ich wysłuchiwał.
Przemawiał do nich w słupie obłoku:
zachowywali Jego nakazy i prawo, które im nadał;
Panie, Boże nasz, Ty ich wysłuchiwałeś,
byłeś dla nich Bogiem przebaczającym, ale brałeś odwet za ich występki.
Wysławiajcie Pana, Boga naszego,
oddajcie pokłon przed świętą Jego górą, bo P a n, B ó g n a s z, j e s t ś w i ę t y.

Trudno omawiać szczegółowo stroficzną, trzyczęściową budowę cytowanego psalmu. Autor przedstawia Boga w Jego ziemskim działaniu (Ps 99, 1-2.4.6-8) i następnie trzykrotnie wzywa do wielbienia i wysławiania, dołączając uzasadnienie – Jego świętość (Ps 99, 3.5.9). Wielu autorów podkreśla związek tego psalmu z wizją proroka Izajasza, prawdopodobnie bowiem psalmista inspirował się potrójnym wołaniem Izajaszowych serafinów[20].

W tytule „święty" psalmista zawarł myśl o całkowitej wyjątkowości Boga i zarazem wskazał na przejawy Jego bliskości i obecności. Pierwsza forma aktywności Świętego – Jego moc i chwała, czyli potężne i wszechmocne władanie Boga nad narodami pogańskimi i narodem wybranym – była już analizowana. Autor wyraża swoją myśl w krótkich, dwuwyrazowych zdaniach: „Pan króluje, drżą narody; zasiada na cherubach, ziemia się trzęsie" (Ps 99, 1), a potem sławi Jego wielkość i wyniesienie (Ps 99, 2). Potężną obecność świętego Boga pośród Izraela opisał autor Księgi Wyjścia, który uwielbia Go za obecność i wsparcie, za obronę przed nieprzyjaciółmi: „Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy

Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 7, cz. 2, Pallottinum, Poznań 1990, s. 426-429; T. B r z e g o w y, *Adorujmy trzykroć świętego Boga na Jego świętej górze (Psalm 99)*, w: *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2003, s. 67-75; t e n ż e, *Psalm 99 modlitwą kapłanów*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej" 153(2003) nr 3, s. 415-437.

[19] Układ wersów – S.S. Przekład Biblii Tysiąclecia brzmi: „ono [imię] jest święte", opowiadamy się jednak za autorami, którzy przyjmują paralelizm aklamacji „On jest święty". Por. S c o r a l i c k, dz. cyt., s. 54-58; Ł a c h, dz. cyt., s. 425; B r z e g o w y, *Adorujmy trzykroć świętego Boga na Jego świętej górze (Psalm 99)*, s. 70-72.

[20] Por. S c o r a l i c k, dz. cyt., s. 59-60.

w czynach, cuda działający!" (Wj 15, 11)[21]. Bóg prowadził lud na pustyni i stawał w jego obronie, potem przez wieki był jego ostoją i oparciem, realizując swoje zobowiązanie: „Bóg przemówił w swojej świątyni" (Ps 60, 8). Przekład z Biblii Tysiąclecia jest jednym z możliwych, ale sam tłumacz zaznacza w przypisie, że inni tłumaczą ten wers psalmu w sposób następujący: „Bóg przyrzekł w swej świętości (hebr. bᵉqodšô)" (por. Ps 89, 36). Świętość jest ostateczną racją wszechpotężnej obecności Boga wśród Jego ludu – lakonicznie wyrażają to słowa z modlitwy Anny, matka Samuela: „Nikt tak święty (qādôš) jak Pan, prócz Ciebie nie ma nikogo, nikt taką Opoką jak Bóg nasz" (1 Sm 2, 2). Jahwe jest nazywany przez proroka Izajasza „Świętym Jakubowym" (Iz 29, 23) i wielokrotnie „Świętym Izraela" (Iz 1, 4; 5, 19.24; 10, 20; 12, 6 itd.; por. Ps 71, 22). Podobnie ludy sąsiednie poznają, że Jahwe, Bóg Izraela, jest święty. Jego obecność i rządy uznają nie tylko Izraelici, ale również poganie. Mieszkańcy Bet-Szemesz (por. 1 Sm 6, 20), a także Sydon i jego mieszkańcy wielbić będą świętego Boga (Ez 28, 22). Panujący nad Izraelem i poganami Pan jest święty, a raczej winno się powiedzieć – On jest Świętym (por. Ps 99, 3)[22].

Kolejny obszar oddziaływania świętego Boga obejmuje prawo i sprawiedliwość, a więc sfery życia społecznego. Jak ujął to Psalmista, Pan kocha sprawiedliwość i dlatego ustanowił „to, co jest słuszne, prawo i sprawiedliwość w Jakubie" (Ps 99, 4). Słowa te odnoszą się nie tylko do ustanowienia praw i nakazów, które miało miejsce na Synaju (Ps 99, 4a: „kônantā")[23], ale również do codziennego zastosowania prawa w życiu ekonomicznym, społecznym i politycznym. Psalmista użył w drugim wypadku czasownika „ʿāsāh" (Ps 99, 4b: „ʿāsîtā"), który w Biblii opisuje między innymi przejawy stwórczej mocy Boga. Nie chodzi tylko o proste nadanie prawa, ale również o jego realizację: Bóg „urzeczywistnia" sprawiedliwość w ludzie wybranym (por. Jr 9, 23). Ten doniosły związek świętości i sprawiedliwości Boga najpełniej ujął Izajasz: „Pan Zastępów przez sąd się wywyższy, Bóg Święty przez sprawiedliwość okaże swą świętość" (Iz 5, 16)[24]. Bóg „okazuje swą świętość" przez akty sprawiedliwości społecznej, czyniąc siebie jawnym, manifestując się przed ludźmi i pozwalając się rozpoznać. Widzialne działanie Boga może mieć charakter

[21] Warto zacytować w tym wypadku przekład Wulgaty: „Quis similis tui in fortibus Domine, quis similis tui magnificus in sanctitate terribilis atque laudabilis et faciens mirabilia".

[22] Bóg powala ciemięzców Izraela i pozwala mu odnieść zwycięstwo, o czym opowiadają liczne psalmy (por. Ps 18; 20; 33; 44; 110; 118). Por. W i t c z y k, dz. cyt., s. 293n.; A t h y a l, dz. cyt., s. 172n.

[23] Forma pochodna od czasownika „kun" – w koniugacji polel to między innymi „postawić, założyć, ustanowić, utwierdzić". Zob. K o e h l e r, B a u m g a r t n e r, S t a m m, dz. cyt., t. 1, s. 438-440.

[24] W przekładzie Wulgaty: „Deus sanctus sanctificabitur in iustitia".

pozytywny, ale często także objawia się jako karząca moc Sędziego, niszcząca pysznych pogan (por. Iz 10, 17) lub skierowana przeciw Izraelowi (por. Ps 78, 40-42), stąd ustami proroka Bóg zapewnia: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać" (Oz 11, 9)[25].

Trzecie dookreślenie świętości Boga podejmuje i konkretyzuje dwa poprzednie aspekty. Obecny pośród stworzenia święty Bóg dostępny jest w wyjątkowy sposób wybranym ludziom. Psalmista przywołuje imiennie Mojżesza i Aarona, przedstawicieli rodu kapłańskiego, oraz Samuela, pełniącego funkcję proroka i kapłana. Także przypomnienie epifanii Boga w słupie obłoku (por. Wj 33, 9-20; Pwt 31, 15) i nadania nakazów i przykazań oraz kolejne wezwanie do wielbienia Świętego (por. Ps 99, 9) wskazują na Izraela jako miejsce specjalnej obecności Boga, zwłaszcza na świątynię w Jerozolimie i sprawowany w niej kult. Kolejny raz ujawnia się to w antropomorfizujących wypowiedziach o Bogu, który „zasiada na cherubach" i „wielki jest na Syjonie" (Ps 99, 1) i któremu należy oddać pokłon „u podnóżka stóp Jego" (Ps 99, 4), „przed świętą Jego górą" (Ps 99, 9). Autor nawiązał do teologii świątyni z czasu przed niewolą babilońską. Święta góra Syjon i świątynia Salomona, a zwłaszcza Arka Przymierza („podnóżek stóp Jego"), to widzialne znaki obecności świętego Boga pośród narodu wybranego i stałego kontaktu między Nim a Jego ludem (por. 1 Krn 28, 2; Ps 132, 7; Lm 2, 1). Już najstarsze tradycje biblijne wskazują, że obecność Boga pośród Izraela łączono z Arką Przymierza (por. 1 Sm 6, 19-21; 1 Krl 8, 3-13)[26].

Naturalną konsekwencją doświadczenia przez Izraelitów historiozbawczej obecności Boga w życiu narodu jest wezwanie psalmisty do adorowania Go, uwielbienia i wysławiania, tylko taka bowiem może być odpowiedź społeczności wierzących: „Jego świętość, Jego sprawiedliwość i Jego łaskawość stanowią istotny przedmiot kultu w Jerozolimie"[27]. Jednakże zasadniczą racją oddawania czci Bogu jest ostatecznie Jego świętość, co psalmista podkreśla trzykrotnie, powtarzając na koniec z naciskiem: „Bo Pan, Bóg nasz, jest święty" (Ps 99, 9).

---

[25] Por. W i t c z y k, dz. cyt., s. 293

[26] Por. S c o r a l i c k, dz. cyt., s. 82-85; Ł a c h, dz. cyt., s. 428n.

[27] Ł a c h, dz. cyt., s. 429. Na uwagę zasługuje ciekawa refleksja Tadeusza Brzegowego na temat wyrażenia „hištahăweh" („proskyneza") i jego polskiego przekładu: „oddać pokłon" czy raczej „adorować"? Por. B r z e g o w y, *Adorujmy trzykroć świętego Boga na Jego świętej górze (Psalm 99)*, s. 80-87. Zob. H.P. S t ä h l i, hasło „הוה hwh hišt sich niederwerfen", w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, kol. 530-533.

ŚWIĘTY UŚWIĘCAJĄCY CZŁOWIEKA I ŚWIAT

Świętość Boga nie tylko się objawia i udziela światu i narodowi wybranemu, ale żąda zaangażowania ze strony człowieka. Bóg udziela człowiekowi ze swojej świętości, by lud Boży i poszczególni jego członkowie byli świętymi na wzór świętego Boga: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!" (Kpł 19, 2; por. Kpł 11, 44-45; 20, 7.26; Wj 22, 30; Pwt 7, 6; 26, 19)[28].

Autorzy natchnieni łączą wezwanie do świętości z początkami istnienia narodu wybranego, co można dostrzec w tradycjach mówiących o wyjściu Izraelitów z Egiptu (por. Wj 15, 11) i wędrówce przez pustynię (por. Wj 22, 30; Kpł 10, 3). Wydarzeniem kluczowym było jednak zawarcie przymierza na Synaju; odtąd Izrael stał się narodem poświęconym Panu. Jako wybrany i oddzielony od innych narodów (por. Kpł 20, 26; 1 Krl 8, 53), Izrael był szczególną własnością Boga, ludem kapłańskim i ludem świętym (por. Wj 19, 5-6; 22, 30; Pwt 4, 20; 7, 6; 14, 2; 26, 18). Kontekst wypowiedzi biblijnych wskazuje, że świętość Izraela miała przede wszystkim charakter kultyczny i moralny. Lud Boży winien zachowywać wiernie nakazy dane przez Boga i żyć według Jego przykazań, by „byli świętymi wobec swojego Boga" (Lb 15, 40; por. Pwt 28, 9). Uświęcającym był sam Bóg: „Uświęćcie się więc i bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty. Ja, Pan, Bóg wasz! Będziecie strzec ustaw moich i wykonywać je. Ja jestem Pan, który was uświęca!" (Kpł 20, 7-8; por. Kpł 22, 31-32; Ez 36, 23). Pośrednikami uświęcenia ludu mogły jednak stać się osoby wybrane przez Boga, jak było to w przypadku Mojżesza (por. Wj 19, 10.14) i Jozuego (por. Joz 7, 13). Z kolei Samuel uświęcił Jessego i jego synów (por. 1 Sm 16, 5), a Hiob dokonał oczyszczenia własnych synów (por. Hi 1, 5).

Wezwanie do świętości skierowane zostało do społeczności Izraela, ale z czasem otrzymało rysy indywidualne. Bóg daje swego świętego Ducha wybranym, jak stało się to na przykład w wypadku Mojżesza, i może również swego Ducha odebrać (por. Iz 63, 10-11; Ps 51, 13). Bóg objawia swoją świętość tym, którzy się do niego zbliżają (por. Kpł 10, 3), a człowiek ze swej strony ma obowiązek poznania świętego Boga (por. Prz 9, 10). Paradoksy świętości Boga udzielającego się człowiekowi trafnie wyraził prorok Izajasz: „Tak bowiem mówi Wysoki i Wzniosły, którego stolica jest wieczna, a imię «Święty»: Zamieszkuję miejsce wzniesione i święte, lecz jestem z człowiekiem skruszonym i pokornym, aby ożywić ducha pokornych i tchnąć życie w serca skruszone" (Iz 57, 15).

Obowiązek kultycznej i moralnej świętości w szczególny sposób ciążył na osobach poświęconych Bogu, kapłanach i lewitach, a także prorokach. One przy-

[28] Zob. J. K u d a s i e w i c z, *„Bądźcie Świętymi, bo ja jestem Święty, Pan, Bóg wasz!" (Kpł 19,2)*, „Przegląd Homiletyczny" 7(2003), s. 77-87; por. M ü l l e r, dz. cyt., kol. 599; P r o c k s c h, K u h n, dz. cyt., s. 91n.

należą do Boga i mają udział w świętości jedynie Świętego. Bóg uświęca nie tylko osoby, ale także przedmioty, miejsca i czasy, które dzięki temu otrzymują nowe przeznaczenie, stają się bowiem „święte" i należą do Boga. Uświęcony jest dzień szabatu (por. Rdz 2, 3; Wj 20, 12; Ez 20, 12) i uświęcone są miejsca teofanii (por. Wj 3, 5; 19, 23). Bogu poświęcone są również miejsca i obiekty kultu – świątynia, przybytek, zasłona, ołtarz (por. Kpł 21, 23; Ez 20, 40; 37, 28)[29].

Starotestamentowe wezwanie do świętości ma swoje nowotestamentowe dopełnienie. Wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa rozpoczął się nowy etap zbawienia, kontynuowany w okresie apostolskim i w okresie poapostolskim Kościoła, a który dopełni się w eschatologicznej przyszłości. Pełnia świętości jest udziałem Boga w Trójcy Osób – Ojca i Syna, i Ducha. Podobnie wierzący w Chrystusa wezwani są do świętości, będąc „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym" (1 P 2, 9). Nowy lud Boży winien być świętym na wzór Świętego, który go wybrał i powołał. Nauczał o tym Jezus Chrystus, wzywając: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48). Pisał o tym apostoł Piotr, nawiązując do dawnego rozporządzenia Mojżesza: „W całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty" (1 P 1, 15-16; por. Wj 19, 2). Wierzący mają udział w świętości Boga i On jest źródłem ich świętości. Uświęcającym lud Nowego Przymierza jest Bóg działający w swoim Synu: „A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie" (J 17, 19; por. Hbr 2, 11; 13, 12); uświęcającym jest również Duch Święty (por. 2 Tes 2, 13; 1 P 1, 2; 1 Kor 6, 19-20)[30].

Świętość człowieka została zamierzona przez Boga od wieków jako przynależność do sfery sacrum i uczestnictwo w Jego świętości. Powołanie i przeznaczenie człowieka do świętości jest ostatecznym celem życia, o czym mówi ostatnia księga Nowego Testamentu. W prorockim zachwyceniu wizjoner ogląda niebo otwarte i słyszy głos zachęcający do wstąpienia i zobaczenia tego, co ma nastąpić. Opisane w Apokalipsie wydarzenie ma charakter liturgiczny, tym razem jednak jest to przyszła liturgia niebiańska (por. Ap 4, 1-11)[31].

---

[29] „Izrael zawsze żywił przeświadczenie, że Jahwe nie tylko objawił swoją świętość ludziom, lecz uświęcił także przedmioty, miejsca lub czasy; oznaczało to, że zastrzegł sobie do nich prawo". V o n R a d, dz. cyt., s. 167n. Por. J e l o n e k, dz. cyt., s. 23-59 (autor omawia kolejno święte osoby, rzeczy święte oraz miejsca i czasy święte).

[30] Szerzej na ten temat por. J a n k o w s k i, *Biblijna świętość Boga a świętość człowieka*, s. 648n.; W o j c i e c h o w s k i, dz. cyt., s. 225-227.

[31] Zob. dawniejsze omówienie: A. J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 12, Pallottinum, Poznań 1959, s. 165-169; por. J e l o n e k, dz. cyt., s. 17n.

Doznałem natychmiast zachwycenia: A oto w niebie stał tron i na tronie [ktoś] zasiadał.
A Zasiadający był podobny z wyglądu do jaspisu i do krwawnika, a tęcza dokoła tronu – podobna z wyglądu do szmaragdu.

Dokoła tronu – dwadzieścia cztery trony, a na tronach dwudziestu czterech siedzących Starców, odzianych w białe szaty, a na ich głowach złote wieńce.
A z tronu wychodzą błyskawice i głosy, i gromy, i płonie przed tronem siedem lamp ognistych, które są siedmiu Duchami Boga.

Przed tronem – niby szklane morze podobne do kryształu, a pośrodku tronu i dokoła tronu cztery Istoty żyjące, pełne oczu z przodu i z tyłu:
pierwsza Istota żyjąca podobna do lwa,
druga Istota żyjąca podobna do cielca,
trzecia Istota żyjąca mająca twarz jak gdyby ludzką
i czwarta Istota żyjąca podobna do orła w locie.
Cztery Istoty żyjące – a każda z nich ma po sześć skrzydeł – dokoła i wewnątrz są pełne oczu, i bez wytchnienia mówią dniem i nocą:
Ś w i ę t y, Ś w i ę t y, Ś w i ę t y, Pan Bóg wszechmogący,
Który był i Który jest, i Który przychodzi (Ap 4, 2-8)[32].

Nawet powierzchowna analiza obecnej w tekście symboliki pozwala odkryć istotne składniki orędzia kierowanego do czytelnika. Tron symbolizuje majestat, władzę, panowanie[33], a bogactwo opisu podkreśla wyjątkowość Zasiadającego na tronie. Jest to ten sam święty Bóg z wizji Izajasza, którego tren szaty wypełniał jerozolimską świątynię – daleki i wzniosły, budzący lęk i grozę. Apokaliptyczna wizja tronu Bożego zawiera także elementy nowe. Dokoła tronu bowiem – „dwadzieścia cztery trony, a na tronach dwudziestu czterech siedzących Starców, odzianych w białe szaty, a na ich głowach złote wieńce" (Ap 4, 4). Kim są owi dwadzieścia czterej starcy już oczyszczeni i niewinni, święci i zwycięscy dzięki wierności i wierze? Proponuje się różne interpretacje, jednak najpewniejsza wydaje się ta, która widzi w nich idealny, zwycięski Kościół w niebie[34]. Święci mężowie symbolizują lud Boży Starego i Nowego Przymierza, którego udział w chwale Bożej dowodzi wypełnienia się historii zbawienia. Równie znacząca jest obecność czterech „Istot żyjących" (lwa, wołu, jakby człowieka i orła) wokół tronu Bożego. Podobnie jak aniołowie z Izajaszowej wizji, mają one po sześć skrzydeł i podobnie głoszą nieustannie: „Ś w i ę t y, Ś w i ę t y, Ś w i ę t y, Pan Bóg wszechmogący" (Ap 4, 8). Ich obecność wokół tronu symbolizuje świat stworzony, który również ma udział w niebiańskiej liturgii i śpiewa Izajaszowy trishagion. W ten sposób dopełnia

[32] Układ wersów – S.S.

[33] Por. teksty apokryficzne: Księga Henocha etiopska 14, 18; Testament Lewiego 5, 1; Wniebowzięcie Mojżesza 4, 2.

[34] Por. J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 167.

się święta historia zbawienia, której końcowym celem jest uczestnictwo całego stworzonego świata w świętości przewidzianej przez Boga. Równocześnie „Istoty" sławią Boga jako istniejącego odwiecznie i niemającego kresu: „Który był i Który jest, i Który przychodzi" (Ap 4, 8)[35].

ŚWIĘTY GŁOSZONY PRZEZ WIEKI

Izajaszowy trishagion rozważany był nie tylko przez autorów natchnionych Starego i Nowego Testamentu. Jak bowiem pokazuje historia Kościoła, a przede wszystkim historia jego przebogatej liturgii, potrójne nazwanie Boga świętym miało kontynuatorów, zarówno w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jak i później. Nieznany autor dzieła *Poimandres*, będącego częścią gnostyckiego zbioru *Corpus Hermeticum*, umieścił w zakończeniu księgi (nr 31) majestatyczny hymn, w którym wyraża radość, dumę i potrzebę dzielenia się z innymi swoją tajemną wiedzą o zbawieniu. Trzyczęściowy hymn rozpoczyna się wezwaniem Świętego Boga w nawiązaniu do słów Księgi Izajasza (por. Iz 6, 3), a jego autor, jak się wydaje, wskazuje na trzy obszary Bożego zaangażowania:

Ś w i ę t y jest Bóg, Ojciec wszystkiego,
Ś w i ę t y jest Bóg, którego Wolę spełniają własne jego moce,
Ś w i ę t y jest Bóg, który chce być poznany i bywa poznany przez swoich[36].

Podobne nawiązanie do Izajaszowego trishagionu odnajdujemy w *Suplikacjach*, w polskiej tradycji liturgicznej będących kierowanym do Boga wołaniem o ochronę i ratunek przed katastrofami i klęskami. Hymn znany był w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i wciąż jest popularny, zwłaszcza w liturgii bizantyńskiej. Rozpoczynające modlitwę wołanie: „Ś w i ę t y Boże, Ś w i ę t y mocny, Ś w i ę t y a nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami!", poszerza wołanie Izajaszowych serafinów. Również trishagion rzymskiej liturgii mszalnej, kończący każdorazowo prefację, nawiązuje do tych samych anielskich słów ze sceny powołania Izajasza: „Ś w i ę t y, Ś w i ę t y, Ś w i ę t y, Pan Bóg Zastępów. Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej" (por. Iz 6, 3; Ap 4, 8). Wołanie serafinów,

[35] Zob. C. B a r t n i k, *„Ten, który przychodzi" (Apok 4,8)*, „Homo Dei" 46(1977) nr 1, s. 8-11.

[36] Cyt. za: W. M y s z o r, *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia" 15(1977) nr 1, s. 216. Zob. O. W i k a n d e r, *Old Testament Prototypes for the Hermetic Trishagion in Poimandres 31 – and Support for an Old Conjecture*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies" 53(2013), s. 579-590. Autor ten pisze: „Trudno nie zauważyć w tej strukturze echa biblijnego trishagionu Iz 6, 3" (tamże, s. 580).

które raz jeden wybrzmiało w wizji proroka, głosami wierzących rozbrzmiewa przez wieki po całej ziemi.

*

Pojęcie świętości Boga, z jakim spotykamy się na kartach Biblii, wykazuje zadziwiającą jednolitość i niezmienność. W księgach Starego Testamentu, których powstanie łączy się ze szkołami kapłańskimi, w pismach prorockich, ale również w tekstach prawnych spotkać można to samo wzniosłe pojęcie świętości Boga. Chociaż autorzy akcentują różne aspekty Jego świętości, nie ma między tymi szkołami czy tradycjami istotnej różnicy. Ciągłość, ale również rozwój i transpozycję ujęcia świętości można natomiast obserwować w pismach Nowego Testamentu.

Biblia objawia naturę świętości Boga i podaje niejedno jej uściślenie. Z pewnością świętość Boga jest czymś więcej niż tylko Jego przymiotem, a idea separacji i transcendencji również nie wyczerpuje biblijnego orędzia o Świętym. Autorzy natchnieni mówią wielokrotnie o bliskości Boga i Jego udzielaniu się ludowi Bożemu – Bóg się niejako poświęca dla człowieka. Świętość Boga obejmuje to wszystko, co jako Osoba posiada On w swoim bogactwie, pełni życia, wszechpotędze, chwale, miłosierdziu, łaskawości. Te same stwierdzenia wolno odnieść do Trójcy Osób Boskich ukazanych w pismach Nowego Testamentu (por. Ps 99; Iz 6, 3; Ap 4, 8).

Świętość – pozornie zastrzeżona dla dalekiego i niedostępnego Boga – ustawicznie odnoszona jest w Biblii także do ludzi (por. Wj 19, 2; 1 P 1, 15-16). Będąc obrazem i podobieństwem Stwórcy, również człowiek winien być święty. Świętość człowieka jest darem i działaniem łaski, która przezwycięża dystans między Stwórcą a stworzeniem. I jest ona odpowiedzią stworzenia na powołanie do świętości. Jednakże człowiek jest świętym nie po to, żeby od świata się oddalać i odgradzać, ale przeciwnie, by podobnie jak święty Bóg, być jako święty widzialnym i się udzielać – światu i drugiemu człowiekowi (por. Mt 5, 13-16).

Ethos 27(2014) nr 1(105) 35-50
DOI 10.12887/27-2014-1-105-05

Ks. Tadeusz DOLA

WIARA W ŚWIĘTYCH OBCOWANIE

Na podstawie teologii patrystycznej można rozumieć komunię świętych jako wspólnotę kościelną obejmującą ziemskich wyznawców Chrystusa, ale także trwających w niebiańskiej chwale sprawiedliwych i aniołów; komunię świętych pojmuje się również jako udział w dobrach zbawczych, zwłaszcza w sakramentach. Te podstawowe sposoby pojmowania omawianego artykułu wiary w starożytnym Kościele wyznaczyły kierunki rozwoju dalszej refleksji teologicznej i kościelnego nauczania dotyczącego tej prawdy wiary.

Uroczystość Wszystkich Świętych i następujące po niej Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych są dla kaznodziejów okazją do rozważań nad prawdą wiary o świętych obcowaniu. Poza tą szczególną okazją rzadko nawiązuje się do tej prawdy w homiliach i katechezie, mimo że wiara w świętych obcowanie wyznawana jest w chrześcijańskim *Credo* i należy do dwunastu podstawowych artykułów wiary zawartych w *Składzie Apostolskim*. Poniższa refleksja stanowi nieco rozbudowany komentarz teologiczny do tego artykułu wiary. W pierwszej części przedstawione zostanie kształtowanie się pojęcia „świętych obcowanie", okoliczności wejścia tego pojęcia w krąg podstawowych treści wiary chrześcijańskiej oraz wyjaśnienie jego teologicznego znaczenia. Pewne oryginalne wątki do interpretacji prawdy wiary o świętych obcowaniu wprowadzają papieże Jan Paweł II i Benedykt XVI. Dlatego druga część artykułu będzie spojrzeniem na tę prawdę z perspektywy ich nauczania.

POJĘCIE ŚWIĘTYCH OBCOWANIA

WYJAŚNIENIA TERMINOLOGICZNE

Refleksję nad artykułem wiary „świętych obcowanie" należałoby rozpocząć od wyjaśnienia terminu „obcowanie", który we współczesnym rozumieniu zdaje się zawężać teologiczną treść tego artykułu. Wyraz ten jest tłumaczeniem łacińskiego „communio", będącego odpowiednikiem greckiego „koinonia" (κοινωνία). Zgodnie ze słownikiem, „obcowanie" w sensie podstawowym oznacza pozostawanie z kimś w bliskich, zażyłych relacjach, przebywanie i przestawanie z kimś. Wyjaśniając treść artykułu wiary o świętych obcowaniu, polska wersja Katechizmu Kościoła Katolickiego odchodzi od używania wyra-

zu „obcowanie". W szesnastu punktach (946-962) dotyczących tego artykułu pojawia się on zaledwie dwukrotnie, z czego jeden raz w cytacie. Katechizm wstawia w jego miejsce słowo „komunia", i to już w tytule paragrafu, w którym wyłożona zostaje nauka o wierze w świętych obcowanie. Łacińskie „communio sanctorum" przetłumaczono na „komunia świętych". Zmiana podyktowana jest – jak się wydaje – powszechną dziś praktyką zastępowania łacińskiego słowa „communio" jego spolszczoną wersją „komunia" bądź przekładania go na język polski jako „wspólnota". W konsekwencji w tekstach teologicznych używane są te właśnie wyrazy w odróżnieniu od nieobecnego w nich prawie wcale, a tym samym ubogiego w teologiczną treść, wyrazu „obcowanie". Kierując się terminologią zastosowaną w Katechizmie, a także przyjętą we współczesnej teologii, w niniejszym artykule preferowane będą wyrazy „komunia" i „wspólnota" jako polskie odpowiedniki łacińskiego „communio"[1].

FORMUŁA „ŚWIĘTYCH OBCOWANIE" W SKŁADZIE APOSTOLSKIM

Wiara w komunię świętych rozpowszechniona jest w chrześcijaństwie od wieków dzięki temu, że mówi o niej *Skład Apostolski*. Przyjmuje się, że artykuł wiary o komunii świętych włączył do *Składu Apostolskiego* św. Nicetas, biskup Remezjany (zm. 414). W piątej księdze zachowanego jedynie we fragmentach dzieła, które było przeznaczone dla przygotowujących się do przyjęcia chrztu, zapisał on i wyjaśnił apostolski symbol wiary. zawierający już artykuł „świętych obcowanie"[2]. Nicetas tłumaczy, że Kościół jest zgromadzeniem wszystkich świętych, ponieważ od początku świata patriarchowie, prorocy, męczennicy i wszyscy sprawiedliwi uświęceni tą samą wiarą i nawróceniem, naznaczeni jednym Duchem, tworzą jedno ciało, którego Głową jest Chrystus. Członkami tego ciała są ponadto aniołowie, Moce niebieskie i Potęgi. Przez pojęcie „świętych obcowanie" Nicetas rozumie więc wspólnotę Kościoła będącego zgromadzeniem świętych. Podstawą włączenia do tej wspólnoty są dla człowieka nawrócenie i wiara, dające uświęcenie. Kościół jako komunia wszystkich świętych jest jednością, ponieważ święci tworzący Kościół naznaczeni są jednym Duchem. Połączeni tym samym Duchem, stanowią jedno ciało z Chrystusem jako swoją Głową.

Wersja *Credo* wzbogacona przez Nicetasa o artykuł „komunia świętych" zaczyna stopniowo rozpowszechniać się w Kościele galijskim. Znaleźć ją

---

[1] Por. C.S. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2003, t. 2, s. 904.

[2] N i c e t a s R e m e s i a n e n s i s, *De symbolo*, 10, w: *Patrologia latina*, t. 52, kol. 871; por. H. D e n z i n g e r, P. H ü n e r m a n n, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 19, Herder, Freiburg im Breisgau 1991, s. 28.

można na początku ósmego wieku w starym Mszale galijskim oraz w Mszale z Bobbio[3]. W wieku dziewiątym, w okresie pontyfikatu św. Mikołaja I, przyjmuje ją Kościół rzymski. Powszechną akceptację wersja ta zyskuje w Kościele zachodnim od dwunastego wieku[4]. Rozpowszechnienie się zgody na *Credo* w wersji Nicetasa stało się możliwe zapewne dzięki temu, że pojęcie „communio sanctorum" występuje także u innych pisarzy, jak również w dokumentach kościelnych. W sporze z apolinarystami używa go w swym rozporządzeniu cesarz Teodozjusz (w roku 388). Synod w Kartaginie (zwołany w roku 411) posługuje się nim w liście przeciw donatystom. W obydwu tych przypadkach „wspólnota świętych" oznacza prawowiernych chrześcijan, prawdziwy Kościół, z którego wykluczeni zostają wszyscy trwający w błędnej wierze. Pozostają oni poza komunią świętych i nie mogą być dopuszczeni do wspólnoty z nimi (łac. ex-communio). Takie rozumienie komunii świętych spotkać można między innymi u św. Hilarego z Poitiers i św. Augustyna. U Ojców Kościoła, zwłaszcza na Wschodzie, pojęcie „komunia świętych" występuje jeszcze w dwu innych znaczeniach. Pierwsze zawiera treści sakramentalne. Pojawia się ono w komentarzu św. Jana Chryzostoma do wypowiedzi św. Pawła o budowaniu przez chrześcijan „jednego ciała" dzięki udziałowi we Krwi i Ciele Chrystusa (por. 1 Kor 10, 16-17). Św. Cyryl Jerozolimski, a później św. Bazyli mówić będą o „wspólnocie świętych tajemnic", natomiast św. Leon Wielki o „wspólnocie w sakramentach". Kolejne znaczenie „komunii świętych" u Ojców posiada wymiar eschatologiczny. Wspólnota świętych nie ogranicza się tylko do Kościoła ziemskiego, ale sięga „wspólnoty świętych w życiu wiecznym"[5].

Na podstawie teologii patrystycznej można rozumieć komunię świętych jako wspólnotę kościelną obejmującą ziemskich wyznawców Chrystusa, ale także trwających w niebiańskiej chwale sprawiedliwych i aniołów; komunię świętych pojmuje się również jako udział w dobrach zbawczych, zwłaszcza w sakramentach. Te podstawowe sposoby pojmowania omawianego artykułu wiary w starożytnym Kościele wyznaczyły kierunki rozwoju dalszej refleksji teologicznej i kościelnego nauczania dotyczącego tej prawdy wiary.

BIBLIJNE PODSTAWY WIARY W KOMUNIĘ ŚWIĘTYCH

Patrystyczne rozważania na temat komunii świętych wyrastają z myśli biblijnej. Można je uzasadnić zwłaszcza nauką Pawłową. Sformułowanie „com-

[3] Por. D e n z i n g e r, H ü n e r m a n n, dz. cyt., nr 27.

[4] Por. M. G e s t e i r a, *Wierzę w świętych obcowanie*, „Communio" wyd. pol. 9(1989) nr 3, s. 18.

[5] Tamże, s. 16, 19n. Autor podaje szerokie udokumentowanie źródłowe nauki Ojców Kościoła.

munio sanctorum" jest w Nowym Testamencie nieobecne. Występuje w nim natomiast dziewiętnaście razy wyraz „koinonia" (łac. communio), najczęściej u św. Pawła. W polskim tekście Nowego Testamentu przekładany jest na wyrazy „wspólnota", „współuczestnictwo", „udział". Użyty jest w odniesieniu do samych początków Kościoła. Pierwsi chrześcijanie gromadzą się wokół apostołów, tworzą z nimi wspólnotę i trwają w niej (Dz 2, 42). Komunia z apostołami prowadzi do wspólnoty z przekazywanym przez nich „Słowem życia", które włącza wierzących w komunię Ojca, Syna i Ducha (por. 1 J 1, 1-3; 4, 8-16). Zgromadzeni wokół apostołów wyznawcy Chrystusa budują wspólnotę, która dostępuje udziału w życiu trójjedynego Boga, wchodząc z Nim w komunię. Trynitarny wymiar tej komunii uwidacznia się w wypowiedziach Pawłowych. Jak pisze św. Paweł: „Wierny jest Bóg, który powołał was do współuczestnictwa z Synem swoim, Jezusem Chrystusem, Panem naszym" (1 Kor 1, 9), który „też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych" (2 Kor 1, 22).

U początku komunii wierzących w Chrystusa i ich „współuczestnictwa" w życiu Trójcy Świętej stoi powołanie przez Ojca. To On powołał chrześcijan do wspólnoty (por. 1 Kor 1, 9). Według św. Pawła jest to wspólnota „przez Boga umiłowanych, powołanych świętych" (Rz 1, 7). Ta komunia świętych otrzymuje realny kształt dzięki Chrystusowi, który powołanych przez Ojca łączy w jednym ciele, stając się jego Głową. Użyty przez Pawła obraz Kościoła jako ciała Chrystusa uwypukla podwójny wymiar komunii kościelnej. Jest to wspólnota licznych wyznawców Chrystusa, którzy tworzą jedno ciało, a jednocześnie wspólnota z Chrystusem, który jest Głową tego ciała (por. 1 Kor 10, 16-17; 12, 12-27). Wewnętrzną jedność ciała Chrystusa wzmacnia Duch. Wszyscy bowiem zostali ochrzczeni w tym samym Duchu i tym samym Duchem napojeni. Nawet jeśli jako członki ciała w różny sposób zostali obdarowani i podejmują różne działania, to nie mogą one sprzeciwiać się komunii, ponieważ pochodzą od jednego i tego samego Ducha (por. 1 Kor 12, 4-13).

U Pawła komunia oznacza też uczestnictwo w zbawczych działaniach i dobrach. Pisząc do Filipian, wyraża radość z powodu ich udziału w głoszeniu Ewangelii i w łasce, która jest także jego udziałem (por. Flp 1, 4-7). Z kolei Filemona zachęca, by jego udział w wierze był bardziej twórczy, przynosząc dobre czyny spełniane dla Chrystusa (por. Flm 6). Sam zaś żywi nadzieję, że udział w cierpieniach Chrystusa doprowadzi go do powstania z martwych (por. Flp 3, 10-11). Udziałem w zbawczych dobrach jest przede wszystkim komunia eucharystyczna. Ona jednoczy chrześcijanina z Chrystusem, będąc uczestnictwem w Jego Krwi i Ciele (por. 1 Kor 10, 16-17). Pierwsza gmina od początku dostrzegała związek między budowaniem kościelnej wspólnoty a Eucharystią (por. Dz 2, 42).

Nowy Testament mówi o eschatologicznym ukierunkowaniu życia wyznawców Chrystusa powołanych do świętości. W pierwotnej wspólnocie chrześcijan żywa jest świadomość, że Kościół jest „uroczystym zgromadzeniem", które można przyrównać do „miasta Boga żywego – Jeruzalem niebieskiego" (Hbr 12, 22; por. Ap 3, 12; 21, 2.10). Jego mieszkańcami są nie tylko żyjący w tym świecie uczniowie Chrystusa, ale także „duchy sprawiedliwych, które już doszły do celu" (Hbr 12, 23), a nawet „niezliczona liczba aniołów" (Hbr 12, 22). W szerokiej nowotestamentowej wizji Kościół Boży jest komunią obejmującą nie tylko ziemską wspólnotę chrześcijan, ale też tych, którzy przeszli do życia wiecznego u Boga i oddają mu cześć wraz z aniołami i wszelkim stworzeniem (por. Ap 5, 13; 8, 3)[6].

ROZWÓJ TEOLOGICZNEJ INTERPRETACJI WIARY W KOMUNIĘ ŚWIĘTYCH

Przytoczone wyżej konteksty biblijne, w jakich występuje grecki wyraz „koinonia", są zróżnicowane i bogate treściowo. W średniowiecznych komentarzach nie stanowią one jednak źródła rozbudowanych i pogłębionych dociekań teologicznych na temat wiary w komunię świętych. Wskutek zawężającego się pojmowania Kościoła także prawda o wspólnocie świętych ulega pewnemu zacieśnieniu w porównaniu z jej rozumieniem w okresie patrystycznym. W eklezjologii średniowiecznej zauważyć można tendencję do postrzegania Kościoła w analogii do społeczności ziemskich ukształtowanych i zorganizowanych według przyjętego prawa regulującego stosunki międzyludzkie i określającego podległość władzy posiadającej instrumenty egzekwujące przestrzeganie zasad funkcjonowania tych społeczności. Nawet jeśli obecne jest w teologii średniowiecznej pojęcie Kościoła jako ciała Chrystusa, to koncentruje się ono na ludzkim i doczesnym aspekcie Chrystusowej wspólnoty, przesuwając na plan drugi jej wertykalny, niebiański wymiar. Taka eklezjologia wpływa w zasadniczy sposób na rozumienie artykułu wiary w świętych obcowanie. Komunia świętych to głównie udział w zbawczych dobrach, które udzielane są przez Chrystusa w Kościele. W mniejszym stopniu natomiast odnosi się ona do wspólnoty z tymi członkami Kościoła, którzy odeszli do wieczności.

Tomasz z Akwinu, wyjaśniając artykuł wiary „świętych obcowanie", łączy go w tytule odnośnego fragmentu *Wykładu Składu Apostolskiego* z artykułem „grzechów odpuszczenie" [7]. Można w tak sformułowanym tytule odczytać

[6] Por. tamże, s. 7-15; Ch. S c h ö n b o r n OP, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 2001, s. 58-64.

[7] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Wykład Składu Apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga"*, tłum. K. Suszyło OP, w: tenże, *Dzieła wybrane*, oprac. J. Salij OP, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 609-612.

sugestię, że komunia świętych otwiera przed jej członkami szansę na uwolnienie z grzechów jako udział w istotnym dobru zbawczym. Słuszność takiej interpretacji potwierdza tłumaczenie treści wiary w komunię świętych. Tomasz skupia się w swoim wykładzie na wskazaniu dóbr, w jakich uczestniczy każdy członek „organizmu duchowego, jakim jest Kościół”[8]. Te dobra to „sakramenty święte, w których działa moc męki Chrystusowej, dającej łaskę odpuszczenia grzechów”[9]. Tomasz mocno podkreśla, że dobra zbawcze, które chrześcijanin otrzymuje w sakramentach, są owocem męki Chrystusa oraz zasług Jego życia. Także chrześcijanie, tworząc „wspólnotę dóbr”, mogą się wzajemnie wspierać, jeden drugiemu wysługując zadośćuczynienie. „Tak się na przykład dzieje – pisze Tomasz – w wypadku wielu zakonnych zgromadzeń, które przyjmują ludzi do udziału w ich duchowych zasługach”[10]. W dwunastu punktach wyjaśniających znaczenie artykułu „świętych obcowanie” Tomasz tylko raz zdawkowo wzmiankuje, że należąc do Kościoła, korzystamy „również z wszelkiego dobra, jakiego dokonali święci […], ponieważ tworzymy jedno”[11].

Takie rozłożenie akcentów treściowych w teologicznej analizie pojęcia komunii świętych charakterystyczne jest nie tylko dla średniowiecza. Teologia potrydencka, prowadząca spór z Reformacją, jeszcze wyraźniej niż eklezjologia średniowieczna podkreśla widzialną i instytucjonalną stronę rzeczywistości kościelnej. Św. Robert Bellarmin pojmuje wspólnotę Kościoła bardzo szeroko. Uważa, że obejmuje ona trzy stany w Kościele. Uczniowie Chrystusa zmagający się z przeciwnościami ziemskiego życia tworzą Kościół walczący (łac. Ecclesia militans); z kolei Kościół podlegający oczyszczeniu (łac. Ecclesia purgans) stanowią ci spośród uczniów, którzy przechodząc przez czyściec, zostają uwolnieni od wszelkich negatywnych skutków grzechów popełnionych za ziemskiego życia; wreszcie Kościół triumfujący (łac. Ecclesia triumphans) to święci, którzy pozostają w pełnej jedności z Bogiem[12]. To uniwersalistyczne podejście do komunii kościelnej nie zostaje jednak dostatecznie szeroko uwzględnione w refleksji eklezjologicznej. Polemika z teologią reformacyjną sprawiła, że skupiono się głównie na opisie Kościoła walczącego. Kładziono nacisk na historycznie weryfikowalną stronę Kościoła, ważną ze względu na ustalenie podstaw przynależności do prawdziwego Kościoła Chrystusa. Na plan drugi odchodzi duchowy i eschatologiczny wymiar komunii kościelnej.

[8] Tamże, s. 609.

[9] Tamże, s. 610.

[10] Tamże, s. 612.

[11] Tamże.

[12] Bellarmin drugi tom swojego dzieła *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* dzieli na cztery części, które noszą następujące tytuły: „De Ecclesia militante”, „De membris Ecclesiae militantis”, „De Ecclesia, quae est in Purgatorio” i „De Ecclesia, quae triumphat in Coelis”.

Taka eklezjologia zdominowała nauczanie Soboru Watykańskiego I. Określana jest ona przez niektórych jako „reistyczna", koncentruje się bowiem bardziej na prawniczym opisie struktur i instytucji kościelnych niż na osobach tworzących kościelną wspólnotę. Wpływa to na interpretację prawdy o komunii świętych. Rozumie się ją przede wszystkim jako udział w dobrach zbawczych, w tym przede wszystkim w sakramentach świętych udzielanych zgodnie z tradycją apostolską wyłącznie w Kościele Rzymskokatolickim[13].

Koniec wieku dziewiętnastego i wiek dwudziesty przynoszą zasadnicze zmiany w eklezjologii. Dostrzega się potrzebę wzbogacenia pojęcia Kościoła, zawężonego w teologii kontrreformacyjnej, o nowe treści. Dochodzi do głosu przekonanie, że Kościół jest zróżnicowaną i tajemniczą rzeczywistością, której nie da się ująć za pomocą jednej prostej definicji. Rozwijają się teorie eklezjologiczne ujmujące kościelną wspólnotę z różnych punktów widzenia. Uzupełniają się one wzajemnie, pokazując, jak złożoną rzeczywistością jest komunia kościelna. Prowadzone badania eklezjologiczne nie pozostają bez znaczenia dla interpretacji artykułu wiary o świętych obcowaniu. Pokazuje to nauczanie Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Obszerny wykład nauki o Kościele stał się podstawą do sformułowania stwierdzeń niezbyt obszernych, ale ważnych dla podjęcia próby współczesnego wyjaśnienia wiary w komunię świętych (por. nr 49-51).

Soborowe nauczanie o komunii świętych inspirowane było bardzo wyraźnie myślą biblijną. W *Lumen gentium* Sobór podkreśla eschatologiczny charakter tej komunii. Kościół skierowany jest ku przyszłości, ponieważ swoją pełnię osiągnie dopiero w chwale niebieskiej (por. nr 48). W obecnym stadium swych dziejów pozostaje w drodze ku niebiańskiemu celowi. Tak postrzegając Kościół, Sobór nawiązuje do tradycyjnego podziału komunii kościelnej na trzy stany: jedni z uczniów Chrystusa „pielgrzymują na ziemi, inni po zakończeniu obecnego życia poddawani są oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały, widząc jasno samego Boga w Trójcy jedynego – jakim jest" (tamże, nr 49). Opisując wspólnotę kościelną, Sobór mocno eksponuje jedność Kościoła pielgrzymującego z Kościołem w niebie. Zapisał to już w tytule siódmego rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, a potem w samym tekście owego rozdziału stale do tego wątku wraca. Zauważa, że chociaż Kościół pielgrzymujący, Kościół oczyszczający się i Kościół pozostający w chwale są trzema odrębnymi wspólnotami uczniów Chrystusa, to „zrastają się w jeden Kościół i zespalają się wzajemnie ze sobą w Chrystusie (por. Ef 4, 16)" (tamże, nr 49).

W uzasadnieniu ścisłej jedności trzech wspólnot w komunii kościelnej Sobór odwołuje się najpierw do trynitarnego fundamentu Kościoła. Poszczególne wspólnoty złączone są w tej samej miłości Boga, który od początku

[13] Por. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 904n; S c h ö n b o r n, dz. cyt., s. 58n.

powołał ludzi do świętości i gromadzi ich w swoim Kościele, by ich uświęcić i doprowadzić do pełnej jedności z sobą. Kościół tworzy jedność, ponieważ wszyscy należą do Chrystusa, stanowiąc Jego ciało i zespalając się z sobą w Chrystusie. Łączność z Nim tych, którzy już „w Chrystusie zasnęli", nie słabnie, ale jeszcze się wzmacnia. A przez Chrystusa przybliża ich do tych, którzy jeszcze pielgrzymują. Dzięki Chrystusowi wszyscy stanowiący Jego ciało otrzymują Ducha, który prowadzi uczniów Chrystusa do pełnej świętości zamierzonej od początku przez Ojca. Duch przenika i łączy Ciało Chrystusa więzią Boskiej świętości, przybliżając jego członki do siebie i do wewnętrznego życia w Bogu Trójjedynym.

Komunia uczniów Chrystusa budowana jest też przez „wzajemne udzielanie sobie dóbr duchowych" (tamże). Sobór mówi o modlitwie wstawienniczej, którą zanoszą za pielgrzymów na ziemi „mieszkańcy nieba", zmarli zaś podlegający oczyszczeniu wspierani są modlitwami Kościoła ziemskiego. Dobrem wzmacniającym jedność wspólnoty kościelnej jest sprawowanie liturgii sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. W niej dochodzi do najściślejszej jedności całej wspólnoty kościelnej; jedności jej członków między sobą i z Bogiem.

Soborowe nauczanie o komunii świętych zainspirowało teologów do podjęcia badań nad omawianym artykułem wiary[14]. Nowe próby interpretacji wiary w świętych obcowanie charakteryzują się powrotem do źródeł biblijnych i patrystycznych, które mogłyby uzasadnić obecność tego artykułu w *Credo* oraz dać podstawy do jego poprawnej interpretacji. Wydaje się, że poważnym wsparciem dla współczesnych dociekań nad problemem komunii świętych mogą być wypowiedzi papieży Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Podejmują oni i rozwijają naukę Soboru Watykańskiego II.

KOMUNIA ŚWIĘTYCH W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II I BENEDYKTA XVI

Przeprowadzone dotąd analizy pokazują, że podstawowe kwestie teologiczne, które stanowią treść wiary w świętych obcowanie, to pojmowanie Kościoła jako „communio", znaczenie Eucharystii dla budowania komunii kościelnej oraz obecność zmarłych w tej komunii, zarówno świętych, jak i doświadczających oczyszczenia. Kwestie te obecne są w wielu pismach Jana Pawła II i Benedykta XVI. Poniżej – w krótkim zarysie i wybiórczo – pokazana

[14] Zob. np. G.L. M ü l l e r, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1986; J. F o n t b o n a, *Świętych obcowanie*, tłum. D. Chodyniecki, Jedność, Kielce 2006. Por. C. S c h ö n b o r n, dz. cyt., s. 58-64. Zob. też poświęcony tej problematyce zeszyt „Communio" (wyd. pol. 9(1989) nr 3).

zostanie myśl obydwu papieży dotycząca wymienionych zagadnień, tak aby wydobyć jej najbardziej oryginalne treści.

KOŚCIÓŁ KOMUNIĄ

Problem pojmowania Kościoła jako komunii od dawna nurtował Benedykta XVI. Zajmował się nim już w czasie Soboru Watykańskiego II, w którym uczestniczył jako doradca teologiczny Josepha Fringsa, arcybiskupa Kolonii. Wyrażany przez Josepha Ratzingera pogląd, że „communio" jest jednym „z najgłębszych i najistotniejszych słów tradycji chrześcijańskiej"[15], a także „podstawowym pojęciem, w którym wyraża się istota Kościoła"[16], upowszechnił się w teologii po Synodzie Biskupów w roku 1985. Dla pełniejszego zrozumienia pojęcia komunii kościelnej niezbędne jest przywołanie treści wiary w świętych obcowanie. W podpisanym przez kardynała Ratzingera dokumencie Kongregacji Nauki Wiary o Kościele pojętym jako komunia artykuł *Składu Apostolskiego* o komunii świętych przytoczony został właśnie w celu treściowego wzbogacenia opisu Kościoła w kategoriach komunii[17]. Także Jan Paweł II uznaje, że kościelne nauczanie o „communio sanctorum" pozwala lepiej rozumieć, czym jest Kościół jako komunia[18]. Obydwaj papieże są zgodni, że sięgnięcie do tej tradycyjnej formuły pozwoli wyraźniej ukazać i lepiej uzasadnić świętość i jedność w Chrystusie Kościoła pielgrzymującego i niebiańskiego. Podobny jest też ich pogląd na znaczenie Ducha Świętego dla świętości i jedności komunii kościelnej. Duch, który napełnia cały Kościół, jest Sprawcą jego jedności i świętości.

Tajemnica jednoczącego i uświęcającego działania Ducha Świętego w Kościele odsłania się w jakimś stopniu, kiedy rozważa się ją w związku z relacją Ducha do Ojca i Syna w Trójcy Świętej. Rozpatrując tę relację, kardynał Ratzinger sięga do nauki Augustyna o Duchu[19]. Odpowiedzi na pytanie, kim jest Duch Święty, Augustyn szuka w treści imienia trzeciej Osoby Trójcy. Zauważa, że imieniem tym można by nazwać także Ojca i Syna. „Bóg jest duchem" – napisał Jan Ewangelista (J 4, 24). Duchem są więc wszystkie Osoby Trójcy. Wszystkim też Osobom przysługuje świętość; cała Trójca jest Święta. Imię „Duch Święty" wyraża więc to, co jest wspólne wszystkim trzem Osobom Boskim, co stanowi

---

[15] Kard. J. R a t z i n g e r, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004, s. 121n.

[16] Tamże, s. 123.

[17] Por. Kongregacja Nauki Wiary, List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia *Communionis notio* (z roku 1992), nr 6.

[18] Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 19.

[19] Por. św. A u g u s t y n, *De Trinitate*, V 11, 12–12, 13; t e n ż e, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, oprac. J. M. Szymusiak SJ, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 208-210.

o ich jedności. „Zatem Duch Święty – pisze Augustyn – jest jakąś niewysłowioną wspólnotą (communio) Ojca i Syna”[20]. Ta komunia ma charakter osobowy, jest nią Osoba Ducha Świętego. To On sprawia, że Ojciec, Syn i Duch są jednym Bogiem. Ratzinger zauważa, że określenie roli Ducha Świętego w relacjach trynitarnych służy Augustynowi do wyjaśnienia działania Ducha w Kościele. Człowiek otrzymuje Ducha Świętego już w sakramencie chrztu. Duch wprowadza ochrzczonego do wspólnoty z Ojcem i Synem. Doprowadzenie do jedności z Synem oznacza włączenie chrześcijanina do Kościoła, ciała Chrystusa, którego Jezus Chrystus Syn Boży jest Głową. Przeniknięty Duchem Bożym człowiek żyje Jego życiem, które oznacza komunię; pozostaje więc we wspólnocie z Bogiem oraz Kościołem ziemskim i niebiańskim[21]. Za Janem Pawłem II można powiedzieć: „Ten sam bowiem Duch, który odwiecznie łączy jedyną i niepodzielną Trójcę, […] jest w dziejach chrześcijańskich pokoleń stałym i niewyczerpanym źródłem jedności w Kościele i jedności Kościoła”[22].

Jan Paweł II i Benedykt XVI piszą też o znaczeniu wcielonego Syna Bożego dla zaistnienia i trwania kościelnej komunii. Pierwszy przywołuje Janowy obraz latorośli jednego winnego krzewu, gdzie krzew oznacza Chrystusa, a latorośle Jego uczniów (zob. J 15, 1-11). Obraz ten pokazuje, według Papieża, jak „żywa i ożywiająca”[23] jest więź z Chrystusem. Dzięki niej chrześcijanin czerpie u samego źródła niezwykły pokarm, który pozwala mu żyć życiem samego Boga, ponieważ zachowując łączność z Chrystusem, trwa w jedności z Jego Ojcem i Duchem. Pozostaje też w łączności z innymi członkami Kościoła, którzy są latoroślami tego samego winnego krzewu. Poprzez włączenie w Chrystusa-krzew zachowują głęboką, bo zakorzenioną w Chrystusie, więź między sobą[24].

Joseph Ratzinger, zastanawiając się nad oddziaływaniem Chrystusa na budowanie kościelnej komunii, analizuje wypowiedź Janową o Słowie życia, które stało się ciałem (por. 1 J 1, 1-7). Dzięki Wcieleniu uczniowie mogli „własnymi oczami” oglądać odwieczne Słowo i dotykać Je rękami. Usłyszeli też od Niego nowinę o Bogu, który jest światłością. W tej światłości trwa zawsze Słowo, które dzięki Wcieleniu wprowadza uczniów w świat Boskiej światłości. „Chodzenie w światłości” daje „współuczestnictwo” (gr. koinoia) z Ojcem i Synem, a także „współuczestnictwo” jednych z drugimi. Wszyscy, którzy wchodzą w światłość przyniesioną przez Chrystusa od Ojca, tworzą

[20] Św. A u g u s t y n, *De Trinitate*, V 12; t e n ż e, *O Trójcy Świętej*, s. 209.

[21] Por. kard. J. R a t z i n g e r, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, tłum. W. Szymona OP, oprac. S.O. Horn, V. Pfnür, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003, s. 35-37.

[22] J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 19. Por. t e n ż e, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 61-64.

[23] T e n ż e, *Christifideles laici*, nr 18.

[24] Por. tamże, nr 18, 31.

komunię „dzieci Bożych" (J 1, 12), pozostającą w jedności z Ojcem i Synem, jak też są w jedności z sobą jako dzieci tego samego Ojca[25].

Sprawowana przez Ducha Świętego i dokonująca się w Chrystusie komunia świętych urzeczywistnia się w sakramentach Kościoła, a zwłaszcza w Eucharystii. Znaczeniu tego sakramentu dla kościelnej komunii obaj papieże poświęcają szczególnie dużo uwagi.

EUCHARYSTYCZNA KOMUNIA ŚWIĘTYCH

„Wspólny widzialny udział w dobrach zbawienia (rzeczy święte), szczególnie w Eucharystii, jest podstawą komunii niewidzialnej między uczestnikami (święci)" – stwierdza kardynał Ratzinger[26]. Rozpatrując ścisły związek pomiędzy Eucharystią a komunią kościelną, poddaje analizie teksty Pawłowe, w których ukazane jest wzajemne przenikanie się tajemnic Ciała i Krwi Chrystusa z Kościołem jako Jego ciałem. Zaczyna od wypowiedzi, w której Paweł stwierdza: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba" (1 Kor 10, 16-17). Treściowa głębia Pawłowych słów odsłania się wyraźniej, kiedy się pamięta, że w mentalności hebrajskiej wyraz „krew" oznacza życie. Spożywanie Krwi Chrystusa to dzielenie z Nim życia, wejście z Nim w najgłębszą komunię. A Chrystusowe życie jest służebnym oddaniem siebie innym aż po śmierć (por. Mk 10, 45). Eucharystyczna Krew przelana została na krzyżu w akcie całkowitego poświęcenia siebie dla innych. Uczeń Chrystusa sięgający po kielich z Jego Krwią decyduje się na przyjęcie postawy życiowej, która będzie całkowitą służbą dla innych.

Jeszcze dobitniej przemawia – według Ratzingera – symbolika eucharystycznego Chleba. Zwyczajny chleb ziemski spożywany jest i przyswajany przez ludzki organizm. Inaczej jest z Chlebem niebiańskim. Ten Chleb człowieka ogarnia i wchłania. Chrześcijanin zachowuje wprawdzie swoją indywidualność, ale jednocześnie staje się cząstką innej rzeczywistości[27]. Jednoczy się z Chrystusem tak ściśle, że odnoszą się do niego Pawłowe słowa: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20). Komunia z Chrystusem przekształca człowieka, przemienia go wewnętrznie. Wydobywa go

[25] Por. R a t z i n g e r, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 129n.

[26] Kongregacja Nauki Wiary, List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia *Communionis notio*, nr 6.

[27] Por. R a t z i n g e r, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 126n.

z jego zamknięcia w sobie i otwiera na przyjęcie sposobu życia, które na wzór Chrystusa skierowane jest w stronę bliźniego, by budować w nim wspólnotę. Jest to komunia z Chrystusem i Jego uczniami, którzy zjednoczeni z Nim stają się członkami Jego ciała – Kościoła. Chrześcijanin przemieniony dzięki spożywaniu Ciała i Krwi Chrystusa ma świadomość komunii nie tylko z tymi, którzy uczestniczą wspólnie z nim w Eucharystii, ale z całym Kościołem pielgrzymującym i niebiańskim, ponieważ źródłem kościelnej komunii jest ten sam Chrystus przenikający w Duchu wszystkie członki swojego ciała[28].

Wewnętrzna przemiana człowieka, dokonująca się dzięki Eucharystii i prowadząca do ścisłej duchowej komunii z Chrystusem i członkami Jego ciała, to tylko jeden wymiar oddziaływania Eucharystii. Oprócz tego wymiaru niewidzialnego Jan Paweł II dostrzega w niej wymiar widzialny, obejmujący „komunię w zakresie nauczania Apostołów, sakramentów i porządku hierarchicznego”[29]. Oba te wymiary są z sobą nierozerwalnie połączone, tak że jeden nie może istnieć bez drugiego. Mówiąc o wymiarze widzialnym komunii eucharystycznej, dotyka Papież drugiego znaczenia wiary w „świętych obcowanie”, czyli „komunii w rzeczach świętych (sancta)”[30]. Komunia świętych to wspólnota między osobami świętymi, ale także komunia dóbr duchowych[31]. Eucharystia tylko wtedy prawdziwie buduje, ożywia i jednoczy komunię kościelną, kiedy jej uczestnicy w pełni czerpią z tych duchowych dóbr. Prawowita celebracja Eucharystii i pełny w niej udział są możliwe, jeśli uczestniczący w niej zachowują otrzymaną od apostołów i wyznawaną w Kościele wiarę. Trwanie w wierze i Tradycji apostolskiej jest niezbędnym warunkiem pozostawania w kościelnej komunii. Nie jest też możliwy pełny dostęp do łaski zbawczej udzielanej przez Boga w Kościele, a zwłaszcza w Eucharystii, bez przyjęcia ustanowionych w nim środków zbawienia, jakimi są sakramenty. Wreszcie Eucharystia sprawowana w lokalnym Kościele tylko wtedy włącza uczestniczących w niej wiernych w komunię Kościoła powszechnego, jeśli zgromadzeni pozostają w łączności z własnym biskupem i biskupem Rzymu. Lokalna wspólnota Kościoła sprawująca Eucharystię z zachowaniem jej widzialnego i niewidzialnego wymiaru jest obrazem i prawdziwą obecnością całej komunii świętych, pokazuje wspólnotę Kościoła pielgrzymującego z Kościołem oczyszczającym się i wyniesionym do chwały[32].

---

[28] Por. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 14; R a t z i n g e r, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 68-74; t e n ż e, *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Wamard, Lubin 1993, s. 23-27. Por. też: J a n P a w e ł II, List apostolski *Dominicae cenae*, nr 5.

[29] J a n P a w e ł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 35.

[30] *Katechizm kościoła Katolickiego*, nr 948.

[31] Por. tamże, nr 948-953.

[32] Por. J a n P a w e ł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 34-46; t e n ż e, *Dominicae cenae*, nr 4.

KOMUNIA KOŚCIOŁA PIELGRZYMUJĄCEGO ZE ŚWIĘTYMI W NIEBIE

Problem komunii członków ziemskiego Kościoła ze świętymi pozostającymi w niebiańskiej jedności z Bogiem Jan Paweł II rozważa w związku z Eucharystią. Zastanawiając się nad jej aspektem eschatologicznym, pisze: „Ukierunkowanie eschatologiczne Eucharystii wyraża i wzmacnia komunię z Kościołem zbawionych w niebie”[33]. Dla udokumentowania swej opinii odwołuje się do liturgii eucharystycznej. Przytacza treści wschodnich anafor i łacińskich modlitw eucharystycznych, które wspominają Maryję, Matkę Jezusa Chrystusa, aniołów, apostołów, męczenników i wszystkich świętych. Zauważa, że przywoływanie świętych to nie tylko czysto ludzka o nich pamięć, wspominanie tych, którzy odeszli z ziemskiego świata do Boga, ale rzeczywista z nimi łączność. Jest ona możliwa, ponieważ Eucharystia nie stanowi wyłącznie zgromadzenia uczniów Chrystusa, przywołujących pamięć minionych wydarzeń, ale jest rzeczywistością Boską. Komunia eucharystyczna włącza jej uczestników w ciało Chrystusa i doprowadza do jedności z Bogiem, z którym w pełnym zjednoczeniu pozostają święci wyniesieni do niebiańskiej chwały. Eucharystyczna więź z Bogiem jest jednocześnie więzią z tymi wszystkimi, którzy pozostają z Nim w bliskości.

Cała liturgia eucharystyczna zakłada tę więź i ją umacnia. Momentem, kiedy uczestnicy komunii eucharystycznej uobecniają w szczególny sposób związek z Bogiem i z wszystkimi tworzącymi tę komunię, jest jednak – jak pisze Jan Paweł II – anamneza. Wypowiadane przez kapłana słowa modlitwy eucharystycznej sprawiają, że zbawcza ofiara Chrystusa nie tylko jest wspominana przez wspólnotę pod przewodnictwem celebransa, ale rzeczywiście staje się w niej obecna. A ci, którzy posilają się Ciałem i Krwią Chrystusa i napełniają się Duchem Świętym, mogą wyprosić sobie u Boga, by stali się w Chrystusie jednym ciałem i jedną duszą. Zwłaszcza w tym momencie liturgia eucharystyczna jest udziałem w „liturgii niebiańskiej”. Uczestnicy Eucharystii wchodzą w komunię z niezliczonym tłumem w niebie, który woła: „Zbawienie w Bogu naszym, Zasiadającym na tronie, i w Baranku” (Ap 7, 10)[34].

Zjednoczenie Kościoła ziemskiego z niebiańskim w śpiewie uwielbienia ku czci Boga i Baranka staje się przedmiotem szerszej teologicznej refleksji Josepha Ratzingera[35]. Nawiązuje on do nauczania Soboru Watykańskiego II, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele stwierdza: „W najbardziej [...] szlachetny sposób nasze zjednoczenie z Kościołem niebieskim dokonuje się

---

[33] T e n ż e, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 19.

[34] Por. t e n ż e, *Dominicae cenae*, nr 9; t e n ż e, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 19.

[35] Por. J. R a t z i n g e r, *„Będę Ci śpiewał wobec aniołów”*, *Opera omnia*, t. 11, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona OP, red. K. Góźdź, M. Górecka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 514-533.

wtedy, kiedy […] wspólnie z nim […] wielbimy majestat Boży i […] jedną pieśnią chwały uwielbiamy Boga w Trójcy jedynego". Wchodzimy wtedy z Kościołem niebieskim „w święte obcowanie", „czcząc pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi, a także św. Józefa, świętych Apostołów i męczenników oraz wszystkich Świętych"[36].

Zgodnie z myślą Soboru śpiew liturgiczny jest przyłączeniem się do chóru aniołów i świętych, jak to ujmuje Joseph Ratzinger[37]. Zauważa, że uwidocznia to szczególnie przykład śpiewu *Sanctus*. Słowa tej liturgicznej pieśni nawiązują do proroctwa Izajasza (por. 6, 3). Śpiew Kościoła jest włączeniem się w chór serafinów. Ich śpiew nie zamyka się już jednak w świątyni jerozolimskiej, jak to zostało zapisane w Księdze Izajasza (por. 6, 2), ale rozbrzmiewa w niebie, gdzie do serafinów przyłączają się wszystkie zastępy niebieskie. Chwalebne wołanie Kościoła ziemskiego połączonego z niebiańskim rozlega się wszędzie, przekracza granice przestrzeni i czasu, jest bowiem udziałem w paschalnej tajemnicy Chrystusa ogarniającej cały kosmos we wszystkich jego wymiarach.

Autentyczny śpiew liturgiczny nie jest wyłącznie ludzkim tworem. Nawiązując do monastycznej tradycji Benedykta z Nursji, Ratzinger stwierdza, że uczestnicy liturgii, śpiewając, mają świadomość trwania w obliczu Boga i Jego aniołów. Swój śpiew usiłują zestroić z muzyką niebiańską. „Śpiew – pisze Ratzinger – otrzymuje człowiek od aniołów i musi wznieść swe serce tak, żeby mógł śpiewać w harmonii z dochodzącymi do niego tonami"[38].

Według Jana Pawła II i Benedykta XVI liturgia eucharystyczna sprawowana jest w jedności Kościoła ziemskiego z niebiańskim. Jest również komunią z trzecim stanem Kościoła – Kościołem poddawanym oczyszczeniu.

KOMUNIA Z KOŚCIOŁEM DOZNAJĄCYM OCZYSZCZENIA

W chrześcijańskiej tradycji wspominanie zmarłych przeniknięte było zawsze myśleniem wspólnotowym. Wszyscy wierzący w Chrystusa, zarówno żyjący w tym świecie, jak i zmarli, tworzą jedną rodzinę połączoną więzami miłości Boga i bliźniego. Jan Paweł II nauczał, że „Ci, którzy znajdują się [...] w sytuacji oczyszczenia, związani są zarówno z błogosławionymi, cieszącymi się już w pełni życiem wiecznym, jak i z nami, zdążającymi na tym świecie do domu Ojca". Wszyscy „doświadczają tej samej solidarności eklezjalnej"[39].

---

[36] *Lumen gentium*, nr 50. Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, nr 8.

[37] R a t z i n g e r, *„Będę Ci śpiewał wobec aniołów"*, s. 515n.

[38] R a t z i n g e r, *Opera omnia*, t. 11, s. 515.

[39] J a n P a w e ł II, *Czyściec – niezbędne oczyszczenie przed spotkaniem z Bogiem* (Audiencja generalna, 4 VIII 1999,Watykan), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 11, s. 31.

Solidarność ta wyraża się też w trosce o zmarłych, którzy odeszli z tego świata pojednani z Bogiem, ale nie osiągnęli takiego stanu świętości, który pozwoliłby im doznawać pełni Bożego szczęścia. Tradycja chrześcijańska mówi o potrzebie przejścia przez czyściec, który wyniszczy w człowieku wszystko, co stoi na przeszkodzie w zjednoczeniu z Bogiem, wyzwoli człowieka od wszelkich przywiązań do czegokolwiek, co mogłoby odwieść go od Boga. Kościelne nauczanie o czyśćcu odwołuje się do Pawłowego obrazu płomienia, który w dzień sądu spali wszystko, co w życiu człowieka było bezwartościowe (1 Kor 3, 11-15). Sam człowiek, jeśli życie budował na Chrystusie jako fundamencie, „ocaleje, lecz tak jakby przez ogień" (1 Kor 3, 15). Pawłowe słowa stały się dla wielu inspiracją do bardzo obrazowego, czasem nawet mitologicznego wyobrażania czyśćca. Dziś teologia w ogniu czyśćcowym widzi raczej symbol Bożej miłości wypalającej swym żarem wszelkie zło, które przylgnęło do człowieka w jego ziemskiej wędrówce. Podobną wizję czyśćca spotkać można u Jana Pawła II. Papież, opisując czyściec, pozostaje pod wpływem doświadczeń mistycznych nocy św. Jana od Krzyża, który mówi o oczyszczającym działaniu „żywego płomienia miłości". Bóg przeprowadza człowieka przez wewnętrzny czyściec. „Nie stajemy tutaj tylko wobec sądu. Stajemy wobec potęgi samej miłości"[40].

Czy to przejście dokonuje się w śmierci człowieka, jak długo trwa, jak jest intensywne – to pytania, które nasuwają się chrześcijaninowi mającemu przed sobą perspektywę bolesnego wejścia w płomień Bożej miłości. Wczytując się w rozważania Josepha Ratzingera o czyśćcu, należałoby uznać te pytania za źle postawione. Zawierają one bowiem ukryte założenie, że odnoszące się do świata ziemskiego kategorie przestrzeni i czasu dotyczą również rzeczywistości pozaziemskiej. Tymczasem śmierć przenosi człowieka w światy całkowicie nieznane, które trudno mierzyć przestrzenią i czasem. Jeśli przykładać jakieś miary do czyśćcowego spotkania człowieka z Bożą miłością, to są nimi – według Ratzingera – „przepastne głębie człowieczej egzystencji, które ma przemierzyć i przepalić ogień spotkania"[41]. Przekonanie o pozaczasowości tego spotkania ma istotne znaczenie dla uzasadnienia nieustannego zanoszenia modlitw za zmarłych. Zwrócone do Boga modlitwy wkraczają w „czas Boski", dzięki czemu wspierają zmarłego poddawanego oczyszczeniu zawsze w odpowiednim momencie. „W obcowaniu dusz zwykły czas ziemski po prosu zostaje przekroczony"[42].

---

[40] T e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Instytut Jana Pawła II KUL–Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 141. Por. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węcławski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1984, s. 248-250.

[41] R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 250.

[42] B e n e d y k t XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 48.

Benedykt XVI wskazuje teologiczno-antropologiczne podstawy modlitewnego wstawiennictwa za zmarłych. Zauważa, że człowiek i cała jego egzystencja nie stanowią zamkniętej w sobie monady, ale pozostają w nieustannej relacji do innych. Ludzkie myśli, słowa i czyny odnoszą się do innych, wyświadczając im dobro bądź wyrządzając zło. Życie pojedynczego człowieka splecione jest z losami innych ludzi, a zaistniałe w konsekwencji ludzkich czynów powiązania z innymi nie umierają wraz z czyjąś śmiercią, ale sięgają poza granice doczesności. Zgodnie z chrześcijańską tradycją tym, co przetrwa, co przekracza wszelkie bariery, także wyniszczające działanie śmierci, jest miłość. Ona dociera na tamten świat i staje się pomostem, przez który żywi i umarli niosą sobie wzajemną pomoc. Wspólnota oparta na miłości uzyskuje ostateczną podstawę w Chrystusie. Jego Boska i zbawcza miłość przenika i umacnia naszą ludzką zdolność do miłowania Boga i bliźnich złączonych z Chrystusem i stanowiących w Nim jedno ciało – komunię kościelną. Kiedy zmarły staje przed Chrystusem Sędzią, nie jest sam. Towarzyszy mu przebaczająca miłość kościelnej wspólnoty. Wstawiają się za nim święci, których orędownictwo jest szczególnie skuteczne, jako że pozostają w bliskości z Bogiem. Modli się z nim także Kościół pielgrzymujący, chcąc wesprzeć zmarłego w momencie spotkania z oczyszczającym żarem Bożej miłości. Wszyscy członkowie komunii, pozostając w trwałej relacji do Chrystusa i członków Jego ciała, mogą uczestniczyć modlitewnie w przebaczającej i oczyszczającej miłości Boga[43].

Powyższe rozważania pokazują, że prawda o świętych obcowaniu nieprzypadkowo znalazła się już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wśród podstawowych treści wiary. Wyrasta ona z pogłębionego rozumienia relacji chrześcijanina do Boga, która nie jest postrzegana indywidualistycznie, ale zakłada ścisłą więź między wszystkimi tworzącymi wspólnotę mistycznego ciała złączonego z Chrystusem – Głową ciała. Prawda o świętych obcowaniu jest teologicznym wyjaśnieniem uniwersalizmu kościelnej komunii, dlatego w *Składzie Apostolskim* następuje zaraz po wyznaniu wiary w święty Kościół powszechny. Trwanie w Chrystusowym Ciele stanowi gwarancję rzeczywistej łączności Kościoła pielgrzymującego ze świętymi w niebie i zmarłymi doznającymi oczyszczenia ogniem Bożej miłości. Zbawcza łączność umacniana jest i ożywiana wzajemnym modlitewnym wsparciem.

[43] Por. tamże; R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 252n.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 51-65

Zofia J. ZDYBICKA USJK

MISTYKA JAKO „TWÓRCZE ISTNIENIE CZŁOWIEKA W ŚWIECIE”

Mistycy chrześcijańscy, zakorzenieni w soteriologii miłości, są dynamiczni, twórczy i kształtują chrześcijaństwo w jego najważniejszych wymiarach. Mistyczne zjednoczenie z Chrystusem jest inspiracją dla wielkich dzieł, a przede wszystkim jest wędrówką do świętości. Wzmocnieni mocą Boską mistycy budują Kościół, czyli wspólnotę wiary, nadziei i miłości, budują cywilizację naznaczoną pozytywnym nastawieniem do świata, cywilizację braterstwa, miłości i pokoju, oraz budują siebie, czyli świętość.

Myśliciel i mistyk – to dwie kategorie określające bogatą osobowość i nadludzkie wprost dokonania Jana Pawła II, a zarazem kategorie, które wydają się klamrą spinającą jego życie, działanie i refleksję. Wielkie zdolności umysłu i serca oraz budowane na głębokiej, żywej wierze i miłości do Boga i człowieka mistyczne zjednoczenie z Chrystusem, Maryją (czego wyrazem jest dewiza „Totus Tuus”) i Kościołem znalazły wyraz w heroicznym życiu Papieża. Jego owocem było „niesienie światu Chrystusa” nadającego sens całej historii i wskazującego cel każdego ludzkiego losu.

Jan Paweł II był mistykiem, a zarazem dokonał głębokiej refleksji nad charakterem przeżyć mistycznych, wnosząc nowe akcenty w ich interpretację. Wskazał na dynamiczny, kreatywny, przekraczający ludzkie moce charakter życia chrześcijańskiego, a w szczególności mistyki chrześcijańskiej.

Dla wszystkich, a zwłaszcza dla tych, którzy mieli szczęście z bliska obserwować życie Jana Pawła II, oczywiste było, że jest on człowiekiem głębokiej modlitwy. Przez całe swoje życie i w każdej sytuacji wiele czasu dnia i nocy poświęcał modlitwie. Modlitwę uważał za najważniejsze ludzkie działanie. Żył z Bogiem, w Bogu i dla Boga, prowadził z Nim nieustanny dialog oraz współdziałał dla dobra człowieka, pragnąc zbliżyć go do Boga w czasach, gdy różne ideologie i nurty kulturowe dążyły do wyeliminowania Boga z ludzkich serc, z ludzkiego życia, z ludzkiej kultury, w czasach „błędów antropologicznych”. Osoby mające z kontakt z Papieżem były przeświadczone, że „dotykają świętości, spotykają człowieka żyjącego Bogiem, spotykają żywego Boga w człowieku”[1].

[1] Zob. A. S z o s t e k MIC, *Spokój i pasja*, w: *Obecność. Karol Wojtyła–Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Instytut Jana Pawła II KUL–Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 387.

Na szlak modlitwy kontemplacyjnej i mistycznego zjednoczenia z Chrystusem Karol Wojtyła wszedł już we wczesnej młodości. Jako młody kapłan poświęcił się studiom nad mistyką św. Jana od Krzyża[2]. Uważał go za swojego mistrza i człowieka bliskiego mu duchowo. Obaj byli ludźmi żywej, głębokiej wiary, „zakochanymi w Bogu", „świadkami żywego Boga". Obaj byli zarówno praktykami, jak i teoretykami mistyki. Cechowały ich niezłomna nadzieja, całkowite zawierzenie Bogu i płomienna miłość – żywione łaską, sakramentami i darami Ducha Świętego. Chociaż w praktykowaniu i rozumieniu życia mistycznego Jan Paweł II korzystał z teorii św. Jana od Krzyża, to jednak wniósł do niej nowe, ważne akcenty. Przede wszystkim życie mistyczne wkomponował w wielki proces zgłębiania pełnej prawdy o człowieku, czyli w proces kształtowania myśli antropologicznej, łączącej harmonijnie antropocentryzm z chrystocentryzmem. Prawdy o człowieku szukał bowiem, rozpoczynając od korzeni (od filozofii) i zmierzając do szczytu (do mistyki). Jego oryginalna antropologia filozoficzna znalazła przedłużenie i dopełnienie w antropologii integralnej (chrześcijańskiej) ukazującej, że Chrystus objawia pełną prawdę o człowieku. Dopełnienie tej prawdy ma miejsce w mistyce. Życie mistyczne Jan Paweł II uważał za szczytową, najdoskonalszą formę życia chrześcijańskiego na ziemi. Podkreślał, że zjednoczenie z Bogiem stanowi ostateczne powołanie i przeznaczenie chrześcijanina. „Doświadczenie Boga stoi wciąż otworem przed każdym człowiekiem, jest dostępne w Jezusie Chrystusie i w mocy Ducha Świętego"[3] – pisał.

FUNDAMENT MISTYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – TAJEMNICA ODKUPIENIA SOTERIOLOGIA MIŁOŚCI

Jan Paweł II, pozostając już od młodości w mistycznym zjednoczeniu z Chrystusem, w okresie papieskim dokonał pogłębionej refleksji nad podstawami życia mistycznego. Osobistą znajomość życia mistycznego ujawnił w stwierdzeniu dotyczącym powstania jego pierwszej encykliki *Redemptor hominis* z roku 1979, zawierającej istotne prawdy dotyczące życia chrześcijańskiego: „Musiałem [...] niejako przepisać z pamięci i doświadczenia to, czym żyłem u progu pontyfikatu"[4]. Dopełniona dwoma następnymi: *Dives in*

[2] Owocem tych studiów były praca magisterska *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża* i rozprawa doktorska *Doctrina de fide apud sanctum Ioannem a Cruce*. Zob. K. W o j t y ł a, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, tłum. K. Stawecka, red. T. Styczeń SDS i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

[3] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Instytut Jana Pawła II–Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 107.

[4] Tamże, s. 54.

misericordia z roku 1980 oraz *Dominum et vivificantem* z roku l986, encyklika ta wskazuje na teologiczną podstawę życia chrześcijańskiego, w tym życia mistycznego – na Tajemnicę Odkupienia. Jan Paweł II swoimi refleksjami ukazuje elementy „soteriologii miłości”[5]. „Soteriologia chrześcijańska jest soteriologią pełni życia. Jest to nie tylko soteriologia prawdy odkrytej w Objawieniu, jest to równocześnie soteriologia miłości. W pewnym sensie jest to przede wszystkim soteriologia Bożej miłości. […] Zbawienie przez miłość jest równocześnie uczestniczeniem w pełni prawdy, a także w pełni piękna. To wszystko jest w Bogu. Te wszystkie «skarby życia i świętości» Bóg otwarł przed człowiekiem w Jezusie Chrystusie”[6].

Bóg z miłości stworzył świat i człowieka. Chrystus już w samym objawieniu Ojca i Jego miłości „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”[7]. W książce *Pamięć i tożsamość* czytamy: „Człowiek od początku został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27), a zatem jego człowieczeństwo od początku kryje w sobie coś boskiego. [...] jedynie przyjmując zaszczepienie w boskości Chrystusa, człowiek może się w pełni zrealizować. Odrzucając to zaszczepienie, skazuje się w jakimś sensie na człowieczeństwo niepełne”[8]. Przez Boga zostało więc zaplanowane „jakieś przebóstwiające przetworzenie człowieka i świata w Chrystusie”[9]. I to przetworzenie stale się urzeczywistnia, także w naszych czasach.

Programowa encyklika *Redemptor hominis* zawiera więc optymistyczną wizję świata i człowieka. Sam Papież określił ją jako „wielki hymn radości na cześć faktu, że człowiek został odkupiony przez Chrystusa”[10]. Tajemnica Odkupienia jest w niej widziana „oczyma wielkiej odnowy wszystkiego co ludzkie”[11]. Jan Paweł II ujawnił tu więc program swego pontyfikatu, zapowiadając, że będzie on realizacją postanowień Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, której biskup Karol Wojtyła był współtwórcą.

Owa realizacja soborowego nauczania polega na tym, by odnowić wszystko w Chrystusie, a także ukazać, że Bóg nie jest pozaświatowym Absolutem,

---

[5] Jan Paweł II w swoich książkach *Przekroczyć próg nadziei* oraz *Pamięć i tożsamość* (zob. J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005), sformułował zręby teologii Tajemnicy Odkupienia, czyli soteriologii miłości. Zob. J. K u d a s i e w i c z, *Soteriologia miłości*, w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, red. T. Styczeń SDS, J. Zdybicka USJK, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 83-98.

[6] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 71.

[7] T e n ż e, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 51. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

[8] J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 103.

[9] Tamże, s. 121.

[10] T e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 54.

[11] Tamże.

ale Emmanuelem – Bogiem z nami, który z człowiekiem dzieli jego los. Bóg jest miłością, miłością miłosierną, której najwymowniejszym wyrazem jest śmierć na krzyżu – „aby życie mieli i mieli je w obfitości" (por. J 10, 10). Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi. Tajemnicą Odkupienia został ogarnięty każdy konkretny, historyczny człowiek – cały człowiek, jego dusza i jego ciało. Zbawienie ma charakter powszechny i pełny.

Jezus Chrystus jest drogą Kościoła, jest drogą każdego człowieka. Jednoczy się z każdym dla doczesnego i wiecznego dobra, aby ludzkie życie uczynić „bardziej ludzkim". „To zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem samo w sobie jest tajemnicą, w której rodzi się «nowy człowiek» powołany do uczestnictwa w Bożym Życiu [...]. Zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem jest mocą i źródłem mocy wedle tego, co tak zwięźle wypowiedział […] św. Jan: Słowo «Wszystkim tym [...], którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali synami Bożymi» (J 1, 12). Jest to moc wewnętrznie przemieniająca człowieka, zasada nowego życia, które nie niszczeje i nie przemija, ale trwa ku żywotowi wiecznemu"[12].

„Mistyka – jak mówi Jan Paweł II – rodzi się z Objawienia Boga Żywego. Ten Bóg otwiera się na zjednoczenie z człowiekiem i ten Bóg otwiera też w człowieku zdolność jednoczenia się z Nim, przede wszystkim poprzez cnoty teologiczne, poprzez wiarę i nadzieję, a nade wszystko poprzez miłość. […] Prawda o Bogu Stwórcy i o Chrystusie Odkupicielu świata jest też potężną siłą inspirującą, stałą afirmacją stworzenia, stałą potrzebą jego przetwarzania i udoskonalania"[13]. Człowiek w życiu doczesnym winien odpowiedzieć na Boże wezwanie do wspólnego z Chrystusem budowania Kościoła i kultury (we wszelkich jej przejawach) oraz z wielkim zaangażowaniem podjąć wysiłek współpracy z Chrystusem i z Duchem Świętym we wszystkim, co prowadzi do jego przemiany i przebóstwienia. „Człowiek «współtworzy» z Bogiem świat, człowiek «współtworzy» z Bogiem swoje własne zbawienie. Przebóstwienie człowieka pochodzi od Boga. Ale również i tutaj człowiek musi z Bogiem współdziałać"[14].

Chrześcijaństwo jest więc nie tylko soteriologią prawdy, odkrytej w Objawieniu, jest równocześnie soteriologią Bożej miłości. Soteriologia Bożej miłości ściśle łączy się z „ethosem miłości", z moralnym przesłaniem Dekalogu, w którym najważniejsze jest przykazanie miłości Boga i człowieka, z ewangelicznymi błogosławieństwami wskazującymi właściwe dla chrześcijanina postawy. Tak więc „chrześcijaństwo nie jest tylko religią poznania, kontemplacji, ale jest religią Bożego działania oraz ludzkiego działania"[15]. Chrześcijaństwo jest Bożym działaniem: działaniem słowa i sakramentów. „Ojciec mój działa

[12] T e n ż e, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 18.
[13] T e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 79.
[14] Tamże, s. 146.
[15] Tamże, s. 106.

aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17) – mówi Chrystus. Boże działanie domaga się współdziałania ze strony chrześcijanina. „Celem wszelkiej w Kościele posługi – apostolskiej, duszpasterskiej, kapłańskiej, biskupiej – jest zachować tę dynamiczną spójnię Tajemnicy Odkupienia z każdym człowiekiem”[16]. Chodzi tu o najściślejszą więź chrześcijanina z Chrystusem i Jego Matką – więź która wprowadza w Boski i ludzki zarazem wymiar Tajemnicy Odkupienia.

Więź człowieka z Bogiem – z Chrystusem – buduje się poprzez życie duchowe, a przede wszystkim poprzez modlitwę, będącą „najprostszym sposobem uobecniania w świecie Boga i Jego zbawczej Miłości”[17]. Modlitwa wyraźnie ukazuje wymiar transcendentny człowieka, wielką godność osoby ludzkiej, pochodzącą od Boga. Przez zjednoczenie z Chrystusem człowiek staje się Jego współpracownikiem, ma więc udział w Jego zbawczym dziele. Wraz z Nim i Duchem Świętym buduje Kościół, wspólnoty braterskie, kulturę i cywilizację miłości; przede wszystkim jednak tworzy siebie według modelu Chrystusowego, czyli się uświęca. Bóg bowiem „z tymi, którzy Go miłują współdziała we wszystkim dla ich dobra, […] by się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 28.29), inspiruje do działania dla dobra innych. „Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie. Do takiej to właśnie «wolności wyswobodził nas Chrystus» (Ga 5, 1; por. Ga 5, 13)”[18].

W chrześcijańskiej soteriologii miłości „moc zbawcza” dostępna człowiekowi dzięki zjednoczeniu z Bogiem jest źródłem, podstawą i zasadą dynamicznego działania. Moc ta przejawia się w różny sposób, przede wszystkim „rodzi świętych”, czyli prawdziwych chrześcijan, którzy swój życiowy dynamizm czerpią z najgłębszego, mistycznego zjednoczenia z Chrystusem i Duchem Świętym, a dzięki temu są zdolni „dzieło zadane [...] przez Boga wciąż doskonalić”[19]. Takie życie chrześcijanina Jan Paweł II określa jako „twórcze istnienie w świecie”[20].

Interpretując mistykę chrześcijańską jako najpełniejsze dostępne w tym życiu zjednoczenie z Bogiem – źródło optymizmu i dynamizmu, Jan Paweł II dokonuje porównania z formami mistyki występującymi w innych religiach, szczególnie z mistyką buddyjską (ascetyczne praktyki buddyjskie stają się obecnie popularne także w naszej kulturze). Papież wskazuje na wyraźną odmienność mistyki buddyzmu od mistyki chrześcijańskiej. Wprawdzie buddyzm, podobnie jak chrześcijaństwo, jest „religią zbawienia”, soteriologia buddyzmu ma jednak zupełnie inny charakter niż soteriologia chrześcijańska.

---

[16] T e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 22.

[17] T e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 39.

[18] T e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 21.

[19] T e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 37.

[20] Tamże.

Stanowi ona niejako „odwrotność" tego, co istotne dla chrześcijaństwa – jest to bowiem soteriologia negatywna. W buddyzmie wyzwolenie polega na uwolnieniu się człowieka od świata, który uważany jest źródło zła i cierpienia. Buddyjskie techniki ascetyczne – psychiczne i somatyczne – polegają na kształtowaniu w świadomości ludzkiej obojętności wobec świata. Buddyzm nie odwołuje się do istnienia Boga czy bóstwa, podczas gdy chrześcijaństwo głosi obecność Boga-Miłości w świecie.

Jan Paweł II ustosunkował się także do prób wykazywania podobieństwa między owym oderwaniem się człowieka od świata czy wręcz negacją świata w mistyce buddyjskiej a pewnymi elementami doświadczenia mistycznego w chrześcijaństwie. Zdaniem Papieża próby takie są wyrazem niezrozumienia soteriologii, która stoi u podstaw chrześcijańskiej mistyki. Wprawdzie św. Jan od Krzyża w swoich pismach – takich jak *W drodze na górę Karmel* czy *Noc ciemna* – mówi o potrzebie oderwania się od świata zmysłowego, nie traktuje tego jednak jako celu. Jan Paweł II przywołuje słowa hiszpańskiego mistyka: „By dojść do tego, w czym nie masz upodobania, musisz przejść przez to, w czym nie masz upodobania. By dojść do tego, czego nie poznajesz, musisz iść przez to, czego nie poznajesz. By dojść do tego, czego nie posiadasz, musisz iść przez to, czego nie posiadasz"[21], często niesłuszne uznawane za potwierdzenie metod mistyki Wschodu. Papież zdecydowanie przeczy takiej ich interpretacji: „Mistyka karmelitańska zaczyna się w tym miejscu, w którym kończą się rozważania Buddy i jego wskazówki dla życia duchowego. Święty Jan od Krzyża widzi w oczyszczeniu czynnym i biernym duszy ludzkiej, w owych swoistych nocach ciemności zmysłów i ducha, przede wszystkim przygotowanie do tego, ażeby duszę ludzką mógł przeniknąć żywy płomień miłości"[22]. Jeśli św. Jan od Krzyża proponuje pewne oderwanie od świata, to ma ono na celu dojście do zjednoczenia z Bogiem osobowym przez miłość. Ponadto mistyka św. Tomasz z Akwinu, szkoły nadreńskiej czy mistyka karmelitańska nie wyrastają z „czysto negatywnego «oświecenia», które uświadamia człowiekowi zło, jakim jest przywiązanie do świata"[23].

REFLEKSJA NAD MISTYKĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ NOWE AKCENTY

Soteriologia miłości ukazuje Tajemnicę Odkupienia, którego ostatecznym źródłem jest miłość Boga Ojca, ofiara Syna Bożego i działanie Ducha Święte-

[21] Cyt. za: t e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 78. Por. św. J a n o d K r z y ż a, *Droga na Górę Karmel*, I, 13, 11.

[22] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 78n.

[23] Tamże, s. 79.

go, rozlewającego miłość w sercach ludzkich, nie tylko jako zwycięstwo dobra nad złem, nie tylko jako korzyść dla wszystkich ludzi zbawionych, ale także jako stojące przed nimi z a d a n i e. Bóg, Chrystus działa i wzywa każdego człowieka do współpracy. Chrystusowe: „Pójdź za Mną” jest właśnie formułą kierowanego do człowieka zaproszenia do wejścia na drogę przemiany, wzrostu, po której prowadzi go „wewnętrzna dynamika tajemnicy Odkupienia”[24]. Jest to droga świadomej pracy nad sobą, życia wewnętrznego i modlitwy, która może osiągnąć najwyższą formę – doświadczene mistyczne. Zjednoczenie z Bogiem dostępne w przeżyciach tego rodzaju nie jest jeszcze oglądaniem Boga. Oglądanie Boga nie jest możliwe w życiu doczesnym. Przeżycia mistyczne są raczej doświadczeniem działań, co do których człowiek mistycznie zjednoczony z Bogiem jest przekonany, że nie od niego pochodzą, lecz od Boga obecnego w jego sercu i umyśle. W tym życiu Bóg dostępny jest bowiem tylko na mocy wiary, a nie widzenia. W przeżyciach mistycznych miłość osiąga szczyt natężenia. Stają się one dla człowieka źródłem wielu natchnień i inspiracji do działań, a także źródłem niespożytych mocy duchowych.

Dostępne na ziemi zjednoczenie z Bogiem stanowi więc źródło dynamizmu, który przekracza ludzkie siły. Na dowód tego Jan Paweł II przywołuje postacie mistyków, którzy prowadząc głębokie życie duchowe, byli jednocześnie wspaniałymi ludźmi czynu, w szerokim zakresie oddziałującymi na życie Kościoła, sytuację społeczną czy kulturę. Są wśród nich: św. Benedykt, św. Franciszek, św. Wincenty à Paulo, św. Jan Bosco, św. Maksymilian Kolbe czy Matka Teresa z Kalkuty. Dla wielu spośród ludzi żyjących obecnie najbliższy jest przykład samego Jana Pawła II – człowieka skupionego na Bogu i otwartego na świat, nauczyciela mistyki i jej apostoła. Ten wielki myśliciel, wielki mistyk, wielki święty pozostawił w życiu Kościoła i we wszystkich dziedzinach współczesnej kultury swój niezatarty ślad.

Za teoretykami mistyki, szczególnie za św. Janem od Krzyża, Jan Paweł II wyróżnia trzy drogi, a raczej trzy etapy życia wewnętrznego prowadzące do mistycznego zjednoczenia z Bogiem – jak zaznaczono, w tym życiu dostępnego przez wiarę, nadzieję, miłość, życie sakramentalne (moce zbawcze) i dary Ducha Świętego. Są to etapy: oczyszczający, oświecający i jednoczący.

Etap o c z y s z c z a j ą c y św. Jan od Krzyża określał jako „noce zmysłów” i „noce ducha”. Mają one oderwać człowieka od tego świata, od istniejących z nim powiązań, stworzyć w duszy ludzkiej jakby pustkę, aby zrobić miejsce dla Boga. Jan Paweł II ten etap życia duchowego interpretował w odmienny sposób. Uważał, że polega on na działaniu człowieka, który świadomie zmierza do przezwyciężenia grzechów, czyli dąży do uwolnienia się od zła moralnego. Oznacza to dla chrześcijanina przestrzeganie przykazań

[24] T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 34.

Dekalogu i kształtowanie postaw wskazanych przez Błogosławieństwa, a nade wszystko jak najpełniejszą realizację przykazania najważniejszego – przykazania miłości Boga i bliźniego. Zdaniem Papieża zachowywanie przykazań jest odpowiednikiem drogi oczyszczającej. Przezwyciężanie grzechu, moralnego zła w różnych jego formach, prowadzi bowiem „ku sukcesywnemu oczyszczeniu wewnętrznemu”[25].

Przestrzeganie Bożego prawa, przykazań Bożych, pozwala pracującemu nad sobą człowiekowi odkrywać autentyczne w a r t o ś c i. Wartości te są jakby światłami, które rozjaśniają bytowanie człowieka i tworzą prawdziwy horyzont jego życia. Proces ten, wyjaśnia Jan Paweł II, ma znaczenie oczyszczające – równocześnie rozwijają się w człowieku cnoty. Na przykład zachowywanie przykazania „nie zabijaj” ukazuje wartość ludzkiego życia i budzi szacunek dla niego, a „nie cudzołóż” pozwala rozwinąć cnotę czystości i odkryć piękno ludzkiego ciała. Zachowywanie przykazania „nie mów fałszywego świadectwa” kształtuje cnotę prawdomówności, ona zaś może rozwinąć w człowieku „instynkt prawdy”, który pokieruje całym jego postępowaniem, dzięki czemu człowiek będzie żył w prawdzie, nadając swojemu człowieczeństwu „znamię naturalnej prawdziwości”[26].

Z etapu oczyszczającego wyłania się stopniowo etap o ś w i e c a j ą c y. Światło Boże oświeca postępowanie człowieka, pozwala mu dostrzec całe piękno i dobro świata, które pochodzi od Stwórcy, i radować się nim. Na tym etapie człowiek widzi osoby i rzeczy tego świata jakby oczyma samego Boga, widzi je takimi, jakimi były w myśli Bożej. To gwarantuje człowiekowi wewnętrzną i zewnętrzną wolność. Osoby i rzeczy tego świata nie stanowią dla niego zagrożenia, zyskuje on prostotę w obcowaniu z nimi[27].

Etapy oczyszczający i oświecający stanowią wprowadzenie do etapu j e d n o c z ą c e g o. Jest to ostatni, najważniejszy etap życia mistycznego, na którym człowiek doświadcza szczególnego zjednoczenia z Bogiem. „Zjednoczenie dokonuje się przez kontemplację Bożej istoty oraz przez doświadczenie miłości, która z tej kontemplacji wypływa z coraz większą intensywnością”[28]. Stan ten jeszcze nie jest widzeniem Boga, lecz jakby doświadczeniem Bożych mocy, które uzdalniają człowieka do działań przekraczających naturalne siły ludzkie. Więź i współpraca z Chrystusem i Duchem Świętym osiągają w tych przeżyciach swój szczyt. Jest to w pewnym sensie antycypacja stanu, który ma być udziałem człowieka zbawionego, gdy będzie oglądał Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12).

---

[25] Tamże.
[26] Tamże, s. 35.
[27] Por. tamże, s. 35n.
[28] Tamże, s. 36.

Mistyczne zjednoczenie z Bogiem jest więc dostępne człowiekowi w życiu doczesnym i antycypuje stan ostatecznego udziału w królewskim posłannictwie Chrystusa. Wyraża się ono w głębokim przekonaniu, że Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (1 Kor. 15, 28): „Człowiek we wszystkim znajduje Boga, we wszystkim i poprzez wszystko z Nim obcuje. [...] Rzeczy, a w szczególności osoby, nie tylko odzyskują właściwe sobie światło, które zawarł w nich Bóg jako Stwórca, ale […] «udostępniają» Boga samego, tak jak On sam zechciał się człowiekowi objawić: jako Ojca, jako Odkupiciela i jako Oblubieńca”[29].

Mistycy chrześcijańscy, zakorzenieni w soteriologii miłości, są dynamiczni, twórczy i – jak wspomniano wyżej – kształtują chrześcijaństwo w jego najważniejszych wymiarach. Mistyczne zjednoczenie z Chrystusem jest inspiracją dla wielkich dzieł, a przede wszystkim jest wędrówką do świętości. Wzmocnieni mocą Boską mistycy budują Kościół, czyli wspólnotę wiary, nadziei i miłości, budują cywilizację naznaczoną pozytywnym nastawieniem do świata, cywilizację braterstwa, miłości i pokoju, oraz budują siebie, czyli świętość. Jan Paweł poprzez liczne beatyfikacje i kanonizacje wskazywał na osoby, które z pomocą Bożą osiągnęły szczyt życia chrześcijańskiego.

Obserwując pontyfikat Jana Pawła II i jego bogate, długie życie, staliśmy się świadkami jego mistycznego zjednoczenia z Chrystusem i jego świętości. Był on – na wszystkich etapach swojego życia – przede wszystkim człowiekiem wielkiej modlitwy. Uważał modlitwę za najważniejsze działanie chrześcijanina, także Papieża. Szczególnie cenił Eucharystię – sakrament największego zjednoczenia z Chrystusem, szczyt i pełnię życia sakramentalnego Kościoła. Nauczał, że „podstawowym zadaniem – a przede wszystkim widzialną łaską i źródłem nadprzyrodzonej mocy Kościoła jako ludu Bożego – jest trwać i stale postępować w życiu eucharystycznym, w pobożności eucharystycznej, rozwijać się duchowo w klimacie Eucharystii”[30]. Sam spędzał długie godziny przed tabernakulum, pozostawał w nieustannym dialogu z Bogiem i najważniejsze decyzje podejmował przed Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie. Benedykt XVI twierdził, że Jana Pawła II poznaje się najgłębiej, uczestnicząc w sprawowanej przez niego Eucharystii – wówczas w szczególny sposób przejawiała się jego ścisła więź z Chrystusem.

Jan Paweł II nie podzielał poglądu, że droga mistycznego zjednoczenia z Bogiem jest otwarta tylko dla nielicznych. Przeciwnie, uważał, że „doświadczenie Boga stoi wciąż otworem przed każdym człowiekiem, jest dostępne w Jezusie Chrystusie i mocy Ducha świętego”[31]. Jest to doświadczenie Boga działającego. Przyznawał, że programowo zagłusza się głos Boga, nie tracił

[29] Tamże, s. 37.

[30] T e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 20.

[31] T e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 107.

jednak nadziei: „Człowiek uczy się na własnych błędach. Ludzkość także uczy się na swoich błędach, a Bóg prowadzi ją również po krzywych szlakach jej historii. I w ten sposób Bóg nie przestaje działać. Zasadniczym Jego dziełem pozostanie zawsze krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to ostatnie słowo prawdy i miłości, jest to także nieustanne źródło działania Boga zarówno w sakramentach, jak i na innych drogach, które Jemu są tylko wiadome. I to działanie przebiega przez serce człowieka i poprzez dzieje ludzkości”[32].

Dzięki łaskawości Boga człowiek może więc osiągnąć dobro uczestniczenia w Jego naturze i życiu[33], jednoczyć się z Nim i współdziałać. Jan Paweł II sam był tego współdziałania najlepszym przykładem.

NAJWIĘKSZE DOKONANIA JANA PAWŁA II

POSŁUGA MYŚLENIA

W okresie wielkich zawirowań filozoficznych i kulturowych, w czasach „błędów antropologicznych”, ateizmu i sekularyzmu oraz wyrastających z nich ideologii społecznych i politycznych Jan Paweł II jako filozof, teolog i mistyk na nowo ukazał Kościołowi, Europie i światu pełną prawdę o człowieku i Bogu. Unaocznił konstytutywną więź między człowiekiem a Bogiem, jej charakter i jej znaczenie dla ludzkości i świata.

Rozwijając teoretyczny i praktyczny personalizm, Jan Paweł II wyeksponował wielką godność osoby ludzkiej, jej Boskie pochodzenie i przeznaczenie. Pogodził antropocentryzm z chrystocentryzmem. Wskazał na miłość jako z jednej strony źródło istnienia, a z drugiej – najważniejsze ludzkie działanie. Doniosłe osiągnięcia doktrynalne Jana Pawła II zawarte są przede wszystkim w licznych dokumentach papieskich: encyklikach, adhortacjach, konstytucjach, a także w listach apostolskich i orędziach. Najważniejsze problemy zostały rozpatrzone w czternastu encyklikach[34].

Encykliki teologiczne: *Redemptor hominis* z roku 1979, *Dives in misericordia* z 1980 oraz *Dominum et vivificantem* z 1986, zawierają fundamentalne prawdy teologiczne dotyczące relacji człowieka i Boga, który go stworzył z miłości i dla miłości oraz powołuje go do udziału w swoim życiu wewnętrznym i do współpracy w przetwarzaniu świata i przebóstwieniu jego samego – relacji między człowiekiem a Stworzycielem, Odkupicielem, Bogiem Miłosiernym. Prawdy zawarte w tych encyklikach stanowią podstawę do rozwiązywania wszystkich problemów

[32] Tamże, s. 109n.

[33] Por. t e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 104.

[34] Zob. kard. J. R a t z i n g e r, *Czternaście encyklik Jana Pawła II*, „Ethos” 16(2003) nr 3-4(63-64), s. 319-326.

egzystencjalnych. Wytyczają także kierunek i program działania Papieża. Sformułowana w nich chrześcijańska prawda o człowieku stanowi podstawę „przewrotu antropologicznego”, którego swoim nauczaniem dokonał Jan Paweł II.

Encykliki społeczne: *Laborem exercens* z roku 1981, *Sollicitudo rei socialis* z 1987 oraz *Centesimus annus* z 1991, zawierają dociekania i rozstrzygnięcia dotyczące spraw społecznych, akcentują prymat człowieka nad środkami produkcji, pracy nad kapitałem, prymat etyki nad techniką. Wskazują na sprawiedliwość i miłość jako budulec wszystkich form życia społecznego. Zawierają dyskusje ze współczesnymi nurtami politycznymi i ideologiami, szczególnie z marksizmem i liberalizmem.

Encyklika *Veritatis splendor* z roku 1993 obejmuje rozważania dotyczące rozumienia chrześcijańskiej moralności. W dyskusji z teoriami błędnie interpretującymi źródła moralności chrześcijańskiej Papież zwraca uwagę na konieczność odwołania się do aspektu metafizycznego i wskazuje na związane z naturą człowieka prawo naturalne jako nieodzowne do wyjaśnienia charakteru życia moralnego.

W *Evangelium vitae* z roku 1985 Jan Paweł II rozpatruje bolesne zjawisko nieposzanowania życia człowieka, „kultury śmierci” dopuszczającej aborcję i eutanazję. Wskazując na godność osoby ludzkiej, jej absolutne prawo do życia, głosi zdecydowanie i z wielkim zaangażowaniem: „Nie zabijaj”.

W *Fides et ratio* z roku 1998 w dyskusji z różnorodnymi jednostronnymi poglądami, zwłaszcza z racjonalizmem wykluczającym wartość prawdy objawionej dostępnej wierze i z fideizmem negującym udział rozumu w poznaniu prawdy chrześcijańskiej, Papież wykazuje konieczność uwzględnienia obydwu dróg – rozumu i wiary – i ich komplementarność w dochodzeniu do pełnej prawdy o rzeczywistości.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreśla, że najważniejszym aktem moralnym jest miłość rozumiana jako dar dla drugiego człowieka i dla Boga. Będąc osobą, czyli podmiotem świadomego i wolnego działania, człowiek ma wymiar społeczny. Sprawiedliwość i miłość to wartości podstawowe dla budowania człowieka i społeczności. Ukazywaniu istoty miłości i jej roli w życiu ludzkim Jan Paweł II poświęcił wiele miejsca w swoich pismach, cel ten przyświecał także jego działalności pasterskiej – dlatego określany bywa jako „Papież miłości”.

Zagadnienie miłości wiąże się z wielkim problemem relacji między prawdą a wolnością człowieka. Jan Paweł II w czasach zafałszowania prawdy o wolności wskazywał konstytutywną więź między tymi wartościami oraz wyjaśniał, że więź wolności z prawdą stanowi korzeń życia społecznego. Stał się niestrudzonym budowniczym kultury prawdy, miłości i życia, czyli cywilizacji miłości.

Na szczególne podkreślenie zasługuje opracowanie przez Jana Pawła II teologii małżeństwa i rodziny – dwu podstawowych form komunii osób. Teologia

ciała zawarta w jego dziele *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*[35] nie posiada równych sobie w całych dziejach Kościoła. Rozumienie istoty i znaczenia małżeństwa i rodziny decyduje o całym życiu społecznym w każdej kulturze. Jan Paweł II przeanalizował i sprecyzował na nowo w oparciu o antropologię chrześcijańską całą społeczną naukę Kościoła. Jest zdumiewające, że mocą prawdy dopełnionej wolnością dokonywał nie tylko krytyki współczesnych mu systemów politycznych, ale ich przemiany. Przyczynił się do upadku systemu totalitarnego – polityczno-społeczny przewrót, który dokonał się w Polsce jest tego najlepszym przykładem.

Dzięki gigantycznej pracy intelektualnej (którą podejmował jeszcze jako ksiądz profesor Karol Wojtyła) Jan Paweł II w zakresie posługi myślenia dokonał rzeczy wielkich: zbliżenia – w kulturze światowej, a szczególnie europejskiej – rozumu i wiary (a więc także człowieka i Boga); zbliżenia wiary i moralności – poprzez wskazanie, że miłość stanowi najważniejszy akt moralny; zbliżenia wiary i kultury – poprzez wskazanie na organiczny i konstytutywny związek religii, w szczególności chrześcijaństwa, z kulturą. Wypracował nowy styl nauczania prawd wiary, stosując metodę dialogu. Był to dialog szczególny, bo w jego życiu – jak sam to podkreślał – istniała jedność myślenia, działania i serca. Był nie tylko myślicielem, lecz również świadkiem – i dlatego był skuteczny.

NOWA EWANGELIZACJA
PAPIEŻ APOSTOŁ, PAPIEŻ PIELGRZYM

Kościół jest „ruchem", jest misją, która bierze początek w Bogu Ojcu, a przez Syna w Duchu Świętym wciąż na nowo trafia do ludzkości i kształtuje ją w nowy sposób. Chrześcijaństwo jest wielkim Bożym działaniem[36]. Kościół, wszyscy chrześcijanie są wezwani do współdziałania z Bogiem, do głoszenia prawdy o Bogu, o Chrystusie, do postępowania zgodnie z Ewangelią Chrystusową. Istnieją jednak w kulturze próby deformowania podstawowych prawd i zasad chrześcijaństwa, dlatego wciąż potrzeba „nowej ewangelizacji", ponownego odkrycia, ożywienia prawd wiary, przybliżenia prawdy o Bogu, o Chrystusie i pogłębienia relacji z Nim.

Jan Paweł II – uczestnik Soboru Watykańskiego II i realizator jego postanowień – miał wyostrzony „wzrok ducha", toteż widział wielką potrzebę „otwarcia drzwi Chrystusowi"[37] i uważał, że potrzeba ta dotyczy także

[35] Zob. J a n P a w e ł II, *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich". Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008.

[36] Por. t e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 107.

[37] Por. t e n ż e, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. na placu przed katedrą, Gniezno, 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 79, s. 28n.

środowisk chrześcijańskich. Sam w ruch nowej ewangelizacji włączył się z całym bogactwem swojej teologicznej wiedzy i z dynamizmem człowieka mistycznie zjednoczonego z Chrystusem, Kościołem i Maryją. Od pierwszego momentu posługi papieskiej wprowadził nowy styl działania i nauczania. Nowość dotyczyła nie tylko treści, ale i sposobu jej przekazywania. Swoje nauczanie, wypływające z żywej wiary i głębokiej miłości Boga i człowieka, przekazywał w sposób jakby bezpośredni, osobiście każdej osobie i całemu światu.

Biskup Rzymu stał się „apostołem narodów” – troska o największe dobro człowieka prowadziła go na krańce świata. Przemierzał kraje Północy i Południa, Wschodu i Zachodu, kraje biedne i bogate, wolne i zniewolone przez systemy totalitarne. Pragnął z każdym człowiekiem wejść w osobistą relację, poznać jego warunki życia – religijne i materialne. Starał się także zrozumieć stosunki społeczno-polityczne panujące w odwiedzanych przez niego krajach. Nawiązywał bezpośredni kontakt nie tylko z Kościołem, lecz także z władzami politycznymi, ludźmi kultury, przedstawicielami innych religii. Zabiegał o uznanie godności osoby ludzkiej i jej fundamentalnych praw. Umacniał wiarę, budził nadzieję i miłość w ludzkich sercach.

W czasie swojego pontyfikatu Jan Paweł II odbył sto cztery wielkie podróże-pielgrzymki – pierwszą do Meksyku, a ostatnią do Francji. Wszystkie były głęboko przemyślane, starannie przygotowane. Podczas tych podróży modlił się z milionami wiernych. Najważniejszym wydarzeniem każdej pielgrzymki była zawsze wspólna Eucharystia – szczyt Bożej obecności i miłości – której wielkość Jan Paweł II głosił słowem i życiem.

Poza nauczaniem powszechnym Jan Paweł II kierował przesłanie Ewangelii (przede wszystkim w listach apostolskich) do poszczególnych grup wiernych: kobiet, rodzin, dzieci czy artystów. Szczególnie bliskie sercu Jana Pawła II było apostolstwo młodzieży. Na wszystkich etapach swojego życia młodzież otaczał największą troską. Jako Papież odsłaniał przed młodymi, zwłaszcza w czasie Światowych Dni Młodzieży, tajemnice życia wewnętrznego. Zachęcał do dążenia do świętości, która powinna być głównym celem i zadaniem człowieka już w młodzieńczym wieku.

PAPIEŻ MIŁOSIERDZIA

Szczególnym dokonaniem Jana Pawła II było wyeksponowanie prawdy o Bogu Miłości, Miłości Miłosiernej, Bogu bogatym w miłosierdzie (por. Ef 2, 4). Ma to w naszych czasach wielkie znaczenie dla całego świata, który coraz bardziej pogrąża się w złu, często narzucanym świadomie, zwłaszcza przez „ideologie zła”.

Duch Święty posłużył się dwojgiem świętych Polaków – siostrą Faustyną Kowalską, wielką mistyczką i apostołką Bożego Miłosierdzia, oraz Janem Pawłem II – myślicielem, mistykiem i świętym, by ogień miłości miłosiernej zapłonął na polskiej ziemi i by iskra stąd się wywodząca „zapaliła świat" i wskazała drogi świętości. Świętość jest bowiem miłością przemieniającą ludzkie serca, miłością twórczą, obdarzoną wyobraźnią, miłością, która może zmienić trudny, znękany złem świat[38].

ŚWIĘTOŚĆ
TEORIA I ŚWIADECTWO

List apostolski *Tertio millennio adveniente* z roku 1994 przygotowujący Rok Święty 2000 i przejście Kościoła w trzecie tysiąclecie to jakby ostatnia lekcja Jana Pawła dotycząca świętości Kościoła i świętości w Kościele. Lekcja ta jest zarazem testamentem. Świętość należy do natury Kościoła i stanowi powołanie wszystkich ochrzczonych. Zadaniem Kościoła, które realizował w wielkiej mierze Jan Paweł II, jest budzenie w wiernych pragnienia świętości i niesienie pomocy w jego spełnianiu. Stąd wołanie Jana Pawła II u progu trzeciego tysiąclecia: „Wypłyń na głębię"[39].

Jan Paweł II uważał, że „trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do [...] «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego"[40]. Pokazywał, w jaki sposób święci przyczyniają się nie tylko do zdobycia osobistej świętości, lecz także do postępu i historycznego rozwoju, jak doskonalą kulturę i życie społeczne.

Uświęcenie człowieka jest wolą samego Boga: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg Wasz" (Kpł 19, 2). Świętość – przymiot Boga – jest powołaniem każdego człowieka, każdego chrześcijanina. „W Nim bowiem [w Chrystusie – Z.Z.] wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów poprzez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli" (Ef 1, 4-5). Drogi do świętości są wielorakie i dostosowane do każdego powołania. „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie" (1 Tes 4, 3).

W czasie swego długiego pontyfikatu Jan Paweł II przeprowadził tysiąc trzysta dwadzieścia dziewięć beatyfikacji i kanonizował czterysta siedemdzie-

---

[38] Prawda o Bożym miłosierdziu uważana jest za duchowy testament całego pontyfikatu Jana Pawła II. Por. K. G ó ź d ź, *Pielgrzymowanie Kościoła w papieskim posługiwaniu wędrownego misjonarza*, „Ethos" 16(2003) nr 3-4(63-64), s. 124.

[39] J a n P a w e ł II, *„Wypłyń na głębię"* (Rozważanie przed modlitwą *Anioł Pańsk*i 4 II 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 5, s. 53.

[40] T e n ż e, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 31.

siąt trzy osoby. Te kanonizacje i beatyfikacje stanowiły niejako lekcje poglądowe o heroicznych świadkach Chrystusa – o pochodzących z różnych krajów i kontynentów realizatorach Ewangelii. Wśród kanonizowanych i beatyfikowanych były osoby różnych ras, narodowości i stanów – osoby duchowne i świeckie, a także pary małżeńskie[41].

Papież wyakcentował rolę modlitwy w dążeniu do świętości, zwłaszcza modlitwy kontemplacyjnej i mistycznej. Wprowadzając Kościół w Trzecie Tysiąclecie, zachęcał przede wszystkim do pogłębionego życia modlitwy, do kontemplacji Oblicza Chrystusa. Ostatnie ogłoszone przez niego dokumenty: Encyklika o Eucharystii *Ecclesia de Eucharistia* z roku 2003 oraz List apostolski o Eucharystii i kontemplacji Słowa Bożego *Mane nobiscum Domine* z roku 2004 miały pomagać wiernym w prowadzeniu głębokiego życia duchowego. Jan Paweł II wielokrotnie zachęcał do odmawiania różańca, który uważał za modlitwę kontemplacyjną i któremu poświęcił List apostolski *Rosarium virginis Mariae*, wzbogacając modlitwę różańcową o piękne „tajemnice światła”.

Najbardziej znaczącą zachętą do modlitwy był przykład samego Papieża. Żył – jak sam to określi – w Duchu i Prawdzie, pozostając w modlitewnym, mistycznym zjednoczeniu z Chrystusem, Maryją i Kościołem. Modlitwie poświęcił ostatni dzień swojego życia, z modlitwą na ustach umierał. Modlili się z nim najbliżsi, modlił się cały Kościół. Dominowało przeświadczenie, że umiera Święty.

Jana Pawła II lekcja życia została poprawnie odczytana przez miliony obecnych na pogrzebie. „Subito santo” – wołano. Kościół to przekonanie potwierdził już po sześciu latach, 1 maja 2011 roku, uznając Jana Pawła II za błogosławionego. Ostateczną pieczęć świętości, mającą wartość dogmatyczną, Kościół przyłoży na jego heroicznym życiu 27 kwietnia bieżącego roku, w święto Bożego Miłosierdzia. Jan Paweł II dołączy do szeregu tych świętych, tych mistyków, którzy dynamicznie działając, wnieśli wielki potencjał prawdy i miłości w życie Kościoła i świata. Ubogaci też niepomiernie naszą ojczyznę.

„Gaude Mater Polonia! – ciesz się, Matko Polsko, że masz takiego Syna, który ten wielki potencjał łaski przez Ciebie stuleciami cierpienia zdobyty i na kolanach wymodlony – przekazał całej ludzkości”[42].

---

[41] Zob. kard. J. S a r a i v a M a r t i n s, *Święci i świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ethos” 16(2003) nr 3-4(63-64), s. 368-380.

[42] Kard. J. M e i s s n e r, *Dziedzictwo narodu polskiego w pontyfikacie Jana Pawła II*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki i in., Wydawnictwo KUL–Gaudium, Lublin 2005, s. 49.

„NIE NABYŁEM MĄDROŚCI,
BYM WIEDZĘ ŚWIĘTEGO POSIADAŁ”
(Prz 30, 3)

Ethos 27(2014) nr 1(105) 69-80

Giovanni REALE

ŚWIĘTOŚĆ
EROS CZY AGAPE?
O pojęciu świętości w myśli antycznej i chrześcijańskiej

Piękno jest odsłaniającym się Dobrem. Wstępowanie po „stopniach Erosa" ku absolutnemu pięknu odpowiada drodze, którą pokonuje dialektyka wychodząca od rzeczy zmysłowych i zmierzająca do Form i Idei: droga ta prowadzi przez nauki matematyczne do wizji absolutnego Dobra, Jednego, które jest miarą wszystkich rzeczy. Owo Jedno i Miara objawiają się i stają widzialne właśnie poprzez Piękno. Eros zaś, osiągając swój najwyższy poziom, dociera do Piękna i jednoczy się z nim.

NIEOBECNOŚĆ POJĘCIA ŚWIĘTOŚCI W PRZEDFILOZOFICZNEJ KULTURZE GRECKIEJ

Od jakiegoś czasu podkreśla się, że pojęcie physis, które stało się podstawowym pojęciem myśli zachodniej, narodziło się w Grecji. Termin „physis" pochodzi od czasownika „physetai", który pierwotnie odnosił się przede wszystkim do rozwoju roślin z nasion według dokładnego planu określającego specyfikę bytowania każdej z nich. Później znaczenie tego terminu objęło wszystkie istoty żywe, a zatem i całą złożoność świata.

„Physis" oznaczała zatem nie tylko siłę i możność stawania się rzeczy w pewien sposób, zgodnie z pewnym rytmem, lecz także samą ich istotę (ich bycie takimi, jakie są).

Pojęcie „physis" zostało sformułowane i udoskonalone przez filozofów przyrody, lecz – jak słusznie zauważało wielu badaczy – ze względu na dostrzegany przez Greków ścisły związek natury ludzkiej z naturą kosmosu idea „physis" jawi się również jako norma moralna, która w epoce hellenistycznej stanie się normą podstawową dla wszystkich filozofów zalecających życie zgodne z naturą.

Max Pohlenz (w swoim znanym dziele *Der hellenische Mensch*) w następujący sposób wyjaśniał greckie pojęcie „physis": „Filozofowie jońscy nie interesowali się etycznymi problemami ludzkiego życia; często cytowane reguły Pitagorejczyków mają przeważnie religijny charakter. Odkrycie pojęcia «physis» automatycznie prowadzi jednak do zajęcia nowej postawy wobec życia. Jeśli dotąd mówiono o moirze, przed którą nikt nie zdoła uciec, to teraz natura staje się siłą regulującą każde zdarzenie według ścisłego prawa. Śmierć i choroba są odtąd postrzegane jako procesy naturalne, którym jednostka powinna się

poddać, bo jakikolwiek sprzeciw czy skarga są bezużyteczne. Również w swoim działaniu jednostka stopniowo, mimowolnie przyzwyczajała się do uznawania za normę tego, czego doświadczano jako prawa natury. Pojęcie physis wywodziło się z myślenia naukowego. Jak ścisły jednak był dla Greków związek między tym, co działo się w kosmosie, a naturą ludzką możemy wywnioskować właśnie z faktu, że idea normy, dike, znalazła zastosowanie w obu tych sferach"[1].

Pojęcie arete ma analogiczną genezę. Termin „arete" oddajemy za pomocą słowa „cnota". Przekład ten jednak może wprowadzać w błąd, jeśli słowu temu przypisujemy sens, jakiego nabrało w myśli chrześcijańskiej, a zapominamy o polu semantycznym, do którego należało ono w świecie starożytnym. Grecka arete polegała przede wszystkim na pełnej i doskonałej realizacji natury (physis) poszczególnych bytów. Każda rzecz, zarówno przedmiot fizyczny, jak i istota żyjąca, ma swoją arete. Ma ją nóż, jeśli doskonale kraja, roślina – jeśli właściwie się rozwija i wydaje owoce, zwierzę – jeśli w należyty sposób relizuje swoje możliwości (na przykład koń, jeśli szybko biega), jak wyjaśnia Platon w *Gorgiaszu*[2] oraz w *Państwie*[3]. Arete człowieka polega zatem na p e ł n e j r e a l i z a c j i j e g o n a t u r y.

Należy jednak dodać, że w przedfilozoficznej kulturze greckiej pojęciem physis obejmowano (zgodnie z jego pierwotnym znaczeniem) wszystkie zachowania człowieka, zarówno pozytywne, jak i negatywne, a ludzkie wady przypisywano również bogom. Przed dokonaną przez filozofów rewolucją Grecy nie potrafili odczytać wezwania do przekraczania czysto fizycznego wymiaru swojej natury. Można by zatem powiedzieć, że człowiek kultury greckiej początkowo utożsamiał świętość z pełną realizacją swojej natury.

REWOLUCYJNE ROZUMIENIE ŚWIĘTOŚCI SOKRATES I PLATON

Podstawowym dla tematu świętości tekstem jest dialog *Eutyfron*, w którym zostały wyrażone idee Sokratesa, przyswojone później i rozwinięte przez Platona. Kluczowym momentem tego dialogu jest odwrócenie panującej wśród Greków opinii, że świętym jest ten, kogo k o c h a j ą b o g o w i e.

Ustami Sokratesa Platon systematycznie obala tę tezę, pokazując, że bycie świętym i bycie kochanym to nie tylko dwie rzeczy, które możemy odróżnić,

---

[1] M. P o h l e n z, *Der hellenische Mensch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1947, s. 321 (tłum. fragm. – P.M.).

[2] Por. *Platona Gorgiasz*, 506 D-507 A, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 129n.

[3] Por. *Platona Państwo*, 352 D-354 A, ks. 1, tłum. W. Witwicki, Akme, Warszawa 1991, t. 1, s. 69-72.

lecz także rzeczy istotowo różne. Świętość wyraża bowiem wewnętrzną naturę rzeczy i działania, podczas gdy bycie kochanym oznacza coś nowego, jakość dodaną do istoty świętego, a nie samą tę istotę. Rzecz jest przedmiotem miłości tylko wtedy, gdy istnieje podmiot, który ją kocha, jeśli zatem nie ma kochającego podmiotu, nie może też być kochanej rzeczy. Z tego, że święty jest kochany przez wszystkich bogów wynika tylko, iż jest on przedmiotem miłości; nie wynika natomiast – że z e w n ę t r z n y akt kochania przez bogów czyni go w e w n ę t r z n i e świętym.

Nasuwa się więc następujący wniosek: człowiek nie jest świętym dlatego, że kochają go wszyscy bogowie, lecz przeciwnie – bogowie kochają go dlatego, że jest wewnętrznie święty. Bycie kochanym przez bogów nie jest zatem wyrazem istoty świętego, lecz właśnie w tej istocie ma swoje źródło.

ŚWIĘTOŚĆ A KONCEPCJA BOGA

Świętość zakłada istnienie relacji między człowiekiem a Bogiem. Do zrozumienia świętości potrzeba zatem jasnych pojęć natury człowieka i natury Boga.

Już presokratejski filozof Ksenofanes z Kolofonu wykazał absurdalność tradycyjnych greckich poglądów dotyczących bogów. Pisał on między innymi: „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co u ludzi uważane jest za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa”[4].

Koncepcja bóstwa, według której bogowie popełniają zło, walczą między sobą, cudzołożą, dopuszczają się krzywoprzysięstwa, kradną, słowem: postępują jak ludzie, lecz ich czyny są „większe”, a przez to gorsze, nie jest możliwa do utrzymania. Koncepcja taka, poza tym, że zawiera poważne błędy teologiczne, ma również poważne konsekwencje moralne. Platon – wraz z Sokratesem – pokazuje, że tak rozumianym bogom można przypisać wszystkie bez wyjątku ludzkie winy, a także usprawiedliwić je. Przeczytajmy fragment *Państwa*, gdzie Platon wyprowadził ostateczne wnioski z poglądów wyrażonych wcześniej w dialogu *Eutyfron*:

„Przede wszystkim największa nieprawda i dotycząca istot największych. Niełądnie nakłamał ten, co ją opowiedział – jak to sobie Uranos poczynał, jak o nim powiada Hezjod, i jak się znowu Kronos na nim pomścił. A znowu czyny Kronosa i to, co mu syn zrobił – nawet gdyby to była prawda, to nie uważałbym, żeby to należało tak sobie opowiadać ludziom głupim i młodym, tylko najlepiej to przemilczeć, a gdyby już jakoś trzeba było o tym mówić, to tylko pod osłoną jak największej tajemnicy i niechby tego słuchało jak najmniej

[4] Cyt. za: G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. I. Zieliński OFMConv, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 132 (tłum. fragm. – B. Kupis).

osób, po złożeniu ofiary nie z wieprza, ale z czegoś wielkiego i co trudno było dostać, aby liczba słuchających była jak najmniejsza. [...]

– I nie trzeba ich powtarzać, Adejmancie – powiedziałem – w naszym mieście. I nie trzeba mówić, kiedy młody słucha, że dopuszczając się niesprawiedliwości największej, nie robiłby nic nieprawdopodobnego, ani też mszcząc się na swoim ojcu za jego zbrodnie w sposób niewybredny – tylko by postępował tak jak pierwsi i najwięksi spośród bogów. [...]

– Ani w ogóle to – dodałem – że bogowie z bogami wojny toczą i nastaje jeden na drugiego, i walczą – bo to nawet nieprawda – tego też nie opowiadać, jeżeli ci, co mają straż pełnić około miasta, mają uważać za największą hańbę rozpalanie się nienawiści wzajemnych o byle co”[5].

A oto fundamentalny tekst, w którym czytamy, że Bóg jest z natury dobry, jest Dobrem samym, i nic, co nie byłoby dobre, nie może od Niego pochodzić, a wszystko, co nie jest dobre, ma inne przyczyny niż Bóg:

– A prawda, że bóg jest dobry i tak też trzeba mówić?
– No pewnie.
– Nigdy to, co dobre, nie jest szkodliwe. Czy nie?
– Myślę, że nie.
– A czy to, co nieszkodliwe – szkodzi?
– Nigdy.
– A to, co nie szkodzi, to robi coś złego?
– I to nie.
– A co nic złego nie robi, to też nie może być żadnego zła przyczyną?
– No jakże?
– Więc cóż? Pożyteczne jest to, co dobre?
– Tak.
– Więc jest przyczyną szczęścia i powodzenia?
– Tak.
– Zatem dobro nie jest przyczyną wszystkiego, tylko jest przyczyną stanów dobrych, a złych stanów rzeczy ono przyczyną nie jest.
– Ze wszech miar – powiada.
– Zatem i bóg, skoro jest dobry, nie może być przyczyną wszystkiego, jak mówią szerokie koła, tylko niewielu rzeczy ludziom jest przyczyną, a wielu rzeczom nie jest winien. Bo mamy znacznie mniej rzeczy dobrych niż złych. I dobrych rzeczy nikomu innemu nie zawdzięczamy, a dla złych trzeba szukać jakichś innych przyczyn – tylko nie: boga[6].

Święte zatem mogą być wyłącznie te czyny człowieka, poprzez które współpracuje on z Bogiem w realizacji dobra.

---

[5] *Platona Państwo*, 377 E-378 C, t. 1, s. 111-113.
[6] Tamże, 379 A-C, ks. 2, rozdz. 17, s. 113n.

ŚWIĘTOŚĆ JAKO NAŚLADOWANIE BOGA

Platon poszedł jednak jeszcze dalej, wprowadzając pojęcie świętości jako naśladowania Boga. W znanym fragmencie dialogu *Teajtet* czytamy: „Ale zginąć zło nie może, musi zawsze istnieć jakieś przeciwieństwo dobra. U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możności. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku”[7].

Cytowany fragment nie wyjaśnia jednak dokładnie, na czym polega „upodobnienie się do boga”, czyli stanie się świętym. Platon tłumaczył to nie wprost w wielu swoich pismach, jednak wyraźnie i jasno – i w sposób wzorcowy – wypowiedział to dopiero w ostatnim dziele, w *Prawach*. We fragmencie, który przeczytamy, określił on naturę Boga oraz sprecyzował, na czym polega naśladowanie Go – czyli zadanie, jakie ma do wykonania człowiek, który pragnie być święty: „A jakie postępowanie miłe jest bogu i podąża za nim? Jedno jedyne i dające się określić przez to jedno tylko stare powiedzenie, że «podobne miłe jest podobnemu», jeżeli trzyma się właściwej miary, bo rzeczy, które wykraczają poza nią, ani sobie wzajemnie nie są miłe, ani tym, które się jej trzymają. Otóż bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek. Kto więc takiej istocie, jak bóg chce się stać miły, takim, jak on, stać się musi możliwie najbardziej. Zgodnie z tym, ten z nas, kto ma zdrowe poczucie umiaru, miły jest bogu, bo do niego podobny, a ten, kto go nie ma, niepodobny jest do niego i z nim poróżniony i tak samo niesprawiedliwy, i w innych rzeczach według tej samej zasady”[8].

PIERWSZE SFORMUŁOWANIE POJĘCIA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Nie jest to jednak wszystko, co Platon powiedział o świętości. W krótkim fragmencie *Uczty* filozof wskazuje, posługując się postacią Diotymy, na istotę doświadczenia mistycznego. Kończąc opis „stopni Erosa”, Platon każe powiedzieć kapłance: „Bo tylko tam, drogi Sokratesie – rzekła cudzoziemka z Mantynei – jeśli w ogóle gdziekolwiek, życie człowieka warte jest życia: w kontemplacji samego piękna. Gdybyś je kiedyś ujrzał, wydawałoby ci się nieporównywalne ze złotem, szatami czy pięknymi chłopcami i młodzieńcami,

[7] *Platona Teajtet*, 176 A-B, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 80.

[8] T e n ż e, *Prawa*, 716 C-D, ks. IV, tłum. M. Maykowska, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1997, s. 148.

przy których teraz dech ci zapiera. Ty, podobnie jak wielu innych, bylibyście gotowi nieustannie oglądać ukochanych oraz być z nimi, gdyby dało się nie jeść i nie pić, lecz tylko patrzeć na nich i im towarzyszyć. Jak sądzisz – spytała – co by to było, gdyby komuś udało się zobaczyć samo piękno, czyste, klarowne, niezmącone i nieskażone ludzkim ciałem, skórą i wszelkim absurdem śmiertelności; gdyby ktoś mógł oglądać samo boskie, jednoforemne piękno? Czy sądzisz – dodała – że człowiek ten wiódłby nędzne życie, patrząc na piękno, kontemplując je za pomocą tego, co na to pozwala, i będąc z nim w kontakcie? Czy nie uważasz – rzekła – że wyłącznie w ten sposób, patrząc tym, co to piękno widzi, będzie on mógł począć nie iluzję cnoty, ponieważ nie będzie w kontakcie z iluzją, lecz cnotę prawdziwą, ponieważ będzie w kontakcie z prawdą? Zaś rodząc prawdziwą cnotę i ją pielęgnując, stanie się drogi bogom. Jeśli więc komukolwiek spośród ludzi dana jest nieśmiertelność, to właśnie jemu”[9].

Piękno jest odsłaniającym się Dobrem. Wstępowanie po „stopniach Erosa” ku absolutnemu pięknu odpowiada drodze, którą pokonuje dialektyka wychodząca od rzeczy zmysłowych i zmierzająca do Form i Idei: droga ta prowadzi przez nauki matematyczne do wizji absolutnego Dobra, Jednego, które jest miarą wszystkich rzeczy. Owo Jedno i Miara objawiają się i stają widzialne właśnie poprzez Piękno. Eros zaś, osiągając swój najwyższy poziom, dociera do Piękna i jednoczy się z nim.

Bardzo trudno wspiąć się po „stopniach Erosa” do samego końca i dlatego – Platon prowokacyjnie zwraca się do czytelników swoich dzieł – trzeba oddać się temu bez reszty, o ile jest się do tego w ogóle zdolnym. Wspinaczka ta bowiem wymaga znacznego wysiłku: ”Być może i ty, Sokratesie, możesz być inicjowany w misteria Erosa. Nie wiem jednak, czy będziesz w stanie dostąpić spełnienia i objawienia, do których one wiodą, gdy jest się właściwie przez nie przeprowadzonym. Opowiem ci o nich, nie szczędząc wysiłków – rzekła – zaś ty spróbuj nadążyć, jeżeli tylko potrafisz”[10].

Kto jednak zdoła wejść za kapłanką Diotymą z Mantynei po „stopniach Erosa” na sam szczyt? Tylko ten, kto wraz z Platonem podejmie się „drugiego żeglowania”, kto zrozumie, że ponad światem zmysłowym istnieje byt dostępny poznaniu rozumowemu, i wyciągnie wnioski z tego odkrycia. Kto jednak nie potrafi tego dokonać, nie będzie w stanie podążyć za kapłanką z Mantynei, a w konsekwencji nie będzie mógł dostąpić inicjacji w „wielkie misteria”, nie zobaczy Dobra i nie zjednoczy się z nim.

Wspaniałe słowa wypowiedziane ustami Diotymy we wzorcowy sposób zapowiadają to, co zostanie później nazwane doświadczeniem mistycznym.

---

[9] T e n ż e, *Uczta*, 211 D-212 A, tłum. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012, s. 62n.
[10] Tamże, 210 A, s. 61.

Tylko niewielu badaczy zrozumiało, że ten fragment *Uczty* zawiera pierwsze w kulturze zachodniej sformułowanie pojęcia mistycyzmu. Alfred E. Taylor w swojej słynnej i wielokrotnie wznawianej książce *Plato. The Man and His Work* [„Platon. Człowiek i dzieło"] pisał: „Pomimo całej odmienności punktu widzenia najlepszego komentarza do tej narracji dostarczyli wielcy pisarze, którzy wierszem lub prozą opisali etapy «mistycznej drogi», na której dusza «wychodzi poza siebie», aby odnaleźć siebie, odnajdując Boga. Tym, co opisuje Sokrates, jest ta sama wędrówka duchowa, którą przedstawia na przykład św. Jan od Krzyża w znanej pieśni otwierającej jego traktat *Noc ciemna*, bądź ta, do której czyni bardziej niejasne aluzje Crashaw w każdym niemal wersie poematu *The Flaming Heart* [„Płonące serce"], czy też to, które szczegółowo przedstawia nam św. Bonawentura w traktacie *Droga duszy do Boga*. [...] W literaturze greckiej, moim zdaniem, mowa ta nie ma odpowiedników aż do Plotyna, który czyni zasadniczym tematem *Ennead* tę samą przygodę duchową. Jeśli nie mamy w sobie wystarczającej dozy mistycyzmu, by zrozumieć, że unicestwienie i odrodzenie duszy jest wielką życiową sprawą, mowa ta nie będzie miała dla nas rzeczywistego znaczenia: uznamy ją za piękny mitologiczny sen"[11].

MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKA I POJĘCIE AGAPE

Tę niezwykłą myśl, wypracowaną przez Platona na płaszczyźnie czystego rozumu, zrewolucjonizowało przesłanie chrześcijaństwa. Eros Platoński jest pragnieniem posiadania piękna-dobra, którego człowiekowi brakuje, i jednocześnie siłą pozwalającą sięgać po nie coraz wyżej i je zdobywać. Ponadto według greckiego ujęcia erosa miłość jest tym większa, im większy jest jej przedmiot oraz pragnienie jego posiadania. Stanowi ono siłę, która nigdy w człowieku nie zanika, lecz nieustannie wzrasta, pociągając go ku temu, czego nie posiada, a czego bezwzględnie potrzebuje. Dlatego właśnie Bóg, według ujęć Platona i innych filozofów greckich, nie może kochać w takim znaczeniu, w jakim miłością jest eros, gdyż nie brakuje Mu piękna-dobra, nie potrzebuje go szukać ani zdobywać, nie pragnie też posiadać go coraz więcej – posiada je bowiem odwiecznie, gdyż stanowi ono samą Jego istotę. Miłość chrześcijańska jest w pewnym sensie przeciwieństwem tak rozumianego erosa: nie jest miłością zagarniającą, lecz obdarowującą, nie jest siłą, która popycha ku temu, by mieć, lecz by dawać.

---

[11] A.E. T a y l o r, *Plato: The Man and His Work*, Methuen & Co. Ltd., London 1926, s. 225 (tłum. fragm. – P.M.).

Bóg wyraził swą miłość do ludzi została nie tylko poprzez stworzenie, lecz także, w szczególny sposób, poprzez oddanie im siebie poprzez Syna, Słowo, które stało się człowiekiem. Możemy powiedzieć, że paradygmatyczny punkt szczytowy przesłania chrześcijaństwa stanowi miłość pojmowana jako absolutny dar Absolutu, dar złożony w wymiarze absolutnej bezinteresowności.

Jak wspomniano, Platonowi i innym Grekom miłość wydawała się tym większa, im większy był przedmiot miłości. Chrześcijanie głoszą pogląd przeciwny: Bóg, który się wciela dla zbawienia człowieka jest bytem największym, składającym dar z samego siebie, by ocalić swoje stworzenie, które przez grzech stało się niejako bytem najmniejszym. Przesłanie Chrystusa ukazuje zatem miłość, która pozostaje w odwrotnej proporcji do wielkości jej adresata: im mniejsza istota kochana, tym większa miłość obdarowująca.

CZŁOWIEK
OBRAZ I PODOBIEŃSTWO BOGA

Święty Augustyn bardzo często odwołuje się do słów Biblii stwierdzających, że człowiek został stworzony na o b r a z i p o d o b i e ń s t w o Boga. Najczęściej wyjaśnia ten fakt przez wskazanie na rozum, który radykalnie odróżnia człowieka od wszystkich istot żywych na ziemi i łączy go z Bogiem. Niejednokrotnie jednak analizuje tę kwestię o wiele głębiej i wyjaśnia wielkość człowieka, czyli jego p o d o b i e ń s t w o d o B o g a, poprzez ścisły związek człowieka z Chrystusem, jak na przykład w następującym fragmencie: „Staliśmy się Chrystusem! Skoro bowiem On jest głową, my jesteśmy członkami, wówczas jest cały człowiek, On i my”[12]. Ponadto, ponieważ z Chrystusem nierozerwalnie związane są pozostałe osoby Trójcy Świętej: Bóg Ojciec i Duch Święty, c z ł o w i e k, j a k o o b r a z B o g a, s t a j e s i ę o b r a z e m T r ó j c y.

W *Wyznaniach* Augustyn wyraża tę myśl w dwóch miejscach księgi trzynastej. Najpierw wyjaśnia, że człowiek jest obrazem Trójcy poprzez trzy istotowe składniki swojej natury, czyli przez swoje istnienie, poznanie i wolę. Natychmiast jednak dodaje, że kwestia ta jest niezwykle głęboka i dlatego niełatwa do wytłumaczenia: „Czy i tam są trzy stany i dlatego Bóg jest Trójcą? Czy raczej wszystkie one są w każdej z trzech Osób, tak że każda jest troista? A może obie teorie są prawdziwe i w jakiś niepojęty sposób byt Boga jest pojedynczością i mnogością zarazem? Bóg, będąc nieskończony, jest zarazem celem dla

[12] Św. A u g u s t y n, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 21, 8, tłum. W. Szołdrski CSsR, w: tenże, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W Szołdrski CSsR, ks. W. Kania, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, cz. 1, s. 310.

samego siebie, w samym sobie istniejąc, poznając siebie i sobie wystarczając, dzięki wielkiemu bogactwu swej jedności, w której zawsze pozostaje tym samym”[13].

Faktycznie Augustyn rozważał już rozwiązanie tej trudnej kwestii, odwołujące się do dynamicznego, relacyjnego związku między Jednym a Wielością, w świetle którego Bóg jawi się jako „Jedyny w Trójcy i Troisty w Jedności”[14]. Dalej w Księdze trzynastej, w słowach o niezwykłej głębi (jest to jeden z fragmentów, które można właściwie zrozumieć jedynie z punktu widzenia henologii), Święty pisze: „I dlatego też nie mówisz «Niech się stanie człowiek», ale: «Uczyńmy człowieka». Nie mówisz: «według rodzaju swego», ale «na obraz i podobieństwo nasze». Chodzi tu o to, że kiedy człowiek przemienił się przez odnowę umysłu. dzięki czemu ogląda i pojmuje Twoją prawdę, nie potrzebuje wskazówek innego człowieka, który by go skłaniał do naśladowania jego rodzaju. Dzięki Twoim wskazówkom już sam bada, jaka jest Twoja wola: «co jest dobre, co miłe, co doskonałe». Teraz, gdy jest już do tego przygotowany, uczysz go, czym jest Troistość Jedności i Jedność Troistości, aby sam to widział i rozumiał, dlaczego po liczbie mnogiej «uczyńmy człowieka» – następuje liczba pojedyncza «uczynił Bóg człowieka», jak też po liczbie mnogiej «na obraz nasz» – następuje liczba pojedyncza «na obraz Boga»”[15]. Innymi słowy, Bóg mówi w liczbie pojedynczej jako Jedność Troistości, w liczbie mnogiej zaś jako Troistość Jedności, czyli zgodnie z dynamiczną relacją Jedności i Wielości, o której wspominaliśmy.

Omawiane pojęcia metafizyczne stają się jaśniejsze, gdy ujmujemy je w perspektywie miłości. Augustyn czyni to w zdumiewający sposób w traktacie *O Trójcy Świętej*, gdzie stwierdza otwarcie: „Widzisz Trójcę, widząc miłość”[16]. Przeczytajmy ten piękny tekst: „Niech nikt nie mówi: Nie wiem, kogo miłować. Niech kocha brata swego, a pokocha sama Miłość. Lepiej bowiem zna miłość, przez którą kocha, niż brata, którego kocha. Oto dlaczego dusza może znać Boga bardziej niż brata. Rzeczywiście bardziej Go może znać, bo jest jej bliższy i bardziej obecny; bardziej Go może znać, bo wewnątrz niej jest obecny. Bardziej Go może znać, bo jest pewniejszy. Obejmij Boga, który jest miłością, a miłością obejmiesz Go. To jest ta sama Miłość, która wszystkich dobrych aniołów i wszystkich sług Bożych społecznie łączy węzłem świętości. I nas także i ich łączy z sobą wzajemnie, i samej sobie poddaje. Im bardziej więc jesteśmy wolni od nadętości pychy, tym bardziej jesteśmy

[13] T e n ż e, *Wyznania*, ks. XIII, rozdz. 11, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 340.

[14] Tamże, ks. VII, rozdz. 7, s. 304.

[15] Tamże, ks. XIII, rozdz. 22, s. 354.

[16] T e n ż e, *O Trójcy Świętej*, ks. VIII, 8, 12, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 281.

napełnieni miłością. A czym – jeśli nie Bogiem – przepełniony jest ten, kto jest pełen miłości? – Można by jednak powiedzieć: Widzę miłość. Wpatruję się w nią wzorkiem duszy, na ile mnie stać. Wierzę słowom Pisma, że «Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa» (1 J 4, 16). A jednak – widząc miłość – nie dostrzegam w niej Trójcy Świętej. – Owszem, widzisz Trójcę, widząc miłość”[17].

ŚWIĘTOŚĆ CZYLI MIŁOŚĆ JAKO AGAPE

Gdybyśmy chcieli odnaleźć Karola Wojtyły pojęcie świętości w jego myśli i w jego życiu, a więc do końca zrozumieć znaczenie ogłoszenia go świętym, to powinniśmy wskazać właśnie na miłość. W bardzo dobitnym, syntetycznym tekście Wojtyła doskonale wyraził tę właśnie ideę – należy ją poważnie przemyśleć i przyswoić, gdyż według communis opinio podobieństwo człowieka do Boga wyraża się przede wszystkim według jego rozumności, a nie w trynitarnej dynamice miłości. Oto fragment zaczerpnięty z artykułu *Rodzina jako „communio personarum”*: „Podobieństwo do Boga nie znajduje jednak pokrycia w samej tylko rozumnej i wolnej – czyli duchowej – naturze człowieka-osoby. Przytoczony tekst KDK, n. 24, [...] zawiera poniekąd zwięzłą syntezę myślenia o człowieku w świetle Objawienia i Ewangelii, równocześnie uwydatnia, że owo podobieństwo człowieka do Boga zachodzi z racji odniesienia, czyli relacji, która jednoczy osoby. Tekst mówi «o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości». Chodzi więc o wymiar trynitarny tej podstawowej prawdy o człowieku, jaką odczytujemy u samego początku Pisma Świętego, i jaka wyznacza teologiczną płaszczyznę chrześcijańskiej antropologii. Soborowy tekst bardzo wyraźnie podkreśla odległość analogii, jaka tutaj zachodzi, mówi więc o «pewnym» podobieństwie i zaraz na wstępie zaznacza, że słowa Chrystusa Pana, «aby byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy» otwierają przed rozumem ludzkim «niedostępne perspektywy», czyli że dotyczą one tajemnicy w najściślejszym tego słowa znaczeniu, taka bowiem jest jedność Trzech Osób w jednym Bóstwie. Niemniej to podobieństwo człowieka do Boga w wymiarze trynitarnym zostało w Ewangelii naprowadzone i cała tradycja teologiczna za nim idzie. Człowiek jest podobny do Boga nie tylko z racji swej duchowej natury, bytując jako osoba, ale także z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami”[18].

---

[17] Tamże.

[18] Kard. K. W o j t y ł a, *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) z. 3, s. 350.

Już w młodzieńczych utworach poetyckich Wojtyły przeczytać można wersy z niezwykłą mocą odsłaniające centralne miejsce miłości w jego myśli; przytoczmy fragment utworu *Jeremiasz*:

> A u stóp Prawdy trza Miłość założyć,
> u węgłów trzeba, przy ziemi, przy ziemi –
> przyjmuje się ona, choćby wśród bezdroży,
> i pobuduje, podniesie, odmieni. –
> – We waszych mowach o Prawdę wołacie[19].

W *Pieśni o Bogu ukrytym* czytamy zaś:

> Miłość mi wszystko wyjaśniła,
> miłość wszystko rozwiązała –
> dlatego uwielbiam tę Miłość,
> gdziekolwiek by przebywała[20].

Karol Wojtyła przeczytawszy moje omówienie wszystkich jego dzieł poetyckich, w którym ukazywałem właśnie centralne miejsce, jakie zajmuje w nich miłość, potwierdził w prywatnym liście trafność mojej interpretacji, pisząc między innymi: „Czcigodny Profesorze, jestem Panu wdzięczny za to, że podkreślił Pan fakt, iż właśnie miłość – zarówno w sposobie bycia, jak i wyrażania się – jest tym, czego człowiek poszukuje na drogach twórczości artystycznej i racjonalnej refleksji. Zresztą «Bóg jest miłością» (1 J 4, 8.16) – jak zauważa Jan Apostoł – a osoba ludzka, stworzona na Jego obraz, jest powołana do wzrastania i spełniania się w miłości".

Według tej interpretacji świętość wyraża się w miłości jako w z a j e m n y m d a w a n i u s i e b i e, czego modelem jest relacja między Osobami Trójcy Świętej – syntetyczne potwierdzenie takiego ujęcia przynoszą medytacje nad Księgą Rodzaju zawarte w *Tryptyku rzymskim*:

> Kimże jest On? Niewypowiedziany. Samoistne Istnienie. Jedyny. Stwórca wszystkiego. Zarazem Komunia Osób.
>
> W tej Komunii wzajemne obdarowywanie pełnią prawdy, dobra i piękna[21].

W innych pracach miałem już okazję unaoczniać fakt, że dramat *Brat naszego Boga* pozwala dostrzec liczne podobieństwa między życiem Adama Chmielowskiego, Brata Alberta (beatyfikowanego w roku 1983 i kanonizo-

---

[19] T e n ż e, *Jeremiasz. Drama narodowe we trzech działach*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 399.

[20] T e n ż e, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 19.

[21] T e n ż e, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 21.

wanego w 1989), a życiem Karola Wojtyły. Podobnie jak Brat Albert porzucił on życie artysty, aby poświęcić się Bogu. Brat Albert, walcząc przeciwko Imperium Rosyjskiemu, został ranny, wskutek czego utracił nogę – i przez całe życie dźwigał ten krzyż. Wojtyła zaś został zraniony przez zamachowca, czego dobrze znane konsekwencje ponosił również do końca swojego życia. Brat Albert namalował obraz zatytułowany *Ecce homo*, do którego zawsze żywił przywiązanie, przedstawiał on bowiem Chrystusa jako wzór do naśladowania. Tego właśnie Chrystusa z *Ecce homo* naśladował również Wojtyła na swojej drodze do świętości. We wspomnianym dramacie napisał o Nim takie zdumiewające słowa:

– Jesteś jednakże straszliwie niepodobny do Tego, którym jesteś –
Natrudziłeś się w każdym z nich.
Zmęczyłeś się śmiertelnie.
Wyniszczyli Cię –
To się nazywa Miłosierdzie.

Przy tym pozostałeś piękny.
Najpiękniejszy z synów ludzkich.
Takie piękno nie powtórzyło się już nigdy później –
O, jakieś trudne piękno, jak trudne.
Takie piękno nazywa się Miłosierdzie[22].

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

[22] T e n ż e, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 174.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 81-99
DOI 10.12887/27-2014-1-105-08

Giovanni SALMERI

CO FILOZOFIA WIE O ŚWIĘTOŚCI?

Uznanie Boga za „całkowicie Innego" okazuje się tylko pewną interpretacją filozoficzno-religijną, której zresztą filologia biblijna nie jest w stanie utrzymać. Teologia scholastyczna zaś wydaje się w tej sprawie niezdecydowana. By przytoczyć tylko jeden przykład: chociaż Tomasz z Akwinu zaakceptował tę interpretację i włączył ją w swój arystotelesowski horyzont, Jan Duns Szkot odrzucił ją na gruncie rozważań specyficznie chrześcijańskich („negationes non amamus", nie sposób kochać Boga, o którym możemy wypowiadać tylko zaprzeczenia).

ŚWIĘTOŚĆ NIEMOŻLIWA

Filozofia Immanuela Kanta stanowi jedną z najbardziej spójnych i interesujących prób czysto racjonalnej interpretacji idei, która wydaje się zrazu całkowicie religijna – idei świętości. Interpretacja ta jest tym ciekawsza, że ważną rolę odgrywa w niej jeden z kluczowych punktów drugiej *Krytyki...*[1], a mianowicie postulaty czystego rozumu praktycznego. Dopiero ich wprowadzenie dopełniło Kantowski projekt teorii moralności, w ramach którego etyka autonomiczna ufundowana jest na racjonalnej strukturze bytu ludzkiego. Dyskusja nad postulatami natomiast pozwoliła Kantowi wykazać, że warunki natury metafizyczno-religijnej, w powszechnej świadomości powiązane z wymogami moralności, są wprawdzie uzasadnione, lecz nie jako zasady bytu, ale jako warunki możliwości uznania sensowności i ważności tych zasad.

W tym kontekście posługiwanie się terminem „postulat" może być mylące: Termin ten został wybrany ze względu na swoje odniesienia matematyczne, nie dlatego jednak, że z owych postulatów należy bądź można coś wydedukować, lecz dlatego, że zawierają one element bezpośredniej pewności. Co zatem głosi postulat, w który uwikłana jest idea świętości? Rozumowanie Kanta wydaje się jasne: Cel moralności stanowi najwyższe dobro, którego osiągnięcie wymaga doskonałej zgodności woli z prawem moralnym. Właśnie owa doskonałość jest „świętością", do której można się wprawdzie zbliżyć, lecz nigdy nie pozwala się ona empirycznie osiągnąć w granicach naszego życia. Należy więc założyć, że dusza będzie w stanie ku niej nieskończenie podążać. Mówiąc słowami

[1] Zob. I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1984.

Kanta: „Urzeczywistnienie najwyższego dobra w świecie jest koniecznym przedmiotem woli dającej się determinować przez prawo moralne. W niej zaś jest całkowita zgodność intencji z prawem moralnym naczelnym warunkiem najwyższego dobra. Ta zgodność musi przeto być tak samo możliwa, jak jej przedmiot, ponieważ zawarta jest w tym samym nakazie przyczyniania się do najwyższego dobra. Całkowita zaś zgodność z prawem moralnym jest świętością, doskonałością, do której nie jest zdolna żadna rozumna istota [należąca do] świata zmysłów w żadnej chwili swego istnienia. Ponieważ jednak mimo to wymaga się jej jako praktycznie koniecznej, przeto można ją napotkać tylko w idącym w nieskończoność postępie ku owej całkowitej zgodności, i według pryncypiów czystego rozumu praktycznego konieczną jest rzeczą przyjąć takie praktyczne posuwanie się naprzód jako realny przedmiot naszej woli”[2].

Nieskończone posuwanie się naprzód możliwe jest wyłącznie przy założeniu nieskończonego istnienia rozumnego bytu osobowego – w ten właśnie sposób nieśmiertelność duszy została wprowadzona jako pierwszy postulat czystego rozumu praktycznego[3]. Kant podkreśla, że postulat ten ma znaczenie nie tylko spekulatywne, lecz także religijne. Jeśli nie założymy takiego nieskończonego posuwania się naprzód, albo dostosujemy prawo moralne do własnych sił i pozbawiamy je doskonałości, to albo powrócimy do nieosiągalnych ideałów moralnych, uciekając się do fantazji „teozoficznych” (co dla Kanta oznaczało myślenie teologiczno-dogmatyczne) – w obydwu przypadkach motywy podejmowania wysiłku moralnego przestałyby istnieć.

Można zapytać, w jakim sensie argumentacja ta ma znaczenie religijne. Z pewnością nie w sensie zbieżności z klasyczną doktryną religii chrześcijańskiej (ani w wersji luterańskiej, ani katolickiej). W niej bowiem nie rozumie się nieśmiertelności duszy jako warunku nieskończonego doskonalenia się (katolickie nauczanie o Czyśćcu ma inne znaczenie). Paradoksalnie, rozum sięga myślą dalej niż pozwala religia objawiona, funkcją postulatu zaś okazuje się podwójne zastępowanie: Uzupełnia on braki zarówno rozumu spekulatywnego, jak i uczucia religijnego. Rozum zmuszony jest do pójścia dalej niż religia objawiona właśnie dlatego, że „religia w obrębie samego rozumu”[4] ma charakter wyłącznie moralny. Moralność ta byłaby zbyt krucha i niepewna, gdyby nie dopuszczała realnej możliwości osiągnięcia doskonałości, która jawi się w jej ramach jako konieczna. Z Kantowskiego punktu widzenia religia nie

[2] Tamże, cz. 1, ks. II, rozdz. 2, IV, s. 197.

[3] Należy zauważyć, że Kant wyróżnia najpierw dwa postulaty czystego rozumu praktycznego: nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga. Dopiero później umieszcza wśród nich postulat wolności, który odgrywa inną rolę niż poprzednie, chociaż łączy go z nimi niemożliwość teoretycznego udowodnienia.

[4] Zob. I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.

wymaga tej idei doskonałości. Wraz z myślą Kanta pojęcie świętości nie tylko wkracza na pełnych prawach do dyskusji filozoficznej, lecz także okazuje się pojęciem bardziej filozoficznym niż religijnym.

Należy również zauważyć, że w *Krytyce rozumu praktycznego* pojęcie świętości pojawia się przed omówieniem postulatów. Po raz pierwszy występuje ono w „Uwadze" do paragrafu siódmego (w rozdziale pierwszym „O zasadach czystego rozumu praktycznego"), w którym zostaje ogłoszone fundamentalne prawo rozumu praktycznego („Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego"[5]) oraz konkluzja, zgodnie z którą „czysty rozum jest sam przez się praktyczny i dyktuje (człowiekowi) prawo powszechne, które nazywamy prawem moralnym"[6]. Według Kanta fakt ten jest bezdyskusyjny, podobnie jak nie podlega dyskusji to, że prawo moralne – przy założeniu, że musi ono obowiązywać byt racjonalny w ogóle – dotyczy także bytu nieskończonego. W tym szczególnym przypadku nie można jednak mówić o imperatywie, gdyż w bycie, którego nie porusza żadna przyczyna zmysłowa, nie może występować jakakolwiek niezgodność między wolą a prawem moralnym. Właśnie ten graniczny przypadek „świętości" – zauważa natychmiast Kant – jest konieczny dla samego prawa moralnego: „We wszechwystarczającej sobie inteligencji słusznie przedstawia się wolę jako niezdolną do żadnej maksymy, która by nie mogła stanowić zarazem obiektywnego prawa, a pojęcie świętości, które jej przysługuje, stawia ją wprawdzie nie ponad wszystkie prawa praktyczne, ale przecież ponad wszystkie praktycznie ograniczające prawa, a tym samym ponad zobowiązanie i obowiązek. Ta świętość woli jest wszelako ideą praktyczną, która koniecznie musi służyć za prawzór, a zbliżanie się do niego w nieskończoność jest jedyną [rzeczą], jaka przystoi wszystkim istotom rozumnym"[7].

Właśnie fakt, że „świętość" dotyczy tylko bytu nieskończonego, zmusza Kanta do odmówienia wartości moralnej czynom dokonywanym dla przyjemności bądź pod wpływem skłonności. Zakładałoby to bowiem, że prawo moralne stanie się dla człowieka niejako drugą naturą, a wtedy nie doświadczałby go on jako nakazu. To jednak jest dla stworzenia zmysłowego niemożliwe. Uznać działanie na podstawie skłonności za moralne (innymi słowy: uznać, że jest się świętym) to żywić aroganckie przekonanie, że osiągnęło się stan przewyższający ludzką kondycję. Świętość w sensie ścisłym jest dla człowieka absolutnie niemożliwa. Również ewangeliczne przykazanie miłowania Boga i bliźniego potwierdza, zdaniem Kanta, tę interpretację: Nie zawiera ono nakazu, który może być realnie spełniony (co miałoby oznaczać kochanie na rozkaz?), lecz

[5] T e n ż e, *Krytyka praktycznego rozumu*, cz. 1, ks. I, rozdz. 1, par. 7, s. 53.
[6] Tamże, s. 55.
[7] Tamże, s. 57.

raczej ideał, w którym prawo moralne zostaje przedstawione w całej swej doskonałości, do której istota ludzka powinna dążyć[8].

Dwie ostatnie uwagi powinny dopełnić obraz, który naszkicowaliśmy. Przede wszystkim, wbrew temu, co może się zrazu wydawać, już pierwszy postulat rozumu praktycznego zakłada istnienie Boga. Na dalszych stronicach *Krytyki praktycznego rozumu* Kant przedstawia Boga jako przyczynę najwyższego dobra w tym sensie, że jest On gwarantem szczęścia – co jednak nie ma żadnego empirycznego związku z moralnością. Już postulat nieśmiertelności duszy ma sens tylko wtedy, gdy założy się istnienie świętości możliwej do przypisania wyłącznie Bogu. Ostatecznie tylko dlatego, że z konieczności przedstawiamy sobie byt nieskończony, ma również sens ów ciągły wysiłek zbliżania się do świętości, który Kant uważa za niezbędny dla egzystencji moralnej. Dlatego też przykazanie miłowania Boga ponad wszystko jest w pełni racjonalne. Można by również utrzymywać, że pierwszy postulat mówi o Bogu jeszcze więcej, ponieważ jest On w nim przedstawiany w e w n ą t r z moralnego doświadczenia człowieka. Po drugie, czysto racjonalny charakter moralności, ponownie unaoczniany w pojęciu świętości, może mieć różne odcienie. To prawda, że świętość w Kantowskim sensie można rozumieć jako czyste przylgnięcie do prawa moralnego, a więc jako nieuleganie jakimkolwiek pobudkom zmysłowym. Również w *Krytyce praktycznego rozumu* jako jedyną możliwą pobudkę moralną Kant przedstawia szacunek dla prawa, w *Metafizyce moralności* jednak filozof zmienia punkt widzenia i wybiera postawę bardziej elastyczną, uznając, że istnieją subiektywne uwarunkowania o charakterze zmysłowym, które umożliwiają dostrzeżenie obowiązku: „Istnieją pewne właściwości moralne, których posiadania – gdyby ktoś był ich pozbawiony – nie da się nakazać mocą żadnego obowiązku. [...] są to [...] tylko subiektywne warunki uczulające nas na pojęcie obowiązku, nie zaś warunki obiektywne, które tkwiłyby u podstaw moralności jako takiej. Wszystkie one mają podłoże estetyczne i stanowią elementarne, a przy tym całkowicie naturalne predyspozycje (praedispositio), utrzymując nas w gotowości do pobudzenia przez obowiązek. Ich samych nie należy traktować jako obowiązków, wszak ma je każdy człowiek; dzięki nim można go w ogóle do czegoś zobowiązać. – Uświadamiamy sobie ich istnienie bynajmniej nie na drodze empirycznej, lecz wskutek oddziaływania prawa moralnego na nasz umysł”[9].

Predyspozycje te to w szczególności „uczucie moralne, sumienie, miłość bliźniego oraz poszanowanie (cześć) dla samego siebie”[10]. Właśnie pierwsza

[8] Por. tamże, cz. 1, ks. I, rozdz. 3, s. 137n.

[9] T e n ż e, *Metafizyka moralności*, cz. 2, XII, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 265n.

[10] Tamże.

z nich każe powrócić do kwestii odczucia przyjemności, które w *Krytyce...* zdawało się wykluczone z obszaru moralności, niemożliwe do pogodzenia z nią. Wybór przyjemności został wręcz uznany za akt zuchwalstwa, za arogancję wyrażającą się w przekonaniu, że zamiast moralnego wysiłku można odczuwać zadowolenie z doskonałości świętości. Uczucie moralne zostało zdefiniowane jako „wrażliwość na rozkosz lub przykrość, których doznajemy wówczas, gdy nasze postępowanie zgadza się lub kłóci z zasadą obowiązku”[11]. Kant utrzymuje przy tym, że brak tego swoistego zmysłu przyjemności uniemożliwiłby całkowicie postrzeganie wiążącego charakteru prawa. Krótko mówiąc, między prawem a konkretnym ludzkim czynem znajduje się zawsze obszar uczuciowego życia człowieka. Innymi słowy, oznacza to, że właśnie dlatego, że człowiek nie jest święty, może być ludzki.

OBALENIE MORALIZMU

Niezależnie od tych dopowiedzeń pozostaje prawdą, że podstawową ideą etyki Kanta jest utożsamienie racjonalności praktycznej z moralnością, a tej ostatniej – w jej najdoskonalszym stadium – ze „świętością” Boga. Staje się ona wręcz jedyną drogą pozwalającą połączyć dążenie człowieka do dobra z doświadczeniem jego egzystencji. Postulat nieśmiertelności duszy oznacza w gruncie rzeczy, że człowiek widzi, iż p o w i n i e n być jak Bóg i że wymóg ten w jakiś sposób powinien być możliwy do spełnienia. Jak jednak ocenić z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej to bezpośrednie utożsamienie świętości z doskonałą moralnością? Jedną z najbardziej interesujących odpowiedzi na to pytanie znajdujemy w książce wielkiego historyka chrześcijaństwa Jaroslava Pelikana *Fools for Christ* [„Szaleńcy dla Chrystusa”], młodzieńczej pracy, w której luterański duch pastora zaznacza się szczególnie wyraźnie[12]. Dziełko to nie należy do najlepiej znanych prac tego autora, zasługuje jednak na baczną uwagę, ponieważ udało się w nim – także poprzez

[11] Tamże, s. 266.

[12] Zob. J. P e l i k a n, *Fools for Christ: Esays on the True, the Good, the Beautiful*, Fortress Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1955. Wydanie to zostało przedrukowane w roku 2001 (Wipf & Stock, Eugene, Oregon). Jak się zdaje, książka nie została nawet przełożona na inne języki. We wprowadzeniu Pelikan deklaruje, że „ma coś do powiedzenia współczesnej myśli protestanckiej” (s. viii, o ile nie podano inaczej, tłum. fragm. – P.M.) i z takim zamiarem napisał swoje dziełko. W ostatnich latach życia autor nawrócił się na prawosławie, stwierdzając, że w ten sposób pozwolił tylko ujawnić się duchowi prawosławia, który zawsze mieszkał w głębi jego duszy. Nawrócenie Pelikana zostało dobrze opisane przez Roberta Louisa Wilkena (*Jaroslav Pelikan and the Road to Orthodoxy*, „Concordia Theological Quarterly” 74(2010), s. 93-103). W omówieniu tym uderza fakt, że nawet w ostatnich dniach życia Pelikan czytywał *Zbrodnię i karę* – jak zobaczymy, jedno z najważniejszych dla omawianej książki dzieł.

aporie – wyjątkowo syntetycznie uchwycić problem, niejako określić stawkę, o która toczy się gra. Teza, którą podtrzymuje Pelikan, jest sama w sobie dosyć prosta: Świętości Boga nie można utożsamić ani z prawdą, ani z dobrem, ani z pięknem, lecz to właśnie świętość Boga jest źródłem prawdy, dobra i piękna. Druga część tego stwierdzenia zilustrowana została przez przywołanie postaci św. Pawła, Marcina Lutra i Jana Sebastiana Bacha – rozdziały im poświęcone są bardzo atrakcyjne i kompetentnie napisane, niby niewielkie samodzielne studia na ich temat. Jeszcze bardziej interesujące są jednak rozdziały odnoszące się do pierwszej, negatywnej części tezy, w których przedstawiono sylwetki Sørena Kierkegaarda, Fiodora Dostojewskiego i Friedricha Nietzschego. Oni właśnie zderzyli się w swoich dociekaniach z niemożliwością zredukowania Boga do najwyższych wartości, jakie wyznaje ludzkość. Kierkegaard przeżywał dystans wobec Boga i wiary w Niego stworzony przez „system", czyli dokonaną w obrębie racjonalizmu (triumfującego w filozofii Hegla) próbę utożsamienia Boga z prawdą, a wiary w Niego z możliwością myślenia Jego myśli. Dostojewski pokazywał w swoich dziełach (zwłaszcza w *Zbrodni i karze*), jak ludzkie losy mogą prowadzić do obiektywnej nieśmiertelności na drodze, która wydaje się jednak swego rodzaju wyrzeczeniem się świętości (Sonia prostytuuje się, aby mogła przeżyć jej rodzina). Nietzsche wreszcie dostrzegł, że doświadczenie Boga – pomimo fascynacji, jaką wywołuje – nie jest doświadczeniem piękna, i wywiódł z tej obserwacji stanowisko tragicznie ateistyczne: Faktycznie odrzucił Boga i było to odrzucenie Boga prawdziwego, dużo głębsze niż przyjęcie fałszywego Boga romantycznego, utożsamianego z dobrymi uczuciami człowieka.

Te trzy tak różne postaci coś jednak łączy: Wszyscy byli z ludzkiego, a także z klinicznego punktu widzenia „szaleńcami". Poszukiwanie Boga w tym, co najwznioślejsze ze wszystkiego, co człowiek może stworzyć, pojąć czy przeżyć, jest w pełni racjonalne, normalne i naturalne. Potrzeba zatem nieco szaleństwa, by odczuć, że rzeczy mają się inaczej, że „świętość" Boga nie może zostać sprowadzona do niczego, co ludzkie, że (na co w perspektywie historycznej nieco wcześniej zwrócił uwagę Rudolf Otto) okazuje się ona czymś całkowicie odmiennym: „U Dostojewskiego obalenie moralizmu dokonuje się wbrew niektórym z naszych podstawowych predyspozycji i skłonności. Wydaje się nienaturalne, nienormalne, wręcz niemoralne wierzyć, że Bóg nie troszczy się przede wszystkim o to, by uczynić nas dobrymi, lecz że chce uczynić nas świętymi, godnymi wspólnoty z Nim. Narusza to podstawowe przekonania, które mają szacowne podstawy w historii filozofii i teologii. Jest zrozumiałe, że może to odbierać chrześcijanom pragnienie uświęconego życia. Osobom praktycznym zaś może się wydawać czysto teoretyczną propozycją, jaką mógłby wysunąć jedynie szaleniec lub teolog!"[13].

[13] P e l i k a n, dz. cyt., s. 83.

Jak w tej perspektywie zakwalifikować przedstawione wcześniej stanowisko Kanta? Pelikan poświęca filozofowi nieco uwagi, ponieważ – przynajmniej z typowego punktu widzenia – stanowi ono rodzaj przejścia między pierwszą a drugą próbą sprowadzenia tego, co boskie do tego, co ludzkie. Zdaniem Pelikana pozycja Kanta jest zdecydowanie antyintelektualistyczna, w jego myśli doprowadzono do końca dowód, że „święty" nie może być interpretowany jako „prawdziwy". Przekonanie to nie uchroniło jednak Kanta przed popełnieniem podobnego i równie poważnego błędu: błędu moralizmu, gdzie „święty" jest interpretowany jako „dobry" – co zresztą miało odsłaniać ścisły związek myśli Kanta z pietyzmem, w którym filozof został wychowany[14]. Wobec tego uproszczenia wolno nam podnieść następującą trudność: Przede wszystkim stwierdzenie, że Kant odrzucił utożsamienie Boga z prawdą, nie jest dokładne. Można nawet utrzymywać, że funkcja idei Boga jako idei regulatywnej rozumu spekulatywnego (czyli jako hipotetycznego ogółu wszystkich prawd) jest niemal doskonale paralelna do drugiego postulatu rozumu praktycznego (postulatu, który – jak widzieliśmy – jest mocniejszy, chociaż mniej bezpośredni niż postulat pierwszy, dotyczący nieśmiertelności duszy). Czynimy to doprecyzowanie nie tyle po to, by małostkowo poprawiać krótką rekonstrukcję historyczną, ile by wskazać, że związki między prawdą, dobrem i pięknem są dużo bliższe, niż sądził Pelikan. W każdym razie był on przekonany, że utożsamianie ich ze świętością jest – zarówno co do litery, jak i co do ducha – niechrześcijańskie. W najlepszym razie moralizm można uznać albo za zrozumiałą reakcję skierowaną bądź przeciwko intelektualizmowi, bądź przeciwko upadkowi życia moralnego i zastąpieniu wymogów życia martwą „wiarą" – przeciwko czemu protestował już autor Listu św. Jakuba. Zawsze jednak, gdy nieskończona odmienność „świętego" zostaje zredukowana do czegoś innego, zagubieniu ulega sama istota wiary chrześcijańskiej, gdyż identyfikuje się ją z ludzkim zdrowym rozsądkiem. Właśnie przed tym zdrowym rozsądkiem, nawet gdy przyjmuje on pociągający charakter dobra, ratuje nas „szaleństwo": „Pokazując odmienność Świętości jako rzeczywistości daleko przekraczającej Dobro moralne, Dostojewski zdobył się na osąd głęboko chrześcijański. Utożsamienie Świętości i Dobra może być łatwiejsze, praktyczniejsze, a nawet bardziej racjonalne i normalne. Ale wiara chrześcijańska nie udaje ani łatwej, ani racjonalnej, ani normalnej. Uważa się jedynie za opowieść o tym, jak Święty ostatecznie zwrócił się do ludzi w Jezusie Chrystusie. Dostojewski postanowił podążyć za tą intuicją, choćby miało go to kosztować zdrowie psychiczne. W półmroku swojego szaleństwa ponownie odkrył niektóre z najgłębszych implikacji chrześcijańskiej Ewangelii"[15].

[14] Por. tamże, s. 58n.

[15] Tamże, s. 83n.

ŚWIĘTOŚĆ BOGA I SZALEŃSTWO CZŁOWIEKA

Te interesujące stwierdzenia zawierają próbę wskazania wspólnego uzasadnienia dwóch bardzo odmiennych – przynajmniej na pierwszy rzut oka – interpretacji szaleństwa. Można zapytać, czy szaleństwo jest warunkiem, czy skutkiem odkrycia odmienności. Dla Pelikana najwidoczniej i jednym, i drugim, jakby stanowiło pewną nieciągłość egzystencji, która – w sposób nie zawsze możliwy do precyzyjnego określenia – odpowiadała tej największej nieciągłości, jaką jest różnica między Bogiem a wszystkim, co ludzkie i doczesne. Czy jednak obraz ten jest przekonujący? Ostatnie słowa dziełka Pelikana, w których pastor przemawia lirycznie i z pasją, streszczają przesłanie jego książki i podsuwają kolejny element refleksji: „Świętość nie jest przede wszystkim najwyższym Dobrem, wzniosłą Prawdą, ostatecznym Pięknem. Jednak ta Świętość, którą ludzie daremnie starali się uchwycić w swoich systemach filozoficznych, kategoriach etycznych i przedstawieniach piękna, ta Świętość, która wymykała się wszelkim ludzkim próbom schwytania jej i oswojenia, ta Świętość, która nie stanowi rozwiązania wszelkich zagadek, lecz sama jest właśnie tajemnicą obecną w każdej zagadce – ta Świętość stała się ciałem i zamieszkała wśród nas w Jezusie Chrystusie. On jest drogą, prawdą i życiem. [...] Jest piękniejszy od synów ludzkich. Przez Niego Bóg pojednał wszystko ze sobą, także Prawdę, Dobro i Piękno. O ten kamień obrazy i skałę potknięcia rozbiły się wszystkie ludzkie koncepcje prawdy i dobra, i piękna. Ten jednak kamień, który odrzucili budowniczowie ludzkich systemów, stał się kamieniem węgielnym przybytku Najwyższego i Najświętszego, od którego pochodzi wszystko, co prawdziwe i dobre, i piękne. Ci, którzy zwątpili w sens wysiłków udomowienia Świętości, Ci, których doprowadził On do poznania Prawdy i Dobra, i Piękna w sobie – ci właśnie są «szaleńcami dla Chrystusa»”[16].

Idea Pelikana jest jasna, a jednak niemało pojawia się w związku z nią trudności. Przede wszystkim można by zapytać, czy – paradoksalnie – ostatnie zdania nie wskazują, że autor popadł jednak w pewną formę intelektualizmu: Czy „szaleństwo dla Chrystusa” nie ma ostatecznie polegać na poznaniu prawdy, dobra i piękna w samym Bogu? Czy „szaleństwo” to miałoby być ostatecznie kwestią poglądu? I kim są prawdziwi „szaleńcy dla Chrystusa”? Chociaż są oni tytułowymi bohaterami książki, to jednak do ostatniego jej wiersza nie potrafimy odpowiedzieć na to pytanie. Trzy postaci, wokół których autor osnuł refleksję negatywną (Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche), łączyła kliniczna postać szaleństwa, lecz z pewnością nie doświadczenie przylgnięcia do świętości Boga (przynajmniej w trzecim przypadku nie ma co do tego wątpliwości).

[16] Tamże, s. 171n.

Pod piórem Pelikana szaleństwo dla Chrystusa staje się ludzkim ekwiwalentem transcendentnej świętości Boga. Gdzie jednak empirycznie można znaleźć owo szaleństwo? Pytanie to jest szczególnie istotne, gdyż określenie „szaleniec Chrystusowy" (w języku greckim – dia Christon salos, w języku rosyjskim – jurodiwyj) jest terminem technicznym oznaczającym określoną formę duchowości w chrześcijaństwie wschodnim. O tym jednak nie ma w dziełku Pelikana najmniejszej bezpośredniej wzmianki. Czy oznacza to tylko luterańskie wahanie, czy problem bardziej podstawowy?

Następne pytanie jest bardziej radykalne filozoficznie. Jedno z założeń refleksji Pelikana stanowi przekonanie o absolutnej odmienności Boga. Świętość polega właśnie na tym „dystansie", dlatego jakakolwiek identyfikacja z najszlachetniejszymi nawet ideałami ludzkimi okazuje się koniec końców bezbożna (chociaż, powtórzmy, połowę książki zajmuje pokazywanie, że droga w przeciwnym kierunku również jest możliwa). Zapomnienie o tym absolutnym oddzieleniu oznacza – według Pelikana – zastępowanie wezwania samego Boga, Jego Objawienia, systemami myśli ludzkiej. W latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia ojcami tej szlachetnej idei byli oczywiście wspominany już Rudolf Otto (na płaszczyźnie historycznoreligijnej) oraz Karl Barth i Anders Nygren (na płaszczyźnie teologicznej) – istotnie należy się im wszystkim choćby krótka wzmianka. Czy jednak na pewno „różnica" znajdująca wyraz w wierze chrześcijańskiej została dzięki ich refleksji zachowana? Zarówno Otto, jak i Nygren niewiele w tej sprawie uczynili, gdyż obaj omawiali ową absolutną różnicę (pierwszy pod postacią „numinosum", drugi – agape) jako wyraz doświadczenia religijnego w ogóle, a nie wyłącznie doświadczenia chrześcijańskiego[17]. Nawet Barth nie rozstrzygnął tej kwestii: afirmacja całkowitej odmienności Boga zawarta w komentarzu do Listu do Rzymian[18] została faktycznie sformułowana za pomocą terminów, które wskazują nie na odrzucenie filozofii w ogóle, lecz na wybór określonej filozofii transcendencji – filozofii, której echo znajdziemy na przykład w neoplatonizmie Dionizego Areopagity – neoplatonizmie często zresztą pobrzmiewającym w Liście do Rzymian. Wystarczy zestawić niektóre fragmenty dzieła Bartha z zakończeniem *Teologii mistycznej* Dionizego: „Nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą;

[17] Przypadek Andersa Nygrena jest z tego punktu widzenia mniej oczywisty, gdyż jego główne dzieło poświęcone zostało rekonstrukcji historycznych losów pojęć erosa i agape w chrześcijaństwie; rekonstrukcja ta została oparta na założeniu, że tylko drugie z nich od początku do niego należy (zob. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1930-1936). Nie zmienia to jednak faktu, że Nygren przedstawiał religijność agapiczną jako formę ducha ludzkiego jako takiego. W jego opisie łatwo rozpoznać cechy religijności greckiej (a nie chrześcijańskiej), na przykład potępienie ludzkiej hybris.

[18] Zob. K. B a r t h, *Der Römerbrief*, Christian Kaiser Verlag, München 1922.

nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko i całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko”[19].

Jednym słowem, uznanie Boga za „całkowicie Innego” okazuje się w stosunku do wiary chrześcijańskiej tylko pewną interpretacją filozoficzno-religijną, której zresztą filologia biblijna, nawet już po uwolnieniu starotestamentowego „qādôš” od interpretacji moralistycznej, nie jest w stanie utrzymać. Teologia scholastyczna zaś wydaje się w tej sprawie niezdecydowana. By przytoczyć tylko jeden przykład: chociaż Tomasz z Akwinu ogólnie zaakceptował tę interpretację i włączył ją w swój w przeważającej mierze arystotelesowski horyzont, niedługo później Jan Duns Szkot odrzucił ją na gruncie rozważań specyficznie chrześcijańskich („negationes non amamus”, nie sposób kochać Boga, o którym możemy wypowiadać tylko zaprzeczenia). A kiedy na początku piętnastego wieku Jan Gerson odważył się wydać dzieło pod tym samym tytułem, co traktat Dionizego, uczynił to, założywszy, że „pustkę”, którą ukazał Areopagita w *Teologii mistycznej*, należy w jakiś sposób pozytywnie wypełnić[20].

Trzecia i ostatnia trudność, którą podnosimy w związku z tekstem Pelikana, dotyczy rozdziału poświęconego pięknu. Prawdą jest, że Bóg nie może

---

[19] P s e u d o - D i o n i z y A r e o p a g i t a, *Teologia mistyczna*, rozdz. 5, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 170.

[20] Kilka lat temu filolog Carlo Maria Mazzucchi przedstawił liczne argumenty na rzecz identyfikacji Dionizego Areopagity jako neoplatonika Damascjusza (zob. C.M. M a z z u c c h i, *Damascio, autore del „Corpus Dionysiacum” e il dialogo „Peri politikes epistemes”*, „Aevum” 80(2006) z. 2, s. 299-334). Propozycja ta, wyrażona również w studium wprowadzającym do nowego włoskiego wydania pism Dionizego, nie wywołałby takiej sensacji, gdyby nie towarzysząca jej wywrotowa interpretacja całości dzieła Areopagity. Według tej interpretacji filozofia neoplatońska miałaby za jego pośrednictwem przypuścić ostatni atak na chrześcijaństwo, starając się zniszczyć je od wewnątrz za pomocą całkowicie mu obcej koncepcji boskości, w nadziei, że je ona naruszy, a ostatecznie przekształci w wariant filozofii greckiej. Atak ów miał przybrać u Dionizego szczególnie zuchwałą postać, gdyż zanegował on bezpośrednio podstawowe elementy tradycji judeochrześcijańskiej, a zwłaszcza słowa Chrystusa. Kilka wierszy przed cytowanym fragmentem Dionizy stwierdza, że ten, który jest przyczyną wszystkiego nie jest „światłością, nie żyje i nie jest życiem; nie jest substancją, wiecznością i czasem; nie można Go objąć ani myślą, ani wiedzą, ani prawdą; nie jest królem ani mądrością, ani jednią, ani jedynością, ani Boskością” (P s e u d o - D i o n i z y A r e o p a g i t a, dz. cyt., s. 170). Według tej interpretacji rozwiązany zostaje również odwieczny problem tożsamości: Damascjusz dokonał prawdziwego fałszerstwa. Nie miejsce tutaj na dyskusję z przytaczanym poglądem bądź na jego odpieranie (możemy tylko powiedzieć, że jeśli tak się rzeczy mają, Damascjusz poniósł dotkliwą klęskę, gdyż jedynym trwałym skutkiem, jaki wywołał, była chrystianizacja neoplatonizmu). Stanowi on jednak dobroczynne przypomnienie, by nie uważać utożsamienia Boga z „całkowicie Innym” za oczywiste ani za pochodzące z tego samego źródła, co chrześcijaństwo.

zostać po prostu utożsamiony z ludzkim ideałem piękna. Wystarczy przyjrzeć się relacji – płodnej owszem, ale jakże trudnej – między doktryną chrześcijańską a sztuką, by przyznać, że należy zachować w tej sprawie ostrożność. Zaskakujące jest jednak to, że do prądów naznaczonych tą powierzchowną i ryzykowną identyfikacją Pelikan zalicza średniowieczną mistykę: „Mistycyzm średniowieczny był kolejnym elementem, który utrwalił identyfikację Świętości z Pięknem. Mistyczne pielęgnowanie bliskiej i bezpośredniej komunii z Bogiem wywołało zarzut przerostu emocji, dla których estetyzm mógł okazać się atrakcyjny. Niekiedy w opozycji do skrajnego intelektualizmu, innym razem w zgodzie z teologią scholastyczną, prowadził wierzących do jedności z Bogiem, która przekraczała poznanie rozumowe. Wizje Hildegardy z Bingen, czy też, w okresie reformacji, słynnej świętej Teresy, wiązały się z rozkoszą kontemplacji pięknej obecności Chrystusa zamieszkującego duszę. Silnie seksualne podteksty niektórych wizji średniowiecznych ascetek pozwalają unaocznić pomieszanie adoracji Chrystusa z przyjemnością estetycznego zachwytu, który z kolei spokrewniony jest z delikatnymi i głębokimi impulsami seksualności”[21].

Prawdę mówiąc, ten pochopny sąd właściwie nie zaskakuje – tylko dlatego jednak, że odpowiada dyskredytacji, jakiej nieco wcześniej dokonał Anders Nygren. W całym swoim monumentalnym dziele *Eros och Agape* [„Eros i agape”] tylko jedną stronę poświęcił wiekowi dwunastemu, nieporównanie bogatszemu w zarówno „święte”, jak i „świeckie” traktaty o miłości, z których nie przywołał ani nie omówił ani jednego konkretnego przykładu. Sąd jest drastyczny: Średniowieczna mistyka miłości byłaby tylko przykładem ponownego zwycięstwa erosa oraz dowodem złego gustu, zjawiskiem, przy którym nie warto się zatrzymywać. Podejrzliwość tę można by wyprowadzić od samego Lutra, któremu przydarzyła się tylko krótka fascynacja traktatem mistycznym z czternastego wieku, dziś znanym pod tytułem, który właśnie on mu nadał: *Theologia deutsch*. Ale czy właśnie tutaj znajduje się klucz, który pozwoli rozpocząć porządkowanie wartościowych intuicji?

SZALEŃSTWO MIŁOŚCI

Wspominaliśmy wiek dwunasty: Niedawno opublikowano we Włoszech wybór najważniejszych traktatów o miłości napisanych w tym czasie. Wybór ten – chociaż zawarty został w dwóch tomach – daleki jest od kompletności (brakuje na przykład niezliczonych komentarzy poświęconych Pieśni nad Pieś-

[21] P e l i k a n, dz. cyt., s. 120n.

niami)[22]. Zdecydowano się w nim skupić na „świętej" miłości i pominięto jej „świecki" aspekt, który z kolei związany jest z myślą teologiczną gęstą i subtelną siecią połączeń, tak że niełatwo zrozumieć, który z aspektów dominował i wpływał na drugi z nich. Poszerzenie wyboru musiałoby też uwzględnić utwory poetyckie. Liryka prowansalska odegrała ważną rolę w rozwoju wrażliwości antropologicznej skoncentrowanej na miłości i uznanie takiej jej funkcji musiałoby doprowadzić również do uznania wysokiej pozycji Adama ze św. Wiktora, z pewnością jednego z największych poetów w dziejach Europy, który swoje intuicje teologiczne i duchowe wyraził całkowicie w języku poezji w sekwencjach liturgicznych. Rekonstrukcja historii wpływów, prowadząca do odkrycia przecinania się płaszczyzn „świętej" i „świeckiej", mogłaby nas doprowadzić do zmiany rozumienia tych kategorii. Wrażliwość religijna wyrażająca się w idei miłości całkowicie „wolnej" stanowi jedno ze źródeł tekstów „świeckich", tak jak pisma Cycerona czy Katullusa są źródłami dla tekstów „świętych". Wśród licznych i bardzo zróżnicowanych dzieł podejmujących temat miłości szczególnie interesuje nas *Tractatus de IV gradibus violentae caritatis* [„Traktat o czterech stopniach miłości gwałtownej"] Ryszarda ze św. Wiktora. Początek dziełka w oczywisty sposób nawiązuje do Pieśni nad Pieśniami: „«Oczarowała me serce» [Pnp 4, 9]. Miłość nakazuje mi mówić o miłości, a ja chętnie oddaję się jej na służbę, bo słodko i jakże miło jest mówić o miłości. Temat to fascynujący i w treść bogaty, i nie znudzi tego, kto o niej pisze, ani nie zmęczy tego, kto czyta. To bowiem, co przyprawione jest miłością, wybornie smakuje podniebieniu serca. «Jeśliby ktoś oddał za miłość całe bogactwo swego domu, z pewnością nim pogardzą» [Pnp 8, 7]"[23].

Pomimo takiego początku i uporczywego przywoływania Pieśni nad Pieśniami, struktura utworu została zapożyczona z łacińskiej poezji erotycznej. Oczywiste jest, że Ryszard zaczerpnął z niej fenomenologię miłości, która prowadzi go do rozróżnienia czterech „stopni" miłości według jej coraz większej intensywności: „Badając skutki miłości gwałtownej, odkrywam moc doskonałej miłości. Oto widzę, że jedni zostali zranieni, drudzy spętani, inni ogarnięci niemocą, jeszcze inni wycieńczeni, a wszystko za sprawą miłości. Miłość rani, miłość więzi, miłość przynosi słabość, miłość doprowadza do omdlenia. Który

[22] Zob. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo. Testo latino a fronte*, red. F. Zambon, Fondazione Valla–Mondadori, Milano 2008. Edycja ta zawiera następujące teksty (wraz z ich włoskimi przekładami): Wilhelma di Saint-Thierry *De contemplando Deo* i *De natura et dignitate amoris*, Bernarda z Clairvaux *De diligendo Deo*, Elreda z Rievaulx *Speculum caritatis*, Iwona z Chartres *Epistula ad Severinum de caritate* oraz Ryszarda ze św. Wiktora *Tractatus de IV gradibus violentae caritatis*.

[23] *Riccardi de Sancto Victore De IV gradibus violentae caritatis*, rozdz. 1, w: *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, s. 478.

z tych skutków nie niesie zniszczenia? Który nie jest gwałtowny? Takie oto są cztery stopnie żarliwej miłości, im teraz całkowicie się poświęcimy”[24].

Traktat przedstawia zatem proces rozwoju miłości, opisując go w dwóch aspektach: cielesnym (w rozdziałach 1-16, które pozostają pod przemożnym wpływem klasycznej poezji łacińskiej) i duchowym (w rozdziałach 21-47). Paralelizmowi temu towarzyszy odwrócona hierarchia wartości, nad którą Ryszard rozmyśla w środkowych rozdziałach: „Im większe pragnienia duchowe, tym godniejsza jest miłość; im większe pragnienia cielesne, tym bardziej zasługuje na naganę”[25]. Intensyfikacja miłości cielesnej łączy się bowiem z całkowitym zaabsorbowaniem uwagi i sił, które ostatecznie niszczy człowieka. Niezdolny do myślenia o czymkolwiek innym i do robienia czegokolwiek innego, człowiek traci wszelką radość, bo miłość, gdy staje się niemożliwa do nasycenia, nie pozwala również cieszyć się tym, co się przeżywa i posiada, lecz każe pragnąć coraz więcej. Gdy natomiast człowiek zwraca się ku Bogu całkowicie, bezgranicznym pragnieniem, którego nic nie może zaspokoić, osiąga wówczas najwyższy i najszlachetniejszy stopień miłości duchowej[26].

Co interesujące, Ryszard pozytywnie ocenia miłość duchową nie dlatego, że została ona „spokojnie” zintegrowana z ludzkim życiem, lecz dlatego, że jej przedmiot, którym jest nieskończony Bóg, wyzwala zniewoloną uwagę i nadaje sens temu niemożliwemu do zaspokojenia pragnieniu, które inaczej prowadziłoby do upadku: „W pierwszym przypadku bowiem, nic nie zaspokaja ludzkiej duszy, podczas gdy w drugim, cokolwiek by ona czyniła dla swojego Boga, nie może poczuć się zaspokojona”[27]. Innymi słowy, w miłości duchowej kochający, zamiast egoistycznie troszczyć się o to, co otrzymuje, dostrzega niewystarczalność tego, co czyni dla Boga.

Jak dotąd ogólny plan traktatu wydaje się podobny do struktury licznych rozważań o miłości, które powstawały od czasów św. Augustyna. W tekście tym nie tylko miłość cielesna, lecz także miłość duchowa opisana została językiem „świeckim”, w dużej mierze chodziło bowiem o to, by przedstawić fenomenologię doświadczenia religijnego, które nie jest zarezerwowane dla chrześcijan. A jednak opis ten zaskakuje. Trzeci stopień miłości został przedstawiony za pomocą terminów zawierających wyraźną aluzję do całkowitego zjednoczenia mistycznego: „Trzeci stopień miłości jest wtedy, gdy umysł człowieka zostaje porwany w przepaść światła Bożego tak, że duch ludzki, niepomny wszystkich rzeczy zewnętrznych, traci świadomość siebie i cały wstępuje w swojego Boga”[28]. Doświadczenie, do którego odwołuje się

[24] Tamże, rozdz. 4, s. 480.
[25] Tamże, rozdz. 18, s. 496-498.
[26] Por. tamże, s. 498.
[27] Tamże, rozdz. 20, s. 500.
[28] Tamże, rozdz. 38, s. 518.

Ryszard, jest tak głębokie, że nie waha się on posłużyć językiem, który wielu uznałoby za bardziej odpowiedni do opisu wizji uszczęśliwiającej w niebie: „W tym stanie umysł, oderwany od samego siebie, porwany do sanktuarium tajemnicy Bożej, otoczony ze wszystkich stron, do głębi przeniknięty i zewsząd rozpalony żarem Bożej miłości, ogołaca się z samego siebie, niejako przyobleka w Boże uczucie, i upodobniwszy się do piękna, które wielbi, wstępuje do nowej chwały”[29]. Czego jeszcze mogłaby doświadczyć dusza po tym najwyższym stopniu zjednoczenia z Bogiem? Ryszard udziela następującej odpowiedzi: Pozostaje tylko uzgodnić swoją wolę z wolą Bożą. Jeśli na stopniu trzecim duch ludzki – zgodnie z często używaną metaforą – „roztapia się”, na czwartym może „zestalić się” na nowo, przyjmując postać zgodną z planem Bożym, naśladując Chrystusa i jego wzorem oddając swoje życie za przyjaciół swoich (por. J 15, 13). W tym właśnie miejscu język fenomenologii religii staje się swoiście chrześcijański.

Czwarty stopień miłości osiągają właśnie „ci, którzy gotowi są oddać swoje życie za przyjaciół”[30]. Łatwo sobie wyobrazić, w jaki sposób Ryszard może tutaj wykorzystać fragmenty Nowego Testamentu mówiące właśnie o miłości, w tym słynną jej pochwałę w Pierwszym Liście do Koryntian. Jednym słowem, szczytem miłości Boga jest miłość bliźniego. Metafory, którymi posługuje się Ryszard, każą nawet przypuszczać, że wcześniejsze stopnie miłości nie byłyby szczególnie znaczące, gdyby nie doprowadziły do jej spełnienia. Po cóż bowiem „roztapiać się”, jeśli nie po to, by nadać nowy kształt swojemu życiu? Po co kochać Boga, jeśli nie po to, by stać się takim, jak On? W tym miejscu wyjaśnia się przestrzenna metafora, którą Ryszard przywołał dużo wcześniej: „Na pierwszym stopniu Bóg przychodzi do duszy, a dusza powraca do samej siebie. Na drugim stopniu dusza wychodzi poza siebie i wznosi się do Boga. Na stopniu trzecim dusza cała wstępuje w Niego. Na czwartym – ze względu na Boga zstępuje poniżej samej siebie”[31]. Postawy, jakie przyjmuje kolejno dusza, są zatem następujące: medytacja, kontemplacja, radość, w s p ó ł c z u c i e.

Czy jednak nie ma sprzeczności w owym zstępowaniu poniżej siebie, jeśli już znalazło się doskonałe szczęście w Bogu? W pewnym sensie tak, i to właśnie Ryszard określa jako „amentia” – szaleństwo: „Kto wstępuje na ten stopień miłości [...] może bez wątpienia prawdziwie powiedzieć: «Stałem się wszystkim dla wszystkich, by uratować wszystkich» [por. 1 Kor 9, 22]. Dlatego człowiek taki pragnie znaleźć się pod klątwą i zostać odłączony od Chrystusa dla swoich braci [por. Rz 9, 3]. Cóż teraz powiemy? Czy ten stopień miłości nie wydaje się prowadzić ducha ludzkiego do szaleństwa, gdyż

[29] Tamże, rozdz. 38, s. 518-520.
[30] Tamże, rozdz. 44, s. 524.
[31] Tamże, rozdz. 29, s. 508.

przez swą namiętność nie pozwala mu zachować granic i miary? Czy nie jest prawdziwym szaleństwem odrzucić prawdziwe życie, napominać najwyższą mądrość, opierać się wszechmocy?”[32].

Słowa te zawierają aluzję do przypadków Mojżesza, który wstawia się za swoim ludem po epizodzie ze złotym cielcem (por. Wj 32, 31-32), i Abrahama, który spiera się z Bogiem o losy Sodomy i Gomory (por. Rdz 18, 23--25), a także Aarona, który sprzeciwia się karze Bożej (por. Lb 16, 16-22). W każdym z tych przykładów – podobnie jak u św. Pawła – miłość do braci każe mówić rzeczy pozornie pozbawione sensu, absurdalne, czy wręcz bezbożne, jednym słowem: szalone. Jest to zresztą szaleństwo doświadczane przez ludzi spotykających Chrystusa, który dał im przykład szalonego odrzucenia własnej chwały, szalonego wyrzeczenia się siebie. Należy jednak uważać, by nie zinterpretować słów Ryszarda jako zachęty do nadania miłości bliźniego pewnej jakości. W innym kontekście taka interpretacja byłaby zapewne uprawniona, lecz logika *De IV gradibus...* niesie ze sobą myśl, że miłość bliźniego jako taka już jest szaleństwem – właśnie jako spełnienie miłości duchowej, jako w s p ó ł c z u c i e, które wykracza poza najwyższe szczęście kontemplacji Boga[33].

W ten sposób dotarliśmy do miejsca, w którym znajdziemy odpowiedź (dyskusyjną wprawdzie) na trzy pytania, które refleksja Pelikana pozostawiła otwarte. Przede wszystkim miłość mistyczna według Ryszarda nie jest złą identyfikacją Świętości z Pięknem, gdyż najwyższy stopień tej miłości stanowi szaleństwo, a szaleństwo miłości bliźniego każe porzucić wszelkie inne fascynacje, także tę, która płynie z kontemplacji Boga. Ponadto znajdujemy u Ryszarda zarys pewnego obrazu człowieka i jednocześnie obrazu Boga. Bóg nie jest całkowicie Odmienny, lecz nieskończenie godny miłości, i zaprasza człowieka do udziału w swojej szalonej miłości. Człowiek, który przyjmuje

[32] Tamże, rozdz. 46, s. 528.

[33] Można by zapytać, w jakiej relacji pozostaje miłość bliźniego do miłości cielesnej, której cztery stopnie zostały opisane w pierwszej części traktatu. Pytanie jest zasadne nie tylko na abstrakcyjnej płaszczyźnie pojęciowej, lecz także na płaszczyźnie literackiej: Ryszard przyznaje, że miłość cielesna pierwszego stopnia również jest dobra, gdyż utożsamia się z miłością małżeńską. Czy można zaprzeczyć jej związkom z miłością bliźniego? U Ryszarda nie znajdujemy żadnego rozwiązania i łatwo byłoby nam uciec się do współczesnego argumentu, zgodnie z którym miłość cielesna dostąpiła nobilitacji przez sam fakt, że w Pieśni nad Pieśniami i w innych miejscach została wybrana jako metafora miłości Bożej. Żyjący w tej samej co Ryszard epoce Elred z Rievaulx najbardziej zbliżył się do rozwiązania problemu, przedstawiając w traktacie *Przyjaźń duchowa* stworzenie pierwszej pary ludzi jako Bożego modelu „przyjaźni”, która jest miłością „przefiltrowaną” przez ludzkie ograniczenia, takie jak niemożność utrzymywania bliskiego i stałego związku z wieloma osobami. Ujęcie Elreda jest przykładem wyraźnego wpływu klasycznej refleksji nad przyjaźnią, w szczególności myśli Cycerona, na wiarę chrześcijańską. Zob. E l r e d z R i e v a u l x, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała OP, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

to zaproszenie, który godzi się na zejście poniżej samego siebie, „staje się pokorny na podobieństwo Chrystusa”[34]. Teraz, już w zgodzie z poglądami Pelikana, można z przekonaniem powiedzieć, że „Świętość stała się ciałem i zamieszkała wśród nas w Jezusie Chrystusie”[35], i jednocześnie – że „świętymi” są na swój sposób ci, którzy doświadczają owego szaleństwa. Czy jednak szaleństwo, o którym mówimy, nie wykazuje pewnego podobieństwa do jednej z idei stanowiących fundament myśli zachodniej? I czy swoiście chrześcijański język Ryszarda nie może zostać przynajmniej częściowo zrozumiany w kategoriach przede wszystkim ludzkich?

DOBROĆ BEZ POWODU

W istocie można by niemal utrzymywać, że filozofia grecka narodziła się z utożsamienia miłości z dobrym szaleństwem: Jest to główny temat Platońskiego *Fajdrosa*. Horyzont religijny tego dialogu pozostaje tak odległy od chrześcijańskiego, jak tylko można to sobie wyobrazić (oddajmy honory Nygrenowi), lecz jego struktura pojęciowa jest analogiczna do tej, którą widzieliśmy w traktacie Ryszarda. Również u Platona znajdujemy pochwałę szaleństwa (gr. mania) jako stanu kogoś, kto otrzymał szczególne boskie natchnienie i z tego powodu wielu uznaje go za człowieka, który popadł w obłęd, gdyż zachowuje się w sposób sprzeczny z tym, co nakazuje zdrowy rozsądek. Wśród różnych postaci szaleństwa z boskiego natchnienia wyróżnia się jedna: szaleństwo erosa, które rodzi się z dostrzeżenia w świecie zmysłowym śladów tego piękna, które – w postaci tęsknoty – każdy człowiek nosi w swojej duszy.

Piękno jest jednak jedynie składową Dobra, ideą, którą – w odróżnieniu od pozostałych idei – człowiek otrzymał od losu jako bezpośrednio oczywistą i postrzegalną. Szaleństwo erosa zatem kieruje się ostatecznie ku absolutnemu Dobru, a różnica zachodząca między Dobrem a wszystkim, co zmysłowe, wyjaśnia szalone postępowanie tych, których ono pociąga. Czym jednak jest owa różnica? W myśli neoplatońskiej bywa ona interpretowana jako absolutna transcendencja, niewyrażalność, niepoznawalność. W tym miejscu Platoński dialog zbliża się do zaproponowanej przez Pelikana interpretacji świętości. W istocie myśl Platona wydaje się jednak inna: Fakt, że Dobro jest „poza bytem” (gr. epekeina tes ousias; sformułowanie to bardzo upodobał sobie Emmanuel Lévinas), oznacza, że aby mogło ono być źródłem ideałów oraz kryterium, na podstawie którego można je ocenić jako dobre, musi być od

[34] Tamże, rozdz. 47, s. 530.
[35] P e l i k a n, dz. cyt., s. 177.

nich różne. Nie jest jedną z wielu wartości, lecz raczej czymś, co nadaje sens i trwałość wszystkim wartościom. Dlatego właśnie jest ono absolutnie godne miłości, czyli stanowi źródło wszystkiego, czego ludzie doświadczają jako prawdziwego, dobrego i pięknego, i co – rozpoznane – jest w stanie wstrząsnąć ludzkim życiem. Etapy zbliżania się do Dobra można zatem opisać jako egzystencjalną wędrówkę – jedyną, którą naprawdę warto podjąć.

Narzucające się podobieństwo między tą strukturą pojęciową a strukturą dziełka Ryszarda z pewnością nie jest przypadkowe. Ryszard czerpie z tradycji alegorycznej lektury Pieśni nad Pieśniami, tradycji sięgającej pism Orygenesa, który swoje zasady interpretacji tej biblijnej księgi oparł na podobieństwie jej treści do treści dialogów Platona. Trzy księgi Salomona (Księga Przysłów, Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa, Pieśń nad Pieśniami) reprezentują trzy dyscypliny filozoficzne, odpowiednio: etykę, fizykę i metafizykę (czy też wiedzę kontemplacyjną – jak nazywa ją Orygenes). Księga Przysłów naucza zasad uczciwego życia, Eklezjastes podejmuje kwestie przyrodnicze i uczy rozróżniania tego, co konieczne, od tego, co niepotrzebne, pokazując, że wszystko, co ziemskie jest przemijające. O wiedzy kontemplacyjnej zaś Orygenes pisze: „Gdy człowiek zabiegający o mądrość zrozumie, że tak jest istotnie [że sprawy doczesne są znikome – G.S.], niewątpliwie okaże wzgardę i lekceważenie tym sprawom, a wyrzekłszy się, że tak powiem, całej doczesności, dążyć będzie do tego, co niewidzialne i wieczne, a o tym uczy Księga Pieśni nad Pieśniami – w sensie duchowym, lecz pod osłoną pewnych symboli miłości. Księga ta zajmuje ostatnie miejsce dlatego, żeby czytelnik dotarł do niej dopiero wtedy, gdy będzie oczyszczony pod względem moralnym i gdy osiągnie zdolność rozróżniania między tym, co zniszczalne, a tym, co niezniszczalne – aby też żadną miarą nie mógł doznać zgorszenia z powodu owych symboli opisujących i ukazujących miłość Oblubienicy ku niebieskiemu Oblubieńcowi, to znaczy miłość doskonałej duszy do Słowa Bożego. Na początku bowiem przedstawiono naukę, za pomocą której dusza zostaje oczyszczona uczynkami i zasadami moralnymi oraz doprowadzona do poznania spraw naturalnych; później czytelnik przechodzi w sposób należyty do problemów dogmatycznych i mistycznych oraz wznosi się ku kontemplacji Bóstwa w szczerej miłości duchowej”[36].

Podobieństwo do tekstu Ryszarda sięga jeszcze dalej, gdyż miłosny język Pieśni nad Pieśniami przedstawiony zostaje jako zaproszenie do miłowania nie tylko Boga, lecz także bliźniego – co oznacza naśladowanie samego boskiego Logosu. Podobne przesłanie niesie alegoryczna interpretacja przypowieści

[36] O r y g e n e s, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, tłum. S. Kalinowski, w: tenże, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”. Homilie o „Pieśni nad Pieśniami”*, Wydawnictwo WAM–Księża Jezuici, Kraków 1994, s. 25.

o dobrym Samarytaninie: Chrystus uratował ludzkość, gdy była ona całkowicie bezsilna, dając w ten sposób przykład największej miłości. Krótko mówiąc, Bóg jest miłością, a zatem komunia z Nim możliwa jest jedynie poprzez dzielenie tej bezgranicznej miłości, którą On sam kocha: „Otóż z natury jesteśmy dla siebie bliźnimi; natomiast na skutek uczynków miłości bliźnim staje się ten, kto może wyświadczyć dobrodziejstwo komuś, kto tego nie może. Stąd też nasz Zbawiciel stał się naszym bliźnim i nie przeszedł mimo nas, gdyśmy leżeli na pół martwi wskutek ran zadanych przez zbójców. Trzeba więc wiedzieć, że miłość Boga zawsze dąży do Boga, od którego też bierze początek, a odnosi się do bliźniego, z którym ma udział, ponieważ został on tak samo stworzony w niezniszczalności. Jeżeli więc Pismo mówi o miłości, używając słowa Caritas, pojmuj ją tak samo, jak gdyby użyto tam słowa amor, i nie zważaj na to, jakiego słowa użyto”[37].

W tej interesującej konkluzji Orygenes powraca do tematu, który poruszył już wcześniej, zauważając, że terminy „eros” i „agape” mają w języku greckim to samo znaczenie – o ile pominiemy bardziej cielesny wydźwięk pierwszego z nich (oraz, dodajmy, większą potoczność drugiego, która przetrwała we współczesnej grece). Ta uwaga lingwistyczna w oczywisty sposób miała jednak na celu połączenie, na ile to możliwe, tradycji platońskiej z chrześcijańską i wykazanie, że ta druga jest autentyczną realizacją pierwszej, głosi bowiem wcielenie Logosu-miłości. W Nim i przez Niego ludzie mogą być święci świętością Boga.

Co ciekawe, poprzez tę platońsko-chrześcijańską perspektywę paradoksalnie powróciliśmy do punktu wyjścia naszej refleksji, do rozumienia świętości jako dobroci, jako przylgnięcia do dobra, które ostatecznie okazuje się samym Bogiem. To, co u Kanta otaczał chłód oświeceniowej teorii, w innej tradycji nabrało cieplejszego uczuciowego kolorytu, który jednak nie odebrał dyskursowi ścisłości. Rozpoznanie w Bogu przede wszystkim dobroci oznacza również dostrzeżenie, że Jego relacja do świata i ludzi jest nacechowana wolnością, bezinteresowna, między innymi dlatego, że Stwórcy nie wiązał żaden obowiązek sprawiedliwości wobec jeszcze nieistniejącego świata, który niczego nie mógł oczekiwać ani żądać. Sprawiedliwość zatem zawsze zakłada bezinteresowność dobroci. Bibliści słusznie zauważają, że w Piśmie Świętym nigdzie nie znajdziemy wyjaśnienia motywu stworzenia. Może to oznaczać, że ów stwórczy związek Boga ze światem jest dosłownie bez powodu, a miłość czy dobroć są tylko słowami, za pomocą których próbujemy opisać ten niezmierzony brak, to nieskończone szaleństwo. Jeśli zaś przedstawiony w tym artykule wywód okazuje się możliwy do przyjęcia, oznacza to, że ten sam brak powodów i to samo szaleństwo dotyczą także ludzkiej dobroci.

[37] Tamże, s. 17.

Miał zatem słuszność Jaroslav Pelikan, uznając szaleństwo za to, co w ludzkim życiu odpowiada świętości Boga; prawdopodobnie jednak się mylił, oceniając utożsamienie świętości z dobrocią jako fałszywy krok – przynajmniej o ile nie utożsamia się dobroci z posłuszeństwem systemowi norm. Jeśli dobroć jest czymś innym niż sprawiedliwość, wówczas może ona być tylko bezinteresownością, transcendencją – tą bezinteresownością, która daje ludziom istnienie (zarówno w sensie metafizycznym, jak i biologicznym) i która aktualizuje się wciąż na nowo, dzieląc nieskończoność Bożej dobroci na niezliczone skończone przejawy dobroci w ludzkim doświadczeniu. Dzieje się to w każdym ludzkim życiu, a jednak objawia się zawsze jako oszałamiająca transcendencja, jak stworzenie z niczego. To właśnie sprawia, że w doświadczeniu człowieka świętość jawi się jako coś jednocześnie normalnego i nadzwyczajnego, niemożliwego – a filozofia prawdopodobnie niewiele więcej o świętości potrafi powiedzieć.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Ethos 27(2014) nr 1(105) 100-114
DOI 10.12887/27-2014-1-105-09

Ks. Jan SOCHOŃ

ŚWIĘTOŚĆ BEZ BOGA?

Bataille pragnie „odczarować" pojęcie Boga, wprowadzić je ponownie w pole ludzkiego doświadczenia i dyskursu, które zostało zawłaszczone przez roszczenia chrześcijańskiej teologii, niezdolnej do akceptacji nieustannego przekraczania wszelkich granic. Gdyby bowiem uznać istnienie Boga, oznaczałoby to zgodę na jakieś granice. Jego nieobecność wydaje się oczyszczająca i konieczna. Dzięki niej człowiek może, zdaniem Bataille'a, rozpocząć „ateologiczną peregrynację" w przestrzeni świętości przez siebie samego ustanawianej.

Świętość to obłęd szczególnego rodzaju.
Émile M. Cioran

CHRZEŚCIJAŃSKI WYMIAR ŚWIĘTOŚCI

Świętość należy do kategorii ściśle religijnych. Wiąże się z wizją świata, w której Bóg, rozpoznany jako Stwórca i nieustające źródło istnienia, zajmuje miejsce centralne. W wizji tej Bóg traktowany jest jako Osoba, z którą należy nawiązywać duchowe i liturgiczne więzi, i uznaje się, że decyzje, które podejmuje człowiek, powinny być konfrontowane z normami będącymi konsekwencją Bożej obecności w ludzkiej kulturze. Ze względu na fakt obecności Boga w kulturze świętość, będąca wyrazem „przylgnięcia" do tej właśnie wizji świata, pozostaje otwarta na warunki i egzystencjalne barwy czasu. Każda epoka przyjmuje charakterystyczne dla siebie ideały świętości, odnajdując w nich własne religijne emocje czy barwy wrażliwości. Ze strony człowieka świętość jest zawsze jednak próbą, ponieważ – jak mówią starotestamentalne tradycje – tylko Bóg jest święty i tylko Jemu „rdzennie" przysługuje ten przymiot. Zasada ta stoi na straży religijności człowieka i zabezpiecza ją przed subiektywizacją i manipulacją związaną z doraźnymi interesami jednostek i grup społecznych – tak rządzących, jak i rządzonych[1].

[1] Por. ks. A. B a r o n, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 422; por. też: ks. J. S o c h o ń, *Świętość w ludzkim życiu*, „Nowe Książki" 2014, nr 2, s. 57n.

Hebrajskie słowo „gadoš" oraz greckie „hagios" powszechnie odnoszono zarówno do bogów, którym – jak sądzono – bezspornie należy się cześć i uwielbienie, jak i do osób, których życie wskazywało na ich szczególną relację do Boga czy też bogów, oraz do rzeczy, którym przypisywano tego rodzaju relację. Biblijne obrazowanie ujawnia, że „święci" to nie tylko ci, którzy zostali wybrani i wyróżnieni jako „mężowie Boży", ale zasadniczo wszyscy, którzy w swojej codzienności naśladują doskonałość Boga. Od chwili chrztu ludzie znajdują się na drodze do świętości i – jeśli zechcą – mogą na podłożu uprzedzającej inicjatywy Boga odpowiadać na znaki Jezusowej miłości, podejmując decyzje, które będą przezwyciężały egoizm i zwiększały dobro.

Świętość, a mówiąc inaczej, błogosławione wejrzenie Boga na Jego stworzenia, umożliwiające realizację zasadniczej potrzeby religijnej upodobnienia się człowieka do Boga, nie jest więc w swoim naturalnym sensie niczym nadzwyczajnym, ponieważ wszyscy ludzie – bez względu na to, czy zdają sobie z tego sprawę, czy nie – znajdują się w pewnym sprzężeniu z trudną do ujęcia tajemnicą życia, którą nazywamy Bogiem. Ważne jest natomiast, żeby potrafili ten fakt sobie uzmysłowić i przełożyć go na jakość swojej własnej egzystencji. Płynie stąd wniosek, że świętość jest dla człowieka stanem normalnym, stanem, który powinien być każdemu właściwy. Jest ona bowiem normą wyznaczającą, kim każdy człowiek być powinien[2], jeśli podejmuje odważny akt decyzji: oto uznaję własne słabości i będę się starał współpracować z Bogiem poprzez nieustannie wzmacniany wysiłek moralno-ascetyczny. Tego rodzaju postawa nie pociąga za sobą bezpośrednio nadzwyczaj dzielnych czynów czy nieprzeciętnych gestów. Niezmienie oznacza jednak pragnienie odwzorowywania Bożej woli w ludzkich sercach. W ten sposób dochodzi do zetknięcia się Bożego pragnienia, aby świat dostąpił łaski przebóstwienia, z jego ziemskim przyjęciem; inaczej pragnienie to pozostaje jedynie „Bożą nadzieją". Świętość może zatem rozkwitać tylko w religijnej przestrzeni życia.

Popatrzmy na pierwsze strony Biblii, gdzie czytamy: „Uczyńmy człowieka" (Rdz 1, 26). Na co wskazuje liczba mnoga? To zapewne aluzja do bogactwa wewnętrznego Boga. Bóg jest jeden, ale nie jest sam. Nie istnieje w samotności i pustce. Dzieje się w Nim intymny dialog, relacja „ja" i „ty". Przychodzi tu na myśl pojęcie „persona", które oprócz znaczenia, jakie miało w teatrze i literaturze, zyskuje nową, rzeczywistą głębię. Osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Greckie słowo „prosopon" znaczy dosłownie „spojrzenie-na" – dzięki partykule „pros", oznaczającej „do, na", obejmuje relację jako coś konstytutywnego dla pojęcia, które wyraża. Podobnie ma się rzecz z przywołanym już łacińskim słowem „persona": „per" oznacza „przez,

[2] Por. D. N i c h o l l, *Świętość*, tłum. M. Borkowska OSB, Biblioteka „Więzi", Warszawa 1998, s. 109.

do", a „se" – „przez siebie, poprzez". W tym semantycznym polu odkrywamy realizację relacji jako porozumienia się dzięki słowu. B ó g jest jedyny, ale istnieje jako Ojciec, Syn i Duch Święty, a spoiwem osób Bożych jest miłość. Nie chodzi więc tutaj o role w sensie literackim, lecz o rzeczywistości pozostające w dialogu, o rzeczywiste „role". Zdarzenie dialogu wewnątrzbożego, ukazane przez Biblię, naprowadza więc na ideę realnej osoby. I chociaż Biblia nie zna jeszcze pojęcia osoby, to jednak w niej przedstawia się mówiący Bóg (Dia-logos), który pozostaje w rozmowie ze swoim Synem i z ludźmi[3].

Od pierwszej strony Pisma Świętego natrafiamy zatem na teksty mówiące o pogłębianiu się wiary w jedynego Boga, który – pojęty jako Osoba – „rozsadza" jednak antropologiczne pojęcie osoby, gdyż pozostaje i musi pozostawać – jak mówi prorok Izajasz – „Bogiem ukrytym" (Iz 45,15). Stąd też świętość Boga jest niewypowiedziana, a człowiek podąża za nią niczym za śladem śladu. Może zatem rozpoznawać w swoim działaniu różne oblicza świętości, często również takie, które odbiegają od wyraźnie zarysowanych w historii doktryny chrześcijańskiej.

W dzisiejszym świecie wielu ludzi świadomie jednak nie uznaje doktryn konfesyjnych za godne przyjęcia czy nawet godne uwagi. Jak natomiast kwestia relacji podmiotu do ostatecznego układu odniesienia przedstawia się perspektywie dziejowej, ukazuje poniższa tabela[4].

Epoka	Typ podmiotu	Układ odniesienia
Antyk	dusza	natura
Chrześcijaństwo	osoba	Bóg
Modernizm	ja (ang. self)	?

Charakterystyczne dla obecnej epoki życie pozbawione związków z religią traktowane jest jako w pewnym sensie naturalne, a wskutek tej postawy coraz większego znaczenia nabierają eskalacja przyjemności i poszukiwanie tego, co nowe, nieoczekiwane, wzbogacające doświadczenie osobiste. W konsekwencji uznania Boga jedynie za wytwór wyalienowanych emocji bądź kulturowo uwarunkowanych marzeń uważa się, że świętość pojmowana jako apogeum godności moralnej nie pełni w kulturze żadnej roli i nie powinna być przywo-

[3] Por. ks. T. W i l s k i, *„Tajemnica osoby" – klucz do rozumienia siebie i Boga*, „Communio" 2(1982) nr 8, s. 24n.; J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 170-173.

[4] Por. R. B r a g u e, *Modérément moderne. Les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie*, Flammarion, Paris 2014, s. 25.

ływana nawet w postaci hipotezy. W praktyce jednak kwestia ta okazuje się bardziej skomplikowana, a to z tego względu, że chrześcijaństwo odcisnęło niezatartą pieczęć na organizmie całego świata, zmieniając jego egzystencjalny koloryt i proponując „rewolucyjne" podejście zwłaszcza do tak zwanych kwestii ostatecznych. Wyznawcy Chrystusa – i tylko oni – twierdzą bowiem, że Bóg stał się człowiekiem i że odtąd wszyscy ludzie na ziemi mają szansę uczestnictwa w Jego Boskiej naturze.

Język chrześcijańskiej ortodoksji okazał się przy tym na tyle sugestywny, że poszczególne jego terminy i związki frazeologiczne zyskały przychylność także w środowiskach nieakceptujących znaków wskazujących na więź człowieka z porządkiem religijnym. W ten sposób ateistyczne manifesty czy wyznania nasycone są nazewnictwem typowo religijnym i możemy w nich wypatrzyć słowa takie, jak „świętość", „zbawienie" czy „męczeństwo"[5]. Zdarza się też, że to, co „święte", wyrażane bywa również w symbolice kultury świeckiej, najczęściej niechętnie odnoszącej się do leksyki religijnej. Przywołajmy – tytułem przykładu – chociażby podszyte ironią wypowiedzi Michela Onfraya czy propagatorów „nowego ateizmu"[6].

W przestrzeni współczesnego „politeizmu kulturowego" odkrywamy więc różnorodne formy zaangażowania duchowego, które są pojemne znaczeniowo, ale jednocześnie „miękkie", rozmyte, pojawiające się w wielu kontekstach i dyscyplinach. Wynika to z faktu, że dążenie do duchowości nie jest przywilejem chrześcijan i że każdy człowiek pragnie nadawać swojemu życiu głęboki sens, rozwijać własną duchowość i pielęgnować swoją osobistą godność. Dlatego też można mówić o „duchowości ateistycznej" czy „duchowości bez Boga", a więc i o „świętości bez Boga", będącej alternatywą wobec propozycji skostniałych struktur Kościołów. Z chrześcijańskiego punktu widzenia należy ponadto powiedzieć, że wiara religijna, szczególnie ta wiążąca się z odniesieniem do Objawienia, jest łaską i darem, i nie wszyscy ludzie są na jej głos otwarci. Zygmunt Bauman, myśliciel, którego trudno posądzać o religijne zaangażowanie, pisze: „Nie wszyscy mogą być święci. Chociaż bez obecności świętych nie bylibyśmy ludźmi […]. To oni pokazują nam drogę (są drogą):

---

[5] Zob. np. D.C. D e n n e t, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 2008.

[6] Zob. M. O n f r a y, *Traktat ateologiczny*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2008; t e n ż e, *Antypodręcznik filozofii. Lekcje sokratejskie i alternatywne*, tłum. E. Aduszkiewicz, A. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009; t e n ż e, *Manifest hedonisty*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2013. Zob. też: *Wobec nowego ateizmu*, red. ks. I. Bokwa, ks. M. Jagodziński, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011; *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012; ks. J. S o c h o ń, *Jak rozmawiać z ateistami?*, „Idziemy" 2014, nr 19, s. 37-39. Por. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2007, s. 423-535.

dają dowód, że można nią podążać; są wyrzutem sumienia dla nas, którzy nie chcemy lub nie umiemy wejść na tę drogę i wytrwać na niej”[7]. Świętość nadal więc wywołuje emocje i nie daje o sobie zapomnieć także w środowiskach dalekich od ortodoksyjnej konfesji.

Jean-Paul Sartre swoją opowieść o twórczości Jeana Geneta zatytułował *Święty Genet*[8], Joseph Marie Lo Duca nazwał Bataille’a „człowiekiem pięknym i świętym”[9], a Madeleine Chapsal napisała o nim, że był głosem anioła, powietrzem anioła, a może nawet i samym aniołem[10]. Jakimi racjami kierowali się przywołani autorzy, decydując się na tego rodzaju sformułowania? Jakie treści ukryli pod określeniami nawiązującymi do retoryki charakterystycznej dla dyskursu konfesyjnego, skoro zarówno dzieła Geneta, jak i Bataille’a trudno uznać za modelowy przykład literatury religijnej? Czy dopuszczalne jest poszerzanie pola znaczeniowego słów należących do słownika religijnego tak, że zakresy tych pojęć okazują się otwarte? Oto zasadnicze pytania, na które w tym eseju staram się odpowiedzieć.

ŚWIĘTY SZALENIEC JEAN GENET

Człowiek poszukuje mądrości i dobra także poza obszarem ściśle religijnym. Czyniąc to, wkracza na swoistą drogę świętości. „Mądrość to świecka forma świętości. Lecz świętość jest posłuszeństwem, mądrość zaś odwagą. Życie nie może do końca się zrealizować wyłącznie w świętości, potrzebna jest jeszcze miłość do świata i przekonanie, że świat może być dany dopiero przez mądrościową miłość do niego. Bez niej, bez mądrości, wszystko, co należy do świata, budzi uczucia pesymistyczne, stając się przeszkodą”[11] – pisze Marek Szulakiewicz. Czyżby zatem odwaga poszukiwania – odwaga nadawania sensu temu, co się wymyka z rąk, co się w ludzkim, przygodnym doświadczeniu życia rozpada, kruszy – wprowadzała w porządek świętości, czyli mężnego trwania w obliczu nieuchronnych konieczności? Z punktu widzenia kogoś, kto zaakceptował „nieobecność” Boga we współczesnym świecie oraz zepchnięcie Go na margines kultury, liczyć się będzie jedynie pozostałość po tym,

[7] Z. B a u m a n, D. L y o n, *Płynna inwigilacja. Rozmowy*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 220.

[8] Zob. J.P. S a r t r e, *Święty Genet. Aktor i męczennik*, tłum. K. Jarosz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

[9] J.M. L o D u c a, *Georges Bataille, w oddali*... w: G. Bataille, *Łzy Erosa*, tłum. T. Swoboda, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 5.

[10] Por. M. C h a p s a l, *Envoyez la petite musique*..., Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1984, s. 256.

[11] M. S z u l a k i e w i c z, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 66.

co wyznaczała Boża świętość. Utrzymanie się na linii wyznaczonej przez tę „nieobecność" jest przyczyną radości i daje poczucie wewnętrznej harmonii.

Charakterystyczne dla takiej postawy jest stanowisko Jeana-Paula Sartre'a, które wiąże się ze sformułowaną przez niego pierwszą zasadą egzystencjalizmu: „Istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję)"[12]. Zasada ta oznacza, że człowieka trzeba rozumieć jako subiektywny projekt. Jest on bowiem tylko – i aż – tym, czym siebie uczyni. Nie jest on przedmiotem wytworzonym przez rzemieślnika, jak na przykład książka czy nóż do rozcinania papieru, którego naturę określa wytwórca, nadając mu użytkowe, poręczne – jak powiedziałby Heidegger – przeznaczenie. Przedmiot w rodzaju książki czy noża ma najpierw (w umyśle twórcy) istotę, a dopiero potem jest. Z człowiekiem rzecz ma się odwrotnie – głównie z tej racji, że Bóg, który ewentualnie mógłby być jego Stwórcą, po prostu nie istnieje. Dlatego człowiek jest twórcą samego siebie i najpierw j e s t: jest, zanim jeszcze zacznie opisywać swoją istotę. Negacja Boga doprowadziła Sartre'a w prostym rzucie do zanegowania istnienia natury jako czegoś pierwotnego w człowieku. „A więc – ogłasza – nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł"[13]. Człowiek-wolność nie ma nic wspólnego z tym, co uważa za swoją naturę. Utożsamiając się z nią, alienuje się. Obarczając „winą" za swoje czyny wytworzone przez siebie „racje" i podporządkowując im się, pozbawia się on sprawczości i odpowiedzialności. „Natura" jest bowiem grzechem pierworodnym podmiotu. Umiejscawia go tam, gdzie nie ma miejsca dla jego wolności – w świecie przedmiotów, w porządku rzeczy poddających się zewnętrznemu działaniu, tak jak wosk poddaje się ugniatającym go rękom[14].

Fakt ten niezwykle poruszał Sartre'a. Pozwalał mu przedstawić wyjątkową formułę ludzkiego humanizmu, w której sam człowiek – i tylko sam człowiek – jest odpowiedzialny za samego siebie i za innych ludzi, co każe mu uświadomić sobie wagę i rangę jego wolności. Brak natury wyklucza więc wszelkie zdeterminowanie: człowiek musi być wolny, wręcz pozostaje wolnością. „Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi"[15] – heroicznie stwierdza Sartre. Człowiek, chcąc nie chcąc, jest więc skazany na wolność, nie może przestać

---

[12] J.P. S a r t r e, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 1998, s. 23. Na temat Sartre'owskiej ontologii por. R. J o l i v e t, *Sartre ou la Théologie de l'absurde*, Libraire Arthème Fayard, Paris 1965, s. 30-49.

[13] S a r t r e, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 27.

[14] Por. S. G r y g i e l, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1995, s. 24n.; M. N e u s c h, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga,* Éditions du Dialogue, Paris 1980, s. 163-186.

[15] S a r t r e, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 39. Szerzej na ten temat zob. ks. J. S o c h o ń, *Natura ludzka a wolność*, wystąpienie w podczas XVI Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego „Spór o naturę ludzką", Lublin, 12 XII 2013.

być wolny. Jest to wolność c z y s t a, e s e n c j a l n a, t y t a n i c z n a, która przydaje człowiekowi szczególnej godności i specyficznej świętości.

W tak wyznaczonej perspektywie twórczość Jeana Geneta wydawała się Sartre'owi niezwykle interesująca, godna najwyższych pochwał – takich samych, jakie wcześniej składał autorowi *Kwiatów zła* Charles'owi Baudelaire'owi – choć nie mógł do końca wiedzieć, ile w poczynaniach samego Geneta było gry, autobiograficznej maski i literackiego przekłamania, mającego na celu wywołanie skandalu obyczajowego. Sartre zbudował zatem niecodzienny mit pisarza-poety, porzuconego przez matkę wkrótce po urodzeniu, dotkniętego przeżyciem, które z perspektywy dorosłości miało przybrać wymiar przedziwnie sakralny i równocześnie demoniczny, p r o f a n i c z n y – wymiar, w którym wszystko bywa dozwolone.

Pomiędzy dziesiątym a piętnastym rokiem życia w doświadczeniu życiowym Geneta dokonała się decydująca „cezura": rozpoczął się liturgiczny dramat, którego on sam był kapłanem: „Dziecko umiera ze wstydu i na jego miejscu pojawia się łobuz; widmo dziecka prześladować będzie łobuza"[16]. Zdaniem Sartre'a w owej egzystencjalnej dialektyce równorzędną rolę zyskiwała „gra w świętego" i „gra w złodzieja". Obie mają charakter mityczny i mogą się rozgrywać tylko w przestrzeni całkowitej wolności, gdzie nie obowiązują żadne naturalne miary ani zapatrywania, a otwiera się szansa czynienia tego, czego się zapragnie, nie wyłączając przestępstwa czy zbrodni. To bowiem, co święte, jest dialektycznie spięte z tym, co złe, i nie sposób tych dwóch rzeczywistości od siebie oddzielić.

Genet opisywany jest przez Sartre'a jako postać mityczna, jako sobowtór każdego człowieka. Tak jak w klasycznej mitologii, jego żywot to paradygmatyczna historia, która tylko pozornie dzieje się w czasie historycznym, faktycznie bowiem ujawnia sens wszelkiej ludzkiej egzystencji[17]. Nie dziwi więc, że Geneta fascynuje słowo świętość", choć była to fascynacja podszyta egzaltacją i duchowym zamętem. „Podoba mu się – pisze Sartre – że święci podlegają jedynie Bogu, że chcą wyrwać się ze swojego gatunku, jak również to, że – przyjmując stanowisko całkowicie sprzeczne ze swymi naturalnymi pragnieniami – dążą do zrealizowania w sobie anty-natury. Pogarda, jaką żywi do swojego ciała, łatwym czyni dla niego ascetyzm"[18]. Owo „podobało się" świadczy zapewne o jednym: Genet wybiera na świadka swego sekretnego życia Boga, który kompensuje nieobecną matkę i obojętne społeczeństwo, który naprowadza na pozory świętości. Pozory – ponieważ jego Bogiem jest

[16] S a r t r e, *Święty Genet*, s. 7. Warto przypomnieć, że Genet w dzieciństwie okradał zarówno swoich przybranych rodziców, jak i ich sąsiadów, czyniąc to bez najmniejszych wyrzutów sumienia czy zakłopotania i nie rezygnując przy tym z aspiracji do świętości.

[17] Por. H. P u s z k o, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, Warszawa 1993, s. 235.

[18] S a r t r e, *Święty Genet*, s. 16.

on sam, którego sytuację trzeba nazwać życiem bez obowiązków, czyli życiem świętym, mieszczącym w sobie również bycie „księciem Złodziei”[19].

Genet całkowicie utracił wiarę, ale nie utracił religijności – świat musiał pozostać dla niego święty, aby jego czyny mogły zachować aspekt świętokradztwa. Bóg stał się w jego umyśle pojęciem złej wiary, a przede wszystkim „źródłem i fundamentem Zła”[20]. Choć trudno to zrozumieć, autor *Balkonu* poszukuje i stara się – paradoksalnie, podążając za Złem[21] – zbliżyć do świętości. Swoje występki traktuje jako tradycyjne cnoty, sakralizując wszystko, co się w nim wydarza i co jest konsekwencją podejmowanych przez niego decyzji. Żeby być świętym, należy – jego zdaniem – po prostu zdobyć się na nikczemność, podłość i żarliwość w szkodzeniu, stać się świętym błaznem, umalowanym jak kobieta, szczęśliwym już z tej tylko racji, że stanowi rodzaj pośmiewiska[22]. Negacja wszelkich dotychczasowych wartości związanych z europejską tradycją kulturową, istnienie „na opak”, bez jakiegokolwiek wstydu, pociąga za sobą dosyć wulgarny rodzaj języka, za pomocą którego Genet opisuje swe „więzi z Absolutem”. W języku tym pełno jest terminów określających fizjologiczną dziedzinę życia (pojawiają się: krew, ekstrementy, sperma), jak też pojęć odnoszących się do najciemniejszych czynów, zabójstw bądź zdrad, prowadzących w mniemaniu autora *Dziennika złodzieja* do królestwa Zła. Ono jest przedmiotem jego życiowych i pisarskich wysiłków, chęci zdobycia „świętości straszliwej”[23], jak określa ją Bataille, będącej wyrazem s z y d e r c z e j s u w e r e n n o ś c i.

Wystarczy zajrzeć do powieści *Matka Boska Kwietna* czy do *Cudu róży*, by przekonać się, jak Genet przemienia więzienną rzeczywistość oraz impresje dryfujące z homoseksualnego półświatka w podniosłą mszę, tak że jego świat okazuje się domeną sacrum i że można tu mówić o zdesperowanym poszukiwaniu dobra i zła, o swoistej religijności à rebours. Pisarz zapewne chciał osiągnąć ś w i ę t o ś ć. Pragnął Zła dla wartości duchowych i nieustępliwie prowadził swoje doświadczenie. Złośliwy los zamknął go w nim samym, na dnie jego własnej nieufności, jakby w więzieniu lepiej strzeżonym niż więzienia rzeczywiste[24].

---

[19] Por. tamże, s. 17.

[20] Tamże, s. 169.

[21] Podobne poglądy, choć w innym kontekście interpretacyjnym, propagował w Polsce Stanisław Przybyszewski, który twierdził, że droga do Boga wiedzie przez doświadczenie totalnego zła. Zob. S. P r z y b y s z e w s k i, *„Synagoga Szatana” i inne eseje*, tłum. G. Matuszek, Oficyna Literacka, Kraków 1995.

[22] Por. G. B a t a i l l e, *Genet*, w: *Literatura a zło. Emily Brontë-Baudelaire-Michelet-Blake-Sade-Proust-Kafka-Genet*, tłum. M. Wodzyńska-Walicka, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 131n.

[23] Tamże, s. 132.

[24] Por. K. Z a b ł o c k i, *„Być może jestem białym Murzynem*”, w: J. Genet, *Matka Boska Kwietna*, tłum. K. Zabłocki, Tenten, Warszawa 1994, s. 161n.; B a t a i l l e, *Literatura i zło*, s. 155.

Poświadczana przez Geneta świętość sprowadza się więc do nadziei, że przez wiarę, jak również przez „grzeszne czyny", można będzie aktywnie realizować Zło na ziemi i w ten sposób zasłużyć na pewnego typu zbawienie, że heroicznie trwanie w niedającym się przezwyciężyć rozdarciu przydaje, nie tylko jemu samemu, ale i tym wszystkim, którzy zdecydują się pójść jego śladami, niecodziennej, ożywczej oryginalności. Oryginalność ta będzie – trudno to ukryć – widomym podpisem pod czytelniczym paktem z Diabłem.

MIĘDZY SACRUM A PROFANUM

Georges Bataille – pisarz, filozof cygański, jak sam siebie nazywał[25], wydawca, niezależny myśliciel i religijny anarchista uznawany za pioniera postmodernizmu, a w pewnych intelektualnych kręgach wręcz uwielbiany, niemal na podobieństwo dzisiejszych artystów pop-kultury, pochodził z rodziny, jaką współcześnie określamy mianem toksycznej. Jego matka po wielekroć próbowała popełnić samobójstwo, natomiast ojciec Bataille'a był sparaliżowany i ociemniały w konsekwencji choroby wenerycznej. Mimo że Georges Bataille nie odebrał religijnego wychowania, zbliżył się do Kościoła w okresie pierwszej wojny światowej, a nawet uznał się za osobę wierzącą, czego widomą konsekwencją miało się stać przyjęcie przezeń święceń kapłańskich – w tym celu wstąpił do katolickiego seminarium duchownego w Saint-Fleur.

Już jednak niebawem, bo w roku 1922, porzucił wiarę w Boga i w życie wieczne, rozpoczynając tym samym poszukiwanie sensu istnienia w aktywności pisarskiej, politycznej i wydawniczej. Związał się (choć nie bezkrytycznie) z ruchem surrealistycznym. Pracował jako bibliotekarz-numizmatyk; był swobodnym artystą, rozczytującym się w dziełach Hegla, Nietzschego i Freuda. Przyjaźnił się z Michelem Leirisem, Lwem Szestowem i Pierre'em Klossowskim. Odznaczał się, jak mówiono, wyjątkową pięknością, szlachetną regularnością rysów twarzy, niebywale błękitnymi oczami, elektryzującą siwizną, co niejako kłóciło się z jego stylem życia, zdeterminowanym przez ograniczenia spowodowane gruźlicą i silną depresją, z nieustannym oscylowaniem między cierpieniem a trwogą, życiem a śmiercią.

W pewnym, specyficznym sensie Bataille nigdy jednak nie oddalił się od myślenia religijnego i pozostał przekonany, że znaki sacrum, a więc przejawy tego, co święte, dają się odnajdywać w świecie i w doświadczeniu wewnętrznym. Z tej też racji cała jego twórczość wydaje się autoanalizą, wgłębianiem się w sferę podświadomości, odsłaniającej niezwykle wyrafinowany świat emocji erotycznych, wszelkiego rodzaju transgresji i duchowych okaleczeń,

[25] Por. G. B a t a i l l e, *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 254.

podłości oraz skaz, które zwykle pozostają stłumione, ukryte w głębi własnego „ja". W tych właśnie sferach poszukiwał po świecku rozumianych przeżyć konfesyjnych. Wszystkie te tropy analizowali członkowie grupy Collège de Sociologie, podejmując badania nad różnorodnymi symptomami sacrum w życiu społecznym. Związali się przy tym z tajemnym stowarzyszeniem Acéphale, które odwoływało się w swych programowych manifestach do treści nietzscheańskich i którego członkowie interesowali się obrzędami ofiary z człowieka, a także poszukiwali w religii szans na uwolnienie się od wszelkich ograniczeń, by zyskać egzystencjalną suwerenność – jak ją określał Bataille, heterogeniczność[26].

Bataille za wszelką cenę dążył do zintegrowania tych badań, aby móc wskazać na te obszary istnienia, które nie dają się w żaden sposób wypowiedzieć, i otworzyć się na doświadczenie tego, co „niemożliwe", a co w pewien sposób uobecnia się w indywidualnym przeżyciu. Zarówno jego książki prozatorskie, należące do tak zwanej mrocznej erotyki, jak i rozprawy filozoficzne miały na celu przybliżenie się do owej sfery „niemożliwego". Szczególną nadzieję pokładał w pisarskim zamyśle spiętym naczelną formułą sumy ateologicznej (franc. somme athéologique). Chciał w ten sposób wyrazić stałe napięcie, tworzące się między tym, co racjonalne, budujące uniwersum rozumu i produktywne, a tym, co wyłania się z procesów destrukcji, negacji, świadomego niszczenia, co jest konsekwencją łamania społecznego tabu w celu przekraczania, trwonienia i nieciągłości. Historia ludzkiego erotyzmu, czyli aktywności podobnie „duchowej", jak religia, stanowi – jego zdaniem – właśnie tego rodzaju dziejowe świadectwo. Pisał: „Powszechnie twierdzi się, że religia potępia erotyzm, podczas gdy w istocie, u swych początków, był on ściśle związany z życiem religijnym. […] Usuwając erotyzm z religii, ludzie sprowadzili ją do użytecznej moralności… Erotyzm, tracąc swój święty charakter, stał się plugawy"[27]. W ten sposób Bataille przywracał, jak sądził, właściwe miary życiu, pozbawionemu już ociężałości związanej z rozumowym dyskursem, z naukową wiedzą i rzeczowością. Ukazywał jego wymiar sakralny, nierozerwalnie powiązany z obszarem profanum. W tradycyjnym ujęciu za to, co „święte", uważa się obszar przynależny tylko Bogu, naznaczony

[26] Tak Bataille nazywał wszystkie elementy, które kłócą się z mieszczańskimi formami życia i rutyną codzienności, a zarazem wymykają się metodycznym procedurom nauk. W pojęciu tym zawarł on zasadnicze doświadczenie pisarzy i artystów działających w nurcie surrealizmu, którzy imperatywom użyteczności, normalności i trzeźwości w sposób szokujący przeciwstawiali ekstatyczne siły upojenia, życia we śnie i sfery instynktów jako takiej, a wszystko to aby wstrząsnąć konwencjonalnymi, utartymi sposobami postrzegania i przeżywania. Por. J. H a b e r m a s, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 242; zob. A. M a t a l o n, hasło „Bataille Georges", w: D. Huisman, *Dictionnare des philosophes A-J*, Presses Universitaires de France, Paris 1984, s. 225-227.

[27] B a t a i l l e, *Łzy Erosa*, s. 83-85.

Jego obecnością, epifanicznością, do której wiedzie droga miłości i działania pozbawionego przemocy, sferę profanum natomiast wyznacza to wszystko, co znajduje się poza przestrzenią sakralną.

Bataille tymczasem, porzucając tego rodzaju myślenie, proponował uznawanie świętości za kategorię odartą z antropologicznych i religijnych treści w chrześcijańskim sensie tego słowa. Chciał pozostawać osobą religijną, ale już poza sferą wpływów jakiejkolwiek skodyfikowanej doktryny. Doświadczenie sacrum – przekonywał – przestaje oznaczać uznawanie istnienia określonego „Bytu najwyższego" (franc. Étre suprême), potwierdza „śmierć Boga", choć nie traci swoistego uroku i wciąż może przyciągać, fascynować. Generalnie jednak przedstawia się ono człowiekowi jako „zawrotnie niebezpieczne dla tego jasnego i profanicznego świata, z którego ludzkość czyni swą uprzywilejowaną domenę"[28]. Sacrum odsyła bowiem do ciemnych stron człowieczeństwa, do quasi-piekła, gdzie człowiek traci pewność i stabilność istnienia, stykając się z tym, od czego zasadniczo uciekał, mianowicie ze swoim zwierzęcym życiem, z którego wyszedł: „Zwierzę otwiera przede mną głębię, która mnie przyciąga i jest mi bliska. Głębię tę w jakimś sensie znam: to moja głębia"[29]. Wskazana „głębia" jest zatem jakimś wymiarem immanencji; staje się wyrazem sprzeciwu wobec pozostawienia człowieka na poziomie aktywności praktycystycznej.

W umacnianiu tego typu przekonań – twierdzi Bataille – zasadniczą rolę odegrało chrześcijaństwo, propagując idee Boga kochającego ludzi i roztaczającego nad nimi aureolę miłosierdzia, aurę bezsilnego poddawania się przemocy. A przecież Bóg nie jest niczym innym niż przekroczeniem Boga w każdym sensie; to po prostu nic – groza i nieczystość. Bataille nie obawia się tego typu bluźnierczych określeń. Za ich pomocą pragnie „odczarować" pojęcie Boga, wprowadzić je ponownie w pole ludzkiego doświadczenia i dyskursu, które zostało zawłaszczone przez roszczenia chrześcijańskiej teologii, niezdolnej do akceptacji nieustannego ruchu przekraczania wszelkich granic. Gdyby bowiem uznać istnienie Boga, oznaczałoby to zgodę na jakieś granice, byłoby to przekreśleniem mocy transgresji, siły człowieczego buntu. Stąd też Jego nieobecność wydaje się oczyszczająca i konieczna. Dzięki niej człowiek może, zdaniem Bataille'a, zyskiwać suwerenność oraz ciągłość, może rozpocząć „ateologiczną peregrynację" w przestrzeni świętości przez siebie samego ustanawianej, gdzie dosięga kresu swoich możliwości.

Tę egzystencjalną sytuację filozof nazywał d o ś w i a d c z e n i e m w e w n ę t r z n y m. Nie każdy jednak musi przeżywać tego rodzaju stany. Jeżeli zaś podejmie taką próbę, powinien odrzucić wszystkie autorytety

[28] T e n ż e, *Teoria religii*, tłum. K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 34.
[29] Tamże, s. 23.

i uświęcone wartości ograniczające to, co możliwe. Nie chodzi tutaj o praktykę typu religijnego, do jakiej przyzwyczaiło europejską kulturę chrześcijaństwo, ale o doświadczenie „nagie, wolne od rudymentarnych choćby związków z jakąkolwiek religią”[30]. Jest ono znakiem sprzeciwu wobec wszelkiej formy dogmatyzmu i ostatecznie prowadzi do miejsca zagubienia i braku sensu, miejsca, którego zasadą pozostaje nie-wiedza i nie-wiara. Rdzeniem takiego doświadczenia zdaje się kwestionowanie (w gorączce i trwodze) wszystkiego, co wiadomo o ludzkim istnieniu. Rzecz cała sprowadza się więc do działań redukcyjnych, czyli do egzystencjalnego „zamazywania” człowieczego „ja”, do wyniszczania wszelkich różnic budujących człowieczeństwo i kosmos, po to aby w ostateczności stwierdzić, że „to”, co się przeżywa w trwodze albo erotycznym zbrukaniu, daje się wysłowić jedynie jako jakieś aliud, jako obcość[31]. Lecz i ta obcość musi zostać przezwyciężona.

W jaki jednak sposób? – Przez przejście przez trwogę, erotyzm sprzęgnięty z poczuciem śmierci, przeniknięty „odkupieńczym” śmiechem. I ostatecznie przez „zabicie Boga”: „Usiłujmy stawić się przed Bogiem, lecz Bóg żyjący w nas wymaga natychmiast śmierci i nie potrafimy dotrzeć doń inaczej, jak tylko go zabijając”[32]. Bataille wydaje się w tym miejscu antyheglistą. Jego „bóg” jest Plotyński, a raczej a-teologiczny i nietzscheański, pojęty jako najdoskonalsza organizacja Wszechświata, porównywana przez myśliciela do organizacji faszystowskiej. Dlatego miejsce nieobecnego Boga musi wypełnić sam człowiek, ogarnięty mistyczną – pozbawioną związków z miłością – ekstazą, niepotrzebujący zasadniczo niczego (nikogo) poza samym sobą, trwający w głębi swej własnej autonomii, która jednak zawsze karmi się trupami, nagością, krwią, otchłanią, blaskiem słońca i błyskawicami. W procederze takim związek erotyki ze śmiercią i świętością nabiera charakterystycznych odcieni.

EROTYZM TERYTORIUM ŚWIĘTOŚCI

W każdym ludzkim doświadczeniu bezbrzeżna rozkosz i zgroza, krańcowy ból i niezmierzona radość przenikają się wzajemnie jako wynik transgresji prowadzącej do uzyskania suwerenności. W tym sensie w ujęciu Bataille’a „dialektyka erotyzmu”, którego nie należy utożsamiać ze zwykłą aktywnością

[30] T e n ż e, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Wydawnictwo KR, Kraków 1998, s. 53.

[31] Szerzej na ten temat zob. ks. J. S o c h o ń, *Bóg i język*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, s. 277-294.

[32] B a t a i l l e, *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 167.

seksualną[33], nabiera istotnego wymiaru, umożliwia bowiem pełne doświadczenie tego, kim jest człowiek w całej jego bytowej otwartości, ze wszystkimi charakteryzującymi ją możliwościami.

Przypatrując się historii cywilizacji, francuski filozof dostrzegł, że człowiek – negując pierwotną zwierzęcość – w swoim sprzeciwie wobec natury wytworzył kategorie kulturowych zachowań dozwolonych i zakazanych. Odrzucił swobodę seksualną, jej nieokiełzany żywioł i stał się kimś „kulturalnym", twórczym. Równocześnie jednak wpadł „w sidła" rozumnej myśli i pozbawił się tego, co suwerenne. W ten sposób zyskał miano człowieka upadłego, pragmatysty oraz utylitarysty. Wyzwolić się z tych ograniczeń może jedynie poprzez praktyki erotyczne, odsłaniające egzystencjalną prawdę o nim. Zwracając się ku zmysłom, namiętnościom i wszelkiego rodzaju wyuzdanym ekstazom, przeciwstawia się zniewalającej mocy racjonalności, by zyskać twórczą ekspresję życia.

Okazuje się przy tym – twierdzi Bataille – że nielogiczność działań transgresyjnych jest tylko pozorna, a ich sens stanowi uaktualnienie pierwotnego „nie", to jest uczłowieczającego sprzeciwu wobec zastanego stanu rzeczy. Zwrócenie się ku seksualizmowi pozwala człowiekowi doświadczyć siebie w swej najgłębszej istocie i wejść w relację z intymną prawdą bytu ludzkiego, z kłączem niepohamowanych pożądliwości. W tym sensie erotyzm staje się jedną z dróg dochodzenia do świętości, oznaczającej życie określone obecnością w człowieku jakiejś rzeczywistości zdolnej wstrząsnąć jego istotą[34]. Tak ujęta świętość nie ma – zdaniem filozofa – nic wspólnego z jej ideologicznym wytworem prezentowanym przez tradycje chrześcijańskie. W rzeczywistości ateologicznej jest ona bowiem pozbawiona jakichkolwiek więzi z wiarą w Boga i ma wymiar świecki – chociaż Bataille nie odrzuca na przykład kategorii grzechu[35], która w jego przekonaniu świadczy o funkcjonowaniu w świadomości społecznej zakazów uniemożliwiających dokonywanie transgresji.

W ten sposób określona świętość wiąże się nierozerwalnie z poczuciem śmierci i z samą fizyczną śmiercią, rozpoznawaną jako przestrzeń codziennego ludzkiego doświadczenia. Przedstawianie grozy śmierci potęguje przecież podniecenie do tego stopnia, że w języku francuskim orgazm określa się za pomocą formuły „mała śmierć" (franc. petite mort). Nie dziwi zatem, że „erotyzm i śmierć są ze sobą związane"[36]. Naturalnie, uwłacza to zdrowemu rozsądkowi, ale przecież autorowi *Księdza C.* wcale nie zależy na jasnej myśli;

---

[33] Por. t e n ż e, *Łzy Erosa*, s. 28.

[34] Por. t e n ż e, *Erotyzm*, s. 247.

[35] „W ramach chrześcijaństwa to, co nazywam transgresją, nosi nazwę grzechu". Tamże, s. 256.

[36] T e n ż e, *Łzy Erosa*, dz. cyt., s. 59. Zob. M. F o u c a u l t, *Przedmowa do transgresji*, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybór T. Komendant, tłum. B. Banasiak i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 47-66.

chodzi mu o suwerenność, niezawisłość, o brak jakichkolwiek ograniczeń. Sacrum zatem, jak wciąż powtarzał, uobecnia się jako przemoc – jako przemoc czysta, bez poręczeń i uzasadnień, druzgocąca. Jej przejawem jest rozrzutność śmierci, gwałtowna bujność istnienia, której treść stanowi bezcelowa zatrata.

W ludzkim świecie językiem takiego sacrum jest w przekonaniu Bataille'a erotyzm, czerpiący swoją siłę z gorączki pożądania, z rozjątrzenia, z potrzeby radykalnego zaprzeczenia życia. Erotyczne doświadczenie wydobywa na światło coś, co zwykle pozostaje w mroku. Wybawia z ciemności żywioł nieokreślony i jednocześnie skandaliczny, dokuczliwy, niezaprzeczalny jak rozkosz, oczywisty jak ból. Prawda o nim dochodzi do głosu w momentach nagłej zatraty, zapierających dech, przeszywających do żywego, kiedy wydaje się nam, że umieramy[37]. Stąd też Bataille mógł skonstatować, że to, co proponuje, nie należy zasadniczo do kompetencji filozofii, lecz do sfery upojenia, świętego szaleństwa, dzięki któremu egzystencjalny niepokój zmienia się w sakralną rozkosz, doprowadzając – podobnie, jak to miało miejsce w twórczości markiza de Sade'a[38] – do stanu permanentnej niemoralności, a zatem nieuchronnie do samozniszczenia.

*

Trudno tutaj o bezdyskusyjne podsumowanie. Jedno wydaje się wszakże ewidentne: Genet i Bataille wykorzystywali terminologię przejętą z języka religijnego, aby za jej pomocą uzasadniać wizję świata i człowieka przeciwstawną tej, jaką w swoich różnych odcieniach doktrynalnych propaguje chrześcijaństwo. Było to możliwe, ponieważ – w ich rozumieniu – religia ta utraciła już dominującą rolę w globalnie rozwijających się społeczeństwach, nastawionych na potęgowanie wzrostu cywilizacyjnego, własnej mocarstwowej pozycji i zaspokajanie najwybredniejszych potrzeb poszczególnych jednostek oraz środowisk. Jej propagatorom zarzucali różnego typu historyczne przekłamania i niekiedy totalitarne zapędy, wynikające z samej istoty monoteizmu, który w procesach ewangelizacyjnych wykorzystuje przemoc. Rzeczywistość zasadniczo stała się świecka, a zatem ani Kościół instytucjonalny, ani żadna konfesja, ani magia – pierwotna siła napędowa sztuki – nie cieszy się już takim prestiżem, jak kiedyś, i dlatego za ich syntetyczną alternatywę trzeba uznać religijny sens erotyzmu.

---

[37] Por. P. P r ó c h n i a k, *Bataille: Słoneczna plama (na marginesie „Martwego")*, w: tenże, *Martwy*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2010, s. 49.

[38] Por. P. K l o s s o w s k i, *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 81.

Mimo to kwestie wiążące się z duchowością, z chęcią odnalezienia egzystencjalnego punktu orientacji, nie znikają z obszaru intelektualnych zainteresowań człowieka. Puste miejsce po Bogu zastępowane jest różnorodnymi „kulturowymi idolami", a życie osobiste i społeczne organizowane tak, jakby Boga nie było – etsi Deus non daretur. Ludzie na ogół wybierają „własne prawdy", osobiste rozumienie tego, co religijne, posługując się przy tym terminami przejętymi z tradycyjnego zasobu języka religijnego.

Świętość nadal fascynuje i pobudza do określonego działania, choć odrzuca się jej religijne, zwłaszcza katolickie pojmowanie. Stała się ona kategorią nadzwyczaj pojemną, uwikłaną w napięcie wytwarzane przez sferę sacrum i profanum, przez najbardziej kameralne przeżycia i marzenia o zabarwieniu politycznym, erotycznym bądź ekonomicznym, co uwidaczniają utwory Geneta i Bataille'a, a także de Sade'a, Émile'a M. Ciorana czy Milana Kundery. Wszyscy oni uważali się za artystów pełnych konfesyjnych pasji, których jednakże nie łączyli z doświadczeniem osobowo pojętego Boga, nawiązującego ze światem stwórczy dialog, lecz raczej z odniesieniami do nieokreślonej „transcendencji" czy „świętości" bez wiary i Chrystusa. Proponowali otumaniający gest odrzucający wszelkie ludzkie zdobycze, wtrącając czytelników do lochu, zamaskowanego zresztą jakimś narcyzmem niebytu, gdzie jedynym środkiem ratunku jest niestrudzone zachwycanie się własną odwagą, upartym negowaniem wszystkiego – i Boga, i bytu, słabości i nadziei[39]. Czy tego typu postawa przynosi owoce? Pisarze, których myśl poddana została analizie w tym studium, byli przekonani, że tak, chociaż sam Bataille przestrzegał, by nie ufać temu, co mówił[40]. Zgódźmy się zatem, że ich przekonania należy zaliczyć do kręgu zaraźliwej, nieprzejednanej utopii.

[39] Por. G. M a r c e l, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przekł. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 218.

[40] Por. B a t a i l l e, *Erotyzm*, s. 258.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 115-137
DOI 10.12887/27-2014-1-105-10

Ks. Dariusz KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI

„ŚWIĘTY" W KULTURZE CHIŃSKIEJ

Taoizm zapewnia Chińczykowi wymiar więzi z kosmosem, ascezę doprowadzającą do utożsamienia się jednostki z wszechświatem. Konfucjanizm osadza i udoskonala człowieka w relacjach społecznych, we wzajemnych odniesieniach międzyludzkich, stoi u podstaw kształtowania chińskiej cywilizacji. Buddyzm natomiast proponuje mocną wizję pewnego rodzaju nadprzyrodzoności, wypracowuje o wiele bardziej „definitywną" odpowiedź na pytanie o ideał przekraczający doczesność.

Cywilizacja chińska rozwijała się w starożytności w dużym oddaleniu od cywilizacji europejskiej. Kolebką Europy było Morze Śródziemne, po którym żeglowali Grecy, Rzymianie, Egipcjanie, Semici (Żydzi, Arabowie), Indoeuropejczycy i Celtowie – chrześcijanie i poganie. Każda z kultur wnosiła istotny element do ich wspólnego dialogu. Świat chiński był natomiast światem ogromnych przestrzeni ziem rolnych, niedostępnych gór, wielkich, wylewających rzek. Ze względu na niezwykle trudne do pokonania – jak na owe czasy – odległości cywilizacje chińska i europejska rozwijały się bez rzeczywistej komunikacji, bez wymiany i ścierania się poglądów filozoficznych. Nie prowadziły też ze sobą wojen ani wymiany handlowej na taką skalę, aby znalazło to przełożenie na ekonomię, kulturę czy filozofię którejś z nich. Niezależne od siebie, odmiennie odpowiadały na istotne pytania o człowieka, kosmos, o to, co wartościowe i za czym należy podążać, a czego unikać. W związku z tym każda z nich inaczej ukierunkowała wysiłek twórczy swojego społeczeństwa[1]. Jednym z pojęć, które dobrze ukazują ową odmienną wrażliwość, jest świętość. Jeszcze głębiej różnice między cywilizacjami tymi ujawniają się w proponowanych przez nie odpowiedziach na pytanie: kim jest człowiek święty?

Wydaje się, że podanie uniwersalnej definicji świętego, opisanie jego cech w kategoriach uniwersalnych, tak aby odnosiły się one do każdej cywilizacji, każdej religii czy każdego systemu etyczno-moralnego, jest niemożliwe. Do czego innego będzie dążył święty, który wyrósł w chrześcijańskiej Europie, a do czego innego święty konfucjanista czy taoista[2]. Nawet samo posługiwanie się słowem

[1] Por. A.I. W ó j c i k, *Wolność i władza*, Collegium Columbinum, Kraków 2002, s. 23n.

[2] W polskiej tradycji filozoficznej utrwaliły się formy „tao", „taoizm", „taoista". W pinyin – współcześnie dominującym systemie romanizacji języka chińskiego – znak 道 oddaje się jednak jako „dào", stąd konsekwentnie należałoby stosować pojęcia „dào", „daoizm", „daoista". Obie formy są poprawne.

„święty" jest w pewnym sensie ekstrapolacją chrześcijańskiej wizji ideału człowieczeństwa na inne systemy filozoficzno-religijne. Co więcej, chrześcijańskie pojęcie świętości ciąży ku ontologii, definiowane jest w relacji osoby świętej do Boga i w sensie pewnego jej oddzielenia od innych ludzi, podczas gdy na przykład konfucjańskie rozumienie świętości jest związane raczej z formalną stroną ceremonialnych zachowań człowieka, a przede wszystkim z etyką.

Świętość należy niewątpliwie do pojęć ściśle związanych z religią. Na gruncie wszystkich systemów religijno-mądrościowo-filozoficznych najogólniej można by ją określić jako ludzką doskonałość, jako taki kształt życia człowieka, który jest źródłem jego najgłębszego spełnienia, jako życie wzorcowe, doskonałe. Świętość to zatem pewien ideał człowieczeństwa – chodzi więc o to, aby b y ć ś w i ę t y m, a nie o świętość samą w sobie, sacrum. Każdy system religijny stawia przed swoimi wyznawcami pewien ideał ludzkiego życia, które uznawane jest w nim za najbardziej odpowiednie, najbardziej ludzkie – za życie, do którego każdy człowiek powinien dążyć, aby wypełnić swoje powołanie, aby jego człowieczeństwo zostało spełnione i aby osiągnął szczęście adekwatne do swoich najgłębszych pragnień. Warto jednak zwrócić uwagę, że wszystkie te określenia zawierają w sobie założenia, które nie muszą być obecne w każdym systemie religijnym. Kiedy na przykład mówimy o wypełnianiu ludzkiego powołania, zakładamy antropologię, w której człowiek jest przez kogoś powołany. Gdy zaś mówimy o pragnieniach człowieka, przyjmujemy, że istnieją one realnie, że nie są jedynie iluzoryczne i że ich spełnienie wpływa na osiągnięcie szczęścia. Tymczasem istnieją również systemy ukazujące pewien ideał człowieczeństwa, ale nieangażujące kategorii takich, jak „powołanie", „szczęście" czy nawet „ja". Najogólniej można zatem powiedzieć, że bycie świętym to zaktualizowanie w życiu ideału człowieczeństwa proponowanego przez dany system (religijny, filozoficzny, światopoglądowy czy kulturowy).

Każdy system religijno-etyczny w inny sposób odpowiada na pytanie o najlepiej przeżyte człowieczeństwo. W praktycznym sposobie dochodzenia do ideału człowieczeństwa podstawową granicą, po której stronach układają się odpowiedzi różnych religii, jest kwestia priorytetu bądź to ludzkich ascetycznych wysiłków, bądź to więzi z bóstwem (Bogiem, kosmosem czy energią życia). Po różnych stronach tej właśnie granicy będą się plasowały chrześcijaństwo i chińskie systemy religijno-filozoficzne.

ŚWIĘTOŚĆ W CHRZEŚCIJAŃSTWIE
OSOBA I MIŁOŚĆ

W cywilizacji europejskiej, zwłaszcza mniej więcej od trzeciego wieku do połowy wieku dwudziestego, bycie człowiekiem świętym wyznaczało ideał

człowieczeństwa chrześcijańskich społeczeństw kontynentu. Dążenie do świętości stanowiło ideał życia chrześcijańskiego i ludzkiego, ponieważ dominujący nurt kultury europejskiej identyfikowany był właśnie z chrześcijaństwem. Oczywiście każde wyznanie i każda narodowość tworzyły swój własny koloryt świętości i odmiennie rozkładały akcenty w odpowiedzi na pytanie, jakimi ścieżkami rozwoju i wychowania człowieka należy podążać, aby osiągnąć ideał życia świętego. Stąd też inne aspekty świętości akcentowano w nurcie duchowości benedyktyńskiej, a inne w tradycji jezuickiej, salezjańskiej, karmelitańskiej czy franciszkańskiej. Co innego też akcentowali protestanci, a co innego katolicy. Święci pochodzący spośród Ormian różnią się na przykład od świętych, którzy byli Niemcami. Całe chrześcijaństwo pozostaje jednak zgodne co do tego, że świętość jest raczej jakością ontologiczną, jakością sięgającą samej istoty człowieczeństwa, nie zaś opartą wyłącznie na moralnym wysiłku ludzkiej woli. To Bóg czyni człowieka świętym – sam z siebie, nawet przy największych wysiłkach ascetycznych, człowiek nie jest w stanie dosięgnąć świętości.

Bycie świętym ostatecznie oznacza dla chrześcijanina „przebóstwienie", „ogarnięcie łaską", „udział w Boskiej naturze" i jest wprost związane z „byciem współistotnym z Chrystusem", z „byciem członkiem Jego Ciała". Doświadczanie wszechogarniającej więzi z Jezusem Chrystusem oraz uświadomienie jej sobie, owocuje u chrześcijanina takim sposobem życia i takimi działaniami, które są ekspresją tej miłosnej, ontologicznej, osobowej więzi, i polega na maksymalnym upodobnieniu się do Chrystusa. Dlatego też świętość dla chrześcijan zawsze będzie chrystokształtna. Moralność jest w tym sensie drugorzędna, jest tej więzi skutkiem. Pozostaje jednak istotna jako wyraz tej więzi – pozwala rozpoznać zjednoczenie człowieka z Chrystusem.

W chrześcijaństwie przeciwieństwem świętości człowieka nie jest postawa ateistyczna czy niepodejmowanie wysiłków ascetycznych, lecz grzech. Pojęcie grzechu, mimo że różne katechizmowe czy pedagogiczne ujęcia akcentują jego moralny wymiar, jest u swoich podstaw związane z ontologią i wynika z konkretnej antropologii – podobnie jak pojęcie świętości. Chrześcijańska antropologia teologiczna postrzega człowieka jako byt osobowy, chciany i ukochany przez Boga. Człowiek jest osobą, która odpowiada miłością, całym swoim bytem, na uprzedzającą miłość Boga, a dzieje się to przez zjednoczenie z Synem Bożym. Grzechem w przypadku chrześcijanina jest – najogólniej i najgłębiej rzecz ujmując – brak miłości albo niedostateczna miłość w odpowiedzi na uprzedzającą miłość Boga, niewykorzystanie potencjału miłości, w który Bóg wyposażył naturę ludzką, lub też wykorzystywanie tego potencjału w kierunku, który nie prowadzi do ostatecznego celu człowieka (mówimy wówczas o idolatrii)[3]. Istotne w chrześcijaństwie są dwie kategorie: m i ł o ś c i

[3] Por. F r a n c i s z e k, Encyklika *Lumen fidei*, nr 13.

i o s o b y. Odróżniają one chrześcijaństwo od innych systemów religijnych: W chrześcijaństwie ten będzie świętym, kto bardziej kocha. Chrześcijaństwo uznaje relację miłości za coś, co może rozgrywać się jedynie między osobami, głębia miłości pozostaje więc związana z kategorią osoby.

W Chinach koegzystuje wiele narodowości, religii, filozofii i sposobów życia, jednak historycznie, a także liczebnie, na chińską kulturę największy wpływ wywarły trzy główne systemy religijno-filozoficzne: konfucjanizm, taoizm i buddyzm. Taoizm i konfucjanizm są w swej genezie systemami typowo chińskimi, natomiast buddyzm przybył do Chin z Indii, został zsinizowany, a nawet doczekał się typowo chińskiej ekspresji (chińskiego odłamu), jaką jest chan, czyli zen. Chińczyk może być jednocześnie taoistą, konfucjanistą i buddystą. W odróżnieniu od chrześcijaństwa jednak żadna z tych dróg chińskiej mądrości nie akcentuje ani kategorii miłości, ani kategorii osoby. Budda nie wymaga, aby go kochać, a tym bardziej nie oczekiwali tego Konfucjusz czy Laozi. Taoizm, konfucjanizm i buddyzm, trzy główne chińskie systemy religijno-filozoficzne, tworzą kompletne wizje antropologiczne ukazujące pewien ideał człowieczeństwa, a także wyznaczające drogi, które pomagają ideał ten osiągnąć. Ich propozycje są fascynujące i piękne, kompletne i spójne, a także różnorodne i posiadają potencjał inkulturacyjny.

„ŚWIĘTY" W JĘZYKU CHIŃSKIM

Każdy z systemów filozoficzno-religijnych w Chinach (taoizm, konfucjanizm, buddyzm) wypracowuje własną wizję antropologiczną – wizje te są wobec siebie komplementarne i do pewnego stopnia kompatybilne. Jednocześnie każdy z tych systemów posługuje się językiem chińskim, który – w swej warstwie pisemnej – jest językiem ideograficznym. Sam znak chiński jest namalowanym obrazem świata – w rysunku, który staje się słowem lub jego częścią, zawarta jest pewna (jedna z mnogości możliwych) interpretacja rzeczywistości, niejako ideograficzna jej definicja. Obraz ten u początku tworzenia się cywilizacji chińskiej zbierał istotne i charakterystyczne dla niej elementy, które komunikują określone treści.

Wystarczy przyjrzeć się wyrazowi 好 („hǎo") znaczącemu: „dobry", „dobrze", „dobro"[4]. Aby zakomunikować ideę dobra, starożytni Chińczycy posłużyli się dwoma znakami: kobiety i dziecka. Pismo chińskie ewoluowało,

[4] Ten sam wyraz może występować w funkcji przymiotnika, rzeczownika lub czasownika, zależnie od kontekstu. Język chiński nie jest fleksyjny i słowa nie zmieniają form, nie mają różnych końcówek, nie podlegają koniugacji, deklinacji ani podziałom na rodzaje gramatyczne. Są w pewnym sensie podobne do symboli matematycznych, które w różnych kontekstach można różnie odczytywać (na przykład „2" może oznaczać: „dwa", „dwójka", „drugi" czy „drugiej").

z form prostych, podobnych do przedstawianych rzeczy, przekształcało się w bardziej wysublimowane i kwadratowe. Stąd też trzeba poznawać etymologię graficzną słowa, aby dostrzec jego odpowiednie elementy. Wyraz 女 („nǚ") – „kobieta", przedstawia klęczącą postać z wydatną piersią, a wyraz 子 („zi") – zawinięte w pieluszki dziecko z rozpostartymi rączkami. Połączenie tych dwóch znaków w jeden wyraz 好 („hǎo") ukazuje, że gdy dziecko jest przy piersi kobiety, jest mu dobrze. Stąd słowo „dobrze", „dobro", „dobry" w swej warstwie etymologicznej pisanego obrazu odsyła do bardzo pierwotnego poczucia bezpieczeństwa, matczynego ciepła i pokarmu z piersi matki. Chociaż owo „dobro" można by namalować na kilkadziesiąt innych sposobów, Chińczycy wybrali i utrwalili właśnie ten. Podobnie jest w przypadku wszystkich innych wyrazów[5]. Na co dzień w potocznej komunikacji sensy etymologiczne słów umykają uwadze, są one jednak zapleczem kulturowym każdego języka, w którym kodują się mentalność i filozofia obejmująca wizję świata i człowieka.

Jeśli w podobny sposób przyjrzymy się znakowi, który tłumaczymy jako „święty", to odnajdziemy także specyficzną definicję pojęcia świętości. W chińskim nie ma bowiem ścisłego odpowiednika słowa „święty". Chociaż w tłumaczeniach tekstów chrześcijańskich dobrze sobie dzisiaj radzimy z tą trudnością, wszyscy chińscy teologowie zdają sobie sprawę z przesunięć semantycznych, jakie – zwłaszcza w warstwie języka pisanego, w którym obrazuje się etymologia chińska – wówczas się dokonują. Słowo oznaczające świętego często bywa również tłumaczone jako „mędrzec". Chiński znak używany na określenie świętego i mędrca jest zapisywany jako 聖 („shèng")[6] i złożony jest z trzech różnych znaków, które łącznie obrazują pewne odniesienia treściowe. Po lewej stronie u góry jest to znak ucha: 耳 („ěr"), a po prawej u góry znak ust 口 („kǒu"). Na dole widzimy znak króla, 王 („wáng"), czyli kogoś, kto łączy niebo, ludzi i ziemię. Zdaniem Ricka Harbaugha znak dolny i prawy górny zawierają 呈 („chéng"), co oznacza: „pokazywać", „pojawiać się", „meldować", „relacjonować". Znak ten składa się z 壬 („chéng" – „czynić dobrym", „czynić dobro") i 口 („kǒu" – „usta")[7]. „Czynić dobro ustami" mogłoby zatem korespondować ze słowem „błogosławić". Harbaugh jednak idzie dalej w analizie etymologii i wskazuje, że znak 壬 jest także złożony: górna kreseczka nie oznacza nieba, jak w znaku 王, ale człowieka

[5] Szerzej na ten temat zob. D. K l e j n o w s k i - R ó ż y c k i, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012.

[6] Forma uproszczona tego słowa w języku zreformowanym przez komunistów, będącym wyrazem zerwania ze starożytną etymologią, wygląda następująco: 圣 składa się z ręki, 又 („yòu"), i żołnierza, 士 („shì").

[7] Por. R. H a r b a u g h, 中文字譜 *[Zhōngwén zì pǔ]. Chinese Characters: A Genealogy and Dictionary*, Yale University Press, New Haven, 1998, 70, 42.

w skróconej pisowni 人 („rén”) jako ucznia 士 („shì”). 士 to człowiek, który zna wszystko od jednego 一 do dziesięciu 十 (十 jest także elementem fonetycznym tego znaku), „uczeń”, „dżentelmen”, „żołnierz”, „człowiek”, „mąż” („mężczyzna”)[8]. Archaiczne znaczenie 壬 to „dobry”, „dobrze” oraz „stać”, „trwać”, „wytrzymać”.

Jaką zatem spójną treść niesie w sobie chiński znak 聖 („shèng”) – „święty”? Jest to ktoś, kto słucha, nasłuchuje (niebios?) i swymi ustami przekazuje to, co usłyszał. Łączy niebo z ziemią (co było tradycyjną funkcją cesarza). Wyraża, czyni dobro, błogosławi. Jest człowiekiem, który wie wszystko, a jednocześnie potrafi się uczyć jak zdyscyplinowany żołnierz. Etymologia znaku wskazuje zatem na znaczenie pokrewne znaczeniu biblijnego proroka. Biblijni prorocy (hbr. nabi’) to „widzący” (hbr. ro’eh, hozeh), a chińscy święci to „słyszący” i „mówiący”.

MĄDROŚĆ CHIŃSKA
RELIGIA CZY FILOZOFIA?

Zanim przejdziemy do zaprezentowania, co w poszczególnych systemach mądrości chińskiej oznacza „być świętym”, warto wskazać na rozróżnienie filozofii i religii. Arystotelizm czy platonizm zwykło się traktować jako systemy filozoficzne, mimo że tak Platon, jak i Arystoteles przyjmowali w swoich systemach istnienie boga, poruszyciela, umysłu, który jest u początku wszystkiego. Stworzonych przez nich systemów myśli nie traktujemy jako systemów religijnych, ponieważ nie zawierają one poważnych koncepcji soteriologicznych: nie ma w nich koncepcji bóstwa, które w jakikolwiek sposób zaangażowane byłoby w los człowieka, w jego szczęście. W podobny sposób można też traktować chrześcijaństwo, widząc w nim jedynie system filozoficzny i nie przyjmując prawdy, że Bóg jest w istocie zaangażowany w osobowe szczęście człowieka. Na gruncie takim wyrastają różnorakie formy humanizmu, które nie negują wprost istnienia Boga, ale też się do niego nie odnoszą.

Podobnie jest w przypadku chińskich systemów religijno-filozoficznych, tym bardziej że charakterystyczne dla kultury chińskiej jest praktyczne ukierunkowanie myśli na bieżące problemy życia, nie zaś na metafizykę. Stąd też mowa o filozofii, mądrości i nauce (學, xué; 家 jiā), i o religii (教, jiào). Konfucjanizm w Chinach nie bywa określany jako religia, lecz jako filozofia i mądrość (儒學, rúxué; 儒家, rújiā), taoizm natomiast bywa filozofią (道家, dàojiā) albo religią (道教, dàojiào) z całym rozwiniętym systemem bóstw, modlitw i rytuałów. Podobnie sprawa się ma z buddyzmem, który może być

[8] Por. tamże, 31-32.

pojmowany jako filozofia (佛學, fóxué) z określoną wizją kosmosu i człowieka[9], a także jako religia (佛教, fójiào) z konkretną propozycją autosoteriologii i szczęścia człowieka oraz pewną wizją transcendencji.

Na gruncie chrześcijańskiej Europy, zależnie od tego, czy chrześcijaństwo redukowane jest do pewnej filozofii (wizji świata, kosmosu, człowieka)[10], czy też traktowane jako religia, akcenty w określaniu człowieka świętego rozkładają się różnie: w pierwszym wypadku będą podkreślane cnoty, ascetyczny wysiłek, wartości chrześcijańskie, pewien moralizm, a w drugim – miłosna, osobowa więź z Bogiem, przemienianie się w Chrystusa. Z podobnym rozróżnieniem mamy do czynienia przy próbach definiowania świętego w buddyzmie i taoizmie.

ŚWIĘTY (聖, SHÈNG) W TAOIZMIE

Taoizm to jeden z najstarszych systemów religijno-filozoficznych nie tylko w Chinach, ale także na świecie[11]. Człowiek, według taoizmu, stanowi centrum relacji kosmicznych, jest też częścią całego świata przyrody, ani mniej, ani bardziej istotną od całej jego reszty. W taoizmie następuje pewna idealizacja natury, życia w zgodzie z rytmami przyrody, oddechem nieba i płodnością ziemi. W swojej genezie taoizm jest rozumowym czy też teoretycznym ujęciem pewnych aspektów życia społeczności prostych rolników, którzy za ideał człowieczeństwa uznawali naśladowanie prostoty społeczeństw pierwotnych, stroniących od cywilizacji i od rytuału konfucjańskich ceremonii. Podążali oni raczej za niewinnością dzieci, z jednej strony odrzucając przyjęte przez konfucjanistów konwencje, a z drugiej prowadząc badania w celu znalezienia eliksiru nieśmiertelności i tworząc w ten sposób podwaliny dzisiejszej chemii oraz tradycyjnej medycyny chińskiej. Rolnicy mają stały kontakt z naturą, dlatego człowiekiem świętym, mędrcem (聖, shèng) realizującym ideał człowieczeństwa, będzie w taoizmie ten, kto stanie się uległy naturalnym tendencjom przyrody, w tym także szlachetnej naturze ludzkiej – w chińskiej antropologii człowiek jest bowiem z natury dobry i nie ma w niej pojęcia początkowego, strukturalnego zepsucia natury ludzkiej, odpowiednika grzechu pierworodnego. Życie zharmonizowane z ludzką, czyli dobrą naturą, niepoddane wpływowi cywilizacyjnych aberracji, to życie świętego. Uwielbienie dla natury taoiści doprowadzili do skrajności: To, co należy do natury, jest źródłem szczęścia

[9] Por. V. Z o t z, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 9n.

[10] Por. L. G i u s s a n i, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Pallottinum, Poznań 2000, s. 97n.

[11] Zob. L. K o h n, *Taoizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

człowieka, to zaś, co pochodzi od człowieka (co jest sztuczne), jest źródłem jego nieszczęścia. Największym osiągnięciem taoistycznego mędrca-świętego będzie zatem utożsamienie się z całością natury, czyli z wszechświatem.

Taoistyczny święty pragnie podążać drogą (道, dào). Upraszczając, można powiedzieć, że 道 (dào) jest zasadą wszechrzeczy, zajmuje podobne miejsce w taoistycznej koncepcji świata jak Bóg w koncepcji chrześcijańskiej, choć oczywiście 道 (dào) nie jest bogiem. Stanowi natomiast pewne arche, ontologiczny i moralny wzorzec, ale jednocześnie pozostaje czymś w najwyższym stopniu niedefiniowalnym. Ze względu na to, że 道 (dào) jest czymś „bezkształtnym" (co często utożsamiane bywa z prachaosem – 混沌, hùndùn) i „nieobrobionym" jak kłoda drewna, ideałem społecznym taoistów była – w duchu 无为 (wúwéi) i 自然 (zìrán) – swego rodzaju naturalność, której towarzyszyło osiągnięcie stanu doskonałej beznamiętności i jedności z 道 (dào). Stąd też pielęgnowane w taoizmie praktyki medytacji i eremityzmu, mające na celu niejako ogołocenie mikrokosmosu ze wszystkich zbędnych elementów (przede wszystkim z pożądliwości), reprezentowanych w taoizmie religijnym przez różnego rodzaju duchy i demony, i przygotowanie „mieszkania dla 道 (dào)". Zdaniem Romana Malka owa „daologia" sprawia, że taoizm jest religią oferującą swego rodzaju „zbawienie w Dao"[12].

Taoistyczny mędrzec-święty powinien być kimś, kto opanował do perfekcji jakąś sztukę: sztukę walki, kaligrafii, sztukę kulinarną, rąbania drzewa czy gry na instrumencie muzycznym. Podporządkowanie ciała i umysłu naturalnym siłom działającym w przyrodzie powoduje na przykład, że energia wołu ćwiartowanego przez taoistycznego świętego zostaje absolutnie zsynchronizowana z energią masarza. Taoistycznego świętego można rozpoznać po prostocie jego życia i jego synergii z całą otaczającą przyrodą. Podstawowa księga taoizmu, jaką jest przypisywana Laozi „Księga drogi i cnoty", trzydzieści trzy razy wprost mówi o świętym mędrcu 聖 (shèng), charakteryzując jego podstawowe cechy[13]. „Umysłu mędrca nie krępują żadne poglądy, ale akceptuje on to, co służy ludziom: jest przyjacielem dla przyjaciół i dla wrogów, i jest sprawiedliwy zarówno dla sprawiedliwych, jak i dla złoczyńców, jest pełen wiary wobec tych, którzy wierzą, jak i wobec nieufnych. Mędrzec, będąc na ziemi bezstronnym świadkiem, nie dzieli i nie sądzi. Jest więc mało widoczny, lecz

[12] R. M a l e k, *Elementarz chiński (6). Dao, Logos i Słowo*, „Chiny Dzisiaj" 5(2010) nr 4(17), s. 34.

[13] Zob. L a o z i, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006. Księga ta, będąca zbiorem mądrościowych sentencji, podzielona jest na osiemdziesiąt jeden krótkich rozdziałów, z których każdy stanowi odrębną całość. W rozdziałach: 3, 5, 7, 12, 19, 22, 26, 27, 28, 29, 47, 49, 57, 58, 60, 63, 64, 66, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 81, mowa jest o świętym mędrcu (聖, shèng).

ludzie zewsząd wytężają oczy i uszy, by słyszeć go i wypatrywać, jak czynią to małe dzieci"[14].

W literaturze chińskiej istnieje wiele opowieści ukazujących ideał świętego taoistycznego mędrca. Jednym z klasycznych zbiorów opowiadań, „żywotów taoistycznych świętych", jest „Prawdziwa księga południowego kwiatu" przypisywana Zhuangzi. Dla zilustrowania typu wrażliwości taoistycznego świętego-mędrca warto przytoczyć jedną z takich opowieści:

„Książę Wen-Huei zatrudniał rzeźnika, który ćwiartował dla niego woły. Uderzenia jego ręki, praca jego ramion, sposób, w jaki stawiał nogi i uginał kolana, a także dźwięk, jaki wydawały nóż i rozcinane mięso, wszystko to szło składnie i harmonijnie, jakby w takt miarowej muzyki instrumentów strunowych.

– To szczyt zręczności – podziwiał go książę. – Jakże to wspaniałe i doskonałe.

A wówczas rzeźnik, odkładając nóż, rzekł na to:

– Nie ukochałem zręczności dla niej samej, ukochałem coś znacznie od niej wyższego. Ukochałem tao. Kiedy zaczynałem ćwiartować pierwsze woły, miałem przed oczyma tylko woły. Ale już po trzech latach praktyki, choć nie znałem jeszcze wołu, nie dostrzegałem już ich całych. Lecz teraz spotykam się z nimi już, można rzec, własną duszą. I zaniechawszy wszelkiej wiedzy płynącej ze zmysłów, działam wyłącznie z pobudek duchowych; nie patrzę już na woły oczyma. Mój nóż posuwa się poprzez naturalne spojenia, wklęsłości, szczeliny i zagłębienia, toteż nie przecinam nigdy ani żył, ani ścięgien, a tym bardziej kości.

Dobry rzeźnik zmienia swój nóż raz na rok, ponieważ kraje. Kiepski rzeźnik – co miesiąc, ponieważ rąbie i sieka. Mój nóż ma już dziewiętnaście lat, a krajałem nim już tysiące wołów. Mimo to ostrze jego wygląda, jakby było nowo naostrzone. Stawy posiadają pewne ledwie dostrzegalne szczeliny, a ostrze mego noża nie posiada żadnej grubości, zatem, mając sporo miejsca, bardzo łatwo wsuwa się w szpary. To dlatego nóż jest idealnie ostry. Cały czas postępuję nad wyraz ostrożnie i wiem, gdzie mam się zatrzymać. Posuwam się wolno z uwagą, nóż zaś porusza się niedostrzegalnie, i nagle – cóż się dzieje! – rozłączają się stawy i kawały mięsa; wszystko rozstępuje się, jakbym kroił piasek. Wtedy wyprostowuję się z nożem w ręce i patrzę na wszystko dookoła, jak i na siebie samego, z zadowoleniem. Chowam nóż do pochwy, oczyściwszy go pierwej.

– Ach, jaka to wspaniała, doskonała nauka! – rzekł książę. – Słuchając słów tego rzeźnika, poznałem sztukę mądrości i pielęgnowania życia!"[15].

---

[14] L a o T s y, *Droga [Tao te king]*, tłum. M. Fostowicz-Zahorski, Rękodzielnia Arhat, Wrocław 2001, rozdz. 49, s. 55.

[15] C z u a n g - t s y, *Słowa bez słów. Taoizm w 64. odsłonach*, [bez nazwiska tłumacza], oprac. E. Obarski, Rękodzielnia Arhat, Wrocław 2003, s. 22n. Por. Z h u a n g z i, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009, s. 48n.

Wyćwiczona zręczność rzeźnika pozwoliła mu na wniknięcie w 道, dào (zasadę), ciętych wołów na tyle, że już nawet nie widział ich samych, ale spotykał je w duchu. Stąd też taoistyczny mędrzec-święty będzie wiele czasu spędzał na ćwiczeniach. Ćwiczenie w „ujarzmianiu" swojego ciała, tak by funkcjonowało ono zgodnie z naturą, staje się wręcz warunkiem koniecznym taoistycznej ascezy. Bardzo dobrze ukazują to niektóre chińskie filmy przedstawiające sztuki walki (jak kung-fu). Walczący mistrzowie są w nich wręcz wolni od zwykłej siły ciążenia, „fruwają", mają niesamowitą energię. Walczący święci mędrcy potrafią zaangażować żywioły, aby im sprzyjały. Ukazywanie sztuk walki nie jest jedynie uatrakcyjnieniem narracji filmowej, ale odwołaniem się do zakorzenionych w kulturze chińskiej wzorców świętego człowieka, któremu podporządkowują się żywioły przyrody[16]. W chrześcijaństwie Ojców Pustyni wiele jest podobnych przykładów, choć wynikają one z innej nieco logiki: chrześcijański święty rozerwał w sobie okowy grzechu pierworodnego tak radykalnie, że całe otoczenie doświadcza dzięki niemu rajskiej harmonii. Istnieją ikony Jana Chrzciciela, wokół którego pustynia zakwita niczym Eden, a łagodność otaczających go zwierząt komunikuje powrót do pierwotnej świętości.

Wykorzystanie naturalnych energii przyrody (które często ujmowane są w egzotycznej dla Europejczyków terminologii), leży u podstaw techniki kompozycji przestrzeni 風水 (feng-shui). Technika ta ma na celu taką aranżację przestrzeni, aby korzystnie oddziaływała ona na człowieka. Taoistyczny święty mędrzec z szacunkiem odnosi się do tych sił przyrody, poznaje je i potrafi wykorzystać w celu własnego rozwoju, którym jest życie zgodne z 道 (dào)[17].

ŚWIĘTY (聖, SHÈNG) W KONFUCJANIZMIE

Konfucjański święty mędrzec, 聖 (shèng), różni się od taoistycznego[18]. Tak jak w taoizmie człowiek pozostaje centrum relacji kosmicznych, tak w konfucjanizmie jest on ośrodkiem relacji społecznych. Według konfucjanisty człowiekiem nikt się nie rodzi, ale każdy się nim staje na tyle, na ile wchodzi w relacje społeczne. Ponadto według konfucjanistów nikt nie osiągnie pełni człowieczeństwa inaczej, jak tylko w społeczeństwie i w cywilizacji.

---

[16] Zob. D. K l e j n o w s k i - R ó ż y c k i, *Elementy taoistyczne obecne w „Hero" Zhanga Yimou*, w: *Chińskie katechezy*, red. D. Klejnowski-Różycki, Stowarzyszenie Sinicum im. Michała Boyma–Śląska Szkoła Ikonograficzna, Warszawa–Zabrze 2012, s. 277-284.

[17] Zob. Z. K r ó l i c k i, *Feng shui. Niech przestrzeń pracuje dla ciebie*, Wydawnictwo Rawi, Łódź 1999.

[18] Zob. X. Y a o, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Wydanictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Zarówno konfucjanizm, jak i taoizm to filozofie powstałe w świecie rolniczym, związanym z ziemią i rytmami przyrody. Taoizm powstał jednak jako systematyzacja intuicji rolników uprawiających ziemię, chłopów, konfucjanizm zaś był ekspresją poglądów posiadaczy ziemskich, panów, którzy stanowili elitę chińskiego społeczeństwa.

Jakimi zatem cechami powinien się odznaczać konfucjański święty mędrzec? Otóż powinien on przede wszystkim kształtować siebie w społeczeństwie, a poprzez doprowadzony do perfekcji ceremoniał odniesień do innych ludzi komunikować swoją doskonałość w cnotach. Istnieje klasyczny zbiór pism konfucjańskich, które wyrażają ten ideał człowieczeństwa oraz społeczeństwa[19]. Na potrzeby niniejszych rozważań przytoczymy wypowiedzi obecne w *Dialogach konfucjańskich*[20], przypisywanych wprost Konfucjuszowi. Mówi on o kilku rodzajach ludzi: o człowieku szlachetnym (君子, jūnzǐ), o wielkim człowieku (大人, dàrén), który jest przeciwieństwem człowieka małego, prostaka (小人, xiǎorén), o uczonym (文人, wénrén) i o świętym mędrcu (聖人, shèngrén). Swoje nauki Konfucjusz najczęściej kieruje do tych, którzy pragną stać się ludźmi szlachetnymi, a ideałem, niedefiniowalnym i niedoścignionym, pozostaje w jego myśli święty mędrzec. Ten ideał człowieczeństwa niejako ulega rozszerzeniu i jest niuansowany, obejmuje nie tylko świętego mędrca (聖人), ale także człowieka szlachetnego (君子), wielkiego (大人), a także uczonego urzędnika (文人). „Konfucjusz powiedział: Trzy są rzeczy, które w mężu szlachetnym [küntsy] budzą trwogę: / Odczuwa lęk wobec woli niebios, / Lęk wobec wielkich ludzi / I czuje bojaźń wobec słów mędrców. Prostak [siao-żen] nie zdoła pojąć woli niebios, tedy nie czuje przed nią lęku. / Nie okazuje też należnego szacunku ludziom wielkim i drwi ze słów mędrców"[21].

Ideał świętego mędrca jest niedościgniony. Konfucjusz powiada wprost, że nie udało mu się takiego człowieka spotkać[22]. Nawet samego siebie nie uważa za kogoś, kto posiadł mądrość (świętość)[23]. Konfucjanizm akcentuje w mędrcu przede wszystkim zalety moralne – odróżnia go to od świętego mędrca taoistycznego, który poprzez związek z naturą ma także umiejętności praktyczne (na przykład rzemieślnicze czy rolnicze). Zdaniem konfucjanistów

[19] Jest to tak zwany czteroksiąg i pięcioksiąg konfucjański. Do pięcioksięgu konfucjańskiego (五經, *Wǔjīng*) należą: „Księga przemian" (易經, *Yìjīng*), „Księga pieśni" lub „Księga ód" (詩經, *Shījīng*), „Księga rytuałów" (禮記, *Lǐjì*), „Księga dokumentów" (書經, *Shūjīng*), „Kroniki wiosen i jesieni" oraz (春秋, *Chūnqiū*). Czteroksiąg konfucjański (四書, *Sì Shū*) tworzą: „Wielka nauka" (大學, *Dàxué*), „Doktryna środka" (中庸, *Zhōngyōng*), „Dialogi konfucjańskie" (論語, *Lúny*) oraz (孟子, *Mèngzǐ*), dzieło Mencjusza.

[20] Zob. *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.

[21] Tamże, s. 164.

[22] Por. tamże, s. 82.

[23] Por. tamże, s. 84n.

umiejętności praktyczne przystoją ludziom prostym. Konfucjański święty mędrzec natomiast jest dystyngowany i reprezentuje wyższą klasę społeczną, najczęściej pełni jakiś urząd publiczny. „Wielki minister zagadnął Tsy-kunga: Mistrz podobno jest mędrcem [szeng], skąd się zatem biorą jego liczne umiejętności? Tsy-kung odparł: Bez wątpienia Niebiosa stworzyły go na mędrca, lecz jest prawdą także to, że zdobył wiele umiejętności. Mistrz, usłyszawszy o tym, powiedział: Wielki minister odgadł prawdę o mnie! Za młodu żyłem w biedzie, musiałem się więc wprawić w wielu zajęciach prostaków. Czy jednak szlachetnemu [kün-tsy] godzi się ich tyle? – wcale nie są mu potrzebne. Tsy-k'ai wspominał później: Mistrz mawiał: Nie było mi dane pełnienie urzędu, dlatego się w rzemiosłach wprawił"[24].

Święty mędrzec konfucjański ma bystry, przenikliwy umysł, potrafi pojąć całość, nie podlega żmudnemu procesowi kształcenia, w którym poznanie następuje stopniowo. Jest uformowanym ideałem. Człowiek szlachetny [君子] znajduje się na najlepszej drodze do osiągnięcia tego stanu rzeczy, czyli do zostania mędrcem [聖]. „Tsy-ju powiedział: Uczniowie i zwolennicy Tsy-hia są dobrze wyszkoleni w spryskiwaniu i zamiataniu podłogi, w słuchaniu poleceń i odpowiadaniu na pytania, we właściwym zbliżaniu się i należytym oddalaniu. Jednak są to zaledwie drobne sprawy. Jeśli zaś o rzecz podstawową ich zagadnąć, stają się bezradni. Co o tym sądzić? Tsy-hia, dowiedziawszy się o tym, rzekł: Niestety, Tsy-ju jest w błędzie. Postępowanie [tao] człowieka szlachetnego [kün-tsy] polega na tym, że wie on, co należy uczniom wpierw przekazać, a co na później odłożyć. Uczniowie różnią się bowiem jak drzewa i krzewy. Czy mąż szlachetny mógłby postępowaniem swym uczniów oszukiwać? Jedynie mędrzec święty [szeng] zdoła od razu pojąć wszystko od początku do końca"[25].

Konfucjański święty mędrzec jest wzorem cnót, które Konfucjusz uporządkował w sposób hierarchiczny. Jest ich osiem (八德, bā dé): rén (仁), czyli humanitarność, dobroć i życzliwy stosunek do ludzi; yì, (義, 义), czyli prawość, sprawiedliwość; xiào (孝), czyli posłuszeństwo synowskie, bezwzględne podporządkowanie się woli głowy rodu, podporządkowanie młodszych starszym; cí (慈), czyli miłość rodziców do dzieci; xìn (信), czyli szczerość, zaufanie; zhōng (忠), czyli lojalność; tī (梯), czyli dbałość, którą młodsze dzieci okazują starszemu rodzeństwu (odpowiednik nabożności synowskiej w relacjach braci i sióstr; shù (恕), czyli empatia, złota zasada (nie czyń drugiemu, czego byś nie chciał, żeby tobie czyniono). Pierwsza spośród tych cnót – rén – jest pojęciem klasterowym, mieszczącym w sobie pozostałe siedem wartości. Cnotę

[24] Tamże, s. 93n.
[25] Tamże, s. 187.

tę w najwyższym stopniu posiada święty mędrzec[26]. W „Wielkiej nauce" oraz w „Doktrynie środka" cnoty te zostały dopełnione kolejnymi[27].

„Celem etyki Konfucjusza jest stworzenie moralnej struktury społecznej. W obrębie owej struktury poszczególne jednostki nie są sobie równe. Struktura ta pokrywa się z hierarchią polityczną z cesarzem na szczycie, ministrami pośrodku i ludem na dole. Jest także odpowiednikiem hierarchii rodzinnej, ustalającej relacje między rodzicami a dziećmi, między mężem a żoną i między starszym a młodszym rodzeństwem – tak jak pokazano na diagramie:

władca
|
ministrowie
|
poddani

ojciec	mąż	starszy brat	nauczyciel	przyjaciel – przyjaciel
|	|	|	|	
syn	żona	młodszy brat	uczeń	

W obrębie tej hierarchii każdemu przypisana jest pewna rola moralna w zależności od rodzaju więzi z innymi. Powinności moralne jednostki są określone w kategoriach ról, jakie jednostka odgrywa w hierarchii społeczno-politycznej. Na przykład obowiązkiem cesarza jest zachowywać się po królewsku i dbać o podstawowe potrzeby ludu. Minister ma pomagać cesarzowi w rządzeniu. Zwykły obywatel powinien być posłuszny wobec wyżej postawionych. W rodzinie rodzice mają obowiązek otaczać dzieci miłością, dzieci zaś – okazywać rodzicom pełen miłości szacunek. Mąż musi utrzymywać rodzinę, a żona powinna zajmować się domem. Bracia i siostry mają obowiązek kochać się nawzajem, przy czym młodsi z nich muszą szanować starszych, a nawet być im posłuszni. Takie zależności mogą następnie rozszerzyć się na osoby spoza rodziny: starsi powinni być darzeni szacunkiem przez młodszych od siebie, młodzież winna być otoczona miłością i troską przez dorosłych. Moralne obo-

[26] „Tsy-kung powiedział: Gdyby ktoś hojnie lud obdarować zdołał i potrafił wszystkich wspomagać, czy należałoby takiego człowieka nazwać humanitarnym [żen]? Mistrz odparł: Czyż aby tak wypełniać obowiązki wypływające z humanitarności [żen], nie trzeba być świętym mędrcem? Nawet cesarz Jao i Szun boleli nad tym, iż w pełni tak czynić nie potrafią! Trzeba bowiem chcieć te cechy wpierw w sobie samym umocnić, a następnie starać się umocnić je w innych ludziach. Trzeba wpierw chcieć zrozumieć samego siebie, a następnie zrozumieć innych ludzi. Kto bowiem zdoła zbliżyć się do tego, by z samym sobą innych porównać, ten z pewnością rozlegle cnotę humanitarności posiądzie". Tamże, s. 76n.

[27] Por. *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 335n.

wiązki człowieka zmieniają się wraz z przyjmowaniem przezeń rozmaitych ról, których zawsze jest co najmniej kilka, zgodnie z relacjami łączącymi daną osobę z różnymi ludźmi. Istnieje wszakże jedna powinność, która dotyczy wszystkich ról i wszystkich ludzi – cnota lojalności (zhong)"[28]. Zatem i ojciec jest przede wszystkim lojalny nie tylko względem swego zwierzchnika – lojalność dotyczy każdej z jego relacji, także tej łączącej go z synem czy żoną. Cnota 忠 (zhōng), jak wskazuje obraz jej znaku, oznacza wkładanie całego serca „w środek", we wszystko, co się czyni. Cnota ta oznacza czynienie tego, co powinno się czynić.

Rozwijać cnoty konfucjańskie powinien każdy zgodnie ze swoim usytuowaniem w społecznej hierarchii. Jak się jednak wydaje, w literaturze najwięcej uwagi poświęcono rozwojowi konfucjańskich mędrców, którzy byli uczonymi (文人, wénrén). Uczeni konfucjańscy dysponowali odpowiednią wiedzą i środkami pozwalającymi im praktykować cnoty. Funkcjonowali w relacjach społecznych wśród chińskich mędrców, którzy mieli podobne wykształcenie i potrafili na odpowiednim poziomie poddawać krytyce działania innych mędrców, przez co „nadawali szlif" praktykowanym cnotom. Owi 文人 (wénrén), „literaci" czy też „konfucjańscy uczeni", stali najwyżej w hierarchii społecznej w Chinach i cieszyli się powszechnym szacunkiem. Byli ludźmi wyselekcjonowanymi drogą państwowych egzaminów, na podstawie posiadanej wiedzy, nie zaś pochodzenia. System doboru elity rządzącej w oparciu o jej wykształcenie, a nie na podstawie przynależności do rodowej arystokracji był wdrażany po zjednoczeniu Chin przed dynastie Sui oraz Tang, a ostateczną formę przybrał w epoce Song. Poprzez system egzaminów państwowych, polegających głównie na sprawdzaniu wiedzy humanistycznej, wyłaniano wykształconych urzędników aż do roku 1905. To właśnie oni byli promotorami konfucjańskich cnót oraz społecznych i ludzkich ideałów; oni też ustanawiali standardy kultury. Przez całe stulecia wyznaczali praktyczny ideał człowieczeństwa, definiowali, kim jest święty mędrzec, i ucieleśniali tę figurę. Dzięki jednemu systemowi egzaminów posiadali wspólną wiedzę opartą na tych samych standardach. Dlatego też potrafili wykształcić wspólny system wartościowania etycznego, politycznego, kulturowego czy estetycznego, wypracować podobny styl życia i wspólny kod kulturowy umożliwiający komunikowanie wyrafinowanych treści. Dysponowali także wiedzą i aparatem teoretycznym pozwalającym określać, wyjaśniać i promować to, co ich zdaniem było warte uznania (dobre, piękne, ludzkie, słuszne), oraz wskazywać na braki i formalno-treściowe niedociągnięcia konkretnych zachowań, postaw

[28] J. L i u, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 48n.

czy dzieł. Oni też stali się głównymi promotorami i twórcami kultury, polityki, etyki, chińskiej elegancji czy dzieł sztuki.

Odpowiednie ucieleśnienie cnót nie mogłoby jednak funkcjonować bez odniesień społecznych. Stąd też konfucjańscy Chińczycy wypracowali rozbudowany ceremoniał zachowań. „Każda prosta czynność może być wykonywana z uwagi na jej użyteczność «zwyczajną» i «artystyczną». Pierwsza pozwala przeżyć, druga – uwzniośla, kształtuje ducha i charakter, rozwija i pozwala zrealizować się w pełni jako człowiek szlachetny (junzi), kulturalny, tzn. dobrze wychowany (wenren), i wreszcie jako człowiek ducha (shen)[29]: pełny, dojrzały, doskonały, czyli mądry (sheng)[30]. [...] Konfucjusz, i za nim jego następcy, jako specjaliści od sztuki, potrafili «dopisać» ceremonialną formę do każdego właściwie zajęcia, do każdej okoliczności codziennego życia. Można kłaniać się na widok ojca, brata, przyjaciela czy władcy nie tylko po to, by się przywitać. To zdarzenie może stać się performansem, zdarzeniem estetycznym o walorach ćwiczenia duchowego. Jeżeli dla powitań są opracowane ceremonialne formy, w których mówi się, jak powinien wyglądać ukłon w każdej z tych okoliczności, tzn. jak głęboki jest elegancki ukłon i z użyciem jakich ruchów i w jakiej kolejności wykonywanych, to wtedy codzienna okoliczność spotkania staje się okazją do ćwiczenia się w formie sztuki"[31].

Owa elegancja jest korzeniem i podstawą chińskiego stylu, który ma się ujawniać w każdej dziedzinie. Nie jest zatem możliwe, aby konfucjański święty mędrzec nie znał ceremoniału, nie funkcjonował w relacjach społecznych, nie ćwiczył się w cnotach czy nie znał się na sztuce, kaligrafii i poezji.

ŚWIĘTY (聖, SHÈNG) W BUDDYZMIE

Podczas gdy w taoizmie i konfucjanizmie można było określać ideał świętego mędrca głównie w perspektywie filozoficznej, bądź to podkreślając jego więź z kosmosem, bądź to akcentując cnoty weryfikujące się w relacjach społecznych, w buddyzmie o wiele trudniej ustrzec się perspektywy religijnej i koncentrować się wyłącznie na wymiarze filozoficznym[32]. Taoizm zapewnia Chińczykowi wymiar więzi z kosmosem, ascezę doprowadzającą do utożsamienia się jednostki z wszechświatem. Konfucjanizm zaś osadza i udoskonala człowieka w relacjach społecznych, we wzajemnych odniesieniach między-

[29] Chodzi o 神 – tym słowem jest w katolicyzmie nazywany Duch Święty – przyp. D.K.R.

[30] Mądry = święty, jest to ten sam znak 聖 – przyp. D.K.R.

[31] A.I. W ó j c i k, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 105, 124.

[32] Zob. R. G e t h i n, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

ludzkich, stoi u podstaw kształtowania chińskiej cywilizacji. Zachowania ludzi spoza obszaru konfucjańskiego stylu komunikacji będą przez Chińczyków określane jako barbarzyńskie. Taoizm i konfucjanizm opierały zatem ideał świętego mędrca na cnotach związanych z konkretną egzystencją, nie poświęcając wiele uwagi sprawom „zaświatów". Buddyzm natomiast proponuje mocną wizję pewnego rodzaju nadprzyrodzoności, wypracowuje o wiele bardziej „definitywną" odpowiedź na pytanie o ideał przekraczający doczesność. Trudno jednak mówić, że buddyzm jest odpowiedzią na pragnienie szczęścia czy spełnienia, ponieważ kategorie te są w tradycji myśli zachodniej silnie związane z „ja", które dla buddystów jest tylko iluzoryczne.

„Wyjściowe pytanie buddyzmu o wyzwolenie podmiotu nie stanowiło dla chińskich filozofów – w odróżnieniu od doczesnych problemów życia w rodzinie i społeczeństwie – najpilniejszej sprawy. Konfucjusz (551-479 p.n.e.) nie widział potrzeby zaprzątania sobie głowy jakimikolwiek zaświatami, skoro człowiek niemal nie rozumie i nie jest w stanie opanować doczesności. Poszukujący nieśmiertelności taoistyczni pustelnicy dociekali w odosobnieniu na łonie natury nie drogi do zaświatów, lecz możliwości przedłużenia swej cielesnej egzystencji. U podłoża takiej postawy tkwiło pozytywne nastawienie do świata i ludzkości. To, że buddyjskie pytanie o wyzwolenie podmiotu z bolesnej przygodności spotkało się jednak z zainteresowaniem, wiąże się w znaczącej mierze z polityczną i ekonomiczną sytuacją za czasów upadku dynastii Han. […] Ciemiężona obciążeniami podatkowymi, służbą wojskową i obowiązkową pracą dla państwa ludność, której tęsknota za wyswobodzeniem znajdowała ujście w powstaniach, szukała perspektyw wychodzących poza dany konkretny świat. Gdy […] przeżycie dzieci, rodziny i społeczności wioskowej dosłownie stanęło pod znakiem zapytania, wielkie nadzieje budziła nauka o ponownych narodzinach lub wyzwalającej drodze po cudownym lądzie Buddy"[33].

Buddyzm, który podkreślał chwilowość, nietrwałość i niedoskonałość wszystkich rzeczy, wprowadził także nowe podejście do ideału człowieczeństwa. Około drugiego wieku naszej ery do Chin, wraz z buddyzmem, wkroczyły nowy język filozoficzny i nowa terminologia filozoficzna. Chociaż także w tekstach buddyjskich podejmowany był ideał świętego mędrca (聖, shèng), to jednak akcent padał w nich na nową jakość człowieczeństwa, którą prezentował bodhisattwa (菩薩, púsà), istota dążąca przez systematyczne ćwiczenie wyzwalających działań do stanu buddy, kierująca się altruistyczną motywacją przynoszenia pożytku innym. Budda to przebudzony, oświecony. Sanskryckie słowo बुद्ध (buddha) Chińczycy przetłumaczyli za pomocą znaków 佛 („fó") oraz 佛陀 („fótuó"). Znak 佛 („fó") po lewej stronie przedstawia znak czło-

[33] Z o t z, dz. cyt., s.172n.

wieka, a po prawej związane razem, przeplecione pręty (zapisywane jako 弓), oznaczające „nie", zaprzeczenie[34]. Znak 佛 („fó") w swojej warstwie wizualnej odsyła zatem jednocześnie do obrazu człowieka i przeplecionych prętów.

Buddyzm najradykalniej ze wszystkich religii sytuuje się na antypodach chrześcijaństwa, jest jego najbardziej zdecydowanym przeciwieństwem, chociaż z pozoru między religiami tymi zachodzą liczne podobieństwa. Stąd też, odpowiadając w radykalnie odmienny sposób na istotne pytania egzystencjalne, buddyzm staje się dla chrześcijaństwa mocną alternatywą. Dotyczy to także odpowiedzi na pytanie o ideał człowieczeństwa, które moglibyśmy uznać za „święte"[35].

Najbardziej radykalnie różnica między chrześcijaństwem a buddyzmem wybrzmiewa w podejściu do kwestii pragnień. Chrześcijaństwo uznaje pragnienia za miejsce teologiczne (łac. locus theologicus). Cała chrześcijańska asceza zmierza do powiększenia ludzkiego serca i umysłu do nieskończoności, aby pragnienia człowieka były tak wielkie, że nic stworzonego nie będzie w stanie ich zaspokoić, a uczynić to będzie mógł jedynie nieskończony Bóg. Same pragnienia, w odróżnieniu od mniejszych zachcianek czy doraźnych ochot, są traktowane w chrześcijaństwie jako dobre, stworzone przez Boga także po to, aby komunikowały człowiekowi wielkość ludzkiego serca otwartego na nieskończonego Stwórcę. Pragnienia są zawsze pragnieniami osoby. Chrześcijański święty będzie zatem nienasyconym pragnieniem, otwartym na obietnicę samoudzielającego się Boga. Zupełnie inaczej jest w buddyzmie. Dokonując pewnego uproszczenia – rzecz jest bowiem dość skomplikowana – można powiedzieć, że „święty buddyjski" będzie dążył do tego, aby niczego nie pragnąć.

Po pierwsze, samo posługiwanie się określeniem „ideał człowieczeństwa" musi być w świetle buddyzmu zniuansowane, ponieważ w ujęciu buddyjskim, inaczej niż w myśli zachodniej, człowiek nie jest jednolitą całością. Nie jest on osobą, lecz składa się z pięciu grup czynników bytowania (स्कन्ध, skandha; 蘊, yùn): ciała, odczuć, spostrzeżeń, popędów i świadomości, które łącznie tworzą iluzoryczne poczucie świadomości „ja". Jeśli w systemie chrześcijańskim, a także konfucjańskim czy taoistycznym można mówić o pracowaniu nad pewnym rozwojem własnej tożsamości, to buddyzm będzie ową „tożsamość", związaną z „ja", podawał w wątpliwość. Skoro zatem nie ma „ja", to pragnienia są równie iluzoryczne jak owo „ja", na którym miałyby się one osadzać. Buddyzm w swej ascezie za punkt wyjścia przyjmuje usunięcie korzenia wszelkiego zła: wiary w niezmienny, istotowy rdzeń człowieka. Ciało uznaje

[34] Por. H a r b a u g h, dz. cyt., 65, 26.

[35] Por. L. F i c, *Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga" i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*, „Ateneum Kapłańskie" 2001, t. 136, nr 1(551), s. 25.

jedynie za powłokę, zbiornik nieczystości. Za podobnie nierzeczywiste jak ciało uważa odczucia i spostrzeżenia wyzwalane przez ciało i umysł. Kształty, kolory, zapachy czy dźwięki nie mają w buddyzmie żadnej własnej realności, tak jak nie mają jej uczucia, wspomnienia czy myśli. Wszystko to, wraz z siłami poruszającymi, jak głód, pragnienie, przychylność czy nienawiść, stanowi ludzką świadomość, urojenie posiadania „ja”[36].

Po drugie, buddyzm uznaje, że wszelkie pragnienie jest złem, z którego należy się wyzwolić. Siddhartha Gautama uważał, że źródłem każdego zła jest awidja (niewiedza), i wypracował drogę jej usunięcia, formułując cztery szlachetne prawdy: (1) cierpienie jest powszechne; (2) cierpienie jest wywołane przez pragnienie; (3) usunięcie cierpienia oznacza usunięcie pragnienia, czyli osiągnięcie nirwany; (4) aby cierpienie ustało (aby zakończyć kołowrót wcieleń, sansary), trzeba podążać określoną ścieżką. Dlatego też „buddyjski święty” będzie dążył do wygaszenia w sobie wszelkich pragnień i pożądań. Nie będzie pragnął niczego: ani zbawienia, ani bycia świętym, ani trwania, ani czegokolwiek innego. Postawa ta jest radykalnie różna od Ignacjańskiej indyferencji czy obojętności Ojców Pustyni. Aby osiągnąć stan wyzwolenia od pragnień, „buddyjski święty” podąża ośmioraką ścieżką, którą stanowią: (1) właściwa wiara, (2) właściwe uczucia, (3) właściwa mowa, (4) właściwe postępowanie, (5) właściwe życie, (6) właściwy wysiłek, (7) właściwa pamięć, (8) właściwa medytacja.

Mnisze życie buddyjskie obwarowane jest gąszczem przykazań i reguł tworzących system zachowań. Wszystkie one jednak mają służyć celowi, którym jest wyzwolenie z kołowrotu wcieleń, czyli – ostatecznie – z wszelkich pragnień, także z iluzorycznego „ja”. „Buddyjski święty” dąży więc do tego, aby ostatecznie uświadomić sobie iluzoryczność swego bytu i przestać pragnąć.

Chociaż stosowanie kategorii świętego mędrca (聖, shèng) w buddyzmie chińskim jest kłopotliwe, to określa się za jej pomocą tych, którzy osiągnęli wyzwolenie, oświecenie lub zgaśnięcie. Ideałem jest osiągnięcie stanu buddy, stanie się buddą, czyli oświeconym. W tym znaczeniu jako budda może być postrzegany także Jezus Chrystus[37]. Stan buddy jest jednak różnie nazywany w poszczególnych szkołach. W hinajanie (therewadzie) osiąga go arhat (阿羅漢, āluóhàn) – oświecony, który pragnie zbawienia dla siebie. W mahajanie buddą jest bodhisattwa (菩薩, púsà), który chce przynieść zbawienie wszystkim istotom.

---

[36] Por. T. S c h w e e r, *Buddyzm. Powstanie – dzieje – nauka*, tłum. P. Pachciarek, Verbinum, Warszawa 2003, s. 27.

[37] Zob. D. K l e j n o w s k i - R ó ż y c k i, *Seiichi Yagiego japońska „chrystologia buddyjska”*, „Studia Oecumenica” 11(2011), s. 383-394.

Buddyzm posiada wiele odmian, odłamów i szkół – doczekał się on także specyficznie chińskich ekspresji. Jedną z nich jest 禪 (chán), odmiana buddyzmu najlepiej w kulturze zachodniej pod japońską nazwą zen[38]. Inną oryginalnie chińską szkołą buddyzmu jest 淨土宗 (jìngtǔ zōng), czyli szkoła czystej krainy (lub szkoła czystej ziemi), związana z amidyzmem.

Jako system filozoficzno-religijny buddyzm przejawia cechy bardziej uniwersalistyczne niż taoizm i konfucjanizm. Zen wywodzi się z rodziny buddyzmu mahajany, ale na przestrzeni wieków nabrał wyrazistego indywidualnego stylu minimalistycznego, pełnego zamierzonych paradoksów. Ta odmiana buddyzmu ukształtowała się pod silnymi wpływami chińskiej kosmologii związanej z taoizmem. Podstawową praktyką w tej szkole jest medytacja zwana zazen (dosł. siedzący zen), której istotą jest poznanie przez medytującego jego prawdziwej natury, osiągnięcie stanu buddy. Wszystko, co jest konieczne do oświecenia, znajduje się w samym ćwiczącym i jedynie spontaniczny wgląd może doprowadzić go do tego stanu. Prawdziwa mądrość kryje się bowiem w codziennych czynnościach, a zastanawianie się nad uczonymi słowami jest stratą czasu. Ideał człowieczeństwa proponowany przez szkołę zen bywa w swej zewnętrznej ekspresji trudny do zrozumienia, niejako ekscentryczny. „Opowiadania o mistrzach zen brzmią nieraz bardzo nieortodoksyjnie. Jeden miał doznać oświecenia, gdy zgasła świeca, inny, gdy spadła cegła. Przygotowanym przez intensywne medytacje i skoncentrowanym na rzeczach, które ich otaczały, wystarczyło banalne wydarzenie, by w mgnieniu oka osiągnąć oświecenie. Bezwartościowość tradycji demonstrowano, uciekając się do niezwykłych czynności, np. paląc

[38] Zob. np. B. S z y m a ń s k a, *Chiński buddyzm chan*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009. Na język polski przetłumaczono wiele klasycznych tekstów chińskich mistrzów i patriarchów buddyzmu zen określających pewien ideał człowieczeństwa. Zob. np. *Natychmiastowe przebudzenie. Nauczanie mistrza zen Hui Hai*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2003; *Budda o słonecznym obliczu. Nauczanie mistrza zen Ma-tsu oraz szkoły Ch'an Hung-chou*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2004; *Niczego już więcej nie poszukujcie. Nauczanie mistrza zen Lin Chi*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2003; *Przekaz umysłu. Nauczanie mistrza zen Huang Po*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2002; *Pusta przestrzeń. Nauczanie mistrza zen Pai Chang*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2005; *Kamienny most. Nauczanie mistrza zen Chau-Chou*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2004; H u i - n e n g, *„Sutra wysokiego podium" oraz „Sutra diamentowa"*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2005; *Wkraczając w góry. Nauczanie mistrza zen Tung Shan*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2005; *Brama chmur. Nauczanie mistrza zen Yün-men*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2006; *Twarzą do ściany. Nauczanie Bodhidharmy i pierwszych patriarchów zen*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2007; Mistrz zen F o y a n, *Szpik mędrców*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2009; Mistrz zen H o n g z h i, *Cicha iluminacja*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2008; *Przekaz lampy. Pierwotne nauki zen*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu", Warszawa 2009.

drewniane posągi Buddy albo zabijając zwierzęta. Ale te sposoby zachowania nie były umyślne, lecz miały jedynie wskazywać, że stanu oświecenia nie należy oceniać, posługując się normalnymi kryteriami. Podkreślanie bezużyteczności ascezy i medytacji oraz spontaniczności oświecenia nie znaczy, że zen można było uważać za łatwiejsza drogę. Przeciwnie, uczniowie docierali do celu często dopiero po wielu latach ciężkich ćwiczeń"[39].

Druga wymieniona szkoła buddyjska 淨土宗 (jìngtǔ zōng) związana jest z kultem Amitabhy (Amidy). Kult ten stał się punktem zwrotnym w historii buddyzmu, gdyż ukazywał nową drogę do wyzwolenia, która nie była zależna od nieskończonej ilości odrodzeń. Nie zależała także od własnego wysiłku (inaczej niż sądzono w szkole chan), ale od pomocy z zewnątrz – od buddy Amitabhy – co zbliża ten odłam buddyzmu do religii teistycznych, takich jak chrześcijaństwo. Tym samym droga ta stała się drogą łatwą, rozpowszechniła się wśród ludności i miała długotrwały wpływ na kształt chińskiego buddyzmu. Już samo wzywanie imienia buddy Amitabhy[40] i kontemplacja jego wizerunku[41] uważane są za wystarczające do wybawienia i odrodzenia się w raju Sukhawati. Amitabha nie jest jednak bogiem. „Świętym" (czyli bodhisattwą) w tej szkole buddyzmu jest zatem ten, kto otworzy się na działanie Amitabhy, który ma wiele cech miłosiernego Boga chrześcijan. Nauczanie Buddy przedstawia ślubowania bodhisattwy: „(a) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim nie upewnię się, że każdy w mej krainie osiągnie stan buddy i dostąpi oświecenia. (b) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim me dobroczynne Światło nie ogarnie całego świata. (c) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim nie wybawię niezliczonej ilości ludzi, żyjąc przez wieki. (d) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim wszyscy buddowie z dziesięciu kierunków nie będą zgodnie wysławiać mojego imienia. (e) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim ludzie, którzy ze szczerą wiarą dążą do odrodzenia w mej krainie, rzeczywiście się w niej nie odrodzą, dziesięciokrotnie powtarzając z ufnością me imię. (f) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim wszyscy ludzie nie postanowią osiągnąć stanu buddy, nie będą doskonalić się w szlachetnym postępowaniu i szczerze nie zapragną odrodzić się w mej krainie; wówczas w chwili ich śmierci

[39] S c h w e e r, dz. cyt., 70.

[40] „Ktokolwiek słyszy imię tego Buddy, wysławia je i przyjmuje z radością, łącząc swój umysł z umysłem Buddy i odradzając się we wspaniałej Krainie Czystości. […] Każdy zatem, kto słysząc imię Buddy Amidy, będzie powtarzać je z pełną wiarą, doświadczy współczucia Buddy. Wszyscy ludzie powinni słuchać nauki Buddy i stosować się do niej w swym życiu, nawet jeśli wydaje się, że na powrót wiedzie ich ona przez płomienie ogarniające ten świat życia i śmierci". *Nauka Buddy*, tłum. W. Kurpiewski, Wydawnictwo A, Kraków 2008, s. 99n.

[41] „Patrząc na wizerunek Buddy, człowiek może urzeczywistnić umysł Buddy. Umysł Buddy wypełnia wielkie współczucie, obejmujące wszystkich, nawet tych, którzy o nim nie wiedzą czy zapominają, tym bardziej zaś tych, którzy z ufnością o nim pamiętają". Tamże, s. 101.

pojawię się w otoczeniu wielu bodhisattwów, by ich powitać w mej Czystej Krainie. (g) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim ludzie na całym świecie, słysząc moje imię, nie będą myśleć o mojej krainie, a pragnąc odrodzić się w niej, nie będą szczerze zasiewać nasion szlachetnych uczynków – zanim nie będą potrafili tego wszystkiego osiągnąć zgodnie z pragnieniem swych serc. (h) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim nie stanie się pewne, że wszyscy ludzie, którzy odradzają się w mej Czystej Krainie, osiągają stan buddy i będą mogli prowadzić innych do oświecenia, okazując wielkie współczucie. (i) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim wpływ mego miłującego współczucia nie oczyści umysłów i ciał ludzi na całym świecie, wynosząc ich ponad przyziemne sprawy. (j) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim wszyscy ludzie, słysząc me imię, nie przyswoją sobie właściwych wyobrażeń co do życia i śmierci, zanim nie osiągną doskonałej mądrości, która pośród zachłanności i cierpienia pozwoli im zachować czysty i spokojny umysł. – Tak ślubuję: obym nie osiągnął stanu buddy, zanim nie wypełnię swych ślubowań. Niech się stanę źródłem niezmierzonego Światła, rozsyłając skarby swej mądrości i szlachetności, oświecając wszystkie kraje i uwalniając wszystkich cierpiących ludzi"[42].

„Święty"–bodhisattwa jest przepełniony współczuciem do wszystkich stworzeń, jest miłosierny. Jeśli dążący do wyzwolenia porzuci złudzenie osobistej zdolności do wyzwolenia i zrzeknie się przy tym własnej mocy, zostaje automatycznie poniesiony przez moc innego – czyli buddy jako ostatecznej prawdy – i wyzwolony. Ostateczna rzeczywistość wychodzi naprzeciw temu, co przygodne i jednostkowe, i je przezwycięża[43].

ŚWIĘTY (聖, SHÈNG) W CHRZEŚCIJAŃSTWIE CHIŃSKIM

W ogromnym państwie, jakim jest Chińska Republika Ludowa, współistnieje wiele religii, kultur i narodów. Część kultury będącej mozaiką chińską

[42] Tamże, s. 97-99.

[43] „Ponieważ umysł Buddy Amidy ze wszystkimi jego nieograniczonymi możliwościami miłości i mądrości jest samym współczuciem, przeto Budda może wybawić wszystkich. […] W ostatniej chwili życia przychodzi do nich przyjaciel, by przynieść im pomoc, i rzecze: – Stoisz w obliczu śmierci; nie możesz wymazać swego niegodziwego życia, możesz jednak znaleźć schronienie we współczuciu Buddy Bezkresnego Światła, wymawiając jego imię. Jeśli tacy nikczemnicy w pełnym skupieniu wypowiedzą święte imię Buddy Amidy, to wszystkie niegodziwe uczynki, które zawiodłyby ich do złego świata, zostaną wymazane. Jeśli może do tego doprowadzić proste powtarzanie świętego imienia, to ileż więcej można osiągnąć dzięki koncentracji umysłu na tym Buddzie! Ci, którzy są zdolni powtarzać to święte imię, w chwili, gdy ich życie doszło do kresu, spotykają Buddę Amidę oraz Bodhisattwów Współczucia i Mądrości, którzy prowadzą ich do Krainy Buddy, gdzie urodzą się w doskonałej czystości białego lotosu". Tamże, s. 102.

stanowi również islam. Jest on jednak religią genetycznie arabską, jedynie inkulturowaną na obszar państwa chińskiego, i chociaż ulega sinizacji, to więcej mówi o kulturze i mentalności semickiej niż chińskiej.

Chrześcijaństwo przybyło do Chin stosunkowo późno, bo dopiero w ósmym wieku – zostało tam przyniesione przez nestoriańskich misjonarzy, którzy w jego objaśnianie wplatali wątki taoistyczne, o czym świadczy najstarszy chrześcijański tekst steli z Xi'an. W tekście tym tytuł świętego mędrca 聖 (shèng) wielokrotnie pojawia się na określenie: starożytnych mędrców chińskich, starotestamentalnych autorów pism, Mesjasza zjednoczonego z dào jak dwie połówki i „ministrów Mesjasza", czyli kapłanów-mnichów chrześcijańskich. Odnoszony jest on również do świętej sukcesji, świętych granic miasta i mądrego cesarza. Model świętego, jaki proponowali pierwsi chrześcijańscy misjonarze Chin, był zatem mocno związany z ideałami taoistycznymi[44].

Gdy w szesnastym wieku dotarła do Chin misja jezuicka, której czołowym przedstawicielem był Matteo Ricci, ideał świętego mędrca został powiązany z ideałami konfucjańskimi: księża ubierali się w stroje mandarynów i tłumaczyli cnoty konfucjańskie w świetle orędzia chrześcijańskiego[45]. Wtedy też powstało wiele dzieł wiążących etykę konfucjańską z chrześcijaństwem, stanowiących podwaliny inkulturacji, z których chrześcijaństwo w Chinach korzysta do dzisiaj. Osiągnięcia pierwszej misji chińskiej zostały jednak zapoznane.

Słowo 聖 (shèng) zostało wchłonięte przez chińskie chrześcijaństwo i jest używane na określenie chrześcijańskich świętych w taki sam sposób, jak słowo „święty" w kulturze europejskiej. Trzeba pamiętać, że dziedzictwo etymologiczne, językowe, kulturowe i filozoficzne pojęcia 聖 („shèng") znacznie wykracza poza ramy chrześcijaństwa. Dokonuje się przy tym pewna sinizacja orędzia chrześcijańskiego: nie tylko chrześcijaństwo wkracza na grunt chiński, ale także chińska kultura przenika tamtejsze chrześcijaństwo. Owoce świętości, jakie wydaje Kościół w Chinach, są zdumiewające: Jest to Kościół męczenników, prześladowanych, trwających na modlitwie. Oficjalnie chrześcijan w Chinach jest około trzydziestu milionów, nieoficjalnie jednak może ich być pięciokrotnie więcej[46]. Pomimo podziałów, wzmacnianych przez komunistyczny reżim, chrześcijanie w Chinach – wewnątrz swego dziedzictwa kulturowego – dążą do świętości, która jest przemienianiem się w Chrystusa o chińskim obliczu.

---

[44] *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, red. R. Malek, Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 2006.

[45] Zob. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, red. D.E. Mungello, E. Malatesta, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History–Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 1994.

[46] Zob. *Zhongguo zongjiao baogao. Annual Report on China's Religions*, Zhongguo Shehui Kexueyuan, Beijing 2010.

Pozostałe słowa określające ideał człowieczeństwa czy też świętości, związane z tradycją konfucjańską (君子, „jūnzǐ"; 大人, „dàrén"; 文人, „wénrén") i buddyjską (菩薩, „púsà"; 佛, „fó") nie weszły do tradycji chrześcijańskiej. Są używane przez niektórych teologów dla ukazania pewnych specyficznych odniesień kulturowych, ale na razie nie zostały „ochrzczone".

Ethos 27(2014) nr 1(105) 138-151
DOI 10.12887/27-2014-1-105-11

Łukasz KOSIŃSKI

DZIAŁALNOŚĆ ŚWIĘTEGO KOLUMBY STARSZEGO WŚRÓD PIKTÓW
Wokół konwencji hagiograficznej[1]

W źródłach średniowiecznych poświęconych misji można odnaleźć dwa modele konwersji. Pierwszy dotyczy sytuacji, gdy nawracający miał do czynienia ze słabą władzą centralną albo z jej brakiem – zwracał się więc do zwykłych ludzi bądź próbował nawracać poszczególne grupy rodowo-plemienne. Model drugi odnosi się do przypadku, gdy wobec istnienia silnej władzy misjonarz najpierw nawracał monarchę, a dopiero gdy przekonał go do nowej wiary, dokonywał chrystianizacji poszczególnych grup mieszkańców.

Święty Kolumba Starszy, zakonnik i działacz religijny, to jedna z najważniejszych postaci wczesnego Kościoła iroszkockiego. Swoją działalność rozpoczął w rodzinnej Irlandii, gdzie założył ważne i znane klasztory. Misjonarze z klasztorów w Kells, Derry i Durrow – będących wybitnymi ośrodkami kultury – przyczynili później się do konwersji znacznej części Europy.

W niniejszym artykule zajmować się będziemy jednak nie działalnością świętego w jego ojczyźnie, lecz misją chrystianizacyjną, jaką prowadził on wśród ludów piktyjskich na północy Szkocji. Zagadnienie to jest istotne zwłaszcza z tego powodu, że swoją aktywnością misyjną Kolumba położył podwaliny pod średniowieczne państwo szkockie.

Podejmiemy próbę analizy *Vita Sancti Columbae* [Żywota świętego Kolumby], biografii świętego spisanej pod koniec siódmego wieku na wyspie Iona przez Adamnana, dziewiątego opata znajdującego się tam klasztoru. Szczególną uwagę zwrócimy na ukazane w tym tekście metody chrystianizacji oraz kontekst misji. Wprawdzie zawarte w tym dziele informacje są mocno wyidealizowane – wszak powstało ono po upływie około wieku od przedstawionych w nim wydarzeń – idealizacja ta jednak oddaje panujące w środowisku intelektualistów iryjskich w okresie wcześniejszego średniowiecza przekonania dotyczące wzorców konwersji, jej motywów, zasad i organizacji. Zamieszczone w *Vita Sancti Columbae* opisy działalności świętego w Szkocji w sposób typowy dla średniowiecznych hagiografii wzbogacone zostały o recepcję funkcjonujących w tym czasie toposów.

[1] Praca naukowa sfinansowana przez Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w ramach grantu Wydziału Humanistycznego.

W artykule tym zamierzamy również korzystać z innych źródeł, mających pomocnicze znaczenie dla interpretacji podjętego zagadnienia. Są to: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* [Historia kościelna narodu Anglów] autorstwa Bedy Czcigodnego spisana w pierwszym ćwierćwieczu ósmego stulecia oraz tak zwane listy królów piktyjskich, zawarte w *Chronica Pictorum* [Kronice Piktyjskiej], której najstarsza wersja powstała zapewne w dziesiątym wieku[2].

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie typowych dla analizowanych tekstów opisów zachowań Kolumby Starszego w spotkaniach z pogańskimi Piktami. Kluczowe znaczenie będzie więc miało odnalezienie struktur narracyjnych (topicznych) obecnych w żywocie Kolumby, w dziele Bedy (w odniesieniu do opisów misji interesującego nas świętego) i w listach królów piktyjskich. Postaramy się pokazać, w jaki sposób pewne uniwersalne wartości przenoszone były pomiędzy poszczególnymi tekstami świadczącymi o misji Kolumby wśród Piktów, jak też ustalić wpływ wątków biblijnych i mitologicznych na opisy przedstawianych zdarzeń.

Odpowiednio do struktury fabularnej głównego przekazu zajmować nas będą kolejno relacje Kolumby ze zwykłymi rodzinami i innymi przedstawicielami społeczności piktyjskich nienależącymi do elit, kontakty duchownego z władcą Brudem mac Maelchonem i spotkania świętego z pogańskimi kapłanami.

Przedstawiona przez Adamnana postać Kolumby Starszego wpisuje się w kilka znanych badaczom typów świętości; niektóre z nich zaczerpnięte zostały z hagiografii kontynentalnych, na przykład z *Vita Martini*[3]. Kolumba posiadał takie atrybuty, jak zdolność uzdrawiania chorych czy obrony ludzi przed różnymi niebezpieczeństwami. Nas jednak interesuje przede wszystkim zastosowany w opisie Adamnana, jak też i w innych najstarszych źródłach, schemat konwersji Piktów dokonywanej przez misjonarza. W opisach działań świętego w Szkocji realizowana była pewna przyjęta w hagiografii iroszkockiej konwencja, zgodnie z którą święty umiejętnością czynienia cudów górował zawsze nad przedstawicielami starej wiary, choć i oni nie byli pozbawieni pewnych mocy.

W literaturze przedmiotu brak głębszych analiz tradycji misji Kolumby w Szkocji, ukazujących zastosowane w pismach hagiograficznych konwencje i wskazujących na obecność pewnych struktur narracyjnych, mających na celu przedstawienie wizji świętości misjonarza. Tematyką chrystianizacji Piktów przez Kolumbę zajmowało się wielu badaczy, próby analizy tekstów dotyczących jego działalności w tym zakresie podejmowali oni jednak zwykle pośrednio, na marginesie innych, szerszych dociekań. Na szczególną uwagę zasługują komentarze

[2] Por. W. L i p o ń s k i, *Narodziny cywilizacji wysp brytyjskich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 385.

[3] Por. J.M. P i c a r d, *The Purpose of Adomnan's Vita Columbae*, „Peritia" 1(1982), s. 166.

Richarda Sharpe'a do opracowanego i wydanego przez niego manuskryptu *Vita Sancti Columbae*[4]. Interesujące ustalenia znalazły się też w pracy Jamesa Frasera poświęconej wczesnym dziejom Szkocji[5]. Struktury literackie tekstów hagiografii iroszkockiej badał Jean M. Picard[6]. Z polskich badaczy warto wymienić Jerzego Strzelczyka i jego monografię o znaczeniu Iroszkotów dla dziejów Europy[7].

W dotychczasowych badaniach widoczna jest pewna poważna luka. Niniejsze studium oczywiście nie będzie w stanie jej wypełnić – rzecz dotyczy złożonych kwestii z pogranicza historii, antropologii kulturowej i nauk literaturoznawczych. Zamierzamy jednak podjąć próbę ukazania najważniejszych, naszym zdaniem, problemów wiążących się z zarysowaną wyżej tematyką i wstępnie je przeanalizować.

POCZĄTKI CHRYSTIANIZACJI PIKTÓW

O skutecznej konwersji Piktów, z którą wiązało się powstanie odpowiedniej administracji kościelnej, możemy mówić dopiero w odniesieniu do czasów Kolumby Starszego. Za sam początek chrystianizacji ludów piktyjskich należy jednak uznać wcześniejszą od działalności Kolumby misję świętego Niniana z Whithorn[8]. Najczęściej przyjmuje się, że ów mnich, pochodzący prawdopodobnie z Brytanii, działał w latach 400-430 na terenie południowej Szkocji[9]. Beda, pisząc w *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* o przybyciu Kolumby do władcy Piktów Bruda mac Maelchona[10], wspomina, że na południu mieszkali Piktowie, którzy wcześniej zostali nawróceni przez świętego Niniana[11]. Jest to jedyna wzmianka u Bedy o tej misji. Trzeba tu również zwró-

---

[4] Zob. A d o m n á n of I o n a, *Life of St Columba*, tłum. R. Sharpe, Penguin Classics, London 1995.

[5] Zob. J. F r a s e r, *From Caledonia to Pictland: Scotland to 795*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

[6] Zob. J.M. P i c a r d, *Structural Patterns in Early Hiberno-Latin Hagiography*, „Peritia" 4(1985), s. 67-82.

[7] Zob. J. S t r z e l c z y k, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, PIW, Warszawa 1987.

[8] Por. A.O. A n d e r s o n, *Ninian and the Southern Picts*, „The Scottish Historical Review" 27(1948), s. 26.

[9] Por. E.A. T h o m p s o n, *The Origin of Christianity in Scotland*, „The Scottish Historical Review" 37(1958), s. 19n.; A n d e r s o n, dz. cyt., s. 28; R. B u l a s, *Pierwsze kościoły i klasztory iryjskie (V wiek)*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 2, *Między starożytnością a* średniowieczem, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 62.

[10] Por. K. F o r s y t h, *Language in Pictland, Spoken and Written*, w: *A Pictish Panorama: A Story of the Picts*, red. E.H. Nicoll, K. Forsyth, Pinkfoot Press, Brechin 1995, s. 9.

[11] Por. V e n e r a b i l i s B e d a P r e s b y t e r, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ks. III, 4, http://www.thelatinlibrary.com/bede.html.

cić uwagę na to, że choć w źródłach z tego okresu nazwy „Cruithni" i „Picti" na określenie ludów w Szkocji często stosowane są zamiennie, Adamnan nazwą „Picti" określa tylko ludy północnej Szkocji, a nazwę „Cruithni" odnosi do mieszkańców ówczesnej Dalriady[12].

Kolumba schrystianizował Piktów osiadłych na północy Szkocji, mieszkańcy Dalriady byli zaś już wówczas chrześcijanami; ważne jest też, że jego misja okazała się trwała, w jej wyniku powstał lokalny Kościół. Dysponujemy bardzo wartościową pod względami historycznym i literackim relacją o chrystianizacji Piktów dokonanej przez Kolumbę – jest nią przekaz Bedy Czcigodnego. W *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* zapisał on między innymi, że Kolumba wyruszył z Irlandii do Szkocji, by głosić Słowo Boże wśród północnych Piktów, oddzielonych od południowych plemion górami. Przybył do Brytanii w dziewiątym roku panowania potężnego piktyjskiego króla Bruda mac Maelchona. Słowem i przykładem nawrócił lud ten na wiarę chrześcijańską i pożeglował na Ionę, gdzie założył klasztor[13].

Komentarze dotyczące kontaktów Kolumby z królem Brudem mac Maelchonem odnaleźć można również w tak zwanych listach królów piktyjskich, zawartych w *Chronica Pictorum*. Wiarygodność historyczna tego dzieła nie została ostatecznie potwierdzona[14], z punktu widzenia niniejszego artykułu nie ma to jednak znaczenia, istotna jest jedynie zastosowana tam konwencja. Dla porządku należy wspomnieć, że podobne pod względem formy informacje odnoszące się do czasów panowania Bruda mac Maelchona występują również w *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* Bedy i w *Vita Sancti Columbae*. Zapis autora jednej z owych list wskazuje, że Kolumba Starszy przybył do króla Bruda mac Maelchona w roku 563[15]. Twórcy kompilacji z jedenastego wieku nie byli jednak konsekwentni w datowaniu wydarzeń. Pod rokiem 565 zanotowano bowiem, że Kolumba przybył do Brytanii w dziewiątym roku panowania tego władcy[16]. Brud mac Maelchon jest pierwszym występującym w listach królów piktyjskich władcą, którego panowanie potwierdzone zostało

---

[12] Por. *Adomnan's Life of Columba*, tłum. A.O. Anderson, M.O. Anderson, Thomas Nelson and Sons, Edinburgh 1961, s. 62n.; *Life of Saint Columba, Founder of Hy. Written by Adamnan, Ninth Abbot of that Monastery*, tłum. W. Reeves, Edmonston and Douglas, Edinburgh 1874, s. 253.

[13] Por. Venerabilis Beda Presbyter, dz. cyt., ks. III, 4. Por. też: Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 46n.; L. Bieler, *Ireland: Harbinger of the Middle Ages*, Oxford University Press, London 1963, s. 67.

[14] Por. M.O. Anderson, *The Lists of the Kings: II Kings of the Picts*, „The Scottish Historical Review" 28(1949), s. 15.

[15] Por. *The Pictish Chronicle*, w: *Chronicles of the Picts, Chronicles of the Scots, and Other Early Memorials of Scottish History*, oprac. W.F. Skene, Edinburgh General Register House, Edinburgh 1867, s. 344.

[16] Por. N. Evans, *The Calculation of Columba's Arrival in Britain in Bede's Ecclesiastical History and the Pictish King-Lists*, „The Scottish Historical Review" 87(2008), s. 188.

także w innych źródłach[17]. Z treści list wynika, że monarcha ten władał Piktami w latach 557-587[18]. Odpowiada to przypuszczeniom, że święty przybył do Bruda w dziewiątym roku jego panowania, czyli w 565.

We współczesnej historiografii jako czas przybycia Kolumby do kraju Piktów przyjmuje się więc zazwyczaj rok 565, na podstawie informacji podawanych przez Bedę. Na ten sam rok wskazuje również anonimowa „Kronika anglosaska"[19]. Jedna z badaczek, Molly Miller, kwestionuje te ustalenia, uznając, że w roku 565 Kolumba wyruszył z Irlandii (miał to być zatem dopiero początek jego misji), chrystianizację zaś rozpoczął później[20]. Większość badaczy twierdzi jednak, że Kolumba opuścił ojczyznę dwa lata wcześniej, czyli w roku 563. Dla podjętego przez nas tematu kwestia datowania ma znaczenie drugorzędne – interesujący jest sam opis przebiegu konwersji wśród Piktów.

W istocie misja mogła się przeciągać, gdy święty wędrował od jednej grupy Piktów do kolejnej. Być może Kolumba osiągnął znaczący, godny upamiętnienia sukces dopiero później, gdy udało mu się nawrócić władcę, a ten uznał, że warto rozpowszechnić nową wiarę wśród całego poddanego mu ludu. Niektórzy przypuszczają, że święty musiał najpierw uzyskać szacunek i wpływy wśród poddanych króla Bruda, by później zdobyć ich poparcie przy pozyskaniu tego władcy dla chrześcijaństwa[21]. Sprawa ta budzi wątpliwości. W źródłach średniowiecznych poświęconych misji można odnaleźć dwa modele konwersji. Pierwszy z nich dotyczy sytuacji, gdy nawracający miał do czynienia ze słabą władzą centralną albo z jej brakiem – zwracał się więc do zwykłych ludzi bądź próbował nawracać poszczególne grupy rodowo-plemienne. Model drugi odnosi się do przypadku, gdy wobec istnienia silnej władzy, na przykład królewskiej, misjonarz najpierw nawracał monarchę, a dopiero gdy przekonał go do nowej wiary i mógł swobodnie podróżować po kraju, dokonywał chrystianizacji poszczególnych grup jego mieszkańców.

Sytuacja opisana w *Vita Sancti Columbae* przedstawia się dość osobliwie: Chociaż Piktowie mają zwierzchniego władcę – jest nim wspomniany już Brud mac Maelchon – Kolumba najpierw nawraca poddanych, a dopiero później udaje się do króla. Przyjrzyjmy się bliżej tej sprawie.

---

[17] Por. M. M i l l e r, *The Disputed Historical Horizon of the Pictish King-Lists*, „The Scottish Historical Review" 58(1979), s. 18, 20.

[18] Por. tamże, s. 10.

[19] Por. *Anglo-Saxon Chronicle*, 565, http://omacl.org/Anglo/.

[20] Por. M i l l e r, dz. cyt., s. 6.

[21] Por. J. S m i t h, *The Life of Saint Columba, the Apostle of the Highlands*, Chalmers & Collins, Glasgow 1824, s. 181; W.F. S k e n e, *Celtic Scotland: A History of Ancient Alban*, t. 2, *Church and Culture*, Edmonston & Douglas, Edinburgh 1877, s. 121.

CHRYSTIANIZACJA RODZIN PIKTYJSKICH

Opisany w *Vita Sancti Columbae* – najstarszym zachowanym żywocie Kolumby, zawierającym najwięcej informacji o jego działalności wśród Piktów – przebieg chrystianizacji dokonanej przez świętego miał zgadzać się z przyjętym powszechnie w hagiografiach schematem, w których jednym z elementów niezbędnych dla skuteczności misji było dokonanie odpowiednich cudów. Adamnan opowiada zatem o tym, jak święty uratował pewną rodzinę piktyjską od głodu, błogosławiąc polowania na dziką zwierzynę, które wcześniej, bez wsparcia ze strony świętego, zawsze były nieudane[22]. W opisach hagiograficznych po tego rodzaju zdarzeniach następowało przyjęcie Słowa Bożego przez wielu pogan; Kolumba nawracał w ten sposób „mężów, żony i ich dzieci"[23] – czyli zwykłych ludzi – jeszcze przed konwersją ich monarchy. W przypadku Irlandii podobna tradycja świadcząca o nawracaniu najpierw niższych warstw społeczeństwa opisana została w *Vita Patricii*[24]. Co ciekawe, w hagiografiach tych nie występuje typowy dla średniowiecza motyw mulier suadens, czyli kobiety przekonującej do przyjęcia nowej wiary swego męża. W opisie Adamnana całe rodziny jednocześnie przyjmowały chrześcijaństwo. W hagiografiach irlandzkich nie ma również informacji o małżonkach poszczególnych władców.

Kolejnym opisem zawartym w *Vita Sancti Columbae*, w którym w gloryfikujący sposób przedstawiono działalność Kolumby wśród Piktów, jest opowieść o potworze z rzeki Ness[25]. Adamnan przedstawia, jak święty po przekroczeniu tej rzeki napotkał grupę Piktów, którzy grzebali jednego ze swoich ludzi. Na pytanie świętego o to, co się z nim stało, odpowiedzieli oni, że w rzece czyha potwór, a człowiek ów został przez niego zabity, mimo że płynął łodzią[26]. Święty nakazał wówczas jednemu ze swych mnichów, aby zdjął ubranie i pozostając jedynie w tunice, przepłynął rzekę. Gdy tylko mnich zaczął płynąć, potwór ruszył na niego z otwartą paszczą. Święty Kolumba krzyknął wtedy w stronę bestii, że nigdy już nikogo ona nie skrzywdzi, po czym nakazał jej zawrócić – przepędził ją znakiem krzyża[27]. Sprawił, że po-

---

[22] Por. A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., II 37, s. 185-187.

[23] L. H a r d i n g e, *Celtic Church in Britain*, Teach Services, New York 1995, s. 108 (tłum. fragm. – Ł.K.)

[24] Por. M. K a ź m i e r c z a k, *Św. Patryk – misyjne trudności i sukcesy Apostoła Irlandii*, „Nowy Filomata" 9(2005) z. 2, s. 153.

[25] Por. J. B o r s j e, *The Monster in the River Ness in Vita Sancti Columbae: A Study of a Miracle*, „Peritia" 8(1994), s. 28.

[26] Por. A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., II 27, s. 175n.

[27] Por. S. T o m l i n s o n, *Demons, Druids, and Brigands on Irish High Crosses: Rethinking the Images Identified as The Temptation of Saint Anthony*, University of North Carolina, Chapel Hill 2007, s. 92, 103, 121.

twór zniknął na zawsze (została legenda, żywa do dzisiaj), a mieszkańcy byli już bezpieczni[28].

Adamnan jednak nie przekazuje, że Piktowie po tym zdarzeniu poprosili o chrzest, nie wspomina też, że święty zaproponował udzielenie im sakramentu[29]. Interpretując intencję autora tekstu, można przyjąć, że Piktowie ci byli już chrześcijanami, a pomoc ze strony świętego stanowiła tylko dowód opieki, jaką roztaczał przywódca duchowy nad swoimi wiernymi. Wpisuje się to dobrze w model średniowiecznych opowieści hagiograficznych.

Kolumba potrafił również przekonywać do nowej wiary poprzez przejmowanie na rzecz chrześcijańskiego kultu miejsc związanych z dawną wiarą pogańską[30]. Miejscami takimi były na przykład źródła, których woda – jak wierzyli poganie – uzdrawiała różne choroby. Święty Kolumba miał obmyć wodą z jednego z tych źródeł stopy napotkanych przy nim ludzi, przekonując ich, że jej niezwykle właściwości są skutkiem poświęcenia jej w imię Chrystusa[31]. Tego rodzaju praktyki charakterystyczne były także dla misji prowadzonych przez św. Patryka czy św. Brygidę z Kildare w Irlandii[32]. Inaczej natomiast postępowali misjonarze z kontynentu. W *Vita Martini* opisano, jak święty Marcin niszczył wszelkie miejsca związane z kultem pogańskim[33].

KONTAKTY KOLUMBY Z BRUDEM MAC MAELCHONEM

W świetle analizowanego przez nas tekstu dopiero po przekonaniu do nowej wiary znacznej części społeczeństwa piktyjskiego Kolumba udał się do władcy. Uzyskanie poparcia ze strony króla było niezbędne, aby ostatecznie nawrócić całość ludu. Beda Czcigodny określał władcę Piktów słowami „rex potentissimus"[34]. Informacje o Brudzie czerpał Beda zapewne z piktyjskich

---

[28] Por. A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., II 27, s. 176; C.F. O' M e a r a, *Saint Columba and the Conversion of the Animals*, „Micrologus: Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies" 8(2000), s. 95.

[29] Por. B. D u m é z i l, *Chrześcijańskie korzenie Europy: konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 829.

[30] Por. *Adomnan's Life of Columba*, s. 25.

[31] Por. A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., II 11, s. 162n.; E.A. C o o k e, *Life and Work of Saint Columba*, Simpkin, Marshall, and Co., London 1888, s. 100n.

[32] Por. D. Ó C r ó i n í n, *Irlandia średniowieczna (400-1200)*, tłum. J. Szaciłło, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 58n.

[33] Por. P. N e h r i n g, *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych (od Vita Antonii do Vita Augustii)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 87.

[34] V e n e r a b i l i s B e d a P r e s b y t e r, dz. cyt., ks. I, 7. Por. A n d e r s o n, *Ninian and the Southern Picts*, s. 34; G. H e r m, *The Celts*: *People Who Came out of the Darkness*, St. Martin's Press, New York 1977, s. 257.

źródeł, które mógł zdobyć przy pomocy mnichów anglosaskich przebywających wtedy w państwie Piktów. Wiadomo, że zgromadzenie Bedy w Jarrow utrzymywało w tym czasie tego rodzaju kontakty[35]. Także Adamnan potwierdzał, że Brud był silnym władcą. Według przekazu Adamnana król Piktów na swoim dworze przetrzymywał zakładników z Orkadów, co może świadczyć o tym, że rozciągał on swe wpływy także na pobliskie wyspy[36]. Nie należy jednak zapominać, że informacje te zawarte zostały w dziele hagiograficznym, którego zadaniem była gloryfikacja Kolumby. Autor *Vita Sancti Columbae* mógł zatem wyolbrzymić znaczenie Bruda mac Maelchona wśród Piktów, aby w ten sposób podnieść prestiż misyjnych dokonań świętego. Byłoby to zgodne z konwencją często stosowaną nie tylko w hagiografii: wielkie, niedostępne zwykłym ludziom dokonania właściwe są bohaterom. W opisie działań Kolumby wyraźne są ślady stylizacji heroicznej. Można przypuszczać, że tekst Adamnana przeznaczony był głównie dla środowisk klasztornych, stosowano w nim więc symbolikę znaną mnichom z ich edukacji opartej przede wszystkim na hagiografii[37]. Również na hagiografię miały jednak wpływ szersze struktury fabularne, wywodzące się na przykład z epiki. Wyraźnie widoczny jest też wpływ Biblii na sposób prezentacji zdarzeń opisywanych w tekstach hagiograficznych.

Wydaje się, że Brud mac Maelchon mógł być jednym z kilku władców piktyjskich, panującym tylko nad częścią ich terytorium. Zjednoczenia Piktów dokonał dopiero Brud mac Bile, dzięki zwycięstwu nad Anglosasami pod Nechtansmere w roku 685[38]. Opisy działań Kolumby wśród Piktów są zatem przykładem narracji hagiograficznej, w której władca poganin wskutek dokonanych przez świętego cudów ostatecznie godził się na chrystianizację swoich poddanych, co zapewne potwierdzał jego chrzest. Informacje zamieszczone przez Adamnana wskazują bowiem na to, że Brud mac Maelchon nie mógł posiadać potężnej władzy, gdyż w owym czasie nie była ona scentralizowana. Zapewne dzięki temu Kolumba mógł podróżować po kraju Piktów, nawracając poszczególne grupy, zanim jeszcze ochrzcił ich władcę.

Dalsza część przekazów hagiograficznych o Kolumbie świadczy o tym, że w stosownym czasie święty udał się do siedziby króla Bruda (położonej najpewniej w okolicach dzisiejszego miasta Inverness[39]), by przekonać go do

---

[35] Por. R. S h a r p e, *Introduction*, w: A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., s. 30n.

[36] Por. tamże, s. 32.

[37] Por. W. v a n E g m o n d, *Converting Monks: Missionary Activity in Early Medieval Frisia and Saxony*, w: *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, red. G. Armstrong, I.N. Wood, Brepols, Turnhout 2000, s. 41.

[38] Por. L i p o ń s k i, dz. cyt., s. 390.

[39] Por. T.M. C h a r l e s - E d w a r d s, *Early Christian Ireland*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 304; A. K o n s t a m, *Strongholds of the Picts: The Fortifications of Dark Age Scotland*, Osprey, Oxford 2010, s. 14, 19, 45n.

przyjęcia nowej wiary. Gdy misjonarz przybył pod gród, okazało się, że brama jest zamknięta, a król nie ma zamiaru go wpuścić. Kolumba naznaczył wtedy drzwi znakiem krzyża, po czym przyłożył do nich dłoń i z łatwością je otworzył. W ten sposób wraz ze swymi mnichami wszedł do środka. Cud ten zrobił tak wielkie wrażenie na królu, że od razu zaakceptował on działania świętego[40]. Podobnie opisano misję świętego Patryka: Po cudach, których dokonał święty, król irlandzki postanowił się ukorzyć. „Zebrawszy starszyznę i radę, rzekł król Loéguire: Lepiej jeśli uwierzę, niż miałbym umrzeć. Podjął za zgodą swych ludzi postanowienie i tego dnia nawrócił się, i przyjął wiarę w wiecznego Pana Boga. Uwierzyło wówczas wielu innych"[41] – podaje Muirchu.

Opowieść o cudownym otwarciu bramy świadczy o tym, że z początku Brud nie był przychylny misji Kolumby[42]. Opór władcy i przekonanie go do nowej wiary za pomocą cudu to typowy wątek hagiografii. Siła duchownego wynika z jego związku z sacrum – dzięki temu ma on do dyspozycji mocne i niezwykłe środki perswazji, którymi potrafi złamać bez większego trudu zdecydowany sprzeciw pogańskiego władcy.

Być może zresztą wspomniana w hagiografii scena oparta jest na pewnych realiach. Prawdopodobnie Kolumba Starszy został wysłany do Piktów przez Conalla mac Comgailla, władcę Dalriady (państwa rozciągającego się w owym czasie między wybrzeżem północnej Irlandii a zachodnią Szkocją)[43]. Powstanie wspólnoty chrześcijańskiej wśród Piktów leżało w interesie króla Conalla[44]. Za pośrednictwem swojego misjonarza mógłby bowiem oddziaływać na nich, uzyskując w ten sposób wsparcie silnego sąsiada[45]. Celem takiej misji byłoby zatem polepszenie stosunków między Piktami a Szkotami z Dalriady[46].

Jak już zostało wspomniane, według *Chronica Pictorum* Kolumba ochrzcił Bruda w dziewiątym roku jego panowania[47]. Nie wiemy jednak, czy rzeczywiście Brud przyjął chrzest z rąk świętego Kolumby[48]. Adamnan nic na ten temat nie wspomina, ale konwersja władcy mogła być dla niego sprawą oczywistą.

---

[40] Por. A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., II 35, s. 184.

[41] M u i r c h u, *Żywot św. Patryka*, tłum. A. Strzelecka, w: św. Patryk*, Pisma i najstarsze żywoty*, red. J. Strzelczyk, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków–Tyniec 2003, s. 135.

[42] Por. C.D. M o n t a l e m b e r t, *Saint Columba: Apostle of Caledonia*, Catholic Publication House, New York 1868, s. 59.

[43] Por. F r a s e r, dz. cyt., s. 96n.

[44] Por. S t r z e l c z y k, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 46.

[45] Por. *Life of Saint Columba, Founder of Hy*, s. 277.

[46] Por. J. S t r z e l c z y k, *Piktowie*, w: tenże, *Zapomniane narody Europy*, Ossolineum, Wrocław 2006, s. 100n.

[47] Por. *The Pictish Chronicle*, s. 7; Miller, dz. cyt., s. 4, 20.

[48] Por. W.F. S k e n e, *Celtic Scotland*: *A History of Ancient Alban*, t. 2, s. 119; R. S h a r p e, *Introduction*, A d o m n á n o f I o n a, dz.cyt., s. 31.

Nie wiemy także dokładnie, jaka była rola Kolumby w chrystianizacji Piktów[49]. Beda w tej kwestii powołuje się najpewniej na przekazy piktyjskie, ich wiarygodność jest jednak wątpliwa. Na podstawie lektury dzieła Adamnana nie uzyskujemy pełnej odpowiedzi na pytanie, jaki był wpływ św. Kolumby na rozwój chrześcijaństwa wśród Piktów w szóstym wieku. Fakt, że źródła z Iony donoszą o zdarzeniach, które miały miejsce w państwie Piktów sto lat po śmierci świętego, jest jednak znaczący[50]. Udział Kolumby w procesie chrystianizacji Piktów jest niezaprzeczalny. Potwierdzali to zarówno Adamnan, jak i Beda, a różnice w ich relacjach mogą wynikać z tego, że czerpali informacje z odmiennych źródeł. Działalność chrystianizacyjna świętego Kolumby odnotowana została także w późniejszych tekstach piktyjskich. Przyznać trzeba, że w okresie, kiedy żył święty Kolumba, znaczna część Szkocji nadal pozostawała pogańska (podobnie było w przypadku działalności świętego Patryka w Irlandii)[51]. Stopniowy sukces zapoczątkowanej przez Kolumbę chrystianizacji wynikał zaś w dużej mierze z adaptacji chrześcijaństwa do warunków i obrzędowości, jakie zastali misjonarze w Szkocji[52].

Skoro nie mamy pewności, czy Brud przyjął chrzest razem ze swoim ludem, należy przypuszczać, że w tym przypadku doszło do częściowego tylko zaaprobowania nowej wiary przez władcę. Król nie sprzeciwiał się działalności misjonarzy na terenie, na którym panował, nie popierał jednak misji jednoznacznie i nie wywierał nacisku na swój lud, aby przyjął chrzest[53]. Wiele fragmentów *Vita Sancti Columbae* świadczyć może o takim właśnie charakterze misji Kolumby, przynajmniej w jej początkowej fazie. Ograniczona aprobata władcy przyczyniać się mogła jednak do wielu konfliktów. Z powodu niejednoznaczności źródeł sprawa ta nie może być rozstrzygnięta. Ponieważ król w tym okresie był gwarantem istnienia społeczności, jego konwersja po pewnym czasie stanowiła, jak się wydaje, konieczny warunek powodzenia misji. Wszelkie przejawy kultu były bowiem silnie związane z instytucjami politycznymi i podlegały regułom funkcjonowania danej społeczności[54]. Tam, gdzie władza monarsza była silna, nie mogło dojść do swobodnego wyboru sacrum,

---

[49] Por. R. S h a r p e, *Introduction*, A d o m n á n o f I o n a, dz.cyt., s. 31n.

[50] Por. tamże, s. 32n.; B.T. H u d s o n, *Kings and Church in Early Scotland*, „The Scottish Historical Review" 73 (1994), s. 154.

[51] Por. J. S t r z e l c z y k, *Święty Patryk*, w: tenże, *Apostołowie Europy*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1997, s. 60; Ó C r ó i n í n, dz. cyt., s. 61.

[52] Por. K a ź m i e r c z a k, dz. cyt., s. 151.

[53] Por. J. S t r z e l c z y k, *Niektóre problemy chrystianizacji Europy wczesnośredniowiecznej*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk J. Dobosz, Instytut Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2000, s. 82n.

[54] Por. J. K u j a w i ń s k i, *Spotkanie z „innym". Średniowieczny misjonarz i jego sacrum w oczach pogan*, „Roczniki Historyczne" 70(2004), s. 54.

a bóg władcy był bogiem całej wspólnoty. Przyjęcie nowej wiary oznaczało zerwanie z tradycją przodków, a to osłabiało legitymizację władzy[55].

Względnie słaba pozycja władcy wśród Piktów, ukazana w omawianych tu pismach, świadczyć może także o wykorzystaniu przez ich autorów pewnych wzorców znanych z Irlandii. Na Zielonej Wyspie kompetencje monarchy ograniczały się często do pełnienia funkcji symbolicznych[56]. Zasadniczo władza była elekcyjna, co spowodowało, że silną pozycję uzyskali możnowładcy[57]. W Szkocji do osłabienia pozycji władcy przyczynił się również system matrylinearny, pozwalający przedstawicielom arystokracji na wiązanie się z rodem królewskim poprzez małżeństwo z kobietami z tego rodu.

Według przekazu Bedy, nawrócony król przekazał Kolumbie Ionę, by święty założył tam klasztor i rozprzestrzeniał chrześcijaństwo. Informację tę potwierdzają także źródła piktyjskie. Wydaje się, że uczony anglosaski również w tej kwestii opierał się na przekazach swoich północnych sąsiadów[58]. Jak podają roczniki irlandzkie[59], wyspa ta przekazana została Kolumbie przez jego kuzyna, króla Conalla mac Comgailla, władcę Dalriady[60]. Autor roczników wspomina o tym, podając informację o śmierci tego króla. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że archipelag Hebrydów Wewnętrznych w owym czasie należał właśnie do króla Conalla, a Iona została przez niego oddana Kolumbie jako doskonała baza do chrystianizacji Szkocji. Takie rozwiązanie wzmacniałoby również pozycję Kolumby przy jego pierwszym spotkaniu z Brudem i dlatego mogło mieć istotne znaczenie dla dalszego powodzenia całej misji.

Vita Sancti Columbae nie jest jedynym iroszkockim tekstem hagiograficznym, w którym wspominany jest Brud mac Maelchon. W *Vita Sancti Comgalli*, żywocie opiewającym czyny świętego Comgalla z Bangor, zapisano bowiem, że na dwór piktyjski przybyli święci Kolumba, Comgall i Cainnech z Achad Bó i napotkali zamkniętą bramę, gdyż (jak dawniej wierzono) władca ów nie

[55] Por. S t r z e l c z y k, *Niektóre problemy chrystianizacji Europy wczesnośredniowiecznej*, s. 73, 83; D u m é z i l, dz. cyt., s. 319n.

[56] Por. K a ź m i e r c z a k, dz. cyt., s. 150.

[57] Por. Ó C r ó i n í n, dz. cyt., s. 100.

[58] Por. L i p o ń s k i, dz. cyt., s. 391.

[59] Por. *The Annals of Ulster*, 574, w: *Corpus of Electronic Texts*, http://www.ucc.ie/celt/published/T100001A/index.html; *Annals of the Four Masters*, 572, w: *Corpus of Electronic Texts*, http://www.ucc.ie/celt/published/T100005A/index.html; *The Annals of Tigernach*, 573, w: *Corpus of Electronic Texts*, http://www.ucc.ie/celt/published/T100002A/index.html; *Chronicon Scotorum*, 574, w: Corpus of Electronic Texts, http://www.ucc.ie/celt/published/T100016/index.html; R. S h a r p e, *Introduction*, A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., s. 16.

[60] Por. W. R e e v e s, *Introduction*, w: *Life of Saint Columba, Founder of Hy*, s. XXXVII; A.O. A n d e r s o n, M.O. A n d e r s o n, *Introduction*, w: *Adomnan's Life of Columba*, s. 30n.

chciał ich wpuścić[61]. O tym zdarzeniu wspomina także anonimowy tekst *Vita Sancti Cainnici*[62]. W *Vita Sancti Comgalli* rozwinięto całą opowieść, zaznaczając, że Brud nie od razu przyjął i poparł misjonarzy. Święty Comgall sprawił wówczas, że ręka króla uschła i uzdrowił go dopiero, gdy władca postanowił przyjąć chrześcijaństwo[63]. Zgodnie z tą tradycją niemałe znaczenie dla powodzenia misji Kolumby wśród Piktów miała pomoc Comgalla z Bangor i Cainnecha z Achad Bó[64].

Śmierć króla Bruda została dobrze poświadczona w rocznikach irlandzkich. W „Rocznikach z Ulsteru" zapisano pod rokiem 584, że zmarł Brud mac Maelchon, władca Piktów[65]. Pod tym samym rokiem znajduje się podobny wpis w „Rocznikach z Innisfallen"[66], a w „Rocznikach z Tigernach" – przy innych wydarzeniach z roku 581[67]. Niedługo po śmierci Bruda Kolumba prawdopodobnie odbył drugą misję do Piktów, by uzyskać poparcie nowego władcy dla swoich działań[68].

Możliwe jest też, że Brud mac Maelchon nie był pierwszym władcą piktyjskim, z którym spotkał się święty Kolumba. Nie ma jednak pewności co do tych wcześniejszych misji, a w każdym razie są one gorzej poświadczone niż działalność misyjna wśród poddanych Bruda[69]. W „Rocznikach z Ulsteru" pod rokiem 580 zamieszczono informację o śmierci władcy Piktów Cennalatha[70], co wskazywałoby, że musiał on utrzymywać kontakty z duchownymi iroszkockimi. W listach królów piktyjskich przed Brudem mac Maelchonem widnieje natomiast Galam Cennalegh[71], nie jest jednak pewne, czy chodzi o tą samą osobę.

STARCIA ŚWIĘTEGO Z PIKTYJSKIMI DRUIDAMI

Według przekazów dotyczących misji Kolumby – podobnie jak w przypadku tradycji świadczącej o innych misjach ewangelizacyjnych – najbardziej

---

[61] Por. *Vita Sancti Comgalli*, 51, w: *Vitae Sanctorum Hiberniae*, oprac. Ch. Plummer, Four Courts Press, Dublin 1997, t. 2, s. 18; *Life of Saint Columba, Founder of Hy*, s. 275.

[62] Por. *Vita Sancti Cainnici*, 20, w: *Vitae Sanctorum Hiberniae*, t. 1, s. 159.

[63] Por. *Vita Sancti Comgalli*, 44.

[64] Por. C o o k e, dz. cyt., s. 88n.

[65] Por. *The Annals of Ulster*, 584; *Life of Saint Columba, Founder of Hy*, s. 277.

[66] Por. *Annals of Inisfallen*, 584, w: Corpus of Electronic Texts, http://www.ucc.ie/celt/published/T100004/index.html.

[67] Por. *The Annals of Tigernach*, 581.

[68] Por. E v a n s, dz. cyt., s. 194.

[69] Por. B.T. H u d s o n, *Kings and Church in Early Scotland*, „The Scottish Historical Review" 73(1994), s. 147.

[70] Por. *The Annals of Ulster*, 580.

[71] Por. *The Pictish Chronicle,* s. 7.

zaciekłymi przeciwnikami przyjęcia nowej wiary okazywali się pogańscy kapłani. Mieli oni silną pozycję i duży wpływ na społeczeństwo, nauczali bowiem wielu ludzi i często byli doradcami władców[72]. Przeciwstawiali się duchownym chrześcijańskim na różne sposoby[73]. W *Vita Sancti Columbae* opisano, jak Kolumba w starciu z pogańskimi kapłanami dokonał kolejnych cudów, przewidział na przykład, że podana mu woda została zatruta przez druida. Wpisuje się to w kanon średniowiecznych opowieści hagiograficznych, podobne opisy znajdujemy między innymi w *Vita Patricii*[74].

Wyższość świętego nad pogańskimi kapłanami wyrażała się także w pomocy, jakiej udzielał on rodzinom piktyjskim, szczególnie wówczas, gdy umiejętności pogan okazywały się niewystarczające. Kolumba przybył kiedyś do rodziny, w której niedawno zmarł chłopiec, a kapłani pogańscy nie mogli nic na to poradzić. Święty podszedł do ciała chłopca i w imię Jezusa Chrystusa nakazał mu obudzić się i wstać. Chłopiec powrócił do życia i, jak głosi tradycja, wielu pogan tego dnia uwierzyło w Boga[75]. Aby skutecznie nawracać, należało bowiem udowodnić, że nowa wiara lepiej zaspokaja potrzeby społeczeństwa niż dawne kulty[76].

Uzdrawianie chorych stanowiło popularny topos hagiograficzny, znany na przykład z *Vita Antonii*[77]. Opisy uzdrowień czy pomnażania pokarmu ukazywać miały nie tylko wyższość chrześcijańskich duchownych nad kapłanami pogańskimi, lecz również to, że święci przejmowali niejako funkcję społeczną sprawowaną dawniej przez druidów, wykonując czynności zarezerwowane dla kapłanów starej wiary. Wynika stąd, że na wizerunek świętych irlandzkich w ich najstarszych hagiografiach wywarły wpływ również wzorce pogańskie[78].

Według przekazu Adamnana, najpotężniejszym z druidów Bruda był Broichan. Kapłan ów więził niewolnicę, a Kolumba jako dobry chrześcijanin zamierzał ją uwolnić. Nie chcąc podporządkować się woli duchownego, druid odmówił wypuszczenia kobiety, a wskutek tego stan jego zdrowia zaczął się pogarszać. Jak głosi tradycja, Kolumba oznajmił mu, że jeśli chce przeżyć,

---

[72] Por. M e n z i e s, dz. cyt., s. 91; C o o k e, dz. cyt., s. 90.

[73] Por. *The Life of Saint Columba (Columb-Kille) A.D. 521-597, Founder of the Monastery of Iona and First Christian Missionary to the Pagan Tribes of North Britain by Saint Adamnan A.D. 697-704, Ninth Abbot of the Monastery of Iona*, tłum. W. Huyshe, George Routlege & Sons–E.P. Dutton & Co., London–New York 1916, s. 19.

[74] Por. M u i r c h u, dz. cyt., s. 109-154.

[75] Por. A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., II 32, s. 179n.

[76] Por. K u j a w i ń s k i, dz. cyt., s. 52.

[77] Por. N e h r i n g, dz. cyt., s. 82.

[78] Por. J. S t r z e l c z y k, *Wstęp*, w: św. Patryk, *Pisma i najstarsze żywoty*, s. 31; W. B e r s c h i n, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. 2, *Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1988, s. 23n.

musi wypić wodę, którą przekazał mu święty. Kapłan, choć początkowo oporny, w końcu uwolnił dziewczynę i spożył ową wodę, dzięki czemu powrócił do zdrowia. Takie opisy pojedynków przedstawicieli starej i nowej wiary są analogiczne do przekazów starotestamentowych[79]. Wiadomo także, że Broichan w sporze z Kolumbą uzyskał wsparcie króla Bruda mac Mealchona, co pokazuje, iż władca ów musiał wówczas być jeszcze poganinem[80]. W opisie hagiograficznym pokonanie Broichana – nauczyciela, naczelnego druida, a niegdyś także opiekuna króla Bruda – oznaczało nie tylko symboliczne, ale też rzeczywiste zwycięstwo świętego nad przedstawicielami starej wiary wśród Piktów[81].

*

Chociaż charakter dostępnych źródeł uniemożliwia określenie znaczenia misji Kolumby Starszego wśród Piktów, bez wątpienia należy stwierdzić, że święty ten położył podwaliny pod Kościół na zamieszkałych przez nich terenach. Rezultaty jego działalności wykorzystane zostały w następnych wiekach przez Iroszkotów i Anglosasów dla zaznaczenia ich wpływów w państwie Piktów. Ponieważ brak jest informacji o reakcji pogańskiej wśród Piktów od czasu misji świętego, wyprawę Kolumby oraz jego następców należy uznać za udaną. Jeden z jej najważniejszych celów, czyli zwiększenie wpływów szkockich w państwie Piktów, a w konsekwencji zawładnięcie nimi, został zatem osiągnięty. Jako że działalność Kolumby wiązała się z jednym z większych sukcesów misyjnych Kościoła iryjskiego, narrację Adamnana o tym wydarzeniu można uznać za pewien model konwersji dokonywanych we wcześniejszym średniowieczu przez mnichów z Zielonej Wyspy. Przedstawieni zaś w hagiografii bohaterowie prowadzący ewangelizację wśród pogan wpisywali się w iroszkocki wzorzec świętości.

---

[79] Por. K u j a w i ń s k i, dz. cyt., s. 44.

[80] Por. A d o m n á n o f I o n a, dz. cyt., II 33, s. 181; J. R y a n, *Irish Monasticism*, *Origins and Early Development*, Four Courts Press, Dublin 1992, s. 323.

[81] Por. M e n z i e s, dz. cyt., s. 95.

„POWOŁANI DO ŚWIĘTOŚCI WESPÓŁ ZE WSZYSTKIMI”
(1 Kor 1, 2)

Ethos 27(2014) nr 1(105) 155-174
DOI 10.12887/27-2014-1-105-12

Alina RYNIO

„W WAS JEST NADZIEJA”...
O wychowaniu młodzieży w posłudze duszpasterskiej Jana Pawła II

Młodzież szuka mistrzów, przy których mogłaby się uczyć trudnej sztuki życia i wzrastania w mądrości, szuka kogoś, kto zna prawdę o człowieku, świecie i Bogu i stara się nią żyć. Poszukuje świadków autentycznych i wiarygodnych, których można naśladować i którym można powierzyć najbardziej intymne tajemnice. Niewątpliwie takiego właśnie mistrza młodzi czasu Jana Pawła II – o czym, podobnie jak wielu moich rówieśników, mogę zaświadczyć – widzieli w jego osobie.

Nauczanie Jana Pawła II skierowane do młodzieży jest niewątpliwie jednym z najważniejszych wątków składających się na fenomen jego pontyfikatu. Biorąc pod uwagę działalność duszpasterską Papieża, można uznać go za autentycznego przyjaciela i wychowawcę młodzieży, która zawsze zajmowała szczególne miejsce w jego życiu. Już jako ksiądz, prowadząc niekonwencjonalne duszpasterstwo młodzieżowe, poświęcał jej wiele czasu i uwagi. Pomagał młodym uczyć się i odpoczywać; ukazywał, jak żyć. Był ich otwartym i rozumiejącym przyjacielem, ale też wymagającym duszpasterzem. Sprawowanie posługi Piotrowej nie tylko nie zamknęło serca Jana Pawła II na sprawy ludzi młodych, lecz pozwoliło mu postrzegać dotyczące ich kwestie w szerszym wymiarze. Od początku swojego pontyfikatu Papież szukał okazji do spotkań z młodzieżą, pragnął bowiem „wędrować” z młodymi całego świata po wszystkich kontynentach w poszukiwaniu Jezusa i uczyć ich odkrywania Go jako „drogi i prawdy, i życia” (J 14, 6). Dowodem tego są choćby liczne spotkania Jana Pawła II z młodymi podczas jego zagranicznych pielgrzymek. Spotkania te zostały zainicjowane w Niedzielę Palmową 15 kwietnia 1984 roku na placu św. Piotra w Rzymie, kiedy to Papież przekazał młodzieży krzyż Roku Świętego. Specyficzną formą i kontynuacją tych dni stały się organizowane od roku 1989 światowe spotkania młodych w różnych miejscach kuli ziemskiej. Celem Światowych Dni Młodzieży było i jest wspólnotowe wyznawanie wiary w Jezusa Chrystusa, prowadzące do skupienia życia każdego młodego człowieka wokół Jego osoby. Podczas odbywających się cyklicznie spotkań z młodymi (było ich dziewiętnaście) Papież zachęcał do odkrywania specyfiki młodości i do świadomego budowania przez młodych ludzi ich własnego człowieczeństwa i życia oraz do pogłębiania wiary. Światowe Dni Młodzieży

były i nadal pozostają czasem budzenia ducha i uroczystego potwierdzania „tak" wypowiadanego wobec Chrystusa[1].

Jan Paweł II w sposób szczególny wyraził swoją naukę skierowaną do ludzi młodych w Liście apostolskim *Parati semper*[2]. Był to pierwszy w historii Kościoła list, w którym Papież zwrócił się wprost do młodzieży[3]. O szczególnym znaczeniu młodości mówił też w rozmowie z Vittoriem Messorim: „Młodość to nie tylko pewien okres życia ludzkiego, odpowiadający określonej liczbie lat, ale to jest zarazem czas dany każdemu człowiekowi i równocześnie zadany mu przez Opatrzność. W tym czasie szuka on odpowiedzi na podstawowe pytania, jak młodzieniec z Ewangelii; szuka nie tylko sensu życia, ale szuka konkretnego projektu, wedle którego to swoje życie ma zacząć budować. I to właśnie jest najistotniejszy rys młodości"[4].

Jana Pawła II koncepcja młodości podkreśla przede wszystkim to, co dobre i pozytywne w człowieku, co jednak nie oznacza, że Papież nie dostrzegał obok młodzieży otwartej, pełnej dobrej woli oraz poszukującej prawdy i dobra także młodzieży zamkniętej, biernej, o nastawieniach konsumpcyjnych czy też zdemoralizowanej, często przejawiającej cechy antyspołeczne. Problemy te Jan Paweł II widział bardzo wyraźnie i – jak się wydaje – dlatego właśnie z takim naciskiem podkreślał pozytywne aspekty młodości. Jako obrońca podstawowych wartości, postrzegający młodość jako „wiek nadziei, obietnic, entuzjazmu, projektów i ideałów"[5], nieustannie przypominał prawdy niezmienne, niezależne od ludzkiej woli i zewnętrznych okoliczności, i wskazywał na niebezpieczeństwa, jakie niesie z sobą relatywizm moralny.

Każde ze spotkań z Janem Pawłem II było dla młodych ludzi inspiracją do przemyśleń, zachętą do refleksji, poszukiwania sensu i podejmowania świadomych wyborów, nierzadko też źródłem natchnienia. Spotkania te obejmowały

---

[1] Por. bp H. T o m a s i k, *Jan Paweł II a Światowe Dni Młodzieży. Jan Paweł II a młodzież*, w: *Pedagogiczna inspiracja w nauczaniu Jana Pawła II*, red. M. Nowak, C. Kalita, Instytut Pedagogiki Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Papieża Jana Pawła II, Biała Podlaska 2005, s. 65.

[2] Zob. J a n P a w e ł II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży* (Watykan, 31 III 1985), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 6(1985) nr 1, s. 5-10.

[3] Por. *Jan Paweł II. Dzień po dniu. Ilustrowane kalendarium wielkiego pontyfikatu 1978-2005*, oprac. G. Turowski, red. J. Sosnowska, fot. A. Bujak, A. Mari, Biały Kruk, Kraków 2005, t. 1, s. 326.

[4] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Instytut Jana Pawła II KUL–Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 101. Zob. ks. T. R y ł k o, *Bogaci w miłosierdzie. Młodzieniec i Chrystus*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1995; P. S a l o m o n, hasło „Młodość", w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005, s. 334.

[5] J a n P a w e ł II, *Budowa społeczeństwa opartego na braterstwie* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą nigeryjską, Onitsha, 13 II 1982), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 3(1982) nr 2, s. 5.

nie tylko bezpośredni kontakt z Papieżem, ale też lekturę jego książek, listów i orędzi.

Niniejsze opracowanie jest próbą opisu miejsca młodych i ich wychowania w duszpasterskiej posłudze Jana Pawła II. Z uwagi na fakt, że opiera się ono jedynie na części bogatych materiałów źródłowych, z pewnością nie wyczerpie całości problemu. W sposób szczególny jednak zostaną w nim omówione zagadnienia potrzeb i pragnień młodego pokolenia oraz odpowiedzi na nie, jaką znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II, zarówno w jego wypowiedziach do młodych ludzi, jak i tekstach do nich skierowanych.

POTRZEBY, PRAGNIENIA I ASPIRACJE MŁODEGO CZŁOWIEKA

Przejawy bogactwa młodości, takie jak stawianie pytań, formułowanie projektu życia i wzrastanie, są niejako wynikiem uświadomienia sobie tychże dążeń przez młodego człowieka. Potrzeby te i towarzyszące im pragnienia ze swojej natury domagają się realizacji, stąd też stanowią podstawową bazę motywacji do podejmowania wyzwań młodości.

W niniejszych rozważaniach, idąc tropem myśli Jana Pawła II, podejmiemy próbę szkicowego opisu pragnień, potrzeb i aspiracji młodego człowieka koncentrujących się wokół problemów prawdy, wolności, życia i miłości. Młodość to czas szczególnego wzrastania i intensywnego odkrywania różnych rzeczywistości. Aby jednak młodość faktycznie była wzrastaniem, musi ona nie tylko „gromadzić” w człowieku wszystko to, co prawdziwe, dobre i piękne, ale także wyrabiać w nim zmysł krytyczny.

Papieskie przesłanie jasno wskazuje, że motorem działania młodych jest pragnienie poznawania prawdy, które stanowi podstawę wszelkich dążeń człowieka[6]. Z pragnieniem tym głęboko łączy się przede wszystkim odkrywanie własnego „ja”. Młodzież dąży do zrozumienia siebie, a także do poznania swoich możliwości rozwojowych[7]. Stawia w tym celu wiele pytań i poszukuje na nie odpowiedzi. Pragnienie poznania prawdy towarzyszy doświadczanym przez nią w sposób szczególny problemom egzystencjalnym, a jej znalezienie daje młodemu człowiekowi poczucie sensu i wartości życia. Poznana prawda kształtuje też jego przyszłość. Potrzeba poznania wartości i sensu dotyczy przy tym nie tylko tak zwanego wymiaru doczesnego, czyli właściwego zabezpieczenia ziemskiego życia człowieka, ale również przekraczającego doczesność wymiaru duchowego. Mówiąc do młodych, Papież przy każdej okazji wskazy-

[6] T e n ż e, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, s. 8n.

[7] Zob. S a l o m o n, dz. cyt.

wał na jedyną Prawdę, którą jest Chrystus[8]. W ten sposób budził w młodzieży świadomość istnienia w ludzkim sercu pragnień i potrzeb natury religijnej, które wykraczają poza ziemską egzystencję. Jakkolwiek we współczesnym świecie młodzież niejednokrotnie ukrywa pragnienie Boga „pod maską obojętności czy wręcz wrogości”[9], to jednak zawsze jest w niej w jakiś sposób obecne pragnienie doskonałości. Potrzeba ta może być różnie rozumiana, ale próba jej ostatecznego zaspokojenia zawsze prowadzi do Boga, gdyż rodzi się z tęsknoty za wielkimi ideałami, za tym, co przerasta człowieka i świat, za tym, co piękne i ś w i ę t e. Poznanie prawdy domaga się z kolei wierności rozpoznanej treści i przekazywania jej dalej. Młodzież czuje więc potrzebę dzielenia się odkrytą prawdą z innymi. Nastawiona jest także na odkrywanie otaczającego świata, a odkryta przez nią prawda o rzeczywistości w połączeniu z prawdą o Bogu prowadzi ją do mądrości. Poznawcze potrzeby młodzieży powinna zaspokajać oświata wspierana przez odpowiednie działania wychowujące. Młodzież oczekuje od społeczeństw zapewnienia możliwości takiej nauki, pracy i odpoczynku, które pozwolą jej na swobodne odkrywanie prawdy.

Z prawdą wiąże się nierozerwalnie wolność. Słowa z Ewangelii św. Jana: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (8, 32), potwierdzają, że pragnienie wolności jest wpisane głęboko w strukturę bytu ludzkiego. Papież uważał, że tak jak „młodzi mają [...] wrodzony «zmysł prawdy»”, tak też „spontaniczne pragnienie wolności”[10]. Jego zdaniem wolność otwiera też drogę do samodzielności, która jest szczególnie silną potrzebą ludzi młodych. Dlatego też Jan Paweł II budził w nich świadomość możliwości samostanowienia[11], samodzielnego podejmowania decyzji, wybierania i planowania. Wiedział, że potrzeby te, krystalizując się, wyzwalają pragnienie twórczego działania i czynnego zaangażowania.

Z kolei świadomość daru, jakim jest życie, rodzi pragnienie chronienia go i zabezpieczania za pomocą odpowiednich środków oraz zapewnienia mu optymalnych warunków rozwoju. Wypowiedzi Jana Pawła II, szczególnie te kierowane do dzieci i młodzieży, jak również do rodziców, nauczycieli i wychowawców, zmierzały do rozbudzenia świadomości, że życie ludzkie nie może rozwinąć się w pełni bez klimatu miłości. To wokół niej koncentrują się potrzeby natury emocjonalnej i uczuciowej, to ona nadaje sens i kierunek życiu, jest źródłem motywacji i działania. Życie w miłości, często określane jako szczęście, stanowi przedmiot potężnego pragnienia, a zarazem źródło

[8] Zob. J a n P a w e ł II, *Orędzie na VII Światowy Dzień Młodzieży 1992* (Watykan, 24 XI 1991), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 13(1992) nr 2, s. 5-7.

[9] Tamże, nr 3, s. 6.

[10] T e n ż e, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, s. 9.

[11] Por. tamże, s. 8n.

wezwania, skierowanego do każdego człowieka. Kwestia miłości odgrywa szczególnie ważną rolę w rzeczywistości życia młodych. W tym okresie bowiem człowiek wyjątkowo silnie odczuwa potrzebę akceptacji i pewności, że istnieje ktoś, kto go wysłucha i zrozumie jego problemy, ktoś, kto doda otuchy i udzieli wsparcia. W przypadku człowieka młodego szczególnie silne jest też pragnienie poczucia, że jest się kochanym takim, jakim się jest. Papież, rozumiejąc to najdelikatniejsze i najbardziej osobiste pragnienie dążenia do bezgranicznej miłości i doznawania miłującego spojrzenia, kierował uwagę młodzieży w stronę Chrystusa. Przekonywał, że tylko On, jako ten, który jest Stwórcą ludzkiego serca i zna człowieka od wewnątrz, może spełnić jego pragnienia. Podkreślał przy tym, że młody człowiek, jakkolwiek dąży do osiągnięcia osobistego szczęścia i w tym celu podejmuje wiele trudu, to jednak nie chce być szczęśliwy sam. Gdy odkryje najwyższą miłość, którą jest Chrystus dający życie, rodzi się w nim pragnienie dzielenia się tą miłością, w naturę miłości jest bowiem wpisane pragnienie obdarowywania nią innych. Potrzeba dzielenia się z innymi miłością, radością i szczęściem realizuje się w różnych formach. Wyraża się w szukaniu kontaktu z drugimi, w koleżeństwie i w przyjaźni. Szczególnie ważną formą daru z siebie w miłości jest małżeństwo. Rodzina jako wspólnota oparta na miłości daje szansę realizowania i rozwoju człowieczeństwa jej członków. Jest także miejscem przekazywania życia. W zrodzonym potomstwie, obok zaspokojenia pragnienia dawania siebie, spełnia się też pragnienie małżonków przedłużania własnego życia[12].

Papież porusza również ważny dla młodzieży problem pracy, która jest prawem osoby i zaspokaja naturalną ludzką potrzebę aktywności. Z jednej strony aktywność ta jest konieczna do zapewnienia sobie materialnego bytu na ziemi i pod tym względem jej możliwość stanowi niezbywalne prawo człowieka. Brak możliwości podjęcia pracy budzi w młodzieży bunt i poczucie frustracji. Z drugiej strony praca ma także głębszy sens. Dzięki niej człowiek rozwija swoje człowieczeństwo, „staje się bardziej człowiekiem”[13].

Różnorodność i waga problemów, z którymi boryka się młodzież, sprawiają, że poszukuje ona kogoś, kto zrozumie jej pragnienia i będzie potrafił wesprzeć ją w rozwoju. W sytuacji, gdy inicjatywę realizowania ludzkiej miłości podejmuje sam Bóg, w sercach niektórych młodych rodzi się pragnienie całkowitego oddania się Mu na służbę w stanie kapłańskim lub zakonnym. Podjęcie tego wezwania włącza pragnienie człowieka w Boże pragnienie zbawienia świata.

[12] Por. J a n P a w e ł II, List do Rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny 1994 (Watykan, 2 II 1994), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 3, s. 24.

[13] Por. t e n ż e, Encyklika *Laborem exercens*, nry 6, 11, 16.

SZUKANIE AUTORYTETÓW I OTWARTOŚĆ NA WYCHOWANIE

Młodzi oczekują, że ktoś pomoże im uporządkować ich wewnętrzny świat pragnień i ambicji według hierarchii wartości, która pozwoli na pełny rozwój ich człowieczeństwa i szczęśliwe życie. Często spotykane wśród młodzieży bunt, sprzeciw czy wyostrzony krytycyzm wypływają nie tyle z pragnienia odrzucenia tradycji i otrzymanego dziedzictwa, ile raczej z niezgody na zło istniejące w świecie. Zachowania te są po części przejawem rozwoju samodzielności, chociaż w większym stopniu wydają się znakiem poszukiwania autorytetów na miarę wielkich ideałów młodości. Młodzież szuka mistrzów, przy których mogłaby się uczyć trudnej sztuki życia i wzrastania w mądrości, szuka kogoś, kto zna prawdę o człowieku, świecie i Bogu i stara się nią żyć. Poszukuje świadków autentycznych i wiarygodnych, których można naśladować i którym można powierzyć najbardziej intymne tajemnice.

Niewątpliwie takiego właśnie mistrza młodzi czasu Jana Pawła II – o czym, podobnie jak wielu moich rówieśników, mogę zaświadczyć – widzieli w jego osobie. Jako wieloletni duszpasterz młodzieży, rozmawiał on z nimi o ich młodości na płaszczyźnie partnerskiej. Trzeba podkreślić, że Papież nie koncentrował uwagi młodzieży na sobie. Był autorytetem „przezroczystym", który kierował jej umysły, serca i wolę ku autorytetowi Boga[14].

Młodzież czasu młodości Jana Pawła II była otwarta na wychowanie. To samo można powiedzieć o młodzieży współczesnej, a widocznym tego znakiem pozostaje choćby fakt jej licznego i aktywnego udziału w Światowych Dniach Młodzieży. Szczególne nawarstwienie zagrożeń, niebezpieczeństw i kryzysów we współczesnym świecie sprawiało i sprawia, że życie jawi się młodym ludziom jako szansa, a jednocześnie jako wielka niewiadoma. Zagubiona, często zwiedziona i nieufna młodzież oczekuje, że ktoś wzbudzi w niej nadzieję i wskaże sposób na autentyczne bycie sobą. Młodzi szukają kogoś, kto w nich uwierzy. Gdy spotykają się z życzliwością i zrozumieniem ze strony dorosłych, chętnie podejmują dialog. Poczucie bezpieczeństwa i swobody oraz pewność, że zostaną wysłuchani, sprawiały, że młodzi przybywali na spotkania z Janem Pawłem II, by rozmawiać o sprawach wielkiej wagi. Przychodzili z pytaniami o charakterze egzystencjalnym, religijnym, społecznym oraz moralnym, co świadczyło o ich wielkiej otwartości i zaufaniu.

Jan Paweł II uważał, że młodzi są w stanie przyjąć, zapragnąć i zaakceptować to, co zostanie im ukazane jako szlachetne, dobre, piękne i prawdziwe. Podejmując dialog z młodymi, wskazywał nie tylko na szanse i możliwości tkwiące w młodości, ale też na sposoby ich realizacji w kontekście ewangelicznego orę-

[14] Szerzej na ten temat zob. A. R y n i o, *Jan Paweł II jako nauczyciel i wychowawca*, w: *Wezwał nas do świętości*, red. M. Kowalik, Polichna, Lublin 2010-2011, s. 31-36.

dzia. W sposób szczególny akcentował potrzebę podjęcia Bożego wezwania do budowania cywilizacji miłości, przyjęcia określonych wartości, zaangażowania społecznego i apostolskiego oraz samowychowania. W wypowiedziach Jana Pawła II powraca myśl – do której przywiązywał szczególną wagę – że ukazywana młodym prawda o człowieku sprawia, iż pragnienia ich sięgają coraz wyższego poziomu. Papież wiedział, że jeśli rozbudzona zostanie w młodych świadomość ich powołania, wartości życia i godności człowieka, to będą oni w stanie przyjąć nieraz bardzo trudne wymagania i podjąć odpowiedzialne zadania.

Pełna realizacja młodości rozumianej jako szansa osobista, społeczna i eklezjalna może się dokonać – zdaniem Jana Pawła II – wówczas, gdy młody człowiek podejmie Boże wezwanie do budowania cywilizacji miłości. Na etapie młodości dzieje się to przez szukanie autorytetów, stawianie pytań, budzenie pragnień i konkretne działania. Warto w tym miejscu przywołać ewangeliczną scenę z bogatym młodzieńcem. Młody człowiek, stawiając pytanie: „Czego mi jeszcze brakuje?”, otrzymuje od Chrystusa odpowiedź: „Chodź za mną” (Mt 19, 20-21). Podjęcie takiego zaproszenia wymaga rozeznania swojego powołania i dostrzeżenia w swojej drodze życiowej pasjonującej pracy, dzięki której rozwija się człowieczeństwo, a wraz z nim osobowość. W rezultacie młody człowiek ma szansę stać się tym, kim stać się powinien dla siebie, dla innych i dla Boga[15]. Darząc młodych wielkim zaufaniem, Jan Paweł II wierzył, że są oni w stanie pielęgnować w sobie wiarę w sens życia, działania i tworzenia – samourzeczywistniania swojego człowieczeństwa. Jego zdaniem wielkie bogactwo młodości przejawia się między innymi w ogromnej skali możliwości rozwoju posiadanych uzdolnień, pasji i zainteresowań. Młody człowiek odkrywa swoje talenty i upodobania, rozpoznaje możliwości. Stara się rozwijać swoją potencjalność między innymi poprzez pracę, która go w swoisty sposób kształtuje. Praca w tym okresie życia stanowi przygotowanie do pracy w wieku dojrzałym i związana jest głównie z nauką – w szkole bądź na uczelni[16]. W nauczaniu papieskim praca jawi się przy tym nie tylko jako konieczność, ale również jako wewnętrzna potrzeba człowieka i szansa na jego rozwój. Przez pracę człowiek wzbogaca swoją osobowość i kształtuje siebie, a także zmienia i doskonali środowisko, w którym żyje. Nie dziwi zatem papieskie upominanie się o tych, którzy pozbawieni zostali możliwości zdobycia wykształcenia czy też cierpią wskutek bezrobocia[17].

Papież uczy jednak, że nie można dać się ponieść pragnieniu sprawiedliwości, jeśli jej ceną miałyby być cynizm i deptanie ludzkich praw. Podkreśla, że

[15] Por. t e n ż e, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, s. 6.

[16] Por. tamże, s. 8.

[17] Por. tamże.

sprawiedliwość winny poprzedzać miłosierdzie i przebaczenie, a budowanie cywilizacji miłości wymaga trudu, samozaparcia i gotowości do poświęceń, nade wszystko zaś wyraźnego opowiedzenia się za Chrystusem. Jan Paweł II zdaje sobie sprawę, że budowa cywilizacji miłości nie jest zadaniem łatwym, zwłaszcza w dzisiejszym świecie. Wzywa jednak młodzież do podjęcia tego trudu, gdyż jedynie na tej drodze możliwe jest osiągnięcie życiowej pełni i szczęścia[18]. Nie kryje przy tym, że warunkiem cywilizacji miłości jest odpowiednie moralne przygotowanie tych, którzy ją budują.

Przyjęcie Bożego wezwania do realizacji Ewangelii w życiu jest sprawą wewnętrznej wolności człowieka. Tym, co rozlicza go przed nim samym z jego wolnych wyborów, jest sumienie. Głos sumienia, oskarżającego lub uniewinniającego, ma szczególne znaczenie właśnie w okresie młodości, kieruje bowiem człowieka ku obiektywnym normom moralnym. Jego treścią są zasady, które mają znaczenie nie tylko w życiu osobistym jednostki, ale także w jej życiu społecznym. Ważne jest więc, by sumienie nie było spaczone, ale by rozpoznawało wartości trwałe i obiektywne, będące wyrazem poszanowania godności człowieka i służące jego rzeczywistemu dobru.

Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że wszystkie wartości, którymi człowiek w życiu się kieruje, muszą mieć odniesienie do Boga. Inaczej tracą one swą przejrzystość i wyrazistość. Wynika to z prawdy, że sumienie jest dziełem Boga, a więc i wartości biorą z Niego początek. Centrum chrześcijańskiego kodeksu moralności są przykazania, które wyznaczają zręby ludzkiego postępowania i decydują o wartości czynów. To prawo moralne Chrystus uzupełnił o rady ewangeliczne w Kazaniu na Górze (zob. Mt 5, 1-28)[19].

Hierarchia wartości, zbudowana dzięki poznaniu prawd wiary i zasad moralnych objawionych przez Boga, musi być wewnętrznie zaakceptowana i przyjęta przez młodego człowieka jako jego własna. Wewnętrzne przylgnięcie do takiej hierarchii wartości dokonuje się przez miłość, którą Duch Święty rozlewa w ludzkich sercach. Moralny „profil" młodego człowieka odbija się na kształcie jego działalności społecznej, która stanowi zewnętrzny wyraz budowania cywilizacji miłości. Sprawa czynnego zaangażowania jest również sprawą sumienia.

ZAANGAŻOWANIE SPOŁECZNE I APOSTOLSKIE

Refleksja nad sposobem kształtowania życia społecznego jest w nauczaniu papieskim ściśle powiązana z tematem zaangażowania apostolskiego, które wypływa z misyjnego powołania Kościoła. Odkrycie Chrystusa, obdarzające-

[18] Por. tamże, s. 9.
[19] Por. tamże, s. 6n.

go człowieka nowym życiem, nie jest dla chrześcijanina sprawą prywatną. Jan Paweł II uczył, że promieniuje ono na wszystkie dziedziny i aspekty ludzkiej egzystencji. Dlatego też całościowo postrzegał udział młodzieży w życiu publicznym. Podkreślał przy tym, że wyższość Kościoła nad społeczeństwem, będąca skutkiem jego Boskiego pochodzenia, sprawia, iż zaangażowanie apostolskie ma niejako pierwszeństwo przed zaangażowaniem społecznym i powinno życie społeczne przenikać. Młody chrześcijanin ma zatem obowiązek włączania misji apostolskiej w życie społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturalne. Powstała w wyniku tego synteza wiary i szeroko rozumianej kultury jest szansą na prawdziwą przemianę świata według programu podjętej przez Kościół nowej ewangelizacji.

REALIZACJA SZANS MŁODZIEŻY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Ojciec Święty ukazuje młodzieży szerokie możliwości realizacji zadania nowej ewangelizacji. Apostolstwo młodych ma się dokonywać przede wszystkim w „miejscach nauki, pracy i rozrywki”[20]. Są to nierzadko miejsca i sytuacje dostępne być może tylko dla młodzieży[21]. W wielu swoich wypowiedziach Papież podkreślał, że ewangeliczne orędzie głoszone przez młodzież powinno w pierwszym rzędzie dotrzeć do jej rówieśników, którzy bądź zagubili się na drogach życia, bądź jeszcze nie poznali Chrystusa.

Podjęte przez młodzież w Kościele dzieło nowej ewangelizacji ma, zdaniem Jana Pawła II, dokonywać się głównie przez przykład życia, czyli przez codzienne dawanie świadectwa o wierze, miłości Boga i nadziei, przez niesienie radości i budowanie pokoju w rodzinach, miejscach nauki i pracy, a także przez ukazywanie obecności Chrystusa we własnym życiu przez pełnienie obowiązków i podejmowanie decyzji w zgodzie z Ewangelią. Szerokim terenem apostolskiego zaangażowania młodzieży są miejsca nauki i pracy. W procesie kształcenia i nabywania kompetencji młodzież rozwija się i przygotowuje do służby drugiemu człowiekowi. Praktyczne apostolstwo w tych miejscach to – według Papieża – szacunek dla pracy, pilność, sumienność, uczciwość, zainteresowanie, szczere poszukiwanie prawdy i dobra.

---

[20] T e n ż e, *Jezus Chrystus naszą Drogą, Prawdą i Życiem* (Orędzie do młodych całego świata na IV Światowy Dzień Młodzieży 1989, Watykan, 27 XI 1988), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 12, s. 3.

[21] Zob. t e n ż e, *Orędzie na VII Światowy Dzień Młodzieży 1992*; t e n ż e, *Orędzie z okazji VIII Światowego Dnia Młodzieży 1993 r.* (Watykan, 15 VIII 1992), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 13(1992) nr 10, s. 8-10; t e n ż e, *Orędzie na IX i X Światowy Dzień Młodzieży* (Watykan, 21 XI 1993), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 2, s. 4n.

Twórczość człowieka wyraża się w kulturze. Młodzież, która jest spadkobierczynią tego dziedzictwa, przez swój wkład przekształca je i wciąż tworzy. Tę możliwość kulturotwórczego działania młodych podkreślał Jan Paweł II, wzywając przy tym, aby była ona oparta na zasadach moralnych. Zdaniem Papieża entuzjazm, odwaga i wola działania młodzieży stwarzają możliwość wprowadzenia ładu moralnego we wszystkich dziedzinach życia, zaprowadzenia trwałego pokoju i zbudowania nowych struktur społecznych, wyrastających z braterskiej miłości oraz poszanowania godności i wolności człowieka.

Ojciec Święty ukazywał też młodzieży możliwości i sposoby umocnienia ducha apostolskiego. Zachęcał ją do pogłębiania swojej wiary przez modlitwę, głębsze poznawanie Kościoła i jego bogactwa. Wskazywał, że szczególną formą i miejscem rozwoju apostolskiej działalności są stowarzyszenia, ruchy i młodzieżowe wspólnoty religijne.

JANA PAWŁA II PROPOZYCJA WYCHOWANIA MŁODYCH

W pedagogicznym przesłaniu Jana Pawła II niewątpliwie odnaleźć można jedną z cenniejszych propozycji zagospodarowania daru młodości i wychowania młodych. W niniejszym opracowaniu zasygnalizujemy jedynie kilka kluczowych zagadnień związanych z papieską wizją wychowania[22]. Warto przy tym zauważyć, że jakkolwiek w twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II nie znajdujemy traktatów pedagogicznych w pełnym tego słowa znaczeniu, nie

[22] Szerzej na ten temat zob. m.in. A. R y n i o, *Integralne wychowanie osoby konsekwencją przyjmowania „antropologii adekwatnej”*, „Wychowanie na co Dzień” 2005, nr 4-5, s. 20-25; t a ż, *Cierpienie jako czynnik wychowawczy*, „Cywilizacja” 2006, nr 16, s. 34-44; t a ż, *Metodyczno-strukturalne elementy procesu integralnego wychowania osoby*, w: *Pedagogiczna inspiracja w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 285-303; t a ż, *Społeczno-kulturowy wymiar osoby podstawą integralnego wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Pedagogika kultury*, red. D. Kubinowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 101-122; t a ż, *Atrakcyjność pedagogicznego przesłania Jana Pawła II,* „Roczniki Teologiczne” 53(2006) nr 10, s. 61-78; t a ż, *Argumenty potwierdzające obiektywną wartość pedagogicznego przesłania Jana Pawła II*, w: *Pedagogia Jana Pawła II dla współczesnej myśli i teorii wychowania*, red. D. Waloszek, Górnośląska Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Kardynała Augusta Hlonda w Mysłowicach, Mysłowice 2008, s. 36-51; t a ż, *Szczególne miejsce młodych w posłudze duszpasterskiej Jana Pawła II*, w: *Niespokojni nadzieją*, red. bp W. Depo, M. Gmyz, ks. T. Guz, Z. Pałubska, Polihymnia, Lublin 2009, s. 65-78; t a ż, *Osobowy wymiar wychowania w przesłaniu Jana Pawła II*, w: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II. Studium wybranych problemów*, red. P. Marzec, J. Nikołajew, Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Tomaszów Lubelski–Lublin 2009, s. 281-298; t a ż, *Integralne wychowanie Jana Pawła II podstawą skutecznej profilaktyki i resocjalizacji młodzieży*, w: *Skuteczność profilaktyki i resocjalizacji – utopie a rzeczywistość*, red. M. Nowak, B. Wołosiuk, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Papieża Jana Pawła II, Biała Podlaska 2010, s. 71-85. Por. też: t a ż, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 477.

oznacza to jednak, że jego myśl, zawierająca wyraźnie zdeklarowany od strony teoretycznej i praktycznej program wychowania nielękający się „słabości człowieka ani też jego wielkości”[23], nie odgrywa czy też nie może odgrywać znaczącej roli wychowawczej czy teoriotwórczej. Podejmowane przez Jana Pawła II zagadnienia skoncentrowane wokół wychowania osoby w całej jej złożoności i wielowymiarowości (czyli z uwzględnieniem jej wymiaru ontycznego, etyczno-aksjologicznego, społeczno-kulturowego i teologicznego) stanowić mogą cenny i bogaty materiał do rozwiązania niejednego problemu wychowawczego czy dylematu współczesnej pedagogiki. Proponowana przez Papieża postawa może też przyczynić się do wzrostu świadomości potrzeby systemu integralnego wychowania osoby, pracy socjalnej, działań woluntarystycznych oraz pedagogii uczestnictwa. Wszystkie te potrzeby, których uzasadnienie znajdujemy w antropologii adekwatnej, sięgającej biblijnej „prawdy początku”, akcentowane są w ramach personalizmu, a w Polsce w szczególności w rozwijającej się od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku pedagogice personalistycznej.

Wydaje się, że wobec szczególnych wyzwań wychowawczych, jakie niosą z sobą pluralizm i globalizacja, znajomość papieskiego przesłania pedagogicznego, którego konstytutywne elementy wskazują, że Jan Paweł II przyjmuje realistyczne podstawy wychowania, może okazać się ze wszech miar użyteczna oraz inspirująca dla rozwoju zarówno teorii, jak i praktyki edukacyjnej. Warto przy tym podkreślić, że papieska filozofia edukacji i odnosząca się do prawa Bożego teoria wychowania nie pozostaje w konflikcie z wolnością człowieka i jego podmiotowością. Dzieje się tak dlatego, że Ojciec Święty postuluje, aby „do końca i integralnie widzieć człowieka jako szczególną, samoistną wartość, jako podmiot związany z osobową transcendencją”[24], a w wychowaniu dostrzega „sztukę” skutecznego oddziaływania na konkretne osoby żyjące w określonych warunkach i sytuacjach, oddziaływania po to, „ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – po to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem”[25].

Analizując nauczanie papieskie, nie sposób nie zauważyć jego znaczenia w obszarze pedagogiki, „mającej za przedmiot refleksji określenie celu i formy wspomagania rozwijającego się człowieka w jego dochodzeniu do zrozumienia realizacji swego życia w różnych wymiarach”[26]. Przesłanie obecne w myś-

[23] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 31.

[24] T e n ż e, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 4.

[25] Tamże, s. 4n.

[26] T. K u k o ł o w i c z, *Wybrane idee „Fides et ratio” ważne dla pedagogiki i wychowania*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 113.

li Jana Pawła II każe odczytywać wychowawcze wyzwania współczesnego świata „oczyma wiary”[27], a postępowanie wychowujących opierać na szacunku i miłości, dostosowując je do wieku osoby wychowywanej. Podejście takie pozwala nie tylko widzieć więcej, ale też wejrzeć głębiej i wciąż dojrzewać wraz z innymi, którzy − jeśli nawet nie podzielają przekonań religijnych wychowawcy – będąc ludźmi dobrej woli, mają poczucie odpowiedzialności za własne wychowanie. Realizacja tak postawionego zadania wychowawcy wymaga od niego specyficznej wrażliwości na osobę i wspólnotę osób, a także zdolności ujmowania człowieka w każdym wymiarze jego bytowania, bez podważania jego podmiotowości i godności osobowej czy kwestionowania jego bogactwa wewnętrznego[28].

Antropologia adekwatna, z której wyrasta papieska interpretacja wychowania, nie jest obciążona żadnego rodzaju redukcjonizmem, ale wymaga konsekwencji w myśleniu i opowiedzenia się za poznaną prawdą, miłością i dobrem. Można powiedzieć, że w wymiarze praktycznym tej koncepcji wychowanie jest pełnym pedagogicznego taktu i umiaru wprowadzaniem wychowanka w prawdę o człowieku, Bogu i świecie. Docenia się w nim aktywność podmiotowo-osobową wychowanka, autorytet wychowawcy, spotkanie obu stron procesu wychowawczego i ich dialog; prowadzi się namysł nad sensem cierpienia i wskazuje na konieczność odnoszenia postępowania do obiektywnych kryteriów jego oceny, z których najważniejsze to prawda, dobro i piękno. Traktując integralne wychowanie osoby jako prawo i powinność moralną, w niczym nie pomniejsza się roli czy znaczenia instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych grup odniesienia i środowisk wychowujących. Jednocześnie uświadamia się potrzebę uznania wartości krytycznie rozumianej tradycji.

W niniejszym szkicu pragnę jedynie zasygnalizować potrzebę znajomości i popularyzacji papieskiego przesłania pedagogicznego. Mam przy tym na uwadze nie tylko cele wychowania według Jana Pawła II czy zasadnicze założenia jego myśli, ale te elementy jego nauczania, które wykazują zbieżność z założeniami pedagogiki personalistycznej, szczególnie w jej aspektach chrześcijańskich. Wspieranie integralnego rozwoju każdej jednostki, a także ludzkości jako takiej, jest nieodłącznie związane z chrześcijańską wizją wychowania człowieka jako osoby powołanej do rozwoju wewnętrznego i doskonalenia się aż do świętości, która jest celem programu duszpasterskiego

[27] Pojęcie zaczerpnięte z artykułu ks. Janusza Nagórnego *Świat przełomu tysiącleci – wyzwania wychowawcze* (w: *Wobec wyzwań wychowawczych przełomu tysiącleci. Materiały z konferencji dla nauczycieli szkół podstawowych i ponadpodstawowych. Lublin 7 i 21 listopada 1998*, red. W. Stępniewski, Wojewódzki Ośrodek Metodyczny, Lublin 1998, s. 47).

[28] Szerzej na temat papieskiego rozumienia fenomenu wychowania w odniesieniu do antropologii adekwatnej zob. R y n i o, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II.*

pozostawionego przez Jana Pawła II[29]. Program ten wskazuje: „Święci nie przemijają. Święci żyją świętymi i pragną świętości”[30]. Co więcej: „Święci wołają o świętość”[31].

INTEGRALNE WYCHOWANIE WYCHOWANIEM PERSONALISTYCZNYM

W myśli filozoficznej i religijnej kwestia integralnego rozwoju jednostki podejmowana była między innymi przez św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Blaise'a Pascala, Sørena Kierkegaarda, Maxa Schelera, Gabriela Marcela, Jacques'a Maritaina, Emmanuela Mouniera, Romana Guardiniego, a w Polsce przez Kazimierza Górskiego, Franciszka Sawickiego, o. Jacka Woronieckiego, Stefana Kunowskiego czy ks. Wincentego Granata. W teorii i praktyce wychowawczej myśl personalistyczna pojawiła się pod koniec dziewiętnastego wieku i zaowocowała koncepcją pedagogiki o takim właśnie nachyleniu. Na jej specyfikę składają się teoria osoby, wartości i norm oraz wypływająca z niej teoria wychowania. Kierunek ten ma dziś wiele odmian, lecz u podstaw działań wychowawczych niezmiennie stawia się w nim poznanie osoby wychowanka, indywidualnych cech jego osobowości oraz możliwości. Odkrycie wszystkich potencjalności, jakie kryje w sobie konkretne dziecko żyjące w geograficznie i kulturowo określonych warunkach, jest równoznaczne z poznaniem tego dziecka jako człowieka w sensie poznania struktury jego osoby, jej wartości, celu, powołania oraz relacji z innymi ludźmi[32]. W poznaniu tym obok jego wymiaru pedagogicznego uwzględnia się także aspekt ontologiczny, psychologiczny, etyczny i społeczny. Natura osoby postrzegana jest zatem w personalistycznej koncepcji wychowania dwuwymiarowo: zarówno w sensie materialnym, jak i duchowym, przy czym oba te wymiary pozostają zintegrowane, a element duchowy istotnie różni się od sfery psychicznej[33].

Zdaniem Jana Pawła II istotnymi atrybutami osoby są: jej pełnowymiarowość, rozumność, wolność, zdolność do poznania umysłowego oraz tworzenie ładu estetycznego i moralnego w sobie i w otaczającej rzeczywistości. Dzięki świadomości i potencjalności własnej jaźni człowiek, który stanowi

---

[29] Zob. t a ż, *Świętość celem programu duszpasterskiego pozostawionego nam przez Jana Pawła II*, w: *Modlić się wzorem błogosławionego Jana Pawła II. Dzień Papieski 2011*, red. M. Kowalik, Polichna, Lublin 2012, s. 15-27.

[30] J a n P a w e ł II, *Nie lękajcie się być świętymi* (Homilia podczas Mszy św. i kanonozacji św. Kingi, Stary Sącz, 16 VI 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 107.

[31] Tamże, s. 109.

[32] Por. J. D o b r z y ń s k a, *Pedagogika personalistyczna*, „Wychowawca” 7(1999) nr 9, s. 23.

[33] Zob. M.A. K r ą p i e c OP, *Człowiek jest osobą*, w: *Człowiek, osoba, płeć*, red. M. Wójcik, Instytut Studiów nad Rodziną ATK, Łomianki 1998, s. 31-56.

bezwzględną i bezwarunkową wartość etyczną, może jako osoba stale się doskonalić, „dopełniając" swoją bytowość przez poznawanie prawdy o rzeczywistości i zgodne z nią działanie. W papieskim przesłaniu osoba ludzka, która jest podstawową normą całego systemu wartości i sposobu pojmowania człowieka i świata, jawi się zatem jako zwarta, odrębna i niepowtarzalna rzeczywistość psychiczna. Jest świadoma siebie, swoich dążeń, uprawnień i przymiotów. Będąc wartością przekraczającą inne oraz podmiotową indywidualnością, wykazuje jednostkowe odniesienie do wszelkich wartości i norm etyki. Duchowy wymiar jej natury warunkuje jej potrzebę odczytywania „ukrytego" sensu wydarzeń, a zarazem pozwala jej „porządkować" w świetle obiektywnych wartości swoje odniesienie tak do siebie samej, jak i do świata oraz ludzi. Wszystkie te przymioty osoby są dla niej zarazem wyzwaniem do nieustannego samodoskonalenia i wskazują, że jest ona bytem, którego trwanie przekracza wymiar czasu[34].

W swoim nauczaniu na temat młodzieży, człowieka i jego wychowania Jan Paweł II w szczególny sposób podkreślał, że osobę ludzką należy postrzegać jako byt będący z jednej strony podmiotem wartości i uprawnień, z drugiej zaś podmiotem zadań i obowiązków. Nauczanie to, zasługujące na miano „wychowującego"[35], ujmowało zatem osobę w sposób integralny, jako indywidualny, wewnętrznie spójny byt, pragnący tę spójność zachowywać i realizować w swoim życiu. Papież podkreślał, że każdy człowiek właśnie jako osoba jest podmiotem swoich czynów i nigdy nie funkcjonuje po prostu jako fragment bytu społecznego. Wychowanie, zdaniem Jana Pawła II, stanowi naturalny proces „wydobywania" człowieczeństwa i osobowości w człowieku i musi respektować ludzką naturę, ukazując zarazem wychowankowi żywy i nieutopijny obraz tego, kim może się on stać. Można je pojmować wielorako, a w sposób szczególny jako dar i takie ukierunkowanie wysiłków, aby zrealizowała się pełnia wychowywanej osoby[36], by do skutku doszło jej dorastanie do własnej prawdy życia i osobowej tożsamości. Istotą wychowania jest więc niesienie pomocy, nie zaś nakłanianie, „przyginanie", presja czy przyuczanie.

Osoba jest według Jana Pawła II kimś, kto nieustannie poszukuje siebie i swojego prawdziwego oblicza, a zatem kimś, komu na mocy jego natury wychowanie jest potrzebne, aby mógł on działać harmonijnie i sensownie. Osoba doświadcza siebie poprzez czyn, ze świadomością, że być w pełni sobą oznacza to samo, co być w pełni człowiekiem: bytem racjonalnym, mającym wolną wolę i potrafiącym samodzielnie decydować o tym, kim chce się stać.

---

[34] Por. ks. A. M a j, *Szkolnictwo katolickie w III RP (1989-2001)*, Wydawnictwo Adam, Warszawa 2002, s. 96n.

[35] J. H o m p l e w i c z, *Refleksje wprowadzające*, w: *Dar wychowania. Pedagogika Jana Pawła II*, red. J. Homplewicz, Poligrafia Wyższego Seminarium Duchonego, Rzeszów 2001, s. 7.

[36] Por. tamże.

Owo bycie w pełni sobą staje się możliwe, kiedy wychowanie odnoszone jest do Boga i ujmowane jako „kształtowanie osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego”, mające na celu „dobro społeczeństw, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział”[37].

Podstawą wychowania w perspektywie „papieskiej” pedagogiki, sięgającej „początku”, czyli antropologii adekwatnej, jest poznanie przez wychowanka prawdy o samym sobie i o otaczającym go świecie. Odbijająca się w czynach prawda wewnętrzna sumienia, dzięki której człowiek jest sobą, jest w antropologii adekwatnej rozumiana jako system prawdziwych twierdzeń odnoszących się do człowieka, świata i tego, co nadprzyrodzone. Jak pisze Franciszek Adamski: „Tak rozumiana prawda o człowieku ma właściwości wyzwalające, bowiem świadomość tego otwarcia stanowi podstawę jego wyzwolenia wewnętrznego – panowania nad sobą oraz wyzwolenia zewnętrznego – oznaczającego przezwyciężenie społecznych ucisków”[38]. Prawda stanowi więc nie tylko podstawowy element procesu wychowania i niekwestionowaną zasadę życia, ale jest wartością nadrzędną, pozwalającą wydawać sądy o rzeczywistości i decydować, jakie czyny warte są podjęcia.

W nauczaniu Jana Pawła II wychowanie jest zatem zawsze odpowiedzią na głęboką potrzebę człowieka, darem i propozycją mającą na celu integralny rozwój osoby. Nie narzuca w prosty sposób mechanizmów postępowania, ale wpisane jest w życie osób i instytucji. Pozostaje jednak zawsze naznaczone swego rodzaju ryzykiem, ponieważ ze względu na wolność osoby wychowanka intencja wychowawcy nie jest dla powodzenia projektu wychowawczego czynnikiem wystarczającym. Naturalne „wyposażenie” osoby stanowi w tej koncepcji wolność dojrzałego wyboru dobra, panowania nad sobą oraz poszanowania dobra innych. Dlatego też wychowawca nie powinien narzucać wychowankowi wyboru. Warto podkreślić, że wolność jest w nauczaniu Jana Pawła II rozumiana zupełnie inaczej niż w pedagogice krytycznej. Wychowawca, respektując uwarunkowania rozwoju wychowanka, nie przedstawia mu całej gamy możliwości działania czy wachlarza celów, wśród których ten

---

[37] Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Deklaracje. Konstytucje*, Éditions du Dialogue, Paris 1967, s. 311.

[38] F. A d a m s k i, *Prawda jako zasada życia społecznego*, „Wychowawca” 6(1998) nr 11, s. 28; Zob. też: J. M a j k a, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1982, s. 41-55; J. R o z t w o r o w s k i, *Integralny związek czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie w rodzinie*, s. 56-68; W. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985; t e n ż e, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1961; G.F. D' A r c a i s, *Propozycja personalistyczna*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Wydawnictwo WAM–Księża Jezuici, Kraków 1993, s. 80-95.

powinien wybrać coś dla siebie, ale dzięki swojemu doświadczeniu pierwszy odczytuje to, co jest dla wychowanka dobre, co jest mu potrzebne i ku czemu powinien on zmierzać. To, co sam odkryje, ukazuje następnie wychowankowi w formie propozycji. Jeśli uzna rzecz za niezwykle ważną dla wychowanka, może użyć perswazji. Zawsze jednak wprowadza między sobą a wychowankiem przestrzeń wolności, tak zwaną przestrzeń wychowawczą, wewnątrz której młody człowiek ma możliwość udzielenia odpowiedzi[39]. Przez przestrzeń tę „przerzucone" są słowa dialogu, wypowiadane w postawie szacunku i afirmacji godności osobowej. To w niej dokonuje się świadome przyjęcie przez wychowanka wartości i przekształcenie ich w swoje własne. Jeśli nawet propozycja zostanie wówczas odrzucona, to młody człowiek wie, że nie przestanie być przez swojego wychowawcę afirmowany[40]. Jak pisze jeden z interpretatorów pedagogicznego wymiaru nauczania Jana Pawła II, przesłanie papieskie opiera się na założeniu, że każdy z uczniów „jest istotą rozumną, wolną i odpowiedzialną, wrażliwą na dobro, prawdę, piękno, zdolną do autorefleksji, samorealizacji, twórczości i transcendencji"[41].

Wychowanie oparte na antropologii adekwatnej jest przede wszystkim spotkaniem osób wychowawcy i wychowanka, mistrza i ucznia. Jako takie, na drodze współodczuwania i dążenia do współrozumienia, stanowi ono ich wspólną wędrówkę ku prawdzie, dobru i pięknu. Wychowawca odsłania przed wychowankiem bogactwo doświadczenia ludzkiego, w tym również doświadczenia duchowego, ujmowanego na gruncie różnorodności kultur, narodowości i języków, i zarysowuje możliwe do realizacji wartości będące świadectwem wierności Osobie Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego[42]. Nie ukrywając trudności, z jakimi przyjdzie się wychowankowi zmierzyć, apeluje do niego, ale przede wszystkim sam, swoją osobą, rzuca wyzwanie do podjęcia określonego postępowania. Dba przy tym o delikatny układ norm i oczekiwań, zachowań i wzajemnych odniesień, tworzących atmosferę jego przyjaźni z wychowankiem, autentyczności, ich wzajemnego zaufania i szacunku[43]. Wychowawca taki, „zmagając się z ograniczeniami i trudami ludzkiego myślenia"[44], buduje u wychowanka swój autorytet duchowy i intelektualny. Posłuszeństwo wycho-

[39] Por. S. C h r o b a k, *Obraz ucznia w ujęciu personalizmu*, w: *Szkoła katolicka na przełomie wieków*, red. A.J. Sowiński, A. Dymer, Agencja Wydawnicza Kwadra, Szczecin 2001, s. 43.

[40] Por. D o b r z y ń s k a, dz. cyt., s. 23.

[41] M. Ł o b o c k i, *Przedmiotowe traktowanie uczniów*, „Wychowawca" 6(1998) nr 7-8, s. 36.

[42] Zob. J a n P a w e ł II, *Nie lękajcie się zawierzyć Chrystusowi* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego, Tor Vergata, 19 VIII 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 10, s. 19-21.

[43] Zob. tamże.

[44] Zob. t e n ż e, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu* (Przemówienie z okazji Jubileuszu Nauczycieli Akademickich, 9 IX 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 11-12, s. 6-8.

wanka względem wychowawcy w sposób naturalny opiera się na tym właśnie autorytecie, który jest zdaniem Jana Pawła II bardzo ważnym czynnikiem w procesie wychowania.

W papieskim przesłaniu pedagogicznym istotne znaczenie wychowawcze ma bezpośredni kontakt wychowanka ze światem konkretnych wartości. Czynny przykład oddziałuje na młodego człowieka silniej niż słowo, przekazywanie wartości moralnych jest więc nierozerwalnie związane z respektem dla nich widocznym w sposobie życia i postawie wychowawcy. Sama postawa wychowawcy jednak nie wystarczy. Potrzebna jest również jego wiedza aksjologiczna, która pozwala praktycznie ukazywać naturalną, obiektywną hierarchię wartości oraz ich uporządkowanie. Ukierunkowanie na wartości ma w procesie wychowania bardzo ważne miejsce i wyznacza jego programowe cele. Na różnych etapach swojego rozwoju człowiek wychowywany jest „do” konkretnych wartości: do samodzielności, odpowiedzialności, uczestnictwa czy pełnienia różnych funkcji. Wartości określają także ideały wychowawcze, jak na przykład służba człowiekowi, narodowi, ojczyźnie, Europie, rodzinie czy Kościołowi. Żadna z tych wartości ani żaden z nawet najwznioślejszych ideałów nie może jednak stanowić celu nadrzędnego w wychowaniu osoby. Z nauczania papieskiego wynika, że ostatecznie nie wychowuje się „do”, a nawet „dla” ojczyzny, pokoju, demokracji czy kultury, jakkolwiek są to sprawy niezwykłej wagi. Celem zawsze bowiem pozostaje osiągnięcie możliwie najwyższego stopnia dojrzałości osobowego podmiotu. Kultura pełni jedynie rolę środka, a nie celu wychowania. Papieska wizja podmiotowości w wychowaniu wyrasta z przekonania, że najwyższą na ziemi wartością jest sam człowiek, pojmowany jako rzeczywistość materialno-duchowa, stanowiąca w pewnym sensie odrębny świat, a jako substancja natury rozumnej – byt samoistny, zdolny do rozumnego i wolnego działania. Dlatego programowe cele wychowania są jedynie narzędziami w pomnażaniu dobra, a idee stanowią pole, na którym człowiek osiąga swoją pełnię.

W papieskiej pedagogice, opartej zarówno na antropologii adekwatnej, jak i na teologicznym personalizmie, warunkiem rozwoju wychowanka jest nie tylko przyjęcie przez niego prawdy o sobie i świecie zewnętrznym, ale także przyjęcie samego siebie i świata swojego życia z prawdziwą miłością. Prawda i miłość okazują się w procesie wychowawczym wartościami podstawowymi, wzajemnie się dopełniającymi i niezbędnymi do pełnego rozwoju osobowości wychowanka. Miłość, rozumiana w kategorii normy personalistycznej, jest przede wszystkim troską o osobę kochaną i zakłada szacunek, dobroć, odpowiedzialność i nieustanną walkę z samym sobą, prowadzącą do samopanowania i zdolności do samodarowania się drugiemu. Oparte na szacunku dla prawdy i miłości wychowanie ma na celu formowanie osób wolnych, które „nie byłyby [...] niewolnikami własnych wad: egoizmu, pychy, seksualizmu,

alkoholizmu”[45]. Jest ono ponadto swego rodzaju antidotum na „samotność globalnego nastolatka”, opisaną w przez ks. Janusza Mastalskiego[46].

SAMOWYCHOWANIE

Zaangażowanie społeczne i apostolskie zakłada – zdaniem Jana Pawła II – pewien stopień dojrzałości. Ponieważ wychowawcze oddziaływanie rodziny i szkoły nie jest w stanie w pełni ukształtować dojrzałej osobowości, konieczne jest osobiste zaangażowanie człowieka w jego własny rozwój na drodze samowychowania, wymagające znacznego osobistego wysiłku. Papież łączył nierozerwalnie proces samowychowawczy z wychowaniem i dojrzewaniem wolności, która opiera się na szacunku dla prawdy. W samowychowaniu ważną rolę odgrywa również przyjęcie określonych wartości, których zinternalizowanie pozwala człowiekowi ukierunkować jego zaangażowanie i podjąć odpowiedzialność za jakość podejmowanego działania.

Według Jana Pawła II proces samowychowawczy obejmuje całe życie człowieka. Szczególnie ważny jest on jednak w młodości, która jest w naturalny sposób okresem formowania projektu życia. Relacja między samowychowaniem a planem przyszłego życia jest dwukierunkowa: z jednej strony samowychowanie stanowi jedną z treści projektu życia, a z drugiej projekt ów oparty jest na dotychczasowych efektach samowychowania.

Wskazując na samowychowanie jako ważny element realizowania siebie i dochodzenia do świętości, Jan Paweł II sugerował młodym, by działanie to obejmowało modlitwę, studium, dialog, pragnienie nawrócenia i poprawy. Ostatecznie bowiem bez pomocy łaski Tego, który jest Stwórcą ludzkiego wnętrza, człowiek nie może stać się nowym stworzeniem, osiągnąć zamierzonej doskonałości ani zbudować lepszego świata. Szczególne znaczenie w samowychowaniu ma otwarcie się na działanie Ducha Świętego, przyzwolenie na Jego oddziaływanie.

*

Powyższe refleksje z pewnością nie wyczerpują omawianego zagadnienia. Uświadamiają jednak, że zdaniem Jana Pawła II człowiek, który pragnie

[45] *Umysł otwarty na wiedzę, serce – na dobro. Rozmowy z Ks. Kardynałem Zenonem Grocholewskim*, wybór K. Cegielska, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń 2008, s. 60.

[46] Zob. ks. J. M a s t a l s k i, *Samotność globalnego nastolatka*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2007.

sprostać historii zwanej życiem musi od siebie dużo wymagać, i to nie tylko na etapie młodości. Zwracając się do młodych, Papież miał odwagę używać słowa „musicie”[47], mówił rzeczy trudne i wiele wymagające. Głęboko jednak wierzył, że młodzi są zdolni tym wymaganiom sprostać. Z zaufaniem powierzył im budowanie nowego społeczeństwa, nowej, bardziej sprawiedliwej i przyjaznej człowiekowi cywilizacji, zwanej cywilizacją miłości i międzyludzkiej solidarności. Nie ukrywał, że budowanie nowych dróg społecznego współżycia i przezwyciężania podziałów wymaga wytrwałej gotowości do poświęceń, a przede wszystkim pragnienia, by odmienić oblicze świata opartego na postawach materialistycznych i konsumpcyjnych. W realizacji tego zadania „niespokojnym nadzieją”[48] młodym powinna pomagać „wyobraźnia miłosierdzia”[49].

Wychowanie – zdaniem Jana Pawła II – powinno ogarniać wszystkie płaszczyzny życia, pozostając otwarte na prawdę, religię i poszukiwanie sensu. Jego zasadniczym elementem jest umiejętność odkrywania doświadczenia własnego człowieczeństwa, której towarzyszy solidna kultura humanistyczna. Formacja młodego człowieka powinna więc obejmować wszechstronny rozwój osobowy angażujący umysł, wolę i serce i w każdym z tych obszarów ukierunkowany na afirmację ludzkiej godności, doświadczenie transcendencji, poszukiwanie prawdy o dobru oraz siły, która płynie z wiary. Rozwojowi temu powinno towarzyszyć poznawanie spuścizny przeszłości i jej interpretacja w świetle wartości ewangelicznych.

Jan Paweł II wzywał młodych do dojrzałości, samodzielności i odpowiedzialności za otrzymane od Boga talenty, do wytrwałości, do tego, by byli w świecie nosicielami wiary i nadziei chrześcijańskiej. Uczył, że powinni wkraczać w ten świat, ale nie wolno się im z nim do końca utożsamić. Uświadamiał, że człowiek nie może się stać niewolnikiem rzeczy, że jest on by-

[47] „Musicie być mocni, Drodzy bracia i siostry! Musicie być mocni tą mocą, którą daje wiara! Musicie być mocni mocą wiary! Musicie być wierni! Dziś tej mocy bardziej wam potrzeba niż w jakiejkolwiek epoce dziejów. Musicie być mocni mocą nadziei, która przynosi pełną radość życia i nie dozwala zasmucać Ducha Świętego! Musicie być mocni mocą miłości, która jest potężniejsza niż śmierć”. J a n P a w e ł II, *Światło Roku Jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia podczas uroczystej Mszy św. ku czci św. Stanisława, Błonia krakowskie, 10 VI 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 1 (1979), cz. 2, s. 712. „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali”, t e n ż e, *Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam* (Przemówienie podczas Apelu Jasnogórskiego, Częstochowa, 18 VI 1983), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 4(1983), numer nadzwyczajny 1, s. 19; por. t e n ż e, *Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Westerplatte, 12 VI 1987), „L’Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny 8-14 VI 1987, s. 59.

[48] Zob. *Niespokojni nadzieją. Listy młodzieży do Ojca Świętego Jana Pawła II*, oprac. B. Chrząstowska, Księgarnia św. Wojciecha, Kielce 1991.

[49] J a n P a w e ł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (Watykan, 6 I 2001), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 2, s. 21.

tem transcendującym świat i dlatego ma w sobie siłę, by oprzeć się własnym skłonnościom, których nie akceptuje, i pokusom czy nawet próbom zniewolenia przychodzącym z zewnątrz[50]. Ostatecznym powołaniem człowieka jest bowiem świętość, którą Jan Paweł II przedstawiał młodym jako ideał otwarty do realizacji i o której sam zaświadczył swoim życiem i sposobem, w jaki zmierzył się na oczach wszystkich z tajemnicą śmierci i umierania. Także na tym ostatnim etapie Janowi Pawłowi II towarzyszyli młodzi, którzy z potrzeby serca przybyli na plac św. Piotra z różnych stron świata. To do nich Papież skierował słowa: „Szukałem Was, a Wy przyszliście do mnie", i to przede wszystkim oni będą spadkobiercami jego koncepcji świętości[51].

---

[50] Por. J. G ó r a, *Ojciec*, w: J. Góra, P. Milcarek, T. Węcławski, *Tryptyk o pontyfikacie Jana Pawła II*, oprac. i wstęp M. Makarowicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1999, s. 35n.

[51] Zob. M. F i l i p o w i c z, A. R y n i o, *Pedagogia umierania według Wojciecha Chudego*, w: *Życie i śmierć. Wyzwania działalności charytatywnej*, red. J. Stala, Polihymnia, Tarnów 2012, s. 261-273.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 175-191
DOI 10.12887/27-2014-1-105-13

Ks. Jacek GRZYBOWSKI

DLACZEGO JUSTIN BIEBER, A NIE ŚWIĘTY JUSTYN? O świętości w kulturze ponowoczesnej

W dzisiejszej percepcji społecznej święci przegrywają, tracą i cierpią, a chociaż w kontekście wiary wygrywają swoje życie na innym poziomie, to we współczesnej kulturze ich perspektywa widzenia jest trudna do przyjęcia. W świecie superbohaterów również święci powinni ostatecznie zwyciężać, a ponieważ zarówno biblijne, jak i historyczne doświadczenie pokazuje, że dzieje się inaczej, współczesna kultura wybiera antropologię sukcesu i triumfu.

EROZJA ZNACZENIA I SIŁY ODDZIAŁYWANIA RELIGII

Prognozy dotyczące kierunku rozwoju współczesnej cywilizacji europejskiej zdają się coraz mocniej sugerować, że wkracza ona w epokę postchrześcijańską – w kulturze Zachodu systematycznie słabnie oddziaływanie chrześcijaństwa, religii, z której kultura ta wyrosła. W socjologicznej refleksji nad znaczeniem religii w społeczeństwie zjawisko to nazwano odczarowaniem[1]. Charakter tego procesu metaforycznie ujął włoski pisarz Carlo Magris: „Odczarowanie oznacza świadomość, że paruzja nigdy nie nastąpi, że nasze oczy nigdy nie ujrzą Mesjasza, że następnego roku nie spotkamy się w Jerozolimie, że bogowie nie tylko są na wygnaniu, ale ich siedziba – niebo – okazała się zimnym dalekim bezkresem przestrzeni”[2]. Wydaje się, że Zachód w coraz większym stopniu żyje pod znakiem tego odczarowania, którego pierwszym patronem był socjolog Max Weber, a obecnie staje się nim kognitywista Daniel C. Dennett. Można powiedzieć, że dzisiejszy świat postrzegany jest jako przestrzeń bezwzględnej racjonalności i siły

[1] „Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza tylko wzrostu powszechnej wiedzy i warunków życiowych, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym lub wiarę w to, że gdyby człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować przez kalkulację. Oznacza to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzikusy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy te opanować lub przebłagać – rolę tę spełniają dziś techniczne środki i kalkulacja. To właśnie oznacza przede wszystkim intelektualizacja jako taka”. M. W e b e r, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 122.

[2] C. M a g r i s, *Utopia i odczarowanie*, tłum. E. Kabatc, „Literatura na Świecie” 2001, nr 2-3(355-356), s. 222.

faktów empirycznych, w którym odmitologizowane zostały wszelkie idee duchowe i religijne, a także wszelkie ideologie[3]. Źródłem tego procesu jest nie tylko charakterystyczna dla nowożytności rewolucja naukowa wraz z towarzyszącą jej zmianą mentalności – na jego przyspieszenie wpływają również zmiany polityczne, jakie zachodzą we współczesnym świecie, przede wszystkim ekspansja systemu demokratycznego, a zatem wzrost wolności i autonomii jednostki.

Ze względu na szczególną pozycję chrześcijaństwa w kulturze Zachodu oraz jego niepodważalny wkład w rozwój tej kultury, a także – w konsekwencji – w rozwój cywilizacyjny świata, warto jednak podjąć głębszą refleksję nad pytaniem, dlaczego chrześcijańscy święci nie dostarczają w dzisiejszym świecie wzorców postępowania czy też, ogólniej mówiąc, wzorców życia. Przez wiele stuleci to przede wszystkim opowieści o tych właśnie ludziach – dobrych, cnotliwych, prawych, niejednokrotnie wykazujących się odwagą, a nawet heroizmem – stanowiły punkt odniesienia dla poważnie przeżywanego życia. Dzisiejsza „niepamięć" o świętych jest niewątpliwie wynikiem kulturowej siły, jaką niesie z sobą współczesność, czy to podając w wątpliwość obiektywny charakter niepodważalnych niegdyś wartości, takich jak praca, oszczędność, umiarkowanie, wierność, uczciwość, samodyscyplina, prawdomówność, lojalność i sprawiedliwość, czy to wskazując na niemożność jednoznacznego ich zdefiniowania. Można powiedzieć, że miejsce tych tradycyjnych wartości zajęła w dzisiejszej kulturze wolność, pojmowana przede wszystkim jako niezależność i swoboda.

Dążności sekularyzacyjne, charakterystyczne dla współczesnych industrialnych i technologicznie zaawansowanych społeczeństw Zachodu, wzmacnia dzisiejszy pluralizm idei, postaw, światopoglądów, kultur i wpływów etnicznych, sprawiający, że w polu ludzkich wyborów pojawiają się często rozbieżne sposoby życia, a każdy z nich wydaje się mieć równorzędną legitymizację. Religia traci, a w wielu przestrzeniach już utraciła funkcję „świętej kosmizacji", mimo że przez wiele stuleci stanowiła podstawę zarówno życia społecznego, jak i prawa oraz obyczaju. Obserwujemy narastającą sekularyzację: proces zmniejszania się wpływu, prestiżu i władzy instytucji religijnych, któremu towarzyszy zastępowanie religijnych legitymizacji, na których dotąd opierał się porządek społeczny, legitymizacjami świeckimi[4]. Czynnikiem wzmagającym tendencje sekularyzacyjne jest kryzys wiarygodności religii i prezentowanych przez nie definicji rzeczywistości: Ludzie stają się obojętni wobec konfesyjnych obrazów świata, a religia traci moc uzasadniania postaw i zachowań[5]. Zjawisko, które nazywamy

[3] Por. D.C. D e n n e t t, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 2008, s. 41.

[4] Por. K. D o b b e l a e r e, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008, s. 36.

[5] Por. L. B e r g e r, *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, tłum. W. Kurdziel, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Petrus, Kraków 2011, s. 100.

dziś sekularyzacją, można zatem postrzegać jako utratę społecznego znaczenia przez religię: jako proces uwalniania się społeczeństw, kultur, a nawet całych cywilizacji od wpływu instytucji religijnych, które kiedyś w różnoraki sposób oddziaływały na jednostki, rodziny i wspólnoty[6]. Oczywiście proces sekularyzacji nie jest zjawiskiem nowym. Od czasu rewolucji francuskiej w kulturze Zachodu wyraźnie zaznacza się wzrost znaczenia scjentyzmu, pozytywizmu i materializmu, a także opartych na ateizmie ideologii, na przykład marksizmu. Czytelnym znakiem procesu „wycofywania" się religii instytucjonalnej z obszarów, które w przeszłości podlegały jej kontroli, jest usankcjonowany od czasów oświecenia rozdział Kościoła od państwa. Procesowi temu towarzyszyło wywłaszczenie posiadłości kościelnych oraz emancypacja treści edukacyjnych w szkolnictwie. Postępująca laicyzacja charakteryzuje również życie kulturalne i twórcze – zaobserwować można zanik religijnych treści w sztukach plastycznych, muzyce i literaturze[7]. Niezgodzie na tworzenie struktur społecznych na fundamencie religijnym towarzyszą próby ateistycznego uzasadnienia określonych indywidualnych i społecznych postaw moralnych.

Z drugiej strony, mimo ogólnych tendencji sekularyzacyjnych i zmniejszającego się wpływu religii na osobiste życie jednostek, dostrzegalna jest tęsknota za duchowością i wzorami osobowościowymi. Okazuje się – pisze Marek Szulakiewicz – że ani postęp w nauce, ani też poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na pociągające człowieka ideały czy wzorce. We współczesnej kulturze uwidacznia się tendencja do przełamania nihilizmu, który narastał w niej od początku wieku dwudziestego[8]. To właśnie ona sprawia, że pomimo wygasania inspiracji religijnych w życiu społecznym wciąż głęboko obecne jest w nim pragnienie realizowania ideałów.

TWÓRCZE NAŚLADOWNICTWO – IDOLE I ŚWIĘCI

Zjawisko tęsknoty za ideałami dobrze opisał w aspekcie antropologiczno-cywilizacyjnym brytyjski teoretyk cywilizacji Arnold J. Toynbee. Badając pierwotne wspólnototwórcze zachowania człowieka, stwierdził on, że krok

---

[6] Por. A. G r u m e l i i, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, tłum. D. Pawłowska, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, s. 143.

[7] Por. M. R a d w a n, *Rodowód sekularyzacji*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, s. 154; J. B a r t y z e l, *Umierać, ale powoli. O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000*, Arcana, Warszawa 2006; A. W i e l o m s k i, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec rewolucji (1789-1815)*, Wydawnictwo von Boroviecky, Warszawa 2010, s. 16-34.

[8] Por. M. S z u l a k i e w i c z, *Religia i czas*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2008, s. 149-156.

ku wyższym formom cywilizacyjnym nie polegał na tworzeniu określonych instytucji, będących zawsze nośnikami bezosobowych relacji międzyjednostkowych, ale na naśladownictwie – mimesis, które jest cechą rodzajową wszelkiego życia społecznego. Funkcjonowanie naśladownictwa jako bodźca działań można zaobserwować tak w społecznościach pierwotnych, jak i w cywilizacjach, z tą tylko różnicą, że mimesis działa w nich w różnych kierunkach. W grupach pierwotnych jest ona skierowana w stronę starszego pokolenia i ku zmarłym przodkom, którzy niewidzialni, ale aktywni kryją się w poczynaniach starszyzny, podkreślając jej prestiż i autorytet. We wspólnotach, w których naśladownictwo jest skierowane wstecz, ku przeszłości, rządzą reguły zwyczajowe – społeczność pozostaje wówczas statyczna. W społecznościach objętych procesem cywilizacyjnym natomiast mimesis jest ukierunkowana na kreatywne osobowości – postacie, które są pionierami. Dzięki nim grupy pierwotne są „wyrywane" ze stagnacji i odchodzą od utartych zwyczajów – zaczynają podążać drogą przemian i rozwoju. Twórcze naśladowanie bohaterów i herosów polega na wyzwoleniu się ze stanu statycznego i przejściu do dynamicznej aktywności, która jest zaczątkiem działań rodzących bardziej zorganizowane formy życia[9].

Działanie zasady mimesis, twórczego naśladownictwa, zaobserwować można także w medialno-informacyjnym świecie dwudziestego pierwszego wieku, chociaż przyjmuje w nim ona zmienioną formę. Czy można jednak powiedzieć, że świat dzisiejszych idoli i bohaterów stanowi istotną przeciwwagę dla tradycyjnych wzorców osobowości, które człowiek odkrywał w rodzinie, we wspólnocie społecznej, w lekturach, jakie proponowała szkoła, oraz we wspólnocie religijnej? Czy za sprawą współczesnej popkultury załamaniu i erozji ulegają wpływ i siła autorytetów, których tradycyjnie dostarczali rodzice, bohaterscy przodkowie, krewni, bohaterowie narodowi czy wreszcie święci? Pytania te warto stawiać, faktem pozostaje bowiem, że młody człowiek w okresie między dziesiątym a dwudziestym piątym rokiem życia – szczególnie ważnym dla formowania się jego światopoglądu – styka się dziś przede wszystkim ze wzorcami osobowymi, które pochodzą ze świata popkultury.

ŚWIĘTOŚĆ ŚWIADKÓW

Obecna sytuacja kulturowa niewątpliwie stanowi wyzwanie tak dla rodziny, jak i dla wspólnot religijnych. Można powiedzieć, że biblijne i kościelne postacie historyczne (apostołowie, święci, męczennicy czy wyznawcy) muszą niejako „konkurować" z idolami popkultury. Sytuacja ta – jeśli spojrzeć na nią w perspektywie historycznej – nie jest nowa. Biblia w wielu miejscach ukazuje

[9] Por. A.J. T o y n b e e, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 69-78.

napięcie między kultem idoli (por. 1 Krl 19, 1-21; 1 Mch 2, 42-70; 2 Mch 6, 18-31) a wiarą w Boga żywego i opisuje heroizm postaw będący rezultatem tego konfliktu. Chociaż jednak sam grzech idolatrii, czyli oddawania czci demonom bądź pogańskim bożkom, jest doskonale znany zarówno w tradycji starotestamentalnej, jak i nowotestamentalnej, to współcześnie nabiera on innego wymiaru. Zwykle nie ma już charakteru bałwochwalczo-okultystycznego, ale materialny – jest to idolatria skierowana ku człowiekowi jako jedynemu Panu[10]. By jednak dostrzec współczesną perspektywę tego problemu, należy najpierw przypomnieć, czym w kulturze chrześcijańskiej jest świętość i kim są święci.

W definicyjnym ujęciu świętość to „przymiot bytu, który całkowicie spełnia cel swego istnienia i dzięki temu jest sam w sobie zjednoczony. Stąd tylko Bóg jest święty, ponieważ jest On Tajemnicą budzącą przerażenie i zachwyt (mysterium tremendum et fascinosum). «Całkowicie inny» niż ludzie i święty w sposób niemożliwy do opisania (zob. Iz 6, 3.5), jest jednocześnie źródłem całej naszej duchowej i moralnej doskonałości"[11]. Fundamentem i ideałem świętości jest więc Bóg, a w chrześcijaństwie największe znaczenie ma świętość odnoszona do osoby Jezusa z Nazaretu, który nazwany został Świętym już w momencie Zwiastowania („Święte które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" – Łk 1, 35), a potem wielokrotnie identyfikowany był ze świętością Boga i świętością swojej istoty („Wiem, kto jesteś: Święty Boga" – Mk 1, 24; Łk 4, 34). Świętość Jezusa wyjątkowo mocno akcentował w swoich tekstach i rozważaniach św. Paweł (por. Rz 3, 22-24; 1 Kor 6, 11; Ef 2, 6; Flp 2, 5-11; Kol 1, 26; 2 Tm 4, 1; Tt 2, 13)[12]. On też terminem „święci" określił członków chrześcijańskiej gminy (por. Rz 1, 7; Rz 16, 15; 2 Kor 1, 1; 1 Kor 13, 12; Ef 1, 1; Ef 2, 19; Flp 1, 1; Flp 4, 21-22; Kol 1, 2-4). W Nowym Testamencie jednak opisy świętości i postawy świętych przywoływane są również w kontekście ukazywania świadków (por. Dz 9, 13; 1 Kor 6, 1; 1 Kor 16, 11; Hbr 12, 1, 13, 7; Ap 6, 9-11). Z czasem w Kościele pierwotnym świętość zaczęto wiązać właśnie z osobami, które zachowały heroiczną postawę wiary i stały się – jak mówiono po grecku – martyres, świadkami Chrystusa, za którego oddały swoje życie. Dlatego już w pierwszych wiekach historii Kościoła w sposób szczególny oddawano cześć męczenni-

[10] Zob. M. Z a w a d a OCD, *Zręczność idolatrii*, „W drodze" 2006, nr 2 (390), s. 87-96; por. S. E w e r t o w s k i, *Idea Antychrysta w kulturze współczesnej: studium teologiczne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL", Olsztyn 2010, s. 171-310. Zob. też: S. W i t k o w s k i MS, *„Wielki Babilon" w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata*, Wydawnictwo La Salette, Kraków 2012; R. K e m p i a k SDB, *Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną: refleksja biblijno-teologiczna*, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 2003; ks. T. H e r g e s e l, E. S z l a c h t a, *Bałwochwalstwo w Nowym Testamencie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 13(2005) nr 2, s. 49-57.

[11] G. O'C o l l i n s, E.G. F a r r u g i a, hasła: „Świętość", „Święty", w: ciż, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 340n.

[12] Por. A. B a r o n, *Świętość a ideały człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 67n.

kom, co stało się początkiem kultu świadków-męczenników. Ich życie uważano za wzór i dowód prawdziwej wiary: opowiadano o ich dokonaniach, czczono miejsca ich pochówku i stawiano im świątynie, starając się w ten sposób ukazać ich postawę jako wzór do naśladowania[13]. Tak też w świadomości społecznej narodziło się pojęcie świętości stosowane w odniesieniu do człowieka, a greckim sądowo-procesowym terminem „martyr", który najpierw oznaczał świadka, zaczęto się posługiwać na określenie osób, które prezentowały odważną i autentyczną postawę wiary aż do męczeńskiej śmierci. Ich postawę i śmierć wyznawcy chrześcijaństwa zaczęli traktować jako dowód prawdziwości ich przekonań oraz wiarygodności swoich własnych wyborów religijnych i egzystencjalnych.

IDOLE POPKULTUROWI

W świecie ponowoczesnym święci nie są definiowani ani przez pryzmat jakiegokolwiek dowodu, ani ze względu na ich świadectwo. Opowieści o życiu chrześcijańskich świętych nie stanowią aktualnie przedmiotu społecznego zainteresowania, a oni sami nie są postrzegani jako wzorce czy ikony właściwych postaw i sposobów życia. Jednak ze względu na uniwersalną potrzebę naśladownictwa, o której pisał Toynbee, we współczesnym społeczeństwie wyłaniają się inne wzory i ideały, niewywodzące się z religijnej wspólnoty i nieujęte w konfesyjne narracje. Potrzeba wzorca szczególnie uwidacznia się w przypadku ludzi młodych, którzy z jednej strony pozostają nieufni wobec zastanych autorytetów, instytucji czy przywódców, a z drugiej w wyjątkowy sposób pragną osobistego spełnienia oraz identyfikacji ze wspólnotą[14].

Źródła obecnej sytuacji niewątpliwie leżą w kulturze. Konsumpcyjny styl życia, który upowszechnia się od połowy dwudziestego wieku, wpływa na zmianę przekonań, symboli i przekazów religijnych. Sprawia on, że nawyki kulturowe oraz obraz świata kształtują się obecnie pod wpływem stymulowanej przez rynek

[13] Szerzej na ten temat zob. D. N i c h o l l, *Świętość*, tłum. M. Borkowska, Biblioteka „Więzi", Warszawa 1998; N. L a s h, *Pytanie o Boga: świętość, mowa* i *milczenie,* tłum. J. Ruszkowski, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 2009; P. B r o w n, *Kult świętych, Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007; ks. F. G r y g l e w i c z, *Świętość wiernych w Nowym Testamencie*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980, s. 9-29; E. S t a n u l a, *Chrześcijanie i ich ideały*, w: św. Metody z Olimpu, *Uczta*. O r y g e n e s, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami. Zachęta do męczeństwa*, tłum. S. Kalinowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980; D. K a s p r z a k OFMCap, *Koncepcje świętości* w *okresie patrystycznym*, „Itinera Spiritualia" 3(2010), s. 45-69; „Święci, kult", *Encyklopedia Kościoła*, tłum. zbiorowe, red. F.L. Cross, Warszawa 2004, t. 2, s. 928. Por. E. W i p s z y c k a, *Kościół* w *świecie późnego antyku*, PIW, Warszawa 1994, s. 300-335.

[14] Por. V.J. M i l l e r, *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, tłum. T. Szafrański, Verbinum, Warszawa 2007, s. 133.

cywilizacji informatycznej, która dzięki mediom i nieustannie rozwijającym się technologiom komunikacyjnym dostarcza treści oddziałujących na wszystkie pokolenia. W wysoko rozwiniętych krajach Zachodu konsumpcyjny sposób życia stał się kulturową normą, co zwięźle ujął Zygmunt Bauman: „Kultura składa się dziś z ofert, nie nakazów; z propozycji, a nie norm. [...] nie posiada «ludu» do oświecania i uszlachetniania; posiada natomiast klientów do uwodzenia”[15].

Współcześni idole stanowią niemal zawsze zjawisko kulturowo efemeryczne – postaci te często przemijają równie szybko, jak zostały wypromowane. Wśród tych które wydają się dziś najsilniej oddziaływać na młodzież i dostarczać jej wzorców, są: Miley Cyrus[16], Justin Bieber[17] i Lady Ga-

[15] Z. B a u m a n, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora, Warszawa 2011, s. 27-30.

[16] Miley Cyrus, właściwie: Destiny Hope Cyrus (ur. 1992), to amerykańska aktorka, wokalistka i gwiazda popkultury. W popularnym sitcomie *Hannah Montana*, którego emisja trwała od 2006 do 2011 roku, kreowała ważny dla milionów nastolatek wizerunek nastoletniej gwiazdy pop Hannah Montany. Serial był wtedy najchętniej oglądaną produkcją Disney Channel i bił rekordy popularności na świecie. Cyrus stała się wzorem dla milionów nastoletnich odbiorców na całym świecie. Jej postawy, relacje z ojcem i bratem, grupa przyjaciół, miłości i codzienno-szkolne kłopoty stanowiły swoistą matrycę zachowań dla fanów na wszystkich kontynentach. Zob. J. M a g i d, *Miley Cyrus/ Hannah Montana*, Gareth Stevens Publishing, Pleasantville 2009; J. R o b b, *Miley Mania!: Behind the Scenes with Miley Cyrus*, Scholastic, New York 2008; A. L a u r e n, *More Mad for Miley: An Unauthorized Biography*, Price Stern Sloan, New York 2009. Dziś Cyrus jest nadal bardzo popularna, ale już jako skandalizująca, niestroniąca od wulgarności i kontrowersyjna wokalistka muzyki pop. Zob. http://tvp.info/magazyn/po-godzinach/skandalistka-miley-i-jej-circus/13059720.

[17] Kanadyjski wokalista popowy Justin Bieber (ur. 1994) zajmował w roku 2011 drugie miejsce na liście najlepiej opłacanych postaci show-biznesu poniżej trzydziestego roku życia, będąc jednocześnie najmłodszą osobą w tym zestawieniu. Z kolei w roku 2012 znalazł się na trzeciej pozycji zestawienia najbardziej wpływowych postaci popkultury, z rocznym dochodem w wysokości pięćdziesięciu pięciu milionów dolarów. W roku 2011 brytyjski „The Observer” opublikował raport mówiący, że w sferze sieci społecznej Justin Bieber jest postacią bardziej wpływową niż Barack Obama czy Dalajlama. Źródłem popularności wokalisty był Internet, a przyczynili się do niej nastoletni fani jego muzycznych klipów na kanale YouTube i jego wpisów na Twitterze, które pod koniec grudnia 2011 roku obserwowało prawie sześć milionów osób. Zob. D. R u s h e, *Justin Bieber is More Influential Online Than the Dalai Lama or US President*, http://www.theguardian.com/media/2011/jan/02/klout-social-media-networking; J. V e n a *Justin Bieber Hits 6 Million Twitter Followers*, http://www.mtv.com/news/articles/1651843/justin-bieber-hits-6-million-twitter-followers.jhtml. W sierpniu 2010 klip Justina Biebera *Baby* został obejrzany na YouTube 246 milionów razy. Wielkim wydarzeniem był występ gwiazdora w nowojorskiej Madison Square Garden, jednej z najważniejszych sal widowiskowych świata. Figury woskowe młodego Kanadyjczyka zobaczyć można w muzeach Madame Tussaud w Nowym Jorku, Londynie i Amsterdamie. Nastoletni wokalista otrzymał już szereg nominacji i nagród muzycznych (m.in. statuetkę dla Artysty Roku podczas gali 2010 American Music Awards, nominację do Nagrody Grammy w kategoriach: Best New Artist i Best Pop Vocal Album). Zob. R. B l o o m, *Justin Bieber: An Unauthorized biography*, Price Stern Sloan–Penguin, New York 2010.

Warto przy tym podkreślić, że Bieber przez kilka lat miał jasno zdefiniowany profil kulturowy: prezentował się jako naturalny, słodki, niewinny i zwyczajny chłopak z sąsiedztwa. Ostatnio jednak jego wizerunek uległ radykalnej zmianie: zamiast miłego chłopaka fani i odbiorcy kultury zobaczyli wulgarnego, nieprzyzwoitego, mającego kłopoty z narkotykami i prawem nastolatka.

ga[18]. Podobnie jak wizerunki tych artystów, budowane są dziś również opowieści, narracje i legendy osnute wokół postaci różnorakich muzyków (ostatnio ośrodkiem zainteresowania społecznego jest na przykład Amy Winehouse), a nawet wokół całych zespołów muzycznych, jak The Beatles, Led Zeppelin, Nirvana, The Cure czy Deep Purple, a także postaci obecnych w świadomości społecznej, na przykład Dalajlamy czy Nelsona Mandeli. We współczesnej kulturze idolami stają się również postacie fikcyjne. Przykładami mogą być herosi amerykańskiej popkultury: Kapitan Ameryka, Spider Man czy bohaterowie komiksu *Avengers*, wśród których wyróżnia się bohater komiksów i filmów *Iron Man*, stworzony przez rysowników Dona Hecka i Jacka Kirby'ego oraz scenarzystów Stana Lee i Larry'ego Liebera[19].

Innym przykładem postaci wymyślonej, ale mającej przemożny wpływ na kulturowe postawy i wyobrażenia, jest lalka Barbie, która od ponad pół wieku funkcjonuje na rynku zabawek dla dzieci jako ikona stylu bycia i sposobu życia. Stanowi ona dla swoich odbiorców (głównie małych dziewczynek) źródło wyobrażenia kobiecości i pomaga kreować określony ideał nastolatki czy młodej kobiety: szczupłej, pięknej, miłej, dobrze ułożonej, dla której jednak przede wszystkim liczy się zabawa i atrakcyjne spędzanie czasu wolnego. Mary F.

Por. I. N y c, *Dzieciak, słodziak, idol*, „Wprost" 2010, nr 33, s. 86n.; K. K ł o p o t o w s k i, *Biebermania*, „Tygodnik Solidarność" 2011, nr 9, s. 22n. Być może management piosenkarza przedefiniował jego medialny image, by dotrzeć do starszego już pokolenia nastoletnich wielbicieli gwiazdy pop. Zob. http://www.mtv.pl/newsy/44541-bieber-zostanie-deportowany; http://www.mtv.pl/newsy/44669-justin-bieber-ma-klopoty-w-kanadzie.

[18] Lady Gaga (właściwie: Stefani Joanne Angelina Germanotta, ur. 1986) to amerykańska piosenkarka pop, autorka tekstów piosenek, kompozytorka i aktorka, której nieodłącznym elementem scenicznego wizerunku są różnego rodzaju kontrowersyjne i dziwaczne kreacje, projektowane między innymi przez Giorgia Armaniego czy Aleksandra McQueena. W latach 2010-2013 Lady Gaga zdobyła wiele nagród muzycznych i kilkakrotnie znalazła się na liście „Timesa" i „Forbesa" wśród najbardziej wpływowych celebrytów świata. W lipcu 2010 roku jej profil na Facebooku śledziło jedenaście milionów ludzi, a teledysk do piosenki *Bad Romance* w jej wykonaniu w krótkim czasie na portalu YouTube obejrzało 250 milionów użytkowników. Zob. A. M a l i n o w s k a, M. M a r c e l a, *The Queer of Pop. Chwast w ogrodzie popkultury*, „Opcje" 2010, nr 2, s. 44; zob. też: Ł. O r b i t o w s k i, *Dziewczyna, która została popkulturą*, „Gazeta Wyborcza" z 18 VI 2010, s. 18; M. S t a n i s z e w s k i, *Lady Gaga – produkt idealny*, „Dziennik. Gazeta Prawna" z 11 V 2010, s. A10.

[19] Jako bohater Stanów Zjednoczonych Ameryki Iron Man zadebiutował w magazynie „Tales of Suspense" (1963, seria 1, nr 39). Na podstawie komiksów Marvela powstały cztery filmy fabularne o ekscentrycznym, ale szlachetnym bohaterze: *Iron Man* (2008, reż. J. Favreau), *Iron Man 2* (2010, reż. J. Favreau, K. Branagh), *The Avengers* (2012, reż. J. Whedon) i *Iron Man 3* (2013, reż. S. Black). Iron Man pojawił się również w serialach animowanych, np. *Obrońca dobra* (*Iron Man: The Animated Series*, 1994-1996), *Iron Man: Armored Adventures* (2008-2010) i *Avengers: Potęga i moc* (*The Avengers: Earth's Mightiest Heroes*, 2010-2013). Por. B.J. O r o p e z a, *The Gospel According to Superheroes: Religion and Pop Culture*, Peter Lang, New York 2005, s. 12-18; R.J. G r a y, B. K a k l a m a n i d o u, *The 21st Century Superhero: Essays on Gender, Genre and Globalization in Film*, McFarland, Jefferson, North Carolina, 2011, s. 15-20; M. D i P a o l o, *War, Politics and Superheroes: Ethics and Propaganda in Comics and Film*, McFarland, Jefferson, North Carolina, 2011, s. 28-30.

Rogers nazywa Barbie heroiną świata konsumpcji: jest ona hiperkonsumentką z nieograniczonymi możliwościami posiadania rzeczy. W jej świecie niczego nie brakuje – jest pełny, jasny i szczęśliwy[20].

Obok tych najbardziej wymownych przykładów idoli dzisiejszego społeczeństwa można by wymienić również znanych piłkarzy czy bohaterów gier komputerowych. Chociaż są to ideały i ikony sezonowe, obecne w medialno-popowym mainstreamie jedynie przez kilka, może kilkanaście lat, to faktem pozostaje, że w kluczowym dla młodych ludzi okresie dorastania i budowania świata wartości, to właśnie te postacie stanowią wzorce zachowań, wyznaczające styl życia.

Co jednak powoduje, że tego rodzaju postacie stają się bohaterami dla milionów młodych ludzi? Co sprawia, że ich postawy, ubiór, styl czy sposób bycia naśladowane są przez rzesze nastoletnich odbiorców popkultury? Wydaje się, że można wskazać trzy najważniejsze powody, dla których dziś – w społecznościach ponowoczesnych – muzycy, twórcy, tak zwani celebryci, sportowcy i komiksowi bohaterowie nabierają cech idoli.

KONSUMOWAĆ, ŻEBY BYĆ I BYĆ BOGATYM, ŻEBY KONSUMOWAĆ

Globalne decyzje dotyczące ekonomii: produkcji i konsumpcji, popytu i podaży, mają wpływ na kształt kultury, a tym samym promują z góry zdefiniowane koncepcje życia. Popularność współczesnych idoli jest w tym sensie przede wszystkim wynikiem działań przemysłu tworzącego show-biznes. Konsumizm (jak nazywają to zjawisko niektórzy badacze społecznych zachowań[21]) nakreśla horyzont życia, określa ludzkie potrzeby i ukazuje nowe sposoby ich zaspokajania. Odwołując się do emocji, pożądań i materialnej (cielesnej) idei człowieka, popularyzuje model wygodnej, pięknej, szczęśliwej – a zatem udanej – egzystencji. Takie życie, skoro postrzega się je w kategoriach sukcesu, nabiera charakteru aksjologicznego – jest uznawane za dobre i wartościowe samo w sobie. Idole są piękni i bogaci, a przez to dobrzy (reprezentują dobre, ważne treści) – i są przy tym szczęśliwi. Ich życie jest w tym najważniejszym wymiarze spełnione, a więc stanowi wzór dla innych. Krokiem ku realizacji tego ideału jest naśladownictwo, a więc konsumpcja. Ideologię konsumeryzmu można więc postrzegać jako jedną ze strategii promowania nowych bohaterów

[20] Por. M.F. R o g e r s, *Barbie jako ikona kultury*, tłum. E. Klekot, Muza, Warszawa 2003, s. 30-33; 96-99.

[21] Zob. G. R i t z e r, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Muza, Warszawa 2004; Z. B a u m a n, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005; ks. S. G a w o r e k, *Utracony blask: filozoficzne uwarunkowania współczesnego sporu o wartości*, Duc in Altum, Ząbki 2011.

kultury. W tej perspektywie staje się ona lekarstwem, czyni człowieka kompletnym, ofiarowując mu tym samym wymarzoną treść tożsamościową[22].

MEDIA JAKO BRAMA POPULARNOŚCI

W wyniku zwrotu, który dokonał się w świecie ponowoczesnym, ważną jakością – obok zamożności i konsumpcji – stała się popularność. Źródłem tego zwrotu była globalizacja kina, telewizji oraz Internetu. Idole są popularni, a ich egzystencja jawi się jako spełnienie marzenia o byciu docenionym, zauważonym i znanym. Ponieważ siedemdziesiąt procent eksportowych programów telewizyjnych niosących określone wzorce zachowań i postaw pochodzi ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, to ów niewątpliwy potentat na rynku medialnym dyktuje określone postawy kulturowe[23]. Władza nad mediami leży głównie w rękach prywatnych inwestorów, którzy tworząc wielkie medialne korporacje, są w stanie kontrolować cały światowy rynek mass mediów, które stają się przestrzenią popularyzacji określonych postaw, a tym samym skutecznym nośnikiem ideowego marketingu[24]. Medialna globalizacja ułatwia rozpowszechnianie na całym świecie podobnych form narracyjnych: programów informacyjnych i sportowych, teleturniejów i wideoklipów, sitcomów i seriali, które nieuchronnie prezentują określone „matryce" bohaterów i idoli. W ten właśnie sposób promuje się określone postacie i kreuje wzorce osobowe w społeczeństwie. Prywatne i indywidualne życie gwiazd staje się modelem dla milionów ludzi, przekonanych, że naśladownictwo zachowań idoli medialnych zapewni im popularność, sukces, rozpoznawalność, miłość i powodzenie[25].

IDOL JAKO PRODUKT I TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA

Kolejnym powodem sukcesu postaci popkulturowych i przyczyną ich społecznego poważania jest praktyka promowania określonych postaw jako rynkowej marki. Krytyczny obserwator współczesnej cywilizacji zachodniej

---

[22] Por. J. S t o r e y, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tłum. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 109.

[23] Por. K. P a n k o w s k a, *Kultura – sztuka – edukacja w świecie zmian. Refleksje antropologiczno-pedagogiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 87-89.

[24] Por. Ch. B a r k e r, *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 391-395.

[25] Zob. W. D a n i l e w i c z, *„Być" czy „mieć" w wyobrażeniach współczesnych dzieci*, w: *Media elektroniczne – kreujące obraz rodziny i dziecka*, red. J. Izdebska, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 2008, s. 85-90.

Benjamin Barber twierdzi, że zjawisko to polega na świadomej infantylizacji dorosłych i zaszczepianiu w nich cech oraz zachowań dziecięcych, koncentrujących się na możliwości (władzy) konsumowania (kupowania). W ten sposób odwrócony zastaje porządek kultury ludzi dorosłych i dojrzałych, promujący odpowiedzialność wobec siebie i innych, racjonalność i panowanie nad sobą. W wyniku charakterystycznej dla cywilizacji konsumpcyjnej infantylizacji kultury impuls zyskuje przewagę nad rozwagą, uczucie nad rozumem, dogmatyzm nad wątpliwością, zabawa i wypoczynek nad pracą, obraz nad słowem, wrażenie nad ideą, egoizm nad altruizmem, to, co prywatne, nad tym, co publiczne, a ignorancja nad wiedzą[26]. Sytuacja ta generuje konkretne postawy społeczne i prowadzi do powstania wizji człowieka, którą można nazwać antropologią konsumpcjonizmu. Tak zdefiniowana kultura potrzebuje ethosu opartego na akceptacji infantylizmu, nakazującego traktować wszystkich odbiorców kultury jak dzieci, którym należy się wszystko, czego pragną, ponieważ gwarantuje im to liberalnie rozumiane prawo wolności. Co więcej, różnice charakteryzujące poszczególne grupy społeczne, etniczne, kulturowe czy religijne pojmowane są w nim w kategoriach produktów na sprzedaż. Jednostki szukają więc wzorców w ideach i idolach proponowanych przez kulturę, która nie przekazuje treści autentycznych, lecz promuje tożsamości stworzone, świadomie wypracowane przez marketingowców, i skupia się na ukazywaniu nie tyle ich charakteru (ethosu), ile sposobu ich funkcjonowania, sposobu życia, wydawania pieniędzy i tworzenia swojego wizerunku w globalnym supermarkecie kultury[27]. To właśnie jest przyczyną diametralnej zmiany katalogu autorytetów i bohaterów w przestrzeni społecznej. Instytucje, które wyznaczały dotychczas idee wychowawcze – państwo, Kościół, czy elity społeczne „dyscyplinujące" i pielęgnujące byt społeczeństwa w stabilnych ramach kategorii kulturowych – zostały osłabione i zdeklasowane. Wszystko, co niegdyś spajało społeczności z ich kulturowymi porządkami – prawo i różnego rodzaju regulacje, przemówienia i kazania, narracje i tradycje – uległo głębokiej erozji. Podmiot wyłaniający się z ponowoczesnego świata odczuwa wewnętrzny dystans i niechęć do zewnętrznych w stosunku do niego systemów ideowych (oraz ich infrastruktury), które przypisują sobie prawo do wychowywania go i regulowania jego życia. Instytucje, systemy i wynikające

[26] Por. B.R. B a r b e r, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2008, s. 130n. Philippe Marliere twierdzi, że świadectwem osobistego sukcesu jest dziś posiadanie różnorakich dóbr, ponieważ w społeczeństwie konsumpcyjnym i materialistycznym jednostka, która nie jest w stanie kupować, jest postrzegana jako wyrzutek i nieudacznik. Zob. *Narodziny podklasy* (z prof. Philippe'em Marliere'em rozmawia Katarzyna Falęcka), http://www.krytykapolityczna.pl/Wywiady/MarliereNarodzinypodklasy/menuid-431.html.

[27] Por. G. M a t h e w s, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki***,** tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2005, s. 26n.

z nich praktyki zostały zastąpione przez medialny rynek idei dostarczający nieograniczonej ilości wzorów i postaw, towarów i tożsamości[28].

Kim jest zatem ów zglobalizowany człowiek, nabywający idei i tożsamości? Trawestując powiedzenie Ludwiga Feuerbacha, można by stwierdzić, że jest on „tym, co kupuje". Główne źródło tej transformacji stanowi potęga szeroko rozumianych mediów. Rolę zbioru kulturowych toposów zaczął bowiem pełnić globalny hiperrynek kulturowy, w którym homeostaza oraz budowanie poczucia obowiązku i przywiązania zostają zastąpione przez pobudzanie do poszukiwania indywidualnej satysfakcji wewnątrz nieustannie przyspieszającej cyrkulacji osób i towarów. Kultura wspólnych rodzinnych spotkań i posiłków, debat na agorze i uroczystości religijnych ustępuje miejsca kulturze indywidualnych klientów i internautów, centr handlowych i informacyjnej hiperprzestrzeni, proponującej określone, zdefiniowane wzorce[29]. Doskonałym odzwierciedleniem tego stanu jest amerykańska muzyczna stacja telewizyjna MTV nadająca praktycznie przez całą dobę teledyski. Według Ann E. Kaplan MTV to swoisty medialny twór, który istnieje w bezczasowej teraźniejszości – autorzy wideoklipów mieszają gatunki filmowe i kierunki artystyczne różnych epok, aby zamazać historyczne granice i samo poczucie historyczności. Tożsamość i historia zostają w wideoklipach rozbite na cząstki, a estetyczne hierarchie i kierunki ulegają zakłóceniu przez mieszanie gatunków sztuki wysokiej, form popularnych i komercyjnych[30]. Nieprzerwany strumień obrazów trudno połączyć w znaczący przekaz: intensywność i nasycenie przełamują systematyzację i narracyjne uporządkowanie. Z tego strumienia wyłania się jednak pewien model postaw i antropologicznych wzorców: ideał ludzi młodych, bardzo atrakcyjnych seksualnie, zamożnych, roześmianych, zanurzonych w zabawie bądź zasmuconych utraconą miłością czy też poszukujących nowego i pięknego partnera[31].

---

[28] Por. K. G r a b i a s, *Rynkowo-konsumpcyjny model cywilizacji – „kulturowa schizma" czasów ponowoczesnych*, w: *Myśl filozoficznie – myśl politycznie! Analiza i ocena historyczno-kulturowych racji filozofii polityki*, red. ks. J. Grzybowski, O. Wojtasik, Wydawnictwo Bernardinum, Warszawa 2013, s. 225. „Powiedziano mi: Wymyślaj siebie sam, sam wymyślaj swoje własne życie i urządzaj je, jak chcesz, zarówno w każdej aktualnej minucie, jak i od początku do końca". Z. B a u m a n, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 42.

[29] Por. G r a b i a s, dz. cyt., s. 226.

[30] Szerzej na ten temat zob. E.A. K a p l a n, *Looking for the Other: Feminism, Film, and the Imperial Gaze*, Routledge, New York 1997; t a ż, *Rocking Around the Clock: Music Television. Postmodernism and Consumer Culture*, Routledge, New York 1987; *Regarding Television: Critical Approaches – An Anthology*, red. E.A. Kaplan, Praeger, Santa Barbara 1983; M. G ł o w a c k i, *MTV wobec społecznych problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

[31] Por. T. M c G r a t h, *MTV: The Making of a Revolution*, Running Press, Philadelphia 1996, s. 177-200; M. F e a t h e r s t o n e, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Cza-

Oto trzeci powód, dla którego religijni święci nie stanowią dziś wzorców do naśladowania – medialna kultura dwudziestego pierwszego wieku buduje własne przykłady postaw i osobowości, konstruuje określone normy zachowań, modele antropologiczne i ideały. Media sprawiły, że dzisiejsze społeczeństwo jest zupełnie inne niż to, które funkcjonowało w wieku dziewiętnastym i na początku dwudziestego. Obecnie opiera się ono nie na autorytecie, lecz na modzie. Dla części ludzi młodych tradycja i obyczaje nie mają już prawie wcale znaczenia, chociaż przez wiele wieków były busolą życia dla całych pokoleń. Współczesne społeczeństwo jest oderwane od przeszłości. Kulturę zdominowało podążanie za modą, czyli naśladowanie nowości, decydujące o tym, jak postrzegane są poszczególne jednostki. Moda stała się też przyczyną i powodem budowania większości więzi społecznych: to, co nowe, staje się od razu wartościowe; to, co tradycyjne i stare, nie jest już pożądane[32]. Jednocześnie wciąż obecne jest pragnienie tożsamości i przynależności. Realizuje je jednak już nie wspólnota rodzinna, sąsiedzka czy religijna, ale kultura związana z muzyką pop, piosenkami, czasopismami, koncertami, festiwalami, komiksami, wywiadami z gwiazdami, filmami – a zatem wszystko to, co w świecie popkultury pomaga odnaleźć tożsamość i sens życia. Obszar komercyjnej rozrywki odzwierciedla, ale także generuje uczucia i nastawienia, a zatem kultura nastolatków jest pomieszaniem tego, co autentyczne i tego, co wyprodukowane[33].

ODREALNIENIE I BRAK WIEDZY

Odpowiadając na pytanie, dlaczego religijni święci nie są dziś znani i popularni, należy też przyznać, że sposób przedstawiania świętych, z jakim często mamy do czynienia w świątyniach i na katechezach – można powiedzieć „kościelne" przedstawianie świętych – często polega na ukazywaniu osób odrealnionych, z którymi współczesny człowiek nie potrafi się utożsamić. W medialno-cyfrowym świecie ludzi młodych nieobecny jest typ inteligencji „książkowej", refleksyjnej czy koncepcyjnej, a pojawia się w nim jej nowy rodzaj, który cechują szybkość, rzeczowość, konkret. Chrześcijańska katecheza często nie potrafi nadążyć za tym sposobem myślenia i ukazywać świętych jako

---

pliński, J. Lang, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, tłum. zbiorowe, red. R. Nycz, Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 310.

[32] Por. T. S z l e n d a k, K. P i e t r o w i c z, *Kultura konsumpcji jako kultura wyzwolenia? Między krytyką konsumeryzmu a społeczeństwem opartym na modzie*, „Kultura i Społeczeństwo", 49(2005) nr 3, str. 97.

[33] Por. W. C h y ł a, *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2008, s. 171-175.

osób godnych naśladowania, niebanalnych, ciekawych chrakterologicznie. Dominuje hagiografia przeidealizowana i przerysowana, a tym samym w odbiorze postrzegana jako nierzeczywista i niemożliwa do naśladowania w zwykłym, codziennym, a nawet banalnym życiu[34]. W rezultacie zarówno ludzie młodzi, jak i starsi mają znikomą wiedzę o życiu świętych bądź w ogóle takiej wiedzy nie mają[35]. Jacek Woroniecki OP, wielki orędownik polskich świętych, podkreślał, że należy pamiętać, iż święci byli dziećmi swojego wieku i żyli bólami, troskami i radościami swojego środowiska. Tymczasem hagiografia chrześcijańska nie dba o to, by przybliżać realnych ludzi. Postacie świętych, które przedstawia, wydają się nieraz „jakby zawieszone między niebem a ziemią, bez żadnego kontaktu z życiem codziennym, a wszak to promieniowanie świętości na otoczenie jest jednym z najciekawszych problemów hagiografii i racją bytu świętych"[36].

---

[34] Egzemplifikacją tej sytuacji są abstrakcyjne i oderwane od żywych (aktualnych) przykładów scenariusze lekcji religii o świętości. Nie padają w nich odniesienia do współczesnych, realnych i bliskich słuchaczom postaci. Zob. B. J a r o c i ń s k a, I. H a n u s, *Świętość – dar i zadanie: dla gimnazjum i szkoły ponadgimnazjalnej*, „Katecheta" 50(2006) nr 6, s. 39-44; J.G. W ę g l a r z, *Droga Stanisława Kostki do świętości*, „Katecheta" 47(2003) nr 9, s. 30n. Trudno na przykład za zasadne uznać ukazywanie dzieciom z dwudziestego pierwszego wieku jako dobrego wzoru przykładu z życia św. Jadwigi Śląskiej: Będąc księżną, nie chciała ona wyglądać inaczej niż jej poddani i chodziła boso. Irytowało to jej małżonka, który poprosił spowiednika Jadwigi, by ten wpłynął na jej postawę. Spowiednik nakazał jej noszenie obuwia, księżna zaś dalej chodziła boso, ale by być posłuszną poleceniu kapłana, nosiła trzewiki zwieszone na sznurku na szyi. Por. *uBoga droga. Tyle masz, ile dasz* (rozważania roratnie 2013, materiały duszpasterskie), „Mały Gość Niedzielny", Katowice 2013, s. 44). Takie przedstawienie wielkiej polskiej świętej jest zastanawiające, należałoby bowiem ukazać jej postawę służby wobec Polski i Kościoła oraz polityczno-społeczne znacznie jej działań. Ks. Kazimierz Misiaszek zwraca uwagę, że wychowanie religijne i katecheza chrześcijańska powinny dostrzegać i uwzględniać sytuację człowieka w określonym kontekście kulturowym. Ponieważ człowiek zawsze bytuje na sposób jakiejś kultury, konieczne jest „wsłuchiwanie" się katechezy i chrześcijańskiego wychowania w to, jak rozwija się dana cywilizacja. Zob. ks. K. M i s i a s z e k, *Chrześcijańska formacja dzieci i młodzieży z punktu widzenia kulturowego: próba poszukiwania zasad*, „Katecheta" 51(2007) nr 12, s. 13n. Na temat trudności związanych z wyborem metod przekazu i treści prezentowanych młodzieży w czasie rekolekcji szkolnych zob. ks. W. P r z y c z y n a, *Blaski i cienie rekolekcji szkolnych*, „Katecheta" 47(2003) nr 9, s. 59n. Szerzej na ten temat zob. J. M i s i e w i c z, *Ewangelizacja i katechizacja w społeczeństwie zsekularyzowanym*, „Katecheta" 47(2003) nr 11, s. 64n.; A. B a b, *Katecheza w obliczu wyzwań społeczeństwa informacyjnego*, „Katecheta" 50(2006) nr 6, s. 20-22; S. D r z y ż d ż y k, *Duszpasterstwo i katecheza wobec społecznych i religijnych wyzwań współczesności*, „Polonia Sacra" 2003, nr 12, s. 139-152; *Młodzież mówi katechecie „do widzenia"* (z katechetą Piotrem Chudzińskim rozmawia Tomasz Cylka), „Gazeta Wyborcza. Poznań" z 23 XII 2013, s. 4; ks. Z.P. M a c i e j e w s k i, *Zawartość cukru w cukrze*, „Znak" 55(2003) nr 9(580), s. 5-14; S. K u l p a c z y ń s k i, *Jaki język dla współczesnej katechezy?*, „Roczniki Teologiczne. Teologia pastoralna" 50(2003) nr 6, s. 99-120; por. P. S o b i e r a j s k i, *Problem języka katechetycznego*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne" 2001, t. 5, s. 201-212.

[35] Por. A. Z e l l m a, *Rola szkolnego nauczania religii w rozwoju osobowym katechizowanej młodzieży*, „Ełckie Studia Teologiczne" 4(2003), s. 267-274; S o b i e r a j s k i, dz. cyt. s. 209-211.

[36] J. W o r o n i e c k i OP, *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce. Rzecz o Świętych polskich*, Gebethner i Wolff, Kraków 1940, s. 25.

Można by mnożyć Przykłady pasjonujących biografii świętych, które – realistycznie przedstawiane – byłyby w stanie przemówić do współczesnego człowieka. Wskażę tylko na kilka – w moim przekonaniu ważnych – egzemplifikacji. Pierwsza australijska święta – Mary MacKillop RSJ (1842-1909) – przez swoją pracę, upór i determinację mogłaby być patronką wielu feministek. W dziewiętnastym wieku, w bardzo trudnych warunkach i czasach, w patriarchalnym i przesyconym wiktoriańskimi tradycjami środowisku Australii, promowała edukację dzieci i zabiegała o pozycję kobiet w Kościele katolickim. Jej gorliwość, a jednocześnie głębokie konflikty z władzami i przedstawicielami Kościoła – biskupem, księżmi, kościelną hierarchią – stanowią dramatyczną opowieść o miłości i poświęceniu. W pewnym momencie swojej kościelnej działalności została niesprawiedliwie oskarżona, ekskomunikowana i wydalona z własnego klasztoru. Jej wytrwałość, oddanie, dobrowolne przyjęcie cierpienia i posłuszeństwo wobec hierarchii Kościoła sprawiły jednak, że zgromadzenie, które założyła, i prowadzone przez nią dzieła przetrwały w Australii przez wiele lat. Biografie Mary MacKillop ukazują ją jako ciepłą i serdeczną kobietę, która potrafiła zjednywać sobie sympatię wielu ludzi – wśród jej przyjaciół były osoby różnych ras, kultur, religii i poglądów. Lubiano ją za miłe usposobienie, humor i otwartość, ale także za to, że nie usiłowała nikogo pouczać czy nawracać, lecz sama była przykładem głębokiej wiary i poświęcenia dla innych. Była osobą niezwykle pracowitą, prostolinijną i doceniała wagę chrześcijańskiej radości[37].

Innym fascynującym przykładem może być bł. Miriam Baouardy, znana także jako Maria od Jezusa Ukrzyżowanego lub Mała Arabka (urodzona w roku 1846 niedaleko Nazaretu, zmarła w 1878 w Betlejem). Życie tej palestyńskiej karmelitanki, której jako dziewczynce sprzeciwiającej się islamskiemu wyznaniu i prawu zamążpójścia poderżnięto gardło, do dziś głęboko przemawia swoim dramatyzmem. Miriam była mistyczką i stygmatyczką, a jej nadprzyrodzone zdolności (lewitacja, stygmaty), stały się w muzułmańskim i chrześcijańskim środowisku wielkim znakiem działania Bożego.

Ciekawą i wartą uwagi postacią jest również bł. José Sánchez del Río (1913-1928), który jako piętnastoletni chłopiec brał udział w powstaniu Cristeros w czasie prześladowań Kościoła w Meksyku. Wierny Chrystusowi, był przez prześladowców torturowany i oddał życie za wiarę. Bliski Wschód czci Charbela (Sarbeliusza) Makhloufa (Jusufa Antuna Machlufa, 1828-1898), duchownego maronickiego, mnicha i pustelnika, który dla Libańczyków jest postacią równie fascynującą, jak dla europejskich katolików ojciec Pio.

Inny – aktywny, a wręcz globalny – wymiar świętości – przedstawia bł. Matka Teresa. Założone przez nią zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości rozpoczęło swoją działalność w krajach, miejscach i miastach, do których nie

[37] Por. J. P e t r y M r o c z k o w s k a, *Niepokorne święte*, Znak, Kraków 2007, s. 250.

udało się dotrzeć wielu organizacjom charytatywnym i humanitarnym. Matka Teresa stworzyła wspólnoty, które zabierają z ulic miast ludzi bezdomnych, prowadzą domy dla porzuconych dzieci, ułatwiają ich adopcję, zajmują się trędowatymi, więźniami, osobami starszymi oraz chorymi w domach i szpitalach.

NIKT NIE CHCE PRZEGRAĆ – KULT ZWYCIĘZCÓW

Przykłady tych kilku postaci wybranych z bogatej historii chrześcijańskich świętych ukazują ludzi cechujących się duchowym pięknem, a zarazem dynamizmem i odwagą. Nie ma jednak wielkich szans na to, by we współczesnym świecie osoby te stały się uniwersalnie promowanymi wzorami do naśladowania. Przenikający współczesność laicki klimat sprawia bowiem, że w kulturze utrwaliły się już inne egzystencjalne paradygmaty, a chrześcijańskie rozumienie życia i świata, z jego kategoriami: stworzenia, niezasłużonej łaski, tajemnicy paschalnej, miłosierdzia, opcji na rzecz ubogich i ascezy, kłóci się z powszechnym pragnieniem sukcesu i zwycięstwa. Nikt nie chce przegrać, stracić, być męczennikiem. Tymczasem życie świętych cechuje przede wszystkim zmaganie z rzeczywistością – tak z ludźmi, jak i z instytucjami. Święci są jak biblijny Jakub przy potoku Jabbok, który całą noc, aż do wschodu jutrzenki, zmaga się z Bogiem, dopominając się o błogosławieństwo dla siebie, i choć odchodzi pobłogosławiony, to jednak cierpi – kuleje (por. Rdz 32, 25-33). W dzisiejszej percepcji społecznej święci przegrywają, tracą i cierpią, a chociaż w kontekście wiary wygrywają swoje życie na innym poziomie, to we współczesnej kulturze ich perspektywa widzenia jest trudna do przyjęcia. W świecie superbohaterów również święci powinni ostatecznie zwyciężać, a ponieważ zarówno biblijne, jak i historyczne doświadczenie pokazuje, że dzieje się inaczej, współczesna kultura wybiera antropologię sukcesu i triumfu.

ŚWIĘTOŚĆ JAKO DAR

Współczesna kultura stanowi rodzaj wielowątkowego i różnorodnego globalnego rynku, którego fundamentem jest podmiot-klient powiązany ze światem wielością transakcji. Poszukuje on właściwej narracji i tożsamości, wolności i sensu egzystencji oraz indywidualizacji po to, aby osiągnąć absolutne spełnienie. Ludzka tęsknota za sensem i przynależnością styka się w dzisiejszym świecie ze sztucznie wykreowanymi tożsamościami osobowymi, produktami czy markami, a dążenie do osobistego spełnienia często

prowadzi do naśladowania wzorców tworzonych przez specjalistów od marketingu[38].

O prawdziwym sensie świętości mówił Sobór Watykański II: „Wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości zgodnie ze słowami Apostoła: Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze (1 Tes 4,3, por. Ef 1,4)”[39]. Autentyczna świętość – jak naucza Kościół – ujawnia się bowiem w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych. Jeśli jest prawdziwa, wyrazi się w przypadku poszczególnych ludzi przez rozmaite działania, sprawiając, że we właściwym sobie stanie życia ukażą oni owoce doskonałej miłości, stając się tym samym dla innych świadkami wiary. Dopiero taka perspektywa ujawnia, że spełnienie i nieskończoność, których człowiek pragnie i których często poszukuje w kulturze, mogą przyjść tylko od Boga, że Bóg jest pierwszą koniecznością, która pozwoli stawić czoła udrękom naszych czasów[40]. Prawdziwa świętość stawia na nowo w centrum naszego myślenia pytania o Boga i jest możliwa do osiągnięcia tylko wtedy, gdy jej duszą stanie się miłość. Święci idą przez wieki, znaczą jednak swą egzystencję nie popularnością czy sukcesem, ale miłością i cierpieniem. Dlatego są autentyczni. Mijają wieki, a oni wciąż są świadkami[41].

---

[38] Por. M i l l e r, dz. cyt., s. 132; K ł o p o t o w s k i, dz. cyt., s. 22n.

[39] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 39.

[40] Por. B e n e d y k t XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Znak, Kraków 2011, s. 72n.

[41] Zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, nry 826, 828, 2015; *Lumen gentium*, nr 39.

„ZATROSZCZYŁEM SIĘ O ŚWIĘTE ME IMIĘ”
(Ez 36, 21)

Ethos 27(2014) nr 1(105) 195-213
DOI 10.12887/27-2014-1-105-14

Kinga KIWAŁA

MUZYKA I ŚWIĘTOŚĆ
Rekonesans

Dlaczego, myśląc o „idiomie" muzyki religijnej (rozpoznawalnym przez – mówiąc najogólniej – zdolność wywoływania przeżycia religijnego), częściej wymienia się na przykład dzieła Bacha niż oratoria Haendla? Dlaczego symfonie Brucknera a nie – chociażby – utwory religijne Rossiniego? Podstawowe pytanie dotyczy kwestii tego, co decyduje o „sakralności" dzieła muzycznego: inspiracja, słowo, funkcja, określony gatunek lub konwencja, czy może raczej konkretne właściwości języka dźwiękowego i stylu.

„Muzyka sakralna jest swoistą «estetyką wiary», w której zachwyt nad pięknem prowadzi do doświadczenia religijnego"[1]. „Nie motyw, przedmiot czy temat decyduje o religijności sztuki, lecz jej zdolność wywołania doświadczenia religijnego"[2]. Przytoczone zdania, pochodzące z dwóch niedawno wydanych prac na temat związków między muzyką a teologią, są reprezentatywne dla często spotykanych stanowisk wyznaczających bieguny dyskursu na temat „możliwości sacrum w sztuce"[3] (w tym w muzyce). Pierwsze stanowisko przyjmuje za punkt odniesienia jedynie (bądź przede wszystkim) tak zwaną muzykę religijną, a więc najczęściej muzykę związaną z sakralnym słowem, bądź – przez swoją funkcję – z Kościołem (jak znacząca część twórczości organowej). W drugiej opcji, odwołując się do pewnych powszechnych w środowiskach kompozytorskich i muzykologicznych intuicji – przyjęto założenie, że świętość w muzyce może przejawiać się na różne sposoby i dotyczyć form, gatunków i konkretnych dzieł pozornie dalekich od jakichkolwiek związków z sacrum (na przykład absolutnej muzyki symfonicznej). Uzasadnienie tego stanowiska można odnaleźć w analizach i interpretacjach nierzadko konstytuujących – używając języka Romana Ingardena – intersubiektywny przedmiot estetyczny konkretnych zjawisk muzycznych (na przykład muzyki Jana Sebastiana Bacha czy symfonii Antona Brucknera). Wedle tego stanowiska – które przyjmuje-

[1] Ks. J. B r a m o r s k i, *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera–Benedykta XVI*, Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 2012, s. 15.

[2] Ks. T. D z i d e k, *Funkcje sztuki w teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 33.

[3] Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Znak, Kraków 1989, s. 23-38.

my jako nadrzędną perspektywę badawczą (choć z pewnymi zastrzeżeniami i dookreśleniami) – muzykę związaną ze świętością definiuje jej zdolność do wywoływania przeżycia religijnego. Dodajmy jednak, że przy tak szerokiej definicji w podejściu naukowym konieczne staje się przyjęcie wspomnianego wyżej odniesienia obiektywnego, a więc potwierdzenia subiektywnych intuicji w kompetentnych analizach oraz interpretacjach dzieł. Niemniej kwestia zdolności tak pojmowanej muzyki do wywołania doświadczenia religijnego wydaje się kluczowa – co zresztą podkreślają obaj przywoływani na początku autorzy.

Celem artykułu jest zatem próba wyartykułowania i naświetlenia wybranych kwestii oraz problemów dotyczących zagadnienia związków muzyka–sacrum (która nie rości sobie oczywiście pretensji do wyczerpania tak szeroko zarysowanego tematu). Świętość może być pojmowana dwojako: w znaczeniu szerszym (transcendentne sacrum, numinosum będące źródłem doświadczenia religijnego) oraz węższym (świętość jako przymiot wybranych ludzi, która – spotykana w świecie – stanowi swego rodzaju wyzwanie i wezwanie, również dla współczesnych artystów, czego dowodem może być bogata twórczość związana z osobą i nauczaniem Karola Wojtyły–Jana Pawła II[4]).

Przedmiotem rozważań jest pierwsze, szerokie rozumienie pojęcia sacrum oraz próba odpowiedzi na pytania, czy świętość może przejawiać się w samej materii muzycznej i w jaki sposób się to dokonuje, a więc czy możliwe jest wyodrębnienie takich cech muzyki, które sprzyjają jej szczególnemu nacechowaniu sakralnością, oraz jaki ma to związek z wartością artystyczną i estetyczną dzieła.

KATEGORIA SACRUM W MUZYCE

Problem sacrum w muzyce często pojawiał się jako temat dyskusji i publikacji muzykologicznych, zwłaszcza w ostatnich dekadach. Już pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia ks. Joachim Waloszek zauważył, że „pomimo dość licznej literatury dotykającej sacrum i profanum w muzyce kościelnej czy też bardziej ogólnego zagadnienia sacrum w muzyce w kwestii tej panuje dotąd, najogólniej mówiąc, dużo niejasności, brak uściśleń terminologicznych i znaczne różnice poglądów”[5]. Od tego czasu przybyło wiele prac, problemy jednak, jak się wydaje, pozostały te same – jako świadectwo nie tyl-

[4] Zob. *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 2, *Utwory. Inspiracje, interpretacje*, red. T. Malecka, K. Kiwała, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2011.

[5] Ks. J. W a l o s z e k, *Kategorie sacrum i profanum we współczesnej literaturze muzykologicznej*, w: *Księga pamiątkowa poświęcona pamięci ks. Karola Mrowca*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34(1987) nr 7, s. 46.

ko trudności tematu, ale przede wszystkim braku jasnych definicji i, co z tego wynika, znacznych różnic w rozumieniu podstawowych kwestii. Chcąc zatem dzisiaj rozwinąć ten temat, należałoby zacząć od ujęcia go z perspektywy metodologicznej i przede wszystkim doprecyzować znaczenie podstawowego pojęcia sacrum, ustalić jego status w dziele muzycznym, a także dookreślić pod względem zakresu przedmiot badawczy – czyli rodzaj i gatunki muzyki. Przed podjęciem próby zarysowania „syndromu" muzycznych właściwości sprzyjających wyrażeniu sacrum trzeba zatem sprecyzować te podstawowe zagadnienia.

Jak wiadomo, kategoria sacrum wykrystalizowała się w religioznawstwie jako – najogólniej rzecz biorąc – odpowiednik kategorii zjawiska religijnego[6], funkcjonującej w opozycji do kategorii profanum. Fenomenolodzy religii, przede wszystkim Rudolf Otto, a następnie Mircea Eliade, podkreślali wymiar irracjonalny sacrum, czyli tak istotny dla rozumienia tej kategorii w sztuce aspekt „inności" od tego, co znane i przyswojone, tajemnicy budzącej określoną reakcję – fascynację i trwogę jednocześnie (łac. mysterium tremendum et fascinosum)[7]. Podczas gdy te wstępne kategoryzacje pojęcia świętości przyjmowane są zazwyczaj bez zastrzeżeń jako w pewnym sensie zrozumiały „sam przez się" punkt wyjścia rozważań, dalsze rozróżnienia stanowią – jak się wydaje – pierwsze i bardzo istotne źródło rozbieżności w pojmowaniu tego zagadnienia w sztuce. Chodzi tu przede wszystkim o rzeczownikowe i przymiotnikowe rozumienie kategorii sacrum, do którego rozwinięcia mogła przyczynić się aksjologiczna, Schelerowska definicja świętości jako najwyższej wartości. Władysław Stróżewski, porównując kategorię sacrum z pokrewnym łacińskim terminem „sanctus", używanym w liturgii chrześcijańskiej jako imię Boga, pisze: „Sanctus to jest ten, który jest niewątpliwie najwyższy; który uświęca, ewentualnie, któremu jest poświęcone coś, co może stać się sacrum w przymiotnikowym sensie tego słowa, a co zawiera w sobie moment sacrum jako odpowiadający owemu sacrum w sensie rzeczownikowym"[8]. Według s. Zofii Zdybickiej, postulującej wprowadzenie nadrzędnej dla sacrum kategorii boskości, „świętość […] byłaby wartością przysługującą osobom w sensie właściwym, a rzeczom i wydarzeniom, miejscom itp. – tylko na zasadzie analogii atrybucji jako przyczyniających się do świętości człowieka, a ostatecznie pośredniczących w objawianiu świętego Boga"[9]. Idąc tym tropem myślenia,

---

[6] Por. S t r ó ż e w s k i, dz. cyt., s. 23.

[7] Por. R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 78; M. E l i a d e, *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 6-8.

[8] S t r ó ż e w s k i, dz. cyt., s. 25.

[9] Z.J. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1977, s. 201n.

Wiesław Juszczak wprost stwierdza, że sztuka nie może mieć sakralnego czy mistycznego charakteru, ponieważ pojęcia te mogą odnosić się tylko do religii, a sztuka do niej nie należy[10].

W świetle powyższych rozróżnień wydaje się, że niedoprecyzowanie „trybu", w jakim pojmujemy sacrum mogące się przejawić w sztuce, stwarza istotny problem ontologiczny. Kontrowersje na temat zewnętrznego lub wewnętrznego miejsca czy też statusu sacrum w muzyce[11] pochodzą prawdopodobnie właśnie stąd, że w sztuce, jak się wydaje, nie może ono funkcjonować jako właściwość czy wartość (we wskazanym przez Romana Ingardena sensie „przedmiotowych determinacji"[12], jakości związanych z przedmiotem) analogicznie do sposobu, w jaki funkcjonują wartości estetyczne, w tym piękno. Dzieło sztuki może „otwierać" się na sacrum (rozumiane w sensie rzeczownikowym), lecz nie może go „zawierać" (w sensie przymiotnikowym przynależnym, jak piszą Zdybicka i Juszczak, jedynie osobom) – oczywiście pomijamy tu czysto funkcjonalne definicje przymiotnika „sakralny" (czyli przeznaczony do kultu). Kwestię „obecności" sacrum w sztuce można naświetlić przez porównanie do koncepcji odsłaniania przez dzieła piękna rozumianego jako kategoria transcendentalna, lecz nie do idei piękna jako urzeczywistnionej wartości estetycznej, która – idąc tropem aksjologii Stróżewskiego – jest sposobem istnienia danego przedmiotu w danej chwili dla danego podmiotu. Gdy stwierdzam „owoc jest dobry" – pisze Stróżewski – określam taki, a nie inny sposób istnienia tego przedmiotu – „bycie dobrym"[13]. Czy można analogicznie powiedzieć, że przymiotnik „sakralny" stosowany w sztuce określa jej status ontologiczny – świętość? Trudno byłoby się zgodzić z takim stwierdzeniem.

Sacrum w dziele sztuki nie jest więc wartością dzieła w taki sam sposób, jak wartości artystyczne i estetyczne. „Dociekając możliwości sacrum w sztuce – pisze Stróżewski – musimy ciągle pamiętać, że obcujemy stale jedynie z pewnym przedmiotem intencjonalnym, z fenomenem lub – co najwyżej – z odsłaniającą się poprzez ten fenomen ideą sacrum, nie docieramy natomiast do sanctum w znaczeniu czysto religijnym, znaczeniu, które zakładać musi pewną rzeczywistość metafizyczną, rzeczywistość istniejącą w sposób absolutny. [...] Czy jest możliwe, żeby obraz, dzieło sztuki partycypowało w sanctum rozumianym metafizycznie? Gdybyśmy odpowiedzieli bez żadnych zastrzeżeń na to pytanie, to musielibyśmy stwierdzić, że […] artysta jest kimś takim, kto jest zdolny do – by tak się wyrazić – «ściągnięcia» tego sanctum na ziemię (więc, na dobrą spra-

[10] Por. W. J u s z c z a k, *Czy istnieje mistyczna sztuka?*, w: *Sacrum i sztuka*, s. 149.

[11] Zob. W a l o s z e k, dz. cyt. Zob. też: M. P e r z, *Interpretacje muzycznego „sacrum" w kontekście polskiej tradycji*, w: *Współczesna polska religijna kultura muzyczna jako przedmiot badań*, red. B. Bartkowski, S. Dąbek, A. Zoła, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.

[12] R. I n g a r d e n, *Studia z estetyki*, t. 3, PWN, Warszawa 1970, s. 332.

[13] W. S t r ó ż e w s k i, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 82.

wę, byłby jakimś magiem, a nie tylko artystą)”[14]. Podobny pogląd reprezentuje Mirosław Perz, pisząc, że muzyczne sacrum nie istnieje autonomicznie, lecz jest kategorią metafizyczną, transcendentną w stosunku do muzyki. Może być ona jednym z instrumentów wyzwalania sacrum. Warunkiem jest totalna odpowiedniość stosowanych narzędzi i intencji. Według tej interpretacji, sam twórca nie może w dziele wywołać fenomenu sacrum. Świętość jest „nagrodą” za podjęte przez człowieka działania mające na celu nawiązanie kontaktu z Bogiem[15].

Rozróżnienia te mają istotne znaczenie w świetle dziewiętnastowiecznych tendencji do absolutyzacji muzyki aż po próby zastępowania nią religii – świadczą o tym na przykład koncepcje: muzyki jako sacrum (Wilhelma H. Wackenrodera), a przede wszystkim sztuki-religii (Richarda Wagnera) oraz muzyki-misterium (Aleksandra Skriabina), pokrewne w dużej mierze filozofii Artura Schopenhauera[16] (w muzyce współczesnej echa tych koncepcji można zapewne odnaleźć w późnej twórczości Karlheinza Stockhausena). „Tu artysta obwołany zostaje prorokiem – pisze Wiesław Juszczak – tu przyjmuje rolę kapłana, wtajemniczonego, posłannictwo wieszcza. Tu sztukę pragnie się nie tylko upodobnić, zbliżyć do religii, lecz i utożsamić z nią. Bo chce się sztuką religię zastąpić”[17]. Przyjęcie koncepcji o „intencjonalnym” (a nie realnym) statusie muzycznego sacrum pozwala uniknąć tak skrajnych stanowisk artystycznych, a być może nawet wykazać fałszywość ich założeń.

Powracając do początkowych definicji sztuki (muzyki) związanej z sacrum jako tej, która ma zdolność wywoływania przeżycia religijnego (a więc doświadczenia Tajemnicy), trzeba jednak również powiedzieć, że doznanie to osiągane drogą sztuki nie jest – jak się wydaje – w stanie zastąpić „realnego” przeżycia, które pociąga za sobą określone decyzje etyczne czy moralne. Jak pisze Zofia Zdybicka, „celem życia religijnego jest pewne przeinterpretowanie całego życia ludzkiego, które w perspektywie «bycia-ku-transcendensowi» nabiera nowego, głębszego sensu”[18]. Aby bliżej wyjaśnić te kwestie, można odwołać się do Ingardenowskiej kategorii jakości metafizycznych (do których zalicza on na przykład wzniosłość). Autor ten twierdzi, że „one same są tym, co leży u źródeł bytu i stanowi jedną z jego postaci. W pełni mogą się nam one jednak tylko wtedy objawić, gdy stają się rzeczywistością”[19], a więc w złożonych sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach. Jakości

[14] S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 36n.

[15] Por. P e r z, dz. cyt., s. 28.

[16] Por. E. F u b i n i, *Historia estetyki muzycznej*, Musica Iagiellonica, Kraków 1997, s. 259-263, 311-320.

[17] J u s z c z a k, dz. cyt., s. 146.

[18] Z d y b i c k a, dz. cyt., s. 165.

[19] R. I n g a r d e n, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 370.

te objawiają się rzadko i dlatego sytuacje, w których się realizują, nabierają znaczenia „punktów szczytowych" życia ludzkiego. W realnym życiu nie jesteśmy sami w stanie „wywołać" jakości metafizycznych; sztuka natomiast może „dać nam jakby w miniaturze i tylko w dalekim odblasku […] [ich] spokojną kontemplację […], która nie jest zarazem prawdziwym percypowaniem jakości jako przytłaczającej nas rzeczywistości"[20]. Ujrzenie jakości metafizycznych i zostanie przez nie „porwanym" dzięki sztuce nie wywołuje tego rodzaju zmian, jakie zachodzą przy prawdziwej ich realizacji w życiu. W świetle tej koncepcji doświadczenie religijne (rozumiane jako jakość metafizyczna) osiągane dzięki sztuce stanowiłoby raczej swego rodzaju analogon realnego przeżycia religijnego. Pozwala to zrozumieć fakt, że – wbrew niektórym koncepcjom czy może raczej wyrażanym nadziejom[21]– tworzenie czy też obcowanie i autentyczne przeżywanie wielkiej muzyki sakralnej (niebędącej integralną częścią liturgii) nie musi pociągać za sobą głębokiej religijności czy też dobrego moralnie życia jej twórców i odbiorców (choć oczywiście może to czynić), czego najbardziej skrajnym przykładem było propagowanie muzyki Bacha lub Brucknera przez nazistów, spośród których zresztą wielu było autentycznymi miłośnikami muzyki.

KONTROWERSJE WOKÓŁ MUZYCZNEGO SACRUM

Kiedy stawiamy pytanie o to, jakie artystyczne warunki muszą być spełnione, by można było mówić o realizacji idei sacrum w muzyce, niezbędne staje się dookreślenie, jaką właściwie muzykę mamy na myśli. Istnieją różne typologie muzyki mającej związek z sakralnością; od tych najpopularniejszych i najprostszych (dzielących ją na: liturgiczną, kościelną pozaliturgiczną oraz sięgającą do tematyki i inspiracji religijnej, lecz egzystującą jako samodzielne zjawisko artystyczne, niezwiązane bezpośrednio z potrzebami kultu) aż do bogatych i systemowych klasyfikacji, które w orbitę zainteresowań włączają również muzykę pozornie niezwiązaną z inspiracją religijną, ale jednak w jakiś sposób ewokującą fenomen sacrum (autorem jednej z najbardziej wnikliwych typologii tego rodzaju jest Mieczysław Tomaszewski[22]). Klasyfikacje te – co naturalne – dążą do pełni ujęcia tematu, niekoniecznie jednak łączy się to z odpowiednim wyartykułowaniem w nich problemu różnego stopnia „nasycenia" sacrum konkretnych dzieł bądź dorobku poszczególnych kompozytorów,

[20] Tamże, s. 371-373.

[21] Por. B r a m o r s k i, dz. cyt., s. 454.

[22] Zob. M. T o m a s z e w s k i, *Muzyka wobec sacrum. Próba rozeznania*, w: *Olivier Messiaen we wspomnieniach i refleksji badawczej*, red. M. Szoka, R. Golianek, Akademia Muzyczna w Łodzi, Łódź 2009, s. 39-46.

nawet w ramach tak zwanej „wielkiej" muzyki religijnej. Dlaczego, myśląc o „idiomie" muzyki religijnej (rozpoznawalnym przez – mówiąc najogólniej – zdolność wywoływania przeżycia religijnego), częściej wymienia się na przykład dzieła Bacha niż oratoria Haendla? Dlaczego symfonie Brucknera a nie – chociażby – utwory religijne Rossiniego? Podstawowe pytanie dotyczy więc kwestii tego, co decyduje o „sakralności" dzieła muzycznego: inspiracja, słowo, funkcja, określony gatunek lub konwencja, czy może raczej konkretne właściwości języka dźwiękowego i stylu (które mogą, ale nie muszą współistnieć z warunkami wymienionymi wcześniej).

Biegunowe przeciwstawienie koncepcji dotyczących natury muzycznego sacrum – rozumianego jako fenomen niezależny lub przeciwnie, ściśle związany z konkretnymi właściwościami muzyki samej – charakterystyczne jest dla toczących się w kręgach muzykologicznych dyskusji (usystematyzowania tych stanowisk podjęli się między innymi ks. Joachim Waloszek oraz Mieczysław Perz[23]). Co ciekawe, zarówno jedna, jak i druga strona dyskursu bardzo często przywołuje dla poparcia swojego stanowiska te same przykłady muzyczne (jak chorał gregoriański, szesnastowieczna polifonia a cappella, muzyka Bacha, Oliviera Messiaena czy Henryka Mikołaja Góreckiego). Oczywiście zdarza się, że głosiciele tych poglądów nie przyjmują skrajnych postaw. Interesujące są na przykład sposoby uzasadniania „sakralności" niektórych dzieł przez zwolenników pierwszego stanowiska. Znany niemiecki muzykolog Thrasybulos Georgiades w głośnym tekście *Sakral und profan in der Musik* pisał, że muzyka jako czysty materiał jest profaniczna, dopiero treść oraz cel, któremu służy, czynią ją świecką lub „duchową" (niem. geistliche Musik); muzyka może stać się „sakralna" jedynie przez związek z uświęcającym Słowem Bożym. „Wszystko jest najpierw profaniczne – pisze Georgiades – żeby być sakralne, musi najpierw zostać uświęcone. Tylko Jedno może być samo z siebie sakralne – Święte, które uświęca (niem. das Weihende). [...] Jest to Słowo, samo Słowo. Profanum jest uświęcane, jest konsekrowane zawsze «w Imię», przez nazywające Słowo, przez Słowo jako prafenomen ludzkości i religii"[24]. Autor uważa jednak, że Jan Sebastian Bach „uświęcił" również muzykę instrumentalną poprzez przeniesienie nań prozodii słowa. Odtąd element sakralny, duchowy może zaistnieć również w muzyce instrumentalnej, dotąd świeckiej[25]. Podobne, teologizujące interpretacje charakterystyczne są dla hermeneutów. Poszukując warunków epifanii w muzyce, Maria Piotrowska na przykładzie polifonicznych dzieł z szesnastego i siedemnastego wieku (re-

[23] Zob. W a l o s z e k, dz. cyt.; P e r z, dz. cyt.

[24] T. G e o r g i a d e s, *Sakral und profan in der Musik*, Max Hueber, München 1960, s. 98 (tłum. fragm. – K.K.).

[25] Por. tamże, s. 101-103.

nesansowej twórczości a cappella oraz instrumentalnej fugi Jana Sebastiana) dowodzi, że „sama technika kompozytorska tego czasu przeniknięta jest ideą religijną; ideą naśladowania Chrystusa, wyrażoną symbolicznie w imitowaniu, czyli naśladowaniu głosu prowadzącego w polifonicznym utworze wielogłosowym”[26]. Opinie te mogą stanowić dowód istnienia intersubiektywnej intuicji, że kategoria sakralności w muzyce nie musi mieć jednak charakteru czysto zewnętrznego, lecz może znaleźć swe ugruntowanie w tworzywie dzieła; sama materia muzyczna może być „nośnikiem” sacrum.

Właśnie to przeświadczenie jest głównym i niewymagającym specjalnego uzasadniania założeniem przedstawicieli drugiego z omawianych stanowisk, w Polsce reprezentowanego zwłaszcza przez Bohdana Pocieja. W jednej z wielu swoich prac zgłębiających ten temat pisał on: „[Sacrum] przejawia się przez zmysłową powierzchnię muzyki (dźwięk, barwa, kontur, melodia, ruch), ale wynika z głębi, z rdzenia, z dźwiękowej substancji; musi być obecne już w samej nagiej, elementarnej strukturze dźwiękowej”[27].

Niejako na tle muzykologicznych dyskusji trzeba dodać, że historia twórczości muzycznej nie ułatwia tego dyskursu, zwłaszcza tak zwanym funkcjonalistom (a więc zwolennikom czysto zewnętrznego pojmowania kategorii sacrum w muzyce). Jak wiadomo, w pewnym okresie (którego kulminacja przypada na wiek osiemnasty) nastąpiło rozdzielenie muzyki religijnej i liturgicznej; wielkie dzieła kantatowo-oratoryjne powstałe z inspiracji religijnej przeznaczane były do sal koncertowych, a nie do wykonania podczas nabożeństw kościelnych. Druga połowa dziewiętnastego wieku i wiek dwudziesty przyniosły dalsze zmiany – kompozytorzy, których twórczość łączy się z idiomem sakralnym, coraz częściej przestawali sięgać po tradycją uświęcone gatunki muzyki religijnej (mowa tu o symfoniach Brucknera i Góreckiego, instrumentalnej twórczości religijnej Messiaena i Sofii Gubajduliny czy kwartetach smyczkowych Zbigniewa Bujarskiego). Pytanie o „warunki” muzycznego sacrum powraca wobec tej twórczości ze wzmożoną siłą. Czy wystarczający jest tytuł, intencja twórcza, program utworu? Jak należy traktować deklaracje kompozytorów, którzy w ogóle podważają sens podziału na twórczość świecką i sakralną, a swoją muzykę uważają za osobisty sposób kontaktu z Bogiem? Zbigniew Bujarski mówił: „Dla mnie każda muzyka (myślę o swojej) jest religijna. [...] Ludzie modlą się w różny sposób. [...] Dla mnie środkiem kontaktu

[26] M. P i o t r o w s k a, *Muzyka i epifania (Fragmenty hermeneutyczne)*, w: *Księga pamiątkowa poświęcona pamięci ks. Karola Mrowca*, s. 20.

[27] Cyt. za: W a l o s z e k, dz. cyt., s. 46. Por. B. P o c i e j, *Czy możliwy jest w muzyce mistycyzm?,* w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, t. 10, red. ks. J. Pikulik, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988, s. 41.

z Bogiem jest muzyka”[28]. Używając niemal identycznych słów, wypowiadał się Henryk Mikołaj Górecki: „Dla mnie cała muzyka jest religijna. To, co ja piszę, też w jakimś stopniu jest związane z Bogiem”[29]. Postawę taką świetnie rozumiał Ojciec Święty Jan Paweł II, który w *Liście do artystów* pisał: „Sztuka bowiem, jeżeli jest autentyczna, choć niekoniecznie wyraża się w formach typowo religijnych, zachowuje więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary, tak że nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje pewnego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. […] sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę”[30].

W poszukiwaniu religijnego idiomu muzyki niezbędne staje się zatem przyjęcie dwóch perspektyw. Pierwsza – szeroka – pozwala w kręgu muzyki związanej z sacrum ujrzeć całą autentyczną twórczość artystyczną, która – jak pisze ks. Tadeusz Dzidek, interpretując myśl Nikołaja Bieriajewa – „jest wyrazem aspiracji ludzkiego ducha zmierzającego do tego, co nieskończone”[31]. Druga perspektywa, węższa, skupia się na dziełach w jakiś szczególny „naznaczonych” fenomenem sacrum – nie w sensie funkcji utworu, lecz właściwości samej muzycznej materii. Perspektywa ta pozwala przeprowadzić próbę dookreślenia „syndromu” właściwości muzycznych sprzyjających zaistnieniu tego fenomenu. Przyjmując zatem stanowisko, że w muzyce pewne środki mogą ułatwić „uchylenie drzwi” do innej rzeczywistości, warto przyjrzeć się bliżej tym środkom.

ARTYSTYCZNE WARUNKI SACRUM W MUZYCE

„W sztuce, jeżeli coś nie jest doskonałe, jeśli nie osiąga niezbędnego poziomu artystycznego – przestaje w ogóle egzystować, przestaje funkcjonować zgodnie ze swoim celem. I wtedy żaden wzniosły temat, tytuł, ani nawet najbardziej pobożne chęci nie wystarczą”[32] – mówił Mieczysław Tomaszewski,

[28] Z. B u j a r s k i, Wypowiedź podczas dyskusji okrągłego stołu w ramach seminarium „Aktualna sytuacja muzyki religijnej i liturgicznej w Polsce”, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, s. 79.

[29] H.M. G ó r e c k i, Wypowiedź podczas dyskusji okrągłego stołu w ramach seminarium „Aktualna sytuacja muzyki religijnej i liturgicznej w Polsce”, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, s. 81.

[30] J a n P a w e ł II, *List do artystów*, nr 10, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 5-6(213), s. 9.

[31] D z i d e k, dz. cyt., s. 61.

[32] M. T o m a s z e w s k i, Wypowiedź podczas dyskusji okrągłego stołu w ramach seminarium „Aktualna sytuacja muzyki religijnej i liturgicznej w Polsce”, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, s. 83.

analizując kondycję współczesnej muzyki powstałej z inspiracji religijnej. Pierwszym warunkiem muzyki związanej z sacrum byłaby więc wartościowość artystyczna dzieła jako takiego, mierzona według kryteriów oceny czystej sztuki. Co istotne, aspekt ten podkreślają zarówno artyści, jak i filozofowie oraz teolodzy. Thomas Merton w eseju dotyczącym sztuki sakralnej pisał, że dzieło sztuki musi być autentycznie duchowe i żywe artystycznie. „Innymi słowy – musi łączyć w sobie cechy religijne i artystyczne, których połączenie dziś bardzo rzadko spotykamy. Jeśli dzieło sztuki religijnej nie ma tych podstawowych cech, pozostaje martwe. Taka sztuka jako przedmiot kontemplacji i upodobań jest podobna do zepsutej strawy, a żywienie się nią ma złe skutki duchowe”[33]. W podobnym tonie wypowiadał się również Karl Rahner, stwierdzając istnienie religijnego kiczu, który nie zasługuje na miano sztuki sakralnej, gdyż nie spełnia swej funkcji – nie wywołuje prawdziwych religijnych reakcji[34]. Natomiast Władysław Stróżewski uważa, że możliwości pojawienia się „jakości sacrum” w dziele zagrażają dwa niebezpieczeństwa: przerost wartości estetycznych z jednej strony i kicz z drugiej. „W pierwszym przypadku sacrum nie dochodzi do głosu, gdyż zostaje stłumione przez nadmiar estetyczności, w drugim nie pojawia się dlatego, że nie ma autentycznych wartości, które dla jego pojawienia są niezbędne”[35]. W myśl tej koncepcji, aby fenomen sacrum mógł zaistnieć w dziele, należy znaleźć drogę pośrednią między dostatecznie wartościowym i jednocześnie „przeźroczystym” środkiem (o czym jeszcze będzie mowa) a celem – wyrażeniem sacrum. Jest to zapewne najtrudniejsze zadanie twórcy.

Interesująca wydaje się kwestia relacji między sacrum a wartościami estetycznymi, których „nosicielem” jest dzieło sztuki. Właściwości numinosum odkryte i przeanalizowane przez Rudolfa Otta: niesamowitość, inność, tajemniczość, groza, majestatyczność, potęga, łaskawość, czystość, irracjonalność[36], mogą zostać przywołane w dziele sztuki także za pomocą jakości estetycznych. Znany jest dokonany przez Mieczysława Wallisa podział wartości estetycznych na łagodne (piękno, łagodność, wdzięk) i ostre (tragizm, majestatyczność i wzniosłość)[37], przyjąć można, że sacrum w dziele sztuki (także muzycznym) pojawia się za pośrednictwem jednych i drugich. Jednak, jak pisze Otto: „Najskuteczniejszym środkiem przedstawienia numinosum w różnych sztukach jest

[33] T. Merton, *Sztuka sakralna a życie duchowe człowieka*, w: tenże, *Szukanie Boga*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1988, s. 316.

[34] Por. Dzidek, dz. cyt., s. 32n. Zob. też: K. Rahner, *Die Kunst im Horizont von Theologie und Frömmigkeit*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 16, Benziger, Zürich 1984, s. 364-372.

[35] Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 35.

[36] Por. Otto, dz. cyt., s. 18n.

[37] Zob. M. Wallis, *Wartości estetyczne łagodne i ostre*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, red. T. Pękala, Universitas, Kraków 2004, s. 197-213.

prawie wszędzie w z n i o s ł o ś ć”[38]. Analizy i interpretacje muzyki powstałej z inspiracji religijnej często potwierdzają tę intuicję. W pracach, w których podejmowano próby uchwycenia istoty twórczości wokalno-instrumentalnej Góreckiego, wzniosłość pojawia się niemal najczęściej ze wszystkich kategorii estetycznych i pozostaje organicznie wręcz stopiona z pojęciem sacrum[39]. Wzniosłość w muzyce zwykło się utożsamiać z tak zwanym stylem wysokim, typowym dla idiomu hymnicznego, a jego muzycznymi wyznacznikami mogą być – według Tomaszewskiego – jasność i przejrzystość architektoniczna, skupiona faktura, zestrojenie pulsu harmonicznego z metrycznym[40]. Ks. Karol Mrowiec zwraca ponadto uwagę na wolne tempo[41], a Stanisław Czajkowski podkreśla szlachetną prostotę stylistyczno-muzyczną dotyczącą przede wszystkim formy i faktury oraz podporządkowanie melodyki i rytmiki prozodii słowa[42]. Wzniosłość w muzyce może być oczywiście konstytuowana również innymi, bardziej zindywidualizowanymi środkami, na przykład przez odwzorowanie fizycznej potęgi brzmienia, jak ma to miejsce w pierwszej części *II Symfonii „Kopernikowskiej”* Góreckiego, bądź przez zamierzoną „surowość” brzmienia, osiąganą między innymi dzięki specyficznej instrumentacji, czego przykładem jest *Symfonia Psalmów* Igora Strawińskiego lub dedykowany Janowi Pawłowi II *Hymnus pro gratiarum actione* Romana Palestra. Mimo to jednak właśnie wyżej wymienione „obiektywne” cechy stylu wzniosłego zazwyczaj utożsamiane są z muzycznym idiomem religijnym kojarzonym często z tradycją chorałową, zwłaszcza protestancką, a także z tradycyjną, „szlachetną” pieśnią kościelną. Za wzór tego idiomu stawiane są chorały Bacha, stanowiące najbardziej kontemplacyjne fragmenty pasji i kantat; po podobny „zestaw” środków sięgnęli Fryderyk Chopin w *Nokturnie g-moll* op. 15 nr 3 (we fragmencie *Religioso*) i Roman Palester we wspomnianym *Te Deum*, które otwiera uroczysty cytat chorałowej melodii hymnu – takich przykładów można by w literaturze muzycznej znaleźć wiele. Środkom tym bardzo często towarzyszy czytelne

[38] O t t o, dz. cyt., s. 102.

[39] Zob. K. D r o b a, hasło „Górecki”, w: *Encyklopedia muzyczna PWM*, część biograficzna efg, red. E. Dziębowska, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1987, s. 433; Zob. też: B. P o c i e j, *Kosmos, tradycja i brzmienie*, „Ruch Muzyczny” 21(1973) nr 15, s. 3-4; t e n ż e, *Wielkość w muzyce współczesnej: Górecki*, „Tygodnik Powszechny” 27(1973) nr 18, s. 6; M. G ą s i o r o w s k a, *Symfonia pieśni żałosnych*, „Ruch Muzyczny” 22(1978) nr 3, s. 3-5.

[40] Por. M. T o m a s z e w s k i, *„Dedykacja” Schumanna do słów Rückerta: dźwiękowy „kształt miłości”*, w: tenże, *Od wyznania do wołania. Studia nad pieśnią romantyczną*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 1997 s. 87.

[41] Por. ks. K. M r o w i e c, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1972, s. 88.

[42] Por. S. C z a j k o w s k i, *Hymn*, w: *Od psalmu i hymnu do songu i liedu. Zagadnienia genologiczne: rodzaj–gatunek–utwór*, red. M. Tomaszewski, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 1998, s. 34.

odwołanie się do określonej t r a d y c j i muzyki religijnej, co stanowi kolejny aspekt sprzyjający ewokowaniu fenomenu sacrum (także w muzyce czysto instrumentalnej), czytelny jednak raczej w obrębie danej kultury muzycznej. Odwołania te mogą mieć charakter bardziej lub mniej jawny, funkcjonujący na przykład na zasadzie znaczącego cytatu, jak chociażby w wielu utworach Krzysztofa Pendereckiego (*Boże coś Polskę* w powstałym po wyborze Jana Pawła II hymnie *Te Deum*, suplikacje *Święty Boże* w *Polskim Requiem* pisanym na początku trudnych lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, *Któryś za nas cierpiał rany* oraz *Ludu mój ludu* skojarzonych z frazą chorału *Aus tiefer Not* w *Credo*). Niekiedy odwołania te bywają ledwie sugerowane; Andrzej Panufnik oparł drugą część *Sinfonii Sacra* (napisanej z myślą o Millennium chrztu Polski) na fragmencie melodii *Bogurodzicy*, która jednak „budowana" jest na naszych oczach, począwszy od krótkich, aluzyjnych motywów. Niekiedy wreszcie idiom określonej muzyki religijnej jest przywoływany bez posługiwania się cytatem czy stylizacją, lecz poprzez wykorzystanie pewnych aspektów sugerowanej muzyki (na przykład charakterystycznego ukształtowania fakturalnego). Często w ten ostatni sposób funkcjonują odniesienia do faktury szesnastowiecznej muzyki a cappella lub melizmatycznego śpiewu chorałowego (w wieku dwudziestym bywają one skojarzone z atonalnym językiem dźwiękowym – na przykład w *Symfonii Psalmów* Strawińskiego, *Jubilate Deo* Marka Stachowskiego czy w *Pasji według św. Łukasza* lub – aluzyjnie – w *Te Deum* Pendereckiego). Niekiedy określona tradycja w znaczący sposób wpływa na ukształtowanie indywidualnego języka kompozytora w ogóle; jednym ze źródeł oryginalnego stylu muzycznego Messiaena był z pewnością (obok – między innymi – śpiewu ptaków) chorał gregoriański, który silnie rezonuje również w religijnej twórczości Arvo Pärta. Górecki przyznawał się zaś do głębokiej inspiracji tradycją religijnej pieśni kościelnej, inspiracji, którą można usłyszeć w jego muzyce.

Powracając jednak do relacji między świętością a wartościami estetycznymi, należy stwierdzić, że sacrum nie utożsamia się ani z wartościami artystycznymi, ani z estetycznymi, choć są one niezbędne do zaistnienia tego fenomenu w sztuce. „Sacrum, jeśli w dziele sztuki istotnie doszło do jego uobecnienia – pisze Stróżewski – fascynuje bardziej niż czyste piękno, a zarazem jest bardziej odległe, transcendentne, wzniosłe niż wszelka estetyczna wzniosłość"[43]. Przyjęcie założenia o zależności, ale zarazem i transcendencji sacrum wobec wartości w dziele sztuki pozwala uniknąć skrajności w pojmowaniu muzycznego sacrum, nie tylko przez artystów, ale i przez samych badaczy. Według Mirosława Perza zdarzają się wśród nich bowiem „ideolodzy autonomicznego,

[43] S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 35.

artystycznego piękna”[44], utożsamiający muzyczne sacrum z pięknem mierzonym kryteriami wąskiej elity znawców. To właśnie ta postawa prowadziła niekiedy do zastępowania religii sztuką oraz do zafałszowań w ocenie na przykład muzyki Brucknera (którego sztukę, wypływającą z głębokiego przeżycia wiary i znajomości tradycji muzyki religijnej, interpretowano niekiedy według kryteriów sztuki-religii).

Wiąże się z tym kolejne istotne zagadnienie. Sztuka, w tym muzyka, aby jednak być prawdziwie „sakralna”, musi w jakiś sposób spełniać rolę służebną wobec treści, którą ma wyrażać. Nie chodzi tu tylko o stronę „funkcjonalną” muzyki liturgicznej (a więc podporządkowanie jej liturgii), ale o swego rodzaju „przeźroczystość”, r e d u k c j ę ś r o d k ó w, która umożliwia – no właśnie – „rzut oka” na inną perspektywę. Tak rozumiana „służba treści” wymaga niekiedy rezygnacji z pewnych dostępnych artyście możliwości, które są naturalnie wykorzystywane w pracy twórczej. Trafnie ujmuje to Władysław Stróżewski: „Sacrum w sztuce wyraża się często poprzez pustkę ogołocenia, przez ascetyzm środków, form, przedmiotów, z których żaden nie jest ważny sam dla siebie, lecz dla czegoś innego, dla czystego sensu, w którego ujawnieniu się wyczerpuje. Tym samym jego własna przedmiotowość, kształt, wartość stają się niczym, zostają unieważnione. Niezbędnym warunkiem wyrażenia sacrum jest tedy Nic – źródło i zasada wszelkiej inności. Napięcie między danym a symbolizowanym znika. Cel [...] wymaga [...] unieważnienia środka, by sam mógł zostać osiągnięty; i wreszcie – pomimo «przeźroczystości» tego środka jest sam w sobie do końca nieuchwytny”[45]. Problem redukcji środków ściśle wiąże się z tajemniczym aspektem sacrum. Rudolf Otto, analizując to zagadnienie, ociera się wręcz o paradoks, twierdząc, że w muzyce istnieje tylko jeden bezpośredni środek „przedstawiania” czy „wyrażania” świętości – milczenie, któremu w sztukach plastycznych odpowiada ciemność[46]. Zetknięcie ze świętością odbiera głos. Dlatego też – jak uważa Otto – w sztuce dźwięków wyrażenie świętości „polega mniej na samej muzyce niż na jej ściszeniu, stłumieniu, na jej – chciałoby się rzec – onieśmieleniu”[47]. Historia wielkiej twórczości powstałej z inspiracji religijnej zdaje się w wielu wypadkach potwierdzać te słowa. Niektórzy kompozytorzy w wyjątkowym stopniu wyczuleni byli na Tajemnicę towarzyszącą autentycznemu przeżyciu religijnemu, zrywając niekiedy z konwencjonalnym sposobem opracowania na przykład stałych części mszy. Najbardziej „wycofanymi” częściami *Missa solemnis* Ludwiga van Beethovena są *Et incarnatus est* (fragment *Credo* od-

[44] P e r z, dz. cyt., s. 26n.
[45] S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 31.
[46] Por. O t t o, dz. cyt., s. 105.
[47] Tamże.

noszący się do Tajemnicy Wcielenia) oraz – co może zaskakiwać – początek *Sanctus*, zazwyczaj umuzyczniony w możliwie najbardziej uroczysty sposób (na przykład w *Mszy h-moll* Bacha). Muzyka tych fragmentów Beethovenowskiej *Missa Solemnis* dotyka niemal granic ciszy, co dodatkowo kontrastuje z przepychem symfonicznego brzmienia innych części utworu: tempo jest spowolnione, harmonika traci klasyczną „przejrzystość" funkcyjną, pojawiają się relacje mediantowe (wielkotercjowe), wprowadzające element rozchwiania i tajemnicy. Co interesujące, dla Rudolfa Otto pochodzące z *Księgi Izajasza* potrójne wezwanie *Sanctus* stanowi jeden z najbardziej „numinotycznych", a więc dotykających sfery Transcendencji, fragmentów Pisma Świętego. Autor negatywnie ocenia zatem wspomnianą praktykę uroczystego umuzycznienia części mszy opartych na tych słowach, krytykując zwłaszcza wspomnianą mszę Bacha (o *Missa solemnis* Beethovena autor nie wspomina – być może jej nie znał). W podobny do Beethovena, „ściszony" sposób potrójne *Sanctus* opracował Bruckner w swoim słynnym *Te Deum*.

Kwestia redukcji środków w muzyce powstałej z inspiracji religijnej okazała się szczególnie istotna w drugiej połowie dwudziestego wieku; indywidualne techniki kompozytorskie Góreckiego i Pärta – zaliczanych do najwybitniejszych twórców muzyki religijnej – są tego najbardziej dobitnymi przykładami. Surowość oryginalnej techniki tintinabuli (dzwoneczkowej) Pärta nasuwała interpretatorom skojarzenia z brzmieniem muzyki wieków średnich (stąd styl kompozytora nazywany jest niekiedy nowym średniowieczem). Redukcjonizm środków służący wyeksplikowaniu tekstu słownego i ekspresji jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych rysów muzyki Góreckiego. Posługując się stwierdzeniem Krzysztofa Droby, można powiedzieć, że w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia kompozytor stworzył jednolity ciąg muzyki „ewokującej Słowo"[48], realizującej ideę wzniosłości i sakralności[49], a samą technikę kompozytorską Góreckiego można określić mianem „wzniosłej". Posługiwanie się zredukowanymi środkami w celu uwydatnienia religijnego słowa bądź religijnej idei szczególnie mocno oddziaływało – przez kontrast – właśnie w wieku dwudziestym, epoce pluralizmu, również artystycznego, i rozpętanego żywiołu awangardy. Wystarczy przypomnieć, że na początku lat sześćdziesiątych Górecki zaliczał się do najbardziej skrajnych sonorystów. Podkreślić trzeba, że wywołaniu fenomenu sacrum sprzyjać może również k o n t r a s t o w a n i e artystycznych jakości[50] w ramach jednego utworu. Mieczysław Tomaszewski pisze: „W materii muzycznej utworów może wystąpić spór – czy walka – tego, co profaniczne, z tym, co sakralne.

[48] K. D r o b a, *Słowo w muzyce Góreckiego*, „Ruch Muzyczny" 25(1981) nr 22, s. 4.
[49] Por. t e n ż e, hasło „Górecki", s. 424.
[50] Por. S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 31.

Muzykę wypełniającą ramy *Scherza h-moll* Fryderyka Chopina określano mianem dzikiej, buntowniczej, a nawet demonicznej. I nagle, w środku utworu, pojawia się cudownie spokojna, piękna kolęda *Lulajże Jezuniu* – właśnie ów przekaz niemal z innego świata”[51]. Ten „moment objawienia”[52], „moment epifaniczny”[53] – jak to określa Tomaszewski – jest nierozerwalnie związany z doświadczeniem sacrum. Często pojawia się nagle jako „coś zupełnie innego” od tego, co było wcześniej, i przychodzi jakby „z zewnątrz”, „spoza”, nie jest uwikłany w spory i zmagania. W wielu utworach można odnaleźć tego rodzaju „momenty epifaniczne” odsyłające do sfery sakralnej, charakteryzujące się redukcją środków (pozostającą w kontraście z pozostałymi fragmentami utworu) i – często, choć nie zawsze – czytelnym odwołaniem się do idiomu muzyki sakralnej. W taki sposób oddziałują, przywoływane często da lontano, cytaty w utworach Pendereckiego czy „ideowe kulminacje” w utworach Góreckiego, dosłyszeć się ich można również w opartej na tekstach religijnych twórczości Pawła Szymańskiego, zaliczanego zazwyczaj do twórców postmodernistycznych (na przykład w *Gloria* na słowach „et in terra pax”)[54]. Szczególny rodzaj „momentów epifanicznych” stanowią w niektórych utworach religijnych (choć nie tylko) momenty chwilowego „rozjaśniania” toku muzycznego, na przykład poprzez nagle wprowadzoną konsonansową harmonikę, specyficzną instrumentację, wysokie rejestry czy skupioną fakturę. Problematyka ś w i a t ł a w muzyce należy do bardzo interesujących, ciągle – jak się wydaje – nie dość zgłębionych zagadnień. W muzyce sakralnej ma ono wielką tradycję, chociażby w dziewiętnastowiecznych *Requiem* (Antonína Dvoráka, Giuseppe Verdiego, Gabriela Faurégo), gdzie fragmenty związane ze słowami mówiącymi o świetle (na przykład w *Introitus*: „Et lux perpetua luceat eis”) zazwyczaj należały do „najjaśniejszych” momentów dzieła. W wieku dwudziestym światło – także to rozszczepione w postaci tęczy (rozumianej teologicznie) odgrywało istotną rolę w muzyce Messiaena. Współcześnie problematyka ta jest jednym z najbardziej fascynujących aspektów twórczości kompozytora-malarza Zbigniewa Bujarskiego, dotyczących nie tylko jego twórczości stricte religijnej (*Stabat Mater*), ale również instrumentalnej (*Kwartety smyczkowe*, *Lumen*). Znaczenie światła w muzyce Bujarskiego porównywane jest z rolą światła w malarstwie El Greca – do inspiracji którym krakowski kompozytor się przyznaje. Należy przy tym pamiętać, że – jak pisze Maria Rzepińska –

[51] *Sacrum i profanum w muzyce. Z prof. M. Tomaszewskim rozmawia M. Janicka-Słysz*, „Maszkaron”, styczeń-luty-marzec 2000, s. 3.

[52] Tamże.

[53] Tamże.

[54] Por. N. S z w a b, *Między tradycją a awangardą. Muzyka Pawła Szymańskiego*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2013, s. 75 (rozprawa doktorska).

„światło, ten zasadniczy czynnik kompozycji [...] ma u El Greca znaczenie przede wszystkim sakralne, nie estetyczne”[55].

Tego typu „momenty epifaniczne” stanowią zazwyczaj również momenty znaczącej zmiany sposobu przepływu muzycznego czasu w quasi-chronologicznym przebiegu dzieła. Można by się tu odwołać do pojęcia „kairos”, które oznacza przełomowy punkt w historii, w którym to, co wieczne, porządkuje to, co czasowe – moment w ramach chronologicznego, ludzkiego continuum zdarzeń, w którym objawia się wartość nieprzemijająca[56]. W muzyce owe „momenty kairotyczne” stanowiłyby miejsca jakby zatrzymania (lub znaczącego zwolnienia) toku muzycznych zdarzeń, niosące określone przesłanie. Problem c z a s u jest w ogóle jednym z najczęściej podejmowanych zagadnień w dyskusjach na temat sacrum w muzyce – jako sztuce „rozgrywającej się” w czasie. Mirosław Tomaszewski twierdził, że z pojęciem sacrum integralnie wiąże się pojęcie przeniesienia. „Przeniesienie oznacza wyjęcie z czasu i z miejsca”[57]. Mierzalny, wymierny czas przynależy rzeczywistości ziemskiej. Z rzeczywistością duchową wiąże się różnie określany „inny czas” – powtarzalny, odwracalny „czas sakralny”[58], czas „zastygły”, brak czasu, ponadczasowa wieczność, tajemnica niekończącego się trwania... Wrażenie spowolnionego przepływu czasu jest jednym z najważniejszych aspektów muzycznego idiomu sakralnego, spotykanym u wielu kompozytorów – w tym najwybitniejszych: Messiaena, Pärta, Góreckiego. Wywoływaniu owego wrażenia służą określone środki: rozciągnięte tempo, spowolnienie toku zmian fakturalnych, rytmicznych, a także p o w t a r z a l n o ś ć materiału[59]. Ten ostatni aspekt odgrywa szczególną rolę w muzyce Góreckiego. Powtarzalność formuł melodyczno-harmonicznych stwarzać może poczucie „zawieszenia czasu”, a skojarzone z powtarzanym sakralnym słowem konstytuuje atmosferę kontemplacyjnej modlitwy. W chrześcijaństwie cecha ta związana jest zwłaszcza z modlitwą szczególnie zakorzenioną w tradycji ludowej (na przykład

[55] M. R z e p i ń s k a, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Ossolineum, Warszawa 1988, s. 217. Na temat światła w twórczości Zbigniewa Bujarskiego zob. T. M a l e c k a, *Zbigniew Bujarski. Twórczość i osobowość*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2006. Zob. też: R. B o r o w i e c k a, *Stabat Mater Zbigniewa Bujarskiego w kontekście tradycji gatunku* oraz E. W ó j t o w i c z, *Kwartet na… Wokół inspiracji i idei programowych w kwartetach smyczkowych Z. Bujarskiego* (Referaty wygłoszone podczas Międzynarodowej Konferencji „Pokolenie 33. Bujarski, Górecki, Penderecki”, Akademia Muzyczna w Krakowie, 26-28 XI 2013).

[56] Por. S. B i e l e c k i, hasło „Kairos”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. A. Szostek MIC, ks. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 336.

[57] T o m a s z e w s k i, *Sacrum i profanum w muzyce*, s. 3.

[58] M. E l i a d e, *Czas święty i mity*, w: tenże, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów,* wybór M. Czerwiński, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1971 (wyd. 2), s. 86-113.

[59] Por. tamże. Por. też: M. P i o t r o w s k a, *Muzyka i epifania (Fragmenty hermeneutyczne)*, s. 20.

z litaniami czy modlitwą różańcową). Powtarzalność jest jednak elementem modlitwy również innych religii. W tradycji chrześcijańskiej podkreślić należy p o d m i o t o w y wymiar modlitewności. Odgrywa on istotną rolę zwłaszcza w muzyce polskiej, wyrażając się poprzez istotną rolę ekspresji, melodyki, głosu ludzkiego niosącego semantycznie zrozumiały tekst (choćby w muzyce Góreckiego). Cechy te istotne są dla stylu zwanego nowym romantyzmem, który dominował w muzyce kompozytorów polskich zwłaszcza w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia (a i dziś wciąż rezonuje, na przykład w twórczości kompozytorów śląskich, zwłaszcza Eugeniusza Knapika)[60]. Według Mieczysława Tomaszewskiego aspekt podmiotowy stanowił jedną z wartości pochopnie zagubionych w awangardowych czasach pogoni za nowością – aspekt ten wielka współczesna twórczość o tematyce religijnej pozwoliła przywrócić[61]. Już na marginesie można dodać, że aspekt ów, konstytuujący w muzyce sytuację osobistej relacji podmiotu do Boga, wyróżnia muzykę o proweniencji chrześcijańskiej spośród muzyki „duchowej" innych kultur (zwłaszcza wschodnich).

Z aspektem podmiotowym ściśle łączy się w sztuce problem wypowiadania się bądź w sposób „bezpośredni", bądź za pomocą pewnych uświęconych tradycją konwencji. Jest to problem zbyt skomplikowany, aby zamknąć go w kilku zdaniach, niemniej warto by rozpatrzyć z tego punktu widzenia kwestię możliwości sacrum w muzyce – wymagałoby to jednak pogłębionych badań. Być może na przykład styl „teatralny", w pewien sposób „ekstrawertyczny" (typowy między innymi dla wielkiej tradycji oratoryjnej, której przedstawicielami są na przykład Haendel, Arthur Honegger czy Penderecki), mniej się „nadaje" do prób bezpośredniego oddawania fenomenu sacrum. Podobnie ma się rzecz z utworami, które w całości są stylizacjami, na przykład muzyki dawnej. W tym ostatnim przypadku istotna jest kwestia autentyczności rozumianej jako zgodność ostatecznego rezultatu artystycznego ze stylem, językiem i zainteresowaniami samego twórcy, a więc tym, co jest przez niego uznawane za własne. Problem autentyczności w sztuce jest zresztą bardzo interesującą i nie dość przeanalizowaną kwestią (choć można tu wspomnieć Ingardena klasyfikację „prawdziwości" w dziele sztuki[62]), dotykającą również wspominanego już zagadnienia szczerości i prawdomówności wypowiadania się autora w dziele. Mimo że dobre moralnie intencje autora nie zawsze prowadzą do

[60] Zob. P. S t r z e l e c k i, *Nowy romantyzm w twórczości kompozytorów polskich po 1975 roku*, Musica Iagiellonica, Kraków 2006.

[61] Por. M. T o m a s z e w s k i, *Muzyka w poszukiwaniu wartości zasłoniętych i zagubionych*, w: *Duchowość Europy Środkowej i Wschodniej w muzyce końca XX wieku*, red. K. Droba, T. Malecka, K. Szwajgier, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2004, s. 34.

[62] Zob. R. I n g a r d e n, *O różnych rozumieniach „prawdziwości" w dziele sztuki*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, PWN, Warszawa 1957, s. 371-389.

wartościowych artystycznie rezultatów, w przypadku wielu wybitnych twórców aspekt „kompatybilności" życia i twórczości w jakimś stopniu wydaje się wpływać na dzieło. Być może stąd właśnie płynie wyjątkowa siła oddziaływania muzyki Góreckiego, Pärta, czy Andrzeja Nikodemowicza – kompozytorów którzy nie ukrywają swego głębokiego związku z wiarą. O muzyce Góreckiego i Nikodemowicza wypowiadał się Mieczysław Tomaszewski: „Jest to jakaś musica vera"[63].

Zarysowane problemy i aspekty muzyki mogące sprzyjać zaistnieniu fenomenu sacrum w dziele muzycznym oczywiście nie wyczerpują tematu. Niektórzy współcześnie żyjący kompozytorzy muzyki powstałej z inspiracji religijnej (na przykład Gubajdulina) podkreślają jej aspekt konstrukcyjny, liczbowy, nawiązując tym samym do średniowiecznej teologii muzyki[64]. Jest to trudne zagadnienie, gdyż aspekt spekulatywny w muzyce został, zwłaszcza w wieku dwudziestym (na przykład w kierunkach awangardowych, jak dodekafonia czy serializm), oderwany od swego pierwotnego, teologicznego rozumienia. Niemniej obecność tego wątku w refleksji o sacrum w muzyce, także choćby u Messiaena, „daje do myślenia".

Szukając – za Bohdanem Pociejem – idiomu muzycznego sacrum[65] w samej materii dźwiękowej i dopuszczając możliwość zaistnienia tego fenomenu w muzyce czysto instrumentalnej, nie należy jednak zapominać o niesłabnącej roli sakralnego s ł o w a. Według Stróżewskiego sprawdzoną możliwością zbliżenia się do sacrum jest realizacja idei odwzorowania: na przykład słowa zawarte w oratorium Heinricha Schütza *Sieben Worte Christi am Kreuz* stanowią powtórzenie słów Chrystusa, które wypowiedział On na krzyżu. „Poprzez «odbicie» czy «powtarzanie» – pisze Stróżewski – wiedzie jedna z dróg przenoszenia sacrum zawartego początkowo w świętym wydarzeniu, a potem odnawianego niejako w czasie i w przestrzeni. Dzieło sztuki nabiera tym samym jakby wartości rytuału"[66]. Bardzo podobnie o wartości słowa sakralnego w swojej muzyce wypowiadali się Gubajdulina i Szymański[67].

Należy również podkreślić, że w naszych rozważaniach skupiliśmy się na możliwie najbliższych relacjach między muzyką a sacrum, a więc na próbie uzasadnienia możliwości jego bezpośredniego sugerowania przez muzykę.

---

[63] M. T o m a s z e w s k i, *O twórczości zaangażowanej. Muzyka polska 1944-1994 między autentyzmem a panegiryzmem*, w: tenże, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2000, s. 142.

[64] Por. B r a m o r s k i, dz. cyt., s. 206. Zob. też: *Między ewangelią a ciągiem Fibonacciego. Rozmowa z Sofią Gubajduliną*, „Ruch Muzyczny" 52(2008) nr 2, s. 6-9.

[65] Por. P o c i e j, *Czy możliwy jest w muzyce mistycyzm?*, s. 41.

[66] S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 29.

[67] Zob. *Między ewangelią a ciągiem Fibonacciego.* Por. też: S z w a b, dz. cyt., s. 291 (rozmowa z Pawłem Szymańskim).

Oczywiście w sztuce, w tym w muzyce, możliwości związków między „tu i teraz" a „Tam" jest dużo więcej. Można wszak nie tylko próbować bezpośrednio odwoływać się do sacrum, ale też oddawać całą gamę ludzkich przeżyć religijnych i sposobów relacji z Świętością, Bogiem, od uwielbienia, po prośbę, pokorę czy bunt. Sacrum posiada bowiem nie tylko aspekt tajemniczy, irracjonalny, który często wymaga przedstawień „negatywnych", niedookreślających, „wycofanych". Równie istotny jest racjonalny aspekt świętości, wzywający do podmiotowej, osobowej relacji, mogący się wyrażać na różne sposoby[68].

*

W przełomowym roku 2000 Mieczysław Tomaszewski pisał: „Jaka będzie muzyka wieku, w który wkraczamy? Wiele wskazuje na to, że będzie to muzyka, która odnalazła utraconą pełnię. Wyposażona w wartości niegdyś z lekkomyślności zagubione lub z konieczności historycznej – przysłonięte. Że nie będzie się obawiać stawiać najważniejsze, egzystencjalne pytania i dawać odważne świadectwo swego czasu i miejsca. I że dzieło muzyczne stanie się – już nie z wyjątku, lecz z zasady – utworem przenikniętym i prześwietlonym duchowością"[69].

Mimo współczesnego głębokiego kryzysu wartości, obserwowanego także w sztuce, można – za Janem Pawłem II – wyrazić nadzieję, że „głód ducha", możliwy do zaspokojenia tylko przez odniesienie do Transcendencji, nie da się stłumić w żyjącym dzisiaj człowieku[70]. Wielka muzyka pozostająca w związku z sacrum – również ta powstająca dzisiaj – „otwierając się jak znaki na to, co jest niewidzialne"[71], przyczynia się znacząco do budzenia tego głodu w człowieku.

---

[68] Zob. M. T o m a s z e w s k i, *Romantyczna pieśń religijna: od Credo po Confiteor*, w: tenże, *Od wyznania do wołania. Studia nad pieśnią romantyczną*, s. 163-189.

[69] T e n ż e, *Muzyka w poszukiwaniu wartości zasłoniętych i zagubionych*, s. 38.

[70] Por. J a n P a w e ł II, *Trzeba, abyście trwali i pomagali trwać innym* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Warszawa, 13 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis(90), s. 5n.

[71] T e n ż e, *Religijny wymiar sztuki* (Homilia podczas Mszy św. dla artystów, Bruksela, 20 V 1985) w: tenże, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 8 (1985), cz. 1, Pallottinum, Poznań 2003, s. 807.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 214-220

Piotr BARON

JEDNA MYŚL – WIELE WIBRACJI
Inspiracja świętością w twórczości muzyków jazzowych

Świętość jest na ogół utożsamiana z sacrum rozumianym jako przeciwieństwo profanum, czyli świata powszedniego, zwyczajnego. Jazz to muzyka styku dwóch tradycji: afrykańskiej i europejskiej, która mogła zaistnieć tylko w sytuacji nadzwyczajnej, jaką było nadzwyczajne zło uczynione Afrykańczykom przez Europejczyków podczas konstytuowania obu Ameryk. Ponieważ przeniesione do Nowej Ziemi wierzenia rdzenne nie zawierają w sobie aspektu sacrum, można śmiało stwierdzić, że inspiracja świętością w jazzie dotyczy głównie chrześcijaństwa.

Wszyscy jesteśmy obdarzeni zdolnością wyczuwania istoty bytu, przeczuwania intencji innych, odczuwania przeżycia duchowego związanego z transcendencją, świętością, działaniem Ducha Świętego. Artyści są do tego zobowiązani niejako z racji działania ich własnego dzieła. Ten specyficzny determinizm (często nie do końca świadomy) bywa nazywany – mniej lub bardziej trafnie – natchnieniem, weną, inspiracją. Najbardziej podatni na tego rodzaju inspiracje są artyści działający w bezpośredniej zależności od jednoczesnego zaistnienia aktu twórczego z jego odbiorem, czyli improwizatorzy. Niemal zawsze zagadnienie improwizacji jest w dzisiejszej dobie wiązane z muzykami jazzowymi.

Jazzman dokonuje często aktu bardziej twórczego poprzez interpretację cudzej muzyki niż poprzez autorskie zamierzenie, proces „improwizacji na temat" jest bowiem aktem głęboko osobistym, niemal prywatnym, zawłaszczającym i zmieniającym naturę istniejącego dzieła. Nie umniejsza to wagi i rangi jazzowych dzieł autorskich, które sensu stricto są bezpośrednim przekazem intencji autora. Zjawisko inspiracji duchowej w sztuce jazzowej może więc dotyczyć zarówno autorskiej wersji cudzego utworu, jak i kreacji od początku do końca własnej.

Świętość jest na ogół utożsamiana z sacrum rozumianym jako przeciwieństwo profanum, czyli świata powszedniego, zwyczajnego. Jazz to muzyka styku dwóch tradycji: afrykańskiej i europejskiej, która mogła zaistnieć tylko w sytuacji nadzwyczajnej, jaką było nadzwyczajne zło uczynione Afrykańczykom przez Europejczyków podczas konstytuowania obu Ameryk (przy okazji równie nadzwyczajnego zła eksterminacji rodowitych Amerykanów, czyli Indian). Ponieważ przeniesione do Nowej Ziemi wierzenia rdzenne nie zawierają w sobie aspektu sacrum, można śmiało stwierdzić, że inspiracja świętością w jazzie dotyczy głównie (o ile nie jedynie) chrześcijaństwa, narzuconego w sposób naturalny czarnym niewolnikom przez ich białych właś-

cicieli. Znamienny jest fakt, że ulubioną księgą Afroamerykanów w Piśmie Świętym pozostaje do dzisiaj Księga Wyjścia. W procesie krystalizacji jazzu jako odrębnego stylu fundamentalne znaczenie miały work songs, czyli pieśni pracy pomagające znieść męczarnie wysiłku ponad ludzkie siły, gospels[1] czyli pieśni obrzędowe towarzyszące nabożeństwom Kościoła Czarnych Baptystów, oraz negro spirituals, czyli pieśni murzyńskich niewolników inspirowane treścią biblijną (w przemożnej większości pochodzącą ze Starego Testamentu).

Pierwszym kompozytorem jazzowym, który w sposób świadomy nawiązywał do sacrum, był Edward Kennedy „Duke" Ellington, a pierwszymi utworami o wyraźniej inspiracji sakralnej są napisane przez niego w ostatniej dekadzie życia *Sacred Concerts* [„Koncerty sakralne"]: *A Concert of Sacred Music* [„Koncert muzyki sakralnej"] z roku 1965, *Second Sacred Concert* [„Drugi koncert sakralny"] z 1968 i *Third Sacred Concert* [„Trzeci koncert sakralny"] z 1973. Tytuły poszczególnych utworów wchodzących w ich skład odnoszą się bezpośrednio do treści Biblii i osobistej modlitwy, ale także do niewolnictwa, jak utwór *Come Sunday* [„Przyjdź, niedzielo"]. Znany krytyk jazzowy Gary Giddins napisał, że Ellington przyprowadził z powrotem do Kościoła (nawrócił) Cotton Club[2].

Również genialna pianistka i bandleaderka Mary Lou Williams napisała w latach siedemdziesiątych kilka mszy jazzowych. Jedną z nich jest dedykowana Pawłowi VI *Music for Peace* [„Muzyka dla pokoju"], wydana na CD przez Smithsonian Folkways Recordings dopiero w roku 2005 jako *Mary Lou's Mass* [„Msza Mary Lou"][3].

Kolejne wielkie, o ile nie największe, dzieło jazzowe inspirowane sacrum to suita *A Love Supreme* [„Najwyższa miłość"] wyimprowizowana, napisana i nagrana przez Johna Coltrane'a z towarzyszeniem zespołu John Coltrane Quartet w roku 1964. Tytuły poszczególnych części są programowo oczywiste: *Acknowledgement* [„Wyznanie"], *Resolution* [„Postanowienie"], *Pursuance* [„Wypełnienie"] i *Psalm.* Na okładce płyty umieszczony został wiersz samego Coltrane'a z grudnia 1964 roku, będący sensu stricto uwielbieniem Boga:

> I will do all I can to be worthy of Thee O Lord.
> It all has to do with it.
> Thank you God.

---

[1] Nazwa „gospel" wywodzi się ze staroangielskiego (pochodzi od „God spell") i oznacza dobrą nowinę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, czyli Ewangelię.

[2] Zob. G. G i d d i n s, *Riding on a Blue Note: Jazz and American Pop*, Da Capo Press, Cambridge, Massachusetts, 2000; D. S c h i f f, *The Ellington Century*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2012. Cotton Club, legendarny klub nocny w nowojorskim Harlemie, powstał w roku 1918. W historii jazzu istotną rolę odgrywał w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku. Tam rozpoczęła się faktyczna kariera Ellingtona z jego zespołem The Washingtonians.

[3] Zob. http://www.folkways.si.edu/mary-lou-williams/mass/jazz-ragtime/music/album/smithsonian.

Peace.
There is none other.
God is. It is so beautiful.
Thank you God. God is all.
Help us to resolve our fears and weaknesses.
In you all things are possible.
Thank you God.
We know. God made us so.
Keep your eye on God.
God is. He always was. He always will be.
No matter what... it is God.
He is gracious and merciful.
It is most important that I know Thee.
Words, sounds, speech, men, memory, thoughts,
fears and emotions – time – all related...
all made from one... all made in one.
Blessed be his name.
Thought waves – heat waves – all vibrations –
all paths lead to God. Thank you God.
His way... it is so lovely... it is gracious.
It is merciful – Thank you God.
One thought can produce millions of vibrations
and they all go back to God... everything does.
Thank you God.
Have no fear... believe... Thank you God.
The universe has many wonders. God is all.
His way... it is so wonderful.
Thoughts – deeds – vibrations, etc.
all go back to God and He cleanses all.
He is gracious and merciful... thank you God.
Glory to God... God is so alive.
God is.
God loves.
May I be acceptable in Thy sight.
We are all one in His grace.
The fact that we do exist is acknowledgement
of Thee, O Lord.
Thank you God.
God will wash away all our tears...
He always has...
He always will.
Seek Him everyday. In all ways seek God everyday.
Let us sing all songs to God.
To whom all praise is due... praise God.
No road is an easy one, but they all
go back to God.
With all we share God.
It is all with God.
It is all with Thee.

Obey the Lord.
Blessed is He.
We are all from one thing... the will of God...
thank you God.
I have seen God – I have seen ungodly –
none can be greater – none can compare to God.
Thank you God.
He will remake us... He always has and He
always will.
It's true – blessed be His name – thank you God.
God breathes through us so completely...
so gently we hardly feel it... yet,
it is our everything.
Thank you God.
ELATION – ELEGANCE –EXALTATION
All from God.
Thank you God. Amen.

Zrobię wszystko, co w mojej mocy,
by stać się godnym Ciebie, o Panie.
Wszystko się z tym łączy.
Dziękuję Ci, Boże.
Pokój.
Nie ma żadnego innego.
Bóg jest. To takie piękne.
Dziękuję Ci, Boże. Bóg jest wszystkim.
Pomóż nam, Panie, pokonać nasze lęki i słabości.
W Tobie wszystko jest możliwe.
Dziękuję Ci, Boże.
Wiemy. Bóg nas tak stworzył.
Wpatruj się w Boga.
Bóg jest. Zawsze był. Zawsze będzie.
Cokolwiek by się miało stać... to Bóg.
Jest łaskawy i miłosierny.
Znam Ciebie, i to jest najważniejsze.
Słowa, dźwięki, mowa, ludzie, pamięć, myśli,
lęki i emocje – czas – wszystkie ze sobą związane,
wszystkie z jednego... wszystkie w jednym.
Niech imię Jego będzie błogosławione.
Przypływy myśli – fale ciepła – wszystkie wibracje –
wszystkie drogi prowadzą do Boga. Dziękuję Ci, Boże.
Jego drogi... są tak wspaniałe... łaskawe.
Miłosierne – Dziękuję Ci, Boże.
Jedna myśl może stworzyć miliony wibracji
i wszystkie one wracają do Boga... wszystko wraca.
Dziękuję Ci, Boże.
Nie lękaj się... wierz... Dziękuję Ci, Boże.
Świat ma wiele cudów. Bóg jest wszystkim.

Jego drogi... są tak cudowne.
Myśli – czyny – wibracje itd.
wszystkie wracają do Boga, a On wszystkie oczyszcza.
Jest łaskawy i miłosierny... dziękuję Ci, Boże.
Bogu niech będzie chwała... Bóg jest tak żywy.
Bóg jest.
Bóg kocha.
Obym znalazł uznanie w Twoich oczach.
Wszyscy jesteśmy jedno w Jego łasce.
To, że istniejemy, jest potwierdzeniem
Ciebie, o Panie.
Dziękuję Ci, Boże.
Bóg otrze wszystkie nasze łzy...
Zawsze tak czynił...
Zawsze będzie.
Szukaj Go co dnia. Wszelkimi sposobami szukaj Go co dnia.
Śpiewajmy wszystkie pieśni Bogu.
Który jest godzien wszelkiej chwały... sławmy Boga.
Nie ma łatwej drogi, lecz wszystkie drogi
powracają do Boga.
Boga dzielimy ze wszystkim.
Wszystko jest z Bogiem.
Wszystko jest w Tobie.
Słuchaj Pana.
Niech będzie błogosławiony.
Wszyscy jesteśmy z jednego... z woli Boga...
Dziękuję Ci, Boże.
Widziałem Boga – Widziałem bezbożnych –
żaden nie zdoła przewyższyć – żaden nie może się równać z Bogiem
Dziękuję Ci, Boże.
Stworzy nas na nowo... Zawsze tak czynił i
zawsze będzie.
To prawda – niech imię Jego będzie błogosławione – dziękuję Ci, Boże.
Bóg przenika nas swoim oddechem tak całkowicie...
tak łagodnie, że ledwie to czujemy... a jednak
jest dla nas wszystkim.
Dziękuję Ci, Boże.
UNIESIENIE – ELEGANCJA – ZACHWYT
Wszystko z Boga.
Dziękuję Ci, Boże. Amen[4].

Pomimo późniejszego odejścia od chrześcijaństwa i intensywnych poszukiwań duchowych w innych religiach, John Coltrane nadal jest kojarzony z przesłaniem *A Love Supreme*. Odnotować tu należy także istnienie Afrykań-

[4] J. C o l t r a n e, *A Love Supreme* (Deluxe Edition), Impulse! 589945-2, okładka płyty, (tłum. P. Mikulska).

skiego Kościoła Ortodoksyjnego (sic!) Świętego Johna Coltrane'a (Saint John Coltrane African Orthodox Church) z siedzibą w San Francisco. Buddyści natomiast uważają Johna Coltrane'a za bodhisattwę, czyli oświeconego.

Innym wielkim artystą jazzowym odnoszącym się werbalnie do sacrum jest pochodzący z Teksasu saksofonista Billy Harper. Tytuły jego autorskich płyt świadczą o tym aż nadto dosadnie: *Black Saint* [„Czarny święty"] (z roku 1975), *Trying to Make Heaven My Home* [„Próbując uczynić niebo swoim domem"] (z 1979), *The Awakening* [„Przebudzenie"] (z 1979), *The Believer* [„Wierzący"] (z 1980), *Destiny Is Yours* [„Przeznaczenie jest Twoje"] (z 1989), *If Our Hearts Could Only See* [„Gdyby tylko nasze serca mogły widzieć"] (z 1998) czy *Soul of an Angel* [„Dusza anioła"] (z 2000).

Nawet jeden z największych saksofonistów (według niektórych – największy, stąd przydomek Saxophone Colossus) Sonny Rollins opublikował w roku 1987 na płycie *Dancing In The Dark* [„Tańcząc w ciemności"] utwór *OTYOG* (czyli *Oh, Thank You, Oh, God* [„O, dzięki Ci, o Boże"]), co wyraźnie wskazuje na jego inspirację sacrum.

Genialny pianista Dave Brubeck nagrał w roku 1996 własną mszę jazzową zatytułowaną *To Hope! A Celebration* [„Mieć nadzieję! Celebracja"]. Trębacz, kompozytor, aranżer, producent i dyrygent Quincy Jones nagrał gospelową wersję *Mesjasza* Georga F. Haendla pod tytułem *Handel's Messiah. A Soulful Celebration*[5] [„*Mesjasz* Haendla. Celebracja natchniona"]. Msze jazzowe komponuje i nagrywa także wielki amerykański flecista jazzowy i kompozytor współczesnej muzyki poważnej James Newton.

Do bezpośredniej inspiracji świętością Boga i Jego świętych przyznają się także muzycy polscy. Kontrabasista jazzowy Dariusz Oleszkiewicz[6] skomponował dwa utwory grane i nagrywane przez największych muzyków jazzowych świata, zatytułowane *Modlitwa* (*Prayer*) i *Przebudzenie* (*Awakening*). Lesław Możdżer nagrał w roku 1996 płytę *Talk To Jesus* [„Rozmawiaj z Jezusem"], a Włodzimierz Pawlik w 2001 *Stabat Mater*. Michał Kulenty w roku 1996 na płycie *Głos na rozstaju* umieścił utwór *Krzyż na rozstaju*, a Joachim Mencel skomponował w 2009 oratorium *Transitus* o życiu i śmierci św. Franciszka. Piotr Wojtasik i Maciej Sikała w sposób bardziej alegoryczny, jakkolwiek jednoznaczny sygnalizują w tytułach wielu nagranych dzieł swoją inspirację sacrum, a piszący te słowa wydał szereg płyt niepozostawiających wątpliwości co do źródła „pomysłu na muzykę"[7].

---

[5] „Soulful" – tutaj w znaczeniu „natchniony". Przedrostek „soul-" występuje głównie w kulturze i tradycji czarnych Amerykanów. Dobre jedzenie może być nazwane „soulfood", a dobra kobieta „soulsister".

[6] Oleszkiewicz, mieszkający na stałe w Los Angeles, jest jednym z najznamienitszych ambasadorów polskiej kultury w świecie.

[7] Między innymi: *Bogurodzica* (2000), *Salve Regina* (2006), *Sanctus, Sanctus, Sanctus* (2008) i *Kaddish* (2011).

Zauważyć tu należy również cały nurt „kolędowy". Kolędy i pastorałki polskie stanowią inspirację dla wielu artystów, tak znakomitych jak: Włodzimierz Nahorny, Andrzej Jagodziński, wspomniany już Włodzimierz Pawlik, Jerzy Szymaniuk czy rodzina Pospieszalskich.

Źródłem inspiracji dla muzyków jazzowych stała się też twórczość Papieża Polaka. Wielka diva jazzowej wokalistyki Sarah Vaughan nagrała w roku 2000 płytę zawierającą muzykę skomponowaną do poezji Jana Pawła II, zatytułowaną po prostu *Sarah Vaughan Sings the Poetry of Pope John Paul II* [„Sarah Vaughan śpiewa poezję papieża Jana Pawła II"], a Joachim Mencel skomponował w roku 2006 kantatę jazzową *Miłość mi wszystko wyjaśniła* do tekstów Karola Wojtyły.

Inspiracja świętością stanowi nieodłączny aspekt powstawania jazzu i jego rozwoju po dziś dzień. Złośliwi twierdzą, że pojawił się nowy styl – sacro jazz. Nowy o tyle, o ile nowy jest jazz. Czerpanie natchnienia ze sfery świętości ma natomiast znacznie dłuższą historię. Muzyka towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia, zatem inspiracja sacrum dorównuje wiekiem swemu źródłu, czyli świętości. Jest przedwieczna.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 221-238
DOI 10.12887/27-2014-1-105-16

Maria ZBORALSKA

„JEŚLI CHCESZ ZNALEŹĆ ŹRÓDŁO...” Antropologia „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II[1]

Jan Paweł II podkreśla, że celem egzystencji człowieka nie jest śmierć, lecz życie w komunii z Trójcą Świętą. Człowiek powraca więc do Źródła, z którego pochodzi. Takie ujęcie kresu drogi życia nie jest jednak niezgodne z naturą człowieka. Wbrew antropologii materialistycznej Papież twierdzi, że życie człowieka jest bytowaniem ku ostatecznemu spotkaniu z Bogiem, pełnią Prawdy i Miłości. W opisie rzeczywistości wiecznej powołuje się na tradycyjne nauczanie Kościoła o visio beatifica, polegającej na oglądaniu Boga „twarzą w twarz”

Badacze myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, wypowiadając się na temat antropologii, którą stosował on zarówno w swoich pracach naukowych, jak i w nauczaniu papieskim, zwracają uwagę przede wszystkim na dwa tytuły: na monografię *Osoba i czyn*[2] oraz na katechezy środowe *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*[3]. Trudno się z tym podejściem nie zgodzić, w tekstach tych wyrażone zostały bowiem w sposób dojrzały główne tezy filozoficznego i teologicznego namysłu Karola Wojtyły–Jana Pawła II nad tajemnicą człowieka. Na misterium hominis warto jednak spojrzeć także z perspektywy *Tryptyku rzymskiego*[4], utworu, który uważany jest za swoisty testament Ojca Świętego. Tekst ten powstał pod koniec jego bogatego i spełnionego życia i niesie w sobie przesłanie dla przyszłych pokoleń. Antropologiczny klucz interpretacyjny tego utworu jest głęboko uzasadniony i można powiedzieć, że papieski poemat niejako wyrasta z wielu wcześniejszych tekstów Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

---

[1] Artykuł stanowi zmienioną częściowo wersję referatu wygłoszonego 6 listopada 2013 roku w Akademii Muzycznej w Krakowie podczas sesji naukowej „Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II”, zorganizowanej w ramach Dni Jana Pawła II.

[2] Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

[3] Zob. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

[4] Zob. t e n ż e, *Tryptyk rzymski*, w: K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Znak, Kraków 2004, s. 509-523.

UWAGI METODOLOGICZNE

Wybór tekstu poetyckiego jako przewodnika po myśli antropologicznej jego autora wymaga poczynienia na wstępie kilku założeń metodologicznych. Pierwszym z nich będzie traktowanie *Tryptyku rzymskiego* jako swego rodzaju wypowiedzi filozoficzno-teologicznej. Innymi słowy, w poemacie papieskim, nie bez powodu nazwanym przez Stefana Sawickiego „poetycką summą teologiczną o Bogu, doświadczanym od strony człowieka”[5], analizie podlegać będzie przesłanie utworu, nie zaś jego strona formalna. Perspektywa filologiczna *Tryptyku rzymskiego*, jak i tekstów poetyckich Karola Wojtyły, fascynująca nie tylko dla językoznawcy czy literaturoznawcy, doczekała się wartościowych publikacji[6] i nie ma potrzeby rozważań tych tutaj ponawiać. Na marginesie warto odnotować, że pierwszym z komentatorów papieskiego poematu, dla których tekst ten stał się przede wszystkim źródłem analiz o charakterze teologicznym, a nie krytycznoliterackim, był kard. Joseph Ratzinger[7]. Nad filozoficznym wymiarem *Tryptyku...* namysł podejmowali zaś myśliciele tacy, jak abp Marek Jędraszewski[8], ks. Alfred M. Wierzbicki[9], Zdzisław J. Kijas OFMConv[10] czy Rocco Buttiglione[11].

Drugim z założeń metodologicznych przyjętych w obecnych rozważaniach jest przekonanie o współbrzmieniu kilku perspektyw w myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Można w niej bowiem dostrzec pewną jedność horyzontu filozoficznego, teologicznego i literackiego, która nie oznacza bynajmniej

---

[5] S. Sawicki, *Progi*, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II,* red. ks. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 55.

[6] Zob. *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*; *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, ks. J. Machniak, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2006; *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Głażewski, W. Sadowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006; W.P. Szymański, *Z mroku korzeni. O poezji Jana Pawła II*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009; A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Arcana, Kraków 2002; ks. J. Machniak, *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2007; K. Dybel, *Vedere Dio. L'uomo alla ricerca del suo Creatore nella poesia di Karol Wojtyła*, Edizioni Cantagalli, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena–Città del Vaticano 2010.

[7] Zob. kard. J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do „Tryptyku rzymskiego”*, tłum. ks. A.M. Wierzbicki, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, s. 29-32

[8] Zob. bp M. Jędraszewski, *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2004.

[9] Zob. ks. A.M. Wierzbicki, *Pomiędzy zdziwieniem a widzeniem*, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, s. 89-94.

[10] Zob. Z.J. Kijas OFMConv, *Wizja Boga i człowieka w utworach literackich Karola Wojtyły*, w: *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, s. 187-196.

[11] Zob. R. Buttiglione, *Profile narodzin*, tłum. P. Mikulska, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, s. 224-229.

niwelowania odrębności tych dziedzin, lecz jest wyrazem ujmowania tej samej rzeczywistości w trzech różnych językach. Podejście to ma również wymiar personalistyczny: filozoficzna kategoria osoby pozwala całościowo ująć wszystkie aspekty życia i działania człowieka. W niniejszym artykule podążanie za tym właśnie wyznacznikiem pisarstwa Karola Wojtyły–Jana Pawła II, przełoży się na intertekstualny sposób czytania *Tryptyku rzymskiego*: fragmenty poetyckie komentowane będą na tle paralelnych tekstów filozoficznych i teologicznych.

ZDUMIENIE

Sam tytuł poematu – *Tryptyk rzymski* – wskazuje, że mamy do czynienia z wierszem skomponowanym na wzór ołtarza średniowiecznego czy renesansowego, w którym część środkowa jest kluczem do zrozumienia części bocznych. Wydaje się jednak, że struktury tryptyku w utworze Papieża nie należy przeceniać, i to nie tylko ze względu na fakt, że tytuł utworu nie pochodził pierwotnie od jego Autora, a został przez niego przyjęty za sugestią Marka Skwarnickiego[12]. Analiza poszczególnych części poematu (*Strumień*, *Medytacje nad Księgą Rodzaju na progu Kaplicy Sykstyńskiej*, *Wzgórze w krainie Moria*) prowadzi bowiem do przekonania, że myśl poety rozwija się w nim linearnie – od pierwszej do trzeciej części. Takie odczytanie konstrukcji utworu sprawia, że jego przesłania nie należy spodziewać się w części centralnej, lecz trzeba odkrywać je stopniowo, od pierwszego do ostatniego wersu[13].

Jaką zatem prawdę przynosi otwierająca utwór część zatytułowana *Strumień*? Poeta zdaje się w niej snuć refleksję nad istotą człowieka wyłaniającą się zarówno w relacji bytu ludzkiego do natury, jak i do Boga – Słowa Przedwiecznego. Tym, co uderza w *Tryptyku rzymskim*, jest mocne zaakcentowanie wyższości ontycznej człowieka nad innymi stworzeniami oraz nad światem materialnym. Spośród wielu pojęć charakterystycznych dla filozofii bytu Jan Paweł II na opisanie fenomenu wyjątkowości człowieka wybiera kategorię zdumienia.

> Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół
> i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
> – lecz zdumiewa się człowiek!
> Próg, który świat w nim przekracza,
> jest progiem zdumienia.
> (Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”).

[12] Por. J a n P a w e ł II, *Pozdrawiam i błogosławię. Listy prywatne papieża,* Świat Książki, Warszawa 2005, s. 190, 196.

[13] Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 30.

Był samotny z tym swoim zdumieniem
pośród istot, które się nie zdumiewały
– wystarczyło im istnieć i przemijać.
Człowiek przemijał wraz z nimi
na fali zdumień[14].

Zdumienie jako kategoria antropologiczna pojawia się wśród innych wątków w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* z roku 1998. Papież wskazuje, że „zadziwienie"[15] bierze swój początek z kontemplacji tego, co stworzone, i jest pierwszym krokiem na drodze zdobywania wiedzy. Zdumienie pozostaje zarówno początkiem, jak i warunkiem sine qua non nie tylko namysłu filozoficznego, ale w ogóle myślenia ludzkiego jako takiego. „Bez zadziwienia – pisze Papież – człowiek popadłby w rutynę, przestałby się rozwijać i stopniowo stałby się niezdolny do życia naprawdę osobowego"[16]. Człowiek jako byt racjonalny jest koroną stworzenia. Na fakt ten zwracał uwagę już Arystoteles, definiując człowieka jako animal rationale; wyjątkowość osoby ludzkiej podkreślał również Boecjusz w słynnej definicji osoby ludzkiej: „individua substantia rationalis naturae"[17]. Jan Paweł II wielokroć – zwłaszcza w kontekście problemu łamania praw człowieka – powtarzał, że osobie ludzkiej przysługuje niezbywalna godność (zwana naturalną czy też przyrodzoną), wynikająca z wolności i rozumności, których podmiotem jest wśród bytów stworzonych jedynie człowiek. Już w roku 1964 Karol Wojtyła mówił w tym kontekście o możliwości „potwierdzenia godności osoby ludzkiej niejako w dół"[18], podkreślając, że godność ta wypływa z doświadczenia bycia człowieka wśród innych, niższych od niego w sensie ontycznym bytów. Pisał wówczas: „Tak więc nieustanna konfrontacja swojego bytu z przyrodą doprowadza człowieka na próg zrozumienia osoby oraz jej godności. Trzeba jednak przejść poza ten próg i szukać podstaw wewnątrz człowieka. Kiedy mowa o osobie ludzkiej, nie chodzi tylko o wyższość – a więc o stosunek do innych stworzeń; chodzi przed wszystkim o to, czym a raczej kim człowiek jest sam w sobie. To, kim człowiek jest sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem. […] Umysł i wolność stanowią istotne i zarazem nieodzowne właściwości osoby. Tu także tkwi cała naturalna podstawa jej godności"[19]. Pojęcie wolności łączy się w myśli Wojtyły z kategorią samostanowienia, które zakłada samo-panowanie

[14] J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 510.

[15] T e n ż e, Encyklika *Fides et ratio*, nr 4.

[16] Tamże.

[17] B o e c j u s z, *De duabus naturae et una persona*, nr 3, *Patrologia Latina*, t. 64, kol. 1339.

[18] K. W o j t y ł a, *Człowiek jest osobą*, w: tenże „*Osoba i czyn*" *oraz inne studia antropologiczne*, s. 419.

[19] Tamże, s. 418.

i samo-posiadanie[20]. Samostanowienie z jednej strony wskazuje, że to „ja sam stanowię”, czyli jestem wolny w chceniu („mogę, ale nie muszę”), z drugiej zaś strony akcentuje, że poprzez wolny wybór „stanowię o samym sobie”[21]. Innymi słowy, bycie wolnym w działaniu jest najpierw swego rodzaju samozależnością człowieka, który nie jest zdeterminowany ani przez przedmioty swojego wyboru, ani przez własne dynamizmy o charakterze poznawczym czy wolitywnym[22]. Mamy tu zatem do czynienia z transcendencją wolności[23] czy też – jak nazwie ją Massimo Serretti – z „transcendencja osoby”[24]. Jednocześnie jednak – co mocno podkreśla Wojtyła – poprzez skierowanie się aktem woli ku wartościom człowiek stanowi o sobie samym. Wojtyła pisze, że „w pojęciu samostanowienia zawiera się więcej niż w pojęciu sprawczości: człowiek nie tylko jest sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny jest zarazem w jakiś sposób «twórcą siebie samego»”[25]. Bycie twórcą samego siebie zakłada nie tylko samozależność, lecz w jeszcze większym stopniu zależność od prawdy, transcendencję w prawdzie[26] (zwaną przez Serrettiego „transcendencją w osobie”[27]. Zajmując takie stanowisko, przyszły Papież zabierał głos w dyskusji z nurtami intelektualnymi zmierzającymi do absolutyzacji ludzkiej wolności.

Czy jednak rozumność i wolność osoby ludzkiej stanowią ostateczną podstawę ludzkiej godności w ujęciu Jana Pawła II? Zacytujmy kolejny fragment *Tryptyku rzymskiego:*

> Zdumiewając się, wciąż się wyłaniał
> z tej fali, która go unosiła,
> jakby mówiąc wszystkiemu wokoło:
> „zatrzymaj się! – masz we mnie przystań”
> „we mnie jest miejsce spotkania
> z Przedwiecznym Słowem” –
> „zatrzymaj się, to przemijanie ma sens”
> „ma sens... ma sens... ma sens!”[28].

---

[20] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 154n.; t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia,* w: tenże, „*Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 427-429.

[21] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 153n.

[22] Por. J. S e i f e r t, *Truth and Transcendence of the Person in the Philosophical Thought of Karol Wojtyła*, w: *Karol Wojtyła: filosofo, teologo, poeta*, red. R. Buttiglione, C. Fedeli, A. Scola, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, s. 102; J. G a ł k o w s k i, *Sumienie a transcendencja*, „Roczniki Filozoficzne”, 28(1980) nr 2, s. 146.

[23] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 199.

[24] M. S e r r e t t i, *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell’uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła*, CSEO, Bologna 1984, s. 131 (tłum. fragm. – M.Z.).

[25] W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 427n.

[26] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 183, 199.

[27] S e r r e t t i, dz. cyt., s. 131.

[28] J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 510.

Spotkanie zdumionego człowieka z Bogiem nadaje sens ludzkiemu przemijaniu. Trzykrotne podkreślenie słów „ma sens" wydaje się nie do przecenienia. Wbrew nihilistycznym prądom, których nie brakowało w wiekach dziewiętnastym i dwudziestym, Jan Paweł II potwierdza godność i wartość człowieka. W słowach „ma sens" zawiera się wielka afirmacja życia. Papież był jej orędownikiem, i to nawet wówczas, kiedy w jego życiu boleśnie dawały o sobie znać choroba i starość. W *Liście do osób w podeszłym wieku* z roku 1999 wyznawał: „Mimo ograniczeń mego wieku bardzo wysoko cenię sobie życie i umiem się nim cieszyć. Dziękuję za to Bogu! Pięknie jest służyć aż do końca sprawie Królestwa Bożego"[29]. W słowach tych nie bez powodu przywołane zostało Królestwo Boże. Jan Paweł II uważał, że kluczowe znaczenie ma związek każdej ludzkiej osoby z Bogiem. W pierwszej części *Tryptyku rzymskiego* mowa jest o spotkaniu ze Słowem Przedwiecznym, a wątek ten zostaje rozwinięty w kolejnych odsłonach poematu, wskazując na niejako „odgórne" potwierdzenie godności osoby ludzkiej, którego źródła nie stanowi już tylko konfrontacja człowieka ze światem stworzonym: godność ta okazuje się konsekwencją objawionej prawdy o tym, że człowiek został stworzony i odkupiony przez Boga[30]. Naturalne fundamenty godności, którymi są wolność i racjonalność człowieka, zostają bowiem dopełnione elementami nadprzyrodzonymi. To właśnie podstawy ludzkiej godności tworzą ramy, w których rozwija się antropologia Jana Pawła II.

W pierwszej części *Tryptyku...* poeta nie tłumaczy jednak, czym jest Słowo Przedwieczne, które przemawia w stworzonym świecie, ani nie wyjaśnia, dlaczego spotkanie z Bogiem miałoby mieć fundamentalne znaczenie dla egzystencji człowieka. Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania wymaga wędrówki, do której czytelnik zostaje w tym miejscu zaproszony. Prawdę o Bogu i prawdę o człowieku, prawdę o sensie chrześcijaństwa, można bowiem odnaleźć nie w biernym trwaniu, ale w dynamizmie drogi.

> Jeśli chcesz znaleźć źródło,
> musisz iść do góry, pod prąd.
> Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj,
> wiesz, że ono musi tu gdzieś być –
> Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?![31].

Ten właśnie fragment *Tryptyku rzymskiego*, należący do najczęściej cytowanych, otwiera niebywale bogate możliwości interpretacyjne, także takie, które wykraczają daleko poza kontekst poematu. Wydaje się, że zacytowane słowa

[29] T e n ż e, *List do osób w podeszłym wieku*, nr 17, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 12, s. 11.

[30] Por. W o j t y ł a, *Człowiek jest osobą*, s. 419.

[31] J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 510.

stanowią główne przesłanie utworu, a pośrednio wyrażają główną myśl pontyfikatu papieża Jana Pawła II. Kierują one wzrok czytelnika ku Źródłu pisanemu dużą literą, a więc ku Bogu, a także ku temu, który owego Źródła poszukuje – ku człowiekowi. Kluczem do zrozumienia pontyfikatu Papieża Polaka jest przekonanie, że prawdziwa wizja człowieka zakłada ontyczną i egzystencjalną relację osoby ludzkiej z Bogiem. „Człowieka [...] nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”[32]. Ku tym właśnie wymiarom antropologii teologicznej – jak się wydaje – prowadzą kolejne części *Tryptyku...*

POCZĄTEK I KRES

Druga i najobszerniejsza część poematu Jan Pawła II, zatytułowana *Medytacje nad Księgą Rodzaju na progu Kaplicy Sykstyńskiej*, składa się z sześciu części: „Pierwszy Widzący”, „Obraz i podobieństwo”, „Prasakrament”, „Spełnienie – Apocalypsis”, „Sąd” i „Posłowie”. Przewodnikiem jest tu dzieło Michała Anioła zdobiące watykańską Sykstynę. W genialnej polichromii włoskiego artysty wyłaniają się Początek i Kres, Stworzenie i Sąd Ostateczny:

> Stajemy na progu Księgi.
>
> Jest to Księga Rodzaju – Genesis.
> Tu, w tej kaplicy, wypisał ją Michał Anioł
> nie słowem, ale bogactwem
> spiętrzonych kolorów.
>
> Wchodzimy, żeby odczytywać,
> od zdziwienia idąc ku zdziwieniu.
> Tak więc to tu – patrzymy i rozpoznajemy
> Początek, który wyłonił się z niebytu
> posłuszny stwórczemu Słowu;
> Tutaj przemawia z tych ścian.
> A chyba potężniej jeszcze przemawia Kres.
> Tak, potężniej jeszcze przemawia Sąd.
> Sąd, ostateczny Sąd.
> Oto droga, którą wszyscy przechodzimy –
> każdy z nas[33].

[32] T e n ż e, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 599.

[33] T e n ż e, *Tryptyk rzymski*, s. 512n.

Pytania o sens życia, o sens przemijania, nie można zamknąć w teoretycznych, filozoficznych rozważaniach, ma ono bowiem wpływ na realny kształt ludzkiej egzystencji. Jest pytaniem o to, skąd pochodzę i dokąd zmierzam. Od odpowiedzi na nie zależą jednak losy nie tylko pojedynczego człowieka, ale niejednokrotnie całych społeczności. Tajemnicy Źródła, Początku, Karol Wojtyła poszukiwał w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju. W czasie rekolekcji głoszonych papieżowi Pawłowi VI i kurii rzymskiej w roku 1976 podkreślał, że „bez tej źródłowej refleksji nad całym podstawowym systemem faktów i sytuacji tam [w Księdze Rodzaju] zawartych trudno zrozumieć człowieka i świat”[34]. Do księgi Genesis powracał później wielokrotnie w okresie swojego pontyfikatu, zwłaszcza w czasie środowych katechez poświęconych teologii ciała.

Warto zwrócić uwagę, że o ile w pierwszej części *Tryptyku rzymskiego* mieliśmy do czynienia niejako z wertykalnym umiejscowieniem człowieka – rozpiętego między światem stworzonym, naturą, a Bogiem, o tyle w „Medytacjach nad Księgą Rodzaju na progu Kaplicy Sykstyńskiej” poeta sytuuje człowieka w przestrzeni horyzontalnej, czasowej: między Początkiem a Kresem. Nie oznacza to jednak oddzielenia człowieka od Boga. Przeciwnie, okazuje się, że pytanie o początek, pochodzące z pierwszej części utworu, prowadzi właśnie do Boga, do Alfy, do Tego, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28)[35] – jak za św. Pawłem powtarza poeta; do Boga, który „jest jak gdyby niewysłowiona przestrzeń, która wszystko ogarnia”[36], „ogarnia wszystko stwarzając i podtrzymując w istnieniu”[37].

Z tego Źródła pochodzi człowiek dzięki aktowi stwórczemu w Słowie Przedwiecznym. Słowo to „odwieczne wypowiedzenie”[38] i „odwieczne widzenie”[39]. Warto tutaj zwrócić uwagę na charakterystyczne dla dykcji poetyckiej Karola Wojtyły–Jana Pawła II obrazowanie. Autor ten często stosuje konwencję słów-kluczy. Wydaje się, że dominują w niej dwie zasadnicze, komplementarne wobec siebie opcje[40]. Pierwsza z nich dotyczy „poezji myśli” (czy też „poezji pojęć”, „poezji pracy myśli”) i uwydatnia intelektualizm twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II[41]. Druga uwidacznia się w „poezji

[34] Kard. K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 37.

[35] J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 518.

[36] Tamże, s. 511.

[37] Tamże, s. 513.

[38] Tamże, s. 511.

[39] Tamże.

[40] Por. M. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, *Blask słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Instytut Teologii Biblijnej Verbum, Kielce 2004, s. 7.

[41] Jako pierwszy użył tego określania, tłumacz utworów Karola Wojtyły na język niemiecki Karl Dedecius w rozmowie z Wiesławem P. Szymańskim (por. S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 18;

światła” (czy też „poezji spojrzenia”, „poezji głębi”) i pozwala dostrzec jej wymiar mistyczny[42]. W obrazowaniu *Tryptyku rzymskiego* pojawia się „odwieczne widzenie”, wskazujące właśnie na perspektywę mistyczną, która jest echem fascynacji Jana Pawła II osobą i dziełem św. Jana od Krzyża. Znawczyni problematyki mistycyzmu w twórczości Karola Wojtyły Agata Przybylska podkreśla: „We wszystkich utworach [Karola Wojtyły – M.Z.] mamy [...] do czynienia z doświadczeniem religijnym natury mistycznej, ponieważ opisywany kontakt z Bogiem posiada charakter prosty i bezpośredni, angażuje całego człowieka – jego sferę emocjonalną i intelektualną oraz prowadzi do wewnętrznej przemiany”[43].

W *Tryptyku rzymskim* Jan Paweł II podkreśla, że widzenie Boga różni się od widzenia ludzkiego, Bóg jest bowiem inny[44] („niewypowiedziany”[45], „Bez-Imienny”[46], „niepodobny do wszystkiego, co mógł pomyśleć o Nim człowiek”[47]). Jednocześnie człowiek zostaje zaproszony do uczestnictwa w widzeniu Boskim jako ten, który jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże.

Kard. Joseph Ratzinger w swoim komentarzu do *Tryptyku rzymskiego* tłumaczy: „Każdy człowiek jest wezwany, aby «odzyskiwać to widzenie na nowo». Droga prowadząca do źródła to droga, na której stajemy się widzącymi; uczymy się od Boga widzieć. Kiedy idziemy tą drogą, odsłaniają się nam początek i koniec, człowiek staje się sprawiedliwy”[48]. W rozprawie doktorskiej obronionej w roku 1948 Karol Wojtyła – za św. Janem od Krzyża – pokazuje dwa rodzaje zjednoczenia duszy z Bogiem[49]. Pierwsze z nich określane jest jako przyrodzone (substancjalne, istotowe), drugie zaś jako nadprzyrodzone[50]. Zjednoczenie przyrodzone polega na obecności substancjalnej Boga w każdym, nawet grzesznym człowieku, a wynika z udzielenia mu bytu poprzez akt

---

por. też: W. B o n o w i c z, *W domu Tajemnicy*, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, s. 214; S. D z i e d z i c, *Pieśń nie przebrzmiała. Juwenalia Karola Wojtyły*, w: *Przestrzeń słowa*, s. 48; Z. Z a r ę b i a n k a, *Promieniowanie myśli. Promieniowanie ducha. Kilka wstępnych wokół twórczości literackiej Karola Wojtyły*, w: *Przestrzeń słowa*, s. 11).

[42] Por. D y b e l, dz. cyt., s. 18; H. K r u k o w s k a, *Doświadczenie mistyczne w „Pieśni o Bogu ukrytym”*, w: E. Felisiak, H. Krukowska, J.Z. Lichański, W. Smaszcz, *O poezji Karola Wojtyły*, Filia Uniwersytetu Warszawskiego. Wydział Humanistyczny, Białystok 1991, s. 39-63; S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 77.

[43] P r z y b y l s k a, dz. cyt., s. 70.

[44] Por. J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 520.

[45] Tamże, s. 515.

[46] Tamże, s. 520.

[47] Tamże.

[48] R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 30.

[49] Por. K. W o j t y ł a, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. Leonard od Męki Pańskiej, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, red. ks. J. Machniak, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 70n.

[50] Por. św. J a n o d K r z y ż a, *Droga na Górę Karmel*, II, 5, 3.

stworzenia oraz z podtrzymywania go w istnieniu. Mamy więc do czynienia z metafizyczną linią bytu, sprowadzającą się do zależności stworzenia od Źródła Bytu. Zjednoczenie nadprzyrodzone natomiast – i to nim przede wszystkim zajmuje się doktor mistyczny, a za nim Karol Wojtyła – jest zjednoczeniem „przez podobieństwo" i dokonuje się przez łaskę oraz miłość, w której Bóg udziela człowiekowi w pewien sposób swojego nadprzyrodzonego bytu samego Bóstwa[51].

W artykule *O humanizmie św. Jana od Krzyża* Karol Wojtyła pisze, że uczestnictwo w Boskiej naturze, które dokonuje się przez łaskę i wiarę, „wchodzi nie tylko moralnie, ale fizycznie w konkretny zasób człowieczeństwa jako pierwiastek dynamiczny"[52]. Wojtyła twierdzi, że mamy tutaj do czynienia z podwójną dynamiką: skierowaną ku Przedmiotowi (Bogu) oraz ku podmiotowi (człowiekowi). Z jednej strony bowiem w człowieku dokonuje się otwarcie na Boga, czyli zachodzi przedmiotowa łączność z istotą Boga, doświadczalne poznawanie samego Bóstwa. Z drugiej zaś strony człowiek doświadcza rzeczywistego przekształcenia, przeobrażenia, a więc stopniowej i powolnej przemiany własnego wnętrza, wynikającej w owej łączności z istotą Bożą. „Życie nadprzyrodzone to nie tylko nadprzyrodzone odniesienie do Boga, to również nowa postać konkretnego ludzkiego życia, postać przeżywalna i doświadczalna. Zjednoczenie z Bogiem jest rzeczywistą sprawą człowieka"[53] – konkluduje Wojtyła.

Karol Wojtyła podkreśla, że łaska, która jest źródłem daru uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej, jest skutkiem inicjatywy Boga, a zarazem Jego darem ofiarowanym człowiekowi. Łaska stanowi zatem nadprzyrodzony przymiot duszy człowieka i jej stałe nowe usposobienie (łac. habitus entitativus), nowe źródło jej bytowania i działania. Zdaniem Wojtyły takie spojrzenie na łaskę ma podstawy biblijne, przede wszystkim sięgające teologii św. Piotra („abyście się [...] stali uczestnikami Boskiej natury" – 2 P 1, 4) oraz św. Jana („Wszystkim tym [...], którzy je przyjęli, [Słowo] dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi" – por. J 1, 12; por. 1 J 3, 1)[54]. Problematyce łaski Jan Paweł II poświęcił obszerny fragment encykliki *Redemptoris Mater*: „W języku Biblii «łaska» oznacza szczególny dar, który według Nowego Testamentu ma swe źródło w trynitar-

[51] Na temat kwestii nadprzyrodzoności i różnych sposobów jej rozumienia w ciągu wieków por. L.F. L a d a r i a, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 75-82; A. S c o l a, G. M a r e n g o, J. P r a d e s L ó p e z, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Books, Lugano 2000, s. 196-201.

[52] Ks. K. W o j t y ł a, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, red. ks. J. Machniak, Kraków 2008, s. 306.

[53] T a m ż e, s. 306n.

[54] Por. t e n ż e, *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 105-111; t e n ż e, *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Instytut Jana Pawła II, Kraków 2000, s. 73n., 78-80.

nym życiu Boga samego – Boga, który jest miłością (por. 1 J 4, 8). Owocem tej miłości jest wybranie – to, o którym mówi List do Efezjan. Wybranie to jest zatem ze strony Boga odwieczną wolą zbawienia człowieka przez uczestnictwo w Bożym życiu (por. 2 P 1, 4) w Chrystusie: jest zbawieniem poprzez uczestnictwo w życiu nadprzyrodzonym. Następstwem tego przedwiecznego daru, tej łaski wybrania człowieka przez Boga, jest jakby zaczyn świętości, jakby źródło tryskające w duszy człowieka jako dar Boga samego, które poprzez łaskę ożywia i uświęca wybranych. Poprzez to wszystko dokonuje się – czyli staje się rzeczywistością – owo «napełnienie» człowieka wszelkim «błogosławieństwem duchowym», owo «przybranie za synów w Chrystusie» – w Tym, który jest odwiecznie «Umiłowany» przez Ojca”[55].

Afirmacja człowieka i wielkości jego powołania przez Jana Pawła II nie oznacza, że Papież wykazywał pewną naiwność i nie dostrzegał możliwości czynienia zła, które drzemią w człowieku wskutek grzechu pierworodnego. Karol Wojtyła doświadczył dramatu drugiej wojny światowej, życia w kraju komunistycznym czy wreszcie zamachu na swoje życie. A jednak, podejmując w *Tryptyku rzymskim* refleksję na ten temat, pisze następująco:

> Człowiek (Ja)
> Dlaczego o tym właśnie jedynym dniu powiedziano:
> „Widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”?
> Czy temu nie przeczą dzieje?
> Choćby nasz wiek dwudziesty! I nie tylko dwudziesty!
> A jednak żaden wiek nie może przesłonić prawdy
> o obrazie i podobieństwie[56].

Prawda o imago Dei, tak kluczowa dla zrozumienia tajemnicy człowieka, ma dla Jana Pawła II jeszcze inny istotny wymiar. Wiąże się on z tajemnicą Trójcy Świętej. We fragmencie *Tryptyku...* zatytułowanym „Prasakrament” Papież pisze:

> Kimże jest On? Niewypowiedziany. Samoistne Istnienie. Jedyny.
> Stwórca wszystkiego.
> Zarazem Komunia Osób.
> W tej Komunii wzajemne obdarowywanie pełnią prawdy, dobra i piękna.
> Nade wszystko jednak – niewypowiedziany.
> A przecież powiedział nam o Sobie.
> Powiedział także, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo.
> […]
> A oni?
> „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”.

[55] J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 8.
[56] Tenże, *Tryptyk rzymski*, s. 514.

Został im przez Boga zadany dar.
Wzięli w siebie – na ludzką miarę – to wzajemne obdarowanie,
które jest w Nim.
[…]
Prasakrament – samo bycie widzialnym znakiem odwiecznej Miłości[57].

Stworzenie na obraz i podobieństwo Boga nie wyczerpuje się więc w tym, że człowiek otrzymał wolną i rozumną naturę (jak twierdzili św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu), ale wskazuje na coś więcej – na jego powołanie do wspólnoty ludzkiej. Ten drugi aspekt (na który w tradycji Kościoła zwracali uwagę Ojcowie Kapadoccy oraz Ryszard od św. Wiktora), jest szczególnie podkreślany przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II[58]. W artykule *Rodzina jako „communio personarum"* z roku 1974 pisał on: „Podobieństwo do Boga nie znajduje jednak pokrycia w samej tylko rozumnej i wolnej – czyli duchowej – naturze człowieka-osoby. [...] Człowiek jest podobny do Boga nie tylko z racji swej duchowej natury, bytując jako osoba, ale także z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami"[59]. Znajdujemy tu potwierdzenie komunijnego wymiaru imago Dei na wzór Boga Trójjedynego bytującego w głębokiej komunii Osób. Każdy człowiek w sposób sobie właściwy jest bowiem wezwany do swego rodzaju wyjścia z siebie, ekstazy[60] poprzez bezinteresowny dar z siebie samego, a więc dar wykluczający wszelkie postawy utylitarystyczne[61]. Ścisła łączność sensu ontycznego daru z jego sensem moralnym ukazuje, że perspektywa antropologiczna jest w namyśle Karola Wojtyły–Jana Pawła II sprzężona z perspektywą etyczną[62]. „Uczestnictwo", „wspólnota", „miłość", „małżeństwo", „rodzina", „dar", „communio personarum" – to tylko niektóre słowa-klucze antropologii filozoficznej i teologicznej Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Antropologia ta stanowi zarazem wielkie wyzwanie moralne,

[57] Tamże, s. 515n.

[58] Por. kard. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Wydawnictwo Unum, Kraków 2003, s. 41; t e n ż e, *Znak sprzeciwu*, s. 213n.; J a n P a w e ł II, Encyklika *Slavorum apostoli*, nr 27; t e n ż e, Encyklika *Ut unum sint*, nr 9; t e n ż e, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 11; t e n ż e, List apostolski *Mulieris dignitatem*, nr 7; t e n ż e, *List do rodzin*, nr 6.

[59] Kard. K. W o j t y ł a, *Rodzina jako „communio personarum". Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie" 66(1974) nr 3(83), s. 350; por. tenże, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, s. 41; t e n ż e, *Znak sprzeciwu*, s. 213n.

[60] Por. J. N o r i e g a, *La prospettiva morale del „dono di sé"*, w: *L'esperienza sorgiva. Persona – Comunione – Società. Studi in onore del prof. Grygiel*, red. J. Merecki, G. Grandis, Edizioni Cantagalli, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena 2007, s. 59; J. P e r e z S o b a, *El amor y la transcendecia del hombre,* w: *L'esperienza sorgiva. Persona – Comunione – Società. Studi in onore del prof. Grygiel*, s. 38n., 41.

[61] Por. W o j t y ł a, *Rodzina jako „communio personarum"*, s. 354n.

[62] Por. ks. J. N a g ó r n y, *Małżeństwo i rodzina jako „communio personarum"*, w: *Człowiek, miłość, rodzina,* red. ks. J. Nagórny, ks. K. Jeżyna, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 85-116.

by w horyzoncie relacji międzyludzkich odzwierciedlać prawdę o powołaniu człowieka do wspólnoty. „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18) – powtarza za Księgą Rodzaju Ojciec Święty[63].

Dochodzenie do Źródła, do prawdy o pochodzeniu człowieka od Boga, który jest wspólnotą Osób, wymaga trudu pójścia pod prąd. Nie brakuje bowiem prądów myślowych, które negują prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże i o jego wielkiej godności. Ks. Alfred M. Wierzbicki podkreśla: „Stworzony przez Boga człowiek nie zrozumie siebie, dopóki nie spojrzy na siebie konstytuującym jego byt widzeniem Stwórcy. […] Zapomnienie o Początku i zwątpienie w Kres wiąże się z zagubieniem przez ludzi oryginalnego, źródłowego widzenia siebie, które powinno być adekwatne do widzenia Stwórcy”[64].

Pytanie o Źródło, o początek, jest zatem pytaniem o tajemnicę stworzenia, o tajemnicę pochodzenia człowieka od Boga, który jest komunią Osób Boskich. Czym natomiast jest kres drogi człowieka?

> Kres jest tak niewidzialny, jak początek.
> Wszechświat wyłonił się ze Słowa i do Słowa też powraca.
> […]
> Kres i zarazem szczyt przejrzystości –
> Taka jest droga pokoleń.
> Non omnis moriar –
> To co we mnie niezniszczalne,
> teraz staje twarzą w twarz z Tym, który Jest![65]

Jan Paweł II podkreśla, że celem egzystencji człowieka nie jest śmierć, lecz życie w komunii z Trójcą Świętą. Człowiek powraca więc do Źródła, z którego pochodzi. Takie ujęcie kresu drogi życia nie jest jednak niezgodne z naturą człowieka. W artykule *Perspektywy człowieka – integralny rozwój a eschatologia* z roku 1975 r. kardynał Wojtyła tłumaczył: „Rzeczywistość eschatologiczna wyrasta niejako z tych korzeni, które Stwórca założył w naturze człowieka. Zawiera się w niej spełnienie absolutnych dążności do prawdy i dobra, które odpowiada transcendencji osoby – zawiera się również spełnienie owej potrzeby komunii (communio), poprzez którą osoby uczestniczą w Miłości i urzeczywistniają miłość jako kształt wzajemnego odniesienia i zjednoczenia we wspólnocie”[66].

---

[63] Por. np. J a n Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 20.

[64] W i e r z b i c k i, dz. cyt., s. 91n.; por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 30; W. C h u d y, *Sensy widzenia*, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, s. 197, 202.

[65] J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 516n.

[66] Kard. K. Wojtyła, *Perspektywy człowieka – integralny rozwój a eschatologia,* „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, 1975, t. 7, s. 137.

Wbrew antropologii materialistycznej Papież twierdzi, że życie człowieka jest bytowaniem ku ostatecznemu spotkaniu z Bogiem, pełnią Prawdy i Miłości. W opisie rzeczywistości wiecznej powołuje się na tradycyjne nauczanie Kościoła o visio beatifica, polegającej na oglądaniu Boga „twarzą w twarz". W *Elementarzu etycznym* podkreśla objawiony charakter zawartej w Piśmie Świętym (por. 1 Kor 13, 12; 1 J 2, 3) prawdy, że widzenie Istoty Bożej stanowi podstawowy element zjednoczenia człowieka z Bogiem[67]. Takie zaś oglądanie Boga będzie możliwe dzięki łasce przebóstwienia człowieka, a więc takiego udzielenia się Boga w samym Bóstwie człowiekowi, które uzdolni go do widzenia Boga twarzą w twarz[68]. W rozmowie z André Frossardem Papież przyznaje, że „Bóg objawia człowiekowi Siebie Samego – i dlatego perspektywa życia wiecznego znajduje swoje centrum w widzeniu Boga «twarzą w twarz» (wedle wyrażenia św. Pawła), czyli ostatecznym poznaniu Go takim, jaki jest – oraz płynącej z takiego poznania miłości, która jednoczy człowieka z Bogiem przez uczestnictwo w tej Miłości, jaką On Sam jest"[69].

Jan Paweł II tłumaczy, że dar życia wiecznego, który Chrystus przyniósł ludziom, polega właśnie na tym, że „człowiek zostaje zrodzony przez Boga, aby mieć udział w pełni Jego miłości"[70]. Udział w Bożej miłości oznacza uczestnictwo w życiu samego Boga, bytowanie w doskonałej komunii z Nim, będąc ostatecznym spełnieniem człowieka. „Człowiek – pisze Papież – jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga"[71]. W encyklice *Evangelium vitae* czytamy, że właśnie dlatego życie wieczne należy rozumieć nie jako ponadczasowe, ale jako pełnię uczestnictwa w życiu Wiekuistego. Za Pismem Świętym (por. J 3, 15; J 6, 40. 68-69; J 17, 3) Jan Paweł II powtarza, że ten, kto wierzy w Chrystusa i pozostaje z Nim w komunii, ma życie wieczne, bo tylko Bóg ma moc objawiać pełnię życia i wnosić ją w ludzką egzystencję[72].

Jan Paweł II nie lękał się tego ostatecznego spotkania z Bogiem, bez niepokoju wspomniał w *Tryptyku rzymskim* o konklawe, które nastąpi po jego śmierci. O swoim przejściu pisał również w przywoływanym już *Liście do osób w podeszłym wieku:* „Głębokim pokojem napełnia mnie myśl o chwili, w której Bóg wezwie mnie do siebie – z życia do życia! Dlatego wypowiadam

---

[67] Por. t e n ż e, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 77, 79.

[68] Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 209; W o j t y ł a, *Perspektywy człowieka – integralny rozwój a eschatologia*, s. 137.

[69] A. F r o s s a r d, *„Nie lękajcie się!" Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Znak, Kraków 2003, s. 96.

[70] J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 37.

[71] Tamże, nr 2.

[72] Por. tamże, nr 37.

często – i to bez najmniejszego smutku – modlitwę, którą kapłan odmawia po liturgii eucharystycznej: In hora mortis meae voca me, et iube me venire ad te – w godzinie śmierci wezwij mnie i każ mi przyjść do Siebie. Jest to modlitwa chrześcijańskiej nadziei, która w niczym nie umniejsza radości chwili obecnej, a przyszłość zawierza opiece Bożej dobroci”[73].

PIELGRZYM

Tajemnica stworzenia, istnienia i spełnienia w Bogu, tajemnica „inności” Boga i jego „komunii Osób”, „obraz i podobieństwo” – to jeszcze nie ostatnie zdanie myśli teologicznej Jana Pawła II, to jeszcze nie jest cała prawda o człowieku ani cała prawda o Bogu. To wiele, ale wciąż jeszcze nie wszystko. Dopowiedź przynosi część trzecia *Tryptyku rzymskiego* zatytułowana *Wzgórze w krainie Moria*, w której spotykamy biblijnego Abrahama. Dlaczego jednak ta właśnie postać Starego Testamentu, która inspirowała już niejednego twórcę czy myśliciela, zostaje wywołana także przez sędziwego poetę papieża Jana Pawła II? Wydaje się, że autor, wybierając Abrahama na bohatera trzeciej odsłony *Tryptyku...*, pragnie ukazać, co znaczy być pielgrzymem, człowiekiem idącym pod prąd, w stronę źródła.

Jeśli chcesz znaleźć źródło,
musisz iść do góry, pod prąd.
Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj,
wiesz, że ono musi tu gdzieś być –
Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?![74].

Wędrówka Abrahama nie jest łatwa, zawiera w sobie tak dramatyczne chwile, jak opuszczenie rodzinnego Ur Chaldejskiego, pójście za Głosem, zawierzenie – pomimo podeszłego wieku – obietnicy potomstwa, a wreszcie wezwanie do złożenia ofiary z syna Izaaka. A jednak we wszystkich tych sytuacjach patriarcha pozostaje wierny Bogu. Zwycięża, ponieważ kieruje się wiarą, nadzieją i miłością. O roli tych trzech słów tak mówił Papież w czasie jednej z katechez: „Wiara, nadzieja i miłość są jak trzy gwiazdy jaśniejące na niebie naszego życia duchowego, by prowadzić nas do Boga. Są one w najwyższym stopniu cnotami «teologalnymi»: pozwalają nam żyć w komunii z Bogiem i wiodą nas do Niego. Tworzą tryptyk, którego szczytem jest miłość, agape”[75].

---

[73] T e n ż e, *List do osób w podeszłym wieku*, nr 17, s. 11.

[74] T e n ż e, *Tryptyk rzymski*, s. 510.

[75] T e n ż e, *Wiara, nadzieja i miłość w perspektywie ekumenicznej* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 22 XI 2000), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 3,

Abraham z *Tryptyku rzymskiego* jest najpierw tym, który wierzy Bogu, wzywającemu, by ten opuścił swoją ziemię. Poeta próbuje wczuć się w przeżycia biblijnej postaci:

> Myślał może: dlaczego mam stąd odchodzić?
> Dlaczego mam opuszczać Ur w ziemi chaldejskiej?
> Czy tak myślał? Czy odczuwał smutek rozstania?
> Czy oglądał się wstecz?
> Nie wiemy. Wiemy tylko, że słyszał Głos,
> który mówił do niego: Wyjdź!
> Abram postanowił iść za Głosem[76].

Abraham zawierza Bogu, którego słyszy, ale którego nie widzi. Odpowiada na Jego wezwanie i rusza w drogę, w nieznane. Rozpoczyna zupełnie nowy etap życia, kształtowany przez bezgraniczne zawierzenie Bogu i powierzenie Bogu własnego losu. Tym samym ukazuje, jak ludzkie ratio dopełnione zostaje łaską fides. Zjednoczenie w wierze zawiera w sobie jednocześnie przedmiotowe odniesienie do Boga, jak i podmiotowe przeobrażenie rozumu[77]. W nawiązaniu do myśli św. Jana od Krzyża[78] Karol Wojtyła mówi o wynikającej z wiary „dwojakiej transcendencji"[79] rozumu: ontologicznej i psychologicznej. Pierwszą tłumaczy jako przejście z naturalnego porządku intelektu do nadprzyrodzonej istoty Bożej, drugą zaś wiąże z oderwaniem intelektu od form partykularnych i otwarciem się na formę nieskończoną[80].

> Patriarcha żyje również nadzieją. Nadzieją na obiecane przez Boga
> potomstwo.
> Głos mówił: Będziesz ojcem wielu narodów,
> potomstwo twoje będzie tak liczne, jak piasek na brzegu morskim.
> Jakżeż spełni się ta obietnica – myślał Abram,
> gdy natura odmówiła mi daru ojcostwa?
> Małżonka, którą umiłowałem od dni mojej młodości,
> nie dała mi syna. Cierpimy nad tym oboje.
> Głos jednak mówił: Będziesz ojcem. Będziesz ojcem wielu narodów.
> Potomstwo twe będzie tak liczne, jak piasek na brzegu morskim[81].

---

s. 35; zob. też: t e n ż e, *Duch Święty źródłem uświęcenia* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 22 VII 1998), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 11, s. 51n. Por. też: t e n ż e, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 22; t e n ż e, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 15.

[76] T e n ż e, *Tryptyk rzymski*, s. 519.

[77] Por. ks. J. M a c h n i a k, *Doświadczenie wiary w doktrynie mistycznej św. Jana od Krzyża w recepcji ks. Karola Wojtyły*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, s. 392.

[78] Por. J a n o d K r z y ż a, dz. cyt., II, 6; II, 8, 3; II, 3; II, 5, 2; II, 10, 4.

[79] W o j t y ł a, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, s. 216.

[80] Por. tamże, s. 216-219.

[81] J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 519n.

Nadzieja, jaką żyje Abraham, spełnia się. Jest bowiem zakorzeniona w Bożej obietnicy, w Bożym słowie. Jan Paweł II powtarzał, że jedną z przyczyn „gaśnięcia nadziei”, jakie zauważał w Europie, jest „dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa”[82]. Ten typ myślenia prowadzi do tego, że człowiek stawia siebie w centrum i tym samym zajmuje miejsce należne Bogu[83]. Nadzieja okazuje się tymczasem koniecznym elementem transcendencji ku Bogu, gdyż pozwala człowiekowi wykroczyć poza doczesny, ziemski, porządek, i „zwrócić wzrok ku górze”[84]. Wskazuje ona także, że człowiek wierzący nawet w chwili próby nie musi obawiać się przyszłości, gdyż należy ona do miłosiernego Boga, który nawet ze zła potrafi wyprowadzić dobro[85].

Abrahama, człowieka wiary i nadziei, człowieka oddanego Bogu i idącego za Jego Głosem, spotyka największa próba: ma w ofierze złożyć syna Izaaka. W chwili tego dramatycznego wyzwania potrafi jednak wytrwać do końca. Jego wiara i nadzieja spotykają się z Miłością. Jan Paweł II wiąże wydarzenie na wzgórzu Moria z wydarzeniem Golgoty – „Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna”[86]. W *Tryptyku* czytamy:

> O Abrahamie – Ten, który wszedł w dzieje człowieka,
> pragnie tylko przez ciebie odsłonić tę tajemnicę zakrytą
> od założenia świata,
> tajemnicę dawniejszą niż świat!
> [...]
> Bo Bóg Abrahamowi objawił,
> czym jest dla ojca ofiara własnego syna – śmierć ofiarna.
> O Abrahamie – tak bowiem Bóg umiłował świat,
> że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył,
> miał żywot wieczny[87].

Słowa te zdają się mówić Abrahamowi i każdemu człowiekowi: „Zatrzymaj się”. Miłość, która objawiła się najpełniej w tajemnicy krzyża, jest tajemnicą. To w niej Bóg, będący komunią Osób, ofiaruje siebie samego, dokonując odkupienia człowieka i dając mu wzór proegezystencji – dawania siebie innym w miłości[88]. Miłość bowiem – jak podkreśla Andrea Bellandi – jest kluczem hermeneutycznym, w którym Jan Paweł II czyta tajemniczy dialog objawiają-

---

[82] Tenże, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, nr 9.

[83] Por. tamże.

[84] T e n ż e, *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce, Toruń, 7 VI 1999), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 28.

[85] Por. t e n ż e, *Dives in misericordia*, nr 6.

[86] T e n ż e, *Tryptyk rzymski*, s. 522.

[87] Tamże, s. 522n.

[88] Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 32.

cego się Boga z człowiekiem[89]. To ona ma moc przekształcania ludzkiej egzystencji zgodnie z najwyższym powołaniem człowieka i to ona w największym stopniu jednoczy go z Bogiem. Karol Wojtyła – za św. Janem od Krzyża – tłumaczy, że to miłość sprawia, iż dokonuje się przeobrażenie, przekształcenie człowieka. „Zjednoczenie – pisze – polega na całkowitym uzgodnieniu woli człowieka, owszem, nawet na przemianie w wolę Bożą do tego stopnia, aby nic przeciwnego Bogu nie znalazło się w woli ludzkiej, lecz by we wszystkim i nade wszystko poruszenia woli ludzkiej wypełniała wola Boża"[90].

Wydarzenie Golgoty, przymierza Boga i człowieka, nadaje sens każdemu ludzkiemu życiu. „Być człowiekiem – pielgrzymem, przyjąć Abrahama za wzór – wyjaśnia przesłanie *Tryptyku rzymskiego* bp Marek Jędraszewski – to wejść na drogę, w której pragnie się wsłuchać w Głos i dostrzegać ojcowskie, pełne miłości Ręce, niekiedy wbrew nadziei. To odkrywać Boga, który jest Miłością – by także w odniesieniu do nas spełniła się tajemnica zakryta od założenia świata"[91].

*

„Wychodzimy na ulice Miasta, wchodzimy w głąb Tajemnicy"[92] – tymi słowami Jan Paweł II rozpoczynał drogę krzyżową w rzymskim Colloseum w Roku Jubileuszowym 1984. Dzisiejsi czytelnicy *Tryptyku rzymskiego* także stają na progu tajemnicy. Na progu tajemnicy Boga i człowieka. Z poezją Wojtyły jest bowiem tak, że „wszystko, co się w niej dzieje, […] dzieje się na zasadzie wzajemnej, ustawicznej i na rozlicznych planach ukazywanej relacji-opozycji «zewnętrzne» – «wewnętrzne»"[93]. Zatem prawda o Bogu i o człowieku, o godności naturalnej i nadprzyrodzonej, o początku i kresie, o stworzeniu i odkupieniu, o rozumie i wierze, o nadziei i miłości to nie tylko temat do rozważań, ale przesłanie, do przeżywania którego każdego dnia zaprasza lektura testamentu duchowego Jana Pawła II. „Jeśli chcesz znaleźć źródło…".

[89] Por. A. B e l l a n d i, *L'amore pienezza della fede: solo la carità conosce*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2004, s. 120.

[90] W o j t y ł a, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, s. 108.

[91] J ę d r a s z e w s k i, dz. cyt., s. 161.

[92] J a n P a w e ł II, *Droga Krzyżowa Roku Odkupienia* (Rozważania Drogi Krzyżowej, Rzym, 20 IV 1984), „L'Ossevatore Romano" wyd. pol. 5(1984) nr 4, s. 15.

[93] S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 18.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 239-253
DOI 10.12887/27-2014-1-105-17

Adam ORGANISTY

„NA PRZEBŁAGANIE ZA GRZECHY NASZE…” O malarstwie religijnym Grzegorza Bednarskiego i Janusza Matuszewskiego

Tym, co wyróżnia dzieła Bednarskiego i Matuszewskiego na tle sztuki religijnej, a jednocześnie intensyfikuje ich odbiór, są przeplatające się elementy irracjonalnego przerażenia i zachwytu. „Barokizm” tych obrazów pozostawia widza nie tylko w typowym dla malarstwa tamtej epoki przerażeniu śmiercią i przemijaniem. Obrazy te są przepojone zachwytem nad Bogiem, połączonym jednakże z przerażeniem samą myślą o bezpośrednim kontakcie z Nim. Odbiorca zostaje poruszony owym misterium tremendum, uczuciem przepełnionej grozą tajemnicy.

Zaproszony do napisania tekstu o przedstawieniach świętych bądź wyobrażeniach fenomenu świętości we współczesnym malarstwie polskim postanowiłem omówić twórczość dwóch malarzy: Grzegorza Bednarskiego i Janusza Matuszewskiego. Pragnę zastanowić się nad ich potrzebą malowania tego rodzaju obrazów oraz nad ogólnym przesłaniem ich dzieł. Poprzestanie na prezentacji działalności tych dwóch artystów wynika stąd, że poważne podejście do tematu, jakie znamionuje ich twórczość, stanowić może pars pro toto ogólnej potrzeby aktualizacji sztuki religijnej. Owa poważna postawa, chęć istotnego zmierzenia się z postawionym wyzwaniem, znacznie różni się od konwencjonalnego podejścia do malarstwa religijnego, podejścia będącego niejednokrotnie mieszaniną sentymentalnej minoderii z patetycznym frazesem o cierpieniu. W obrazach krakowskich artystów znajduje wyraz tęsknota za malarstwem skłaniającym do modlitwy, odsyłającym do Boga. Ich twórczość wolna jest od ponowoczesnego cynizmu, łączącego kulturę wysoką z masową. Niewykluczone, że stanowi też świadectwo powrotu do „opowieści”, przykład „wielkiej narracji” realizowanej na nowo.

Przede wszystkim podkreślić należy fakt, że omawiane poniżej znacznych rozmiarów obrazy powstały z wewnętrznej konieczności, nie zaś na zamówienie. Jak na ironię, handlarze dziełami sztuki narzekają na tego rodzaju twórczość, nie znajduje ona bowiem zainteresowania wśród potencjalnych nabywców. Nie są to obrazy „na sprzedaż”, a miejscem ich przechowywania pozostaje zazwyczaj pracownia. Powstają zatem niczym przysłowiowe wiersze pisane do szuflady.

GRZEGORZA BEDNARSKIEGO ZWROT KU NARRACJI

Przed dziesięcioma laty Krystyna Czerni pisała o „nieformalnym bractwie barokowym" – jak określiła grupę artystów działających na krakowskiej Akademii: „Słuchają barokowej muzyki, cytują hermetyczne pisma: mistyczną «teologię ciemności» św. Jana od Krzyża, ale także Joannę Pollakównę, która pisała pięknie o starym Tycjanie i «chromatycznej alchemii» Wenecjan; Marię Rzepińską, pokazującą «gorącą, świętą ciemność XVII-wiecznych tenebrystów». W tym, co dziś mówią ci artyści o sztuce, brzmią echa tamtych lektur"[1]. Do malarzy, którzy nadal zgłębiają „teologię ciemności", należą Grzegorz Bednarski i Janusz Matuszewski. Silne oddziaływanie tej sztuki daje się zauważyć wśród ich uczniów, do czego przyjdzie nam jeszcze powrócić.

Na temat obrazów Grzegorza Bednarskiego (ur. 1954), od roku 1998 profesora pracowni malarstwa w Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie[2], wypowiadało się wielu historyków i krytyków sztuki. Szeroko komentowano etapy jego twórczości, co zwalnia mnie od obowiązku dokładnego ich omawiania. Pragnąłbym natomiast przypomnieć kilka powracających w jego malarstwie wątków. Jednym z nich jest przemijanie; ale nie sam fakt przemijania – rozważany w każdej epoce – jest tu najważniejszy. Już przy oka-

---

[1] K. C z e r n i, *Popiół i diament*, w: *Janusz Matuszewski* (katalog wystawy, Galeria u Jezuitów), Poznań 2004, s. 7.

[2] Grzegorz Bednarski studiował w latach 1975-1980 na Wydziale Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie, w pracowni Jana Szancenbacha, gdzie w roku 1980 uzyskał dyplom i rozpoczął pracę pedagogiczną. W latach 1981-1989 brał udział w ruchu kultury niezależnej (zob. np. M. K i t o w s k a - Ł y s i a k, *Pomiędzy starym i nowym romantyzmem. W sprawie stanu badań nad sztuką „niezależną" lat 80.*, w: *Pokolenie '80. Niezależna twórczość młodych w latach 1980-89* (wystawa i katalog według koncepcji Tadeusza Boruty, Muzeum Narodowe w Krakowie, grudzień 2010–styczeń 2011), red. T. Boruta, Kraków 2010, s. 111-131). Prace Bednarskiego znajdują się w zbiorach prywatnych i muzealnych (por. *Wobec Wyspiańskiego. Artyści i pedagodzy Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie* (katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Krakowie, 26 maja–6 sierpnia 2000), oprac. Ś. Lenartowicz, Kraków 2000, s. 54n., 83; *Kolekcja imienia Janiny i Józefa Haubenstocków. Dar dla Muzeum Narodowego w Krakowie 1995-2001* (katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Krakowie, kwiecień–sierpień 2001), Kraków 2001, s. 12n.; S. K r z y s z t o f o w i c z - K o z a k o w s k a, B. M a ł k i e w i c z, *Malarstwo polskie po 1945 roku*, w: *Katalogi zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie. Nowa seria*, cz. 3, *Nowoczesne malarstwo polskie*, red. Z. Gołubiew, A. Król, E. Ryżewska-Kulawik, Wydawnictwo Muzeum Narodowego w Krakowie, Kraków 2004, s. 18n.; M. K i t o w s k a - Ł y s i a k, *Powolne czytanie malowideł*, w: *Grzegorz Bednarski* (katalog wystawy, Galeria u Jezuitów), Poznań 2004 (tam bogate zestawienie bibliografii); zob. t a ż, *Powolne czytanie malowideł*, w: taż, *Rzeczywistość obrazu. Teksty o sztuce w Polsce po 1945 roku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 115-132; *Ewangelia według Łukasza w przekładzie księdza Jakuba Wujka z roku 1593 z ilustracjami Grzegorza Bednarskiego*, oprac. W. Jędrzejec, A. Tanikowski, Kapituła Kolegiacka, Poznań 1996; A. O r g a n i s t y, *Prace artystów z Wydziału Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*, w: *Akademia Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie. Wydział Malarstwa 2010 / Jan Matejko Academy of Fine Arts in Krakow. The Faculty of Painting 2010*, red. Z. Bajek, A. Bednarczyk, P. Korzeniowski, W. Stelmachniewicz, Wydawnictwo ASP, Kraków b.r.w. [2011], s. 92-97.

zji pracy nad obrazami dyplomowymi artysta ten podejmował tematy śmierci i cierpienia, jak sam wspominał w roku 1994[3]. Jego przedziwna skłonność do frenezji przejawiała się w wielkoformatowych płótnach składających się na serie *Poruszenie z postacią ekstatyczną* (1987-1989) oraz *Ni mas ni menos* (1984-1994). Andrzej Pieńkos określa je mianem „«cierpiącej» materii malarskiej”[4]. W pustych, nieprzyjaznych wnętrzach, „gdzie jedynym meblem jest najczęściej proste krzesło”[5], dramatycznie wyglądają ścięte głowy – odniesienia dla nich odnaleźć można w kulturze śródziemnomorskiej (głowy Meduzy, Orfeusza, Goliata, Holofernesa, św. Jana Chrzciciela czy św. Dionizego)[6]. Inspiracją dla serii kompozycji *Ni mas ni menos* było eschatologiczne przesłanie płócien Juana de Valdés Leala (1622-1690) (il. 1). Hieroglify śmierci, jak nazywano dzieła hiszpańskiego artysty, zyskały u Bednarskiego metaforyczną interpretację. Namalowane zaś przezeń w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku znacznych rozmiarów *Pawana na belkę i gwoździe* oraz cykl *Passio Mechanico* (6×8 metrów) „ze swoimi męczeńsko-sadystycznymi tematami – zauważa Czerni – wpisują się w bogatą tradycję sztuki funeralno-wanitatywnej. [...] Arsenał rekwizytów przypomina z kolei barokową emblematykę Hiszpanów, symbole rodzimych, bernardyńskich «tańców śmierci» czy kapucyńskich kaplic czaszek”[7]. Przywoływanym odniesieniom do malarstwa współczesnego, do twórczości Andrzeja Wróblewskiego (1927-1957), Tadeusza Kantora (1915-1990) i Francisa Bacona (1909-1992), towarzyszyły więc wzory zaczerpnięte z malarstwa nowożytnego.

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych Bednarski podejmował także temat martwej natury, obejmującej najczęściej kuchenne przedmioty, bodegony, zestawione z ludzkimi kośćmi. Wanitatywne treści podkreśla w nich stonowana, ołowiowa tonacja oszczędnych motywów: blaszanych sztućców, rybich łusek wtopionych – jak powiada Jacek Waltoś – „w perłowo szary koloryt medytacji”[8]. Motyw martwej natury artysta nadal kontynuuje, wprowadzając elementy o znaczeniu chrystologicznym. Jego najnowsze prace przywodzą jednak na myśl paletę barwną prac Jamesa Ensora (1860-1949). Są niczym mozaiki składające się z różnych, czasem krzykliwych kadrów (il. 3).

---

[3] Por. *Nie czuję się zdrajcą... Z Grzegorzem Bednarskim rozmawia Krystyna Czerni,* „Kresy” 1994, nr 4(20), s. 201. Por. też: K. C z e r n i, *Rezerwat sztuki. Tropami artystów polskich XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 282-288.

[4] A. P i e ń k o s, *Motyw śmierci w malarstwie*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2002, s. 77.

[5] Tamże.

[6] Por. K i t o w s k a - Ł y s i a k, *Powolne czytanie malowideł*, s. 7 nlb.

[7] C z e r n i, *Rezerwat sztuki*, s. 288.

[8] J. W a l t o ś, [wypowiedź], w: *Grzegorz Bednarski* (katalog wystawy, Galeria Zamkowa), Lublin, b.r.w. [1997]. Zob. M. K i t o w s k a - Ł y s i a k, *Powrót martwej natury*, w: taż, *Ślady. Szkice o sztuce polskiej po 1945 roku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 141-160.

Bednarski postępuje podobnie, jak czynił to na polskim gruncie Jerzy Krawczyk (1921-1969), wypełniając ciasno przestrzeń kompozycji fragmentami fizjonomii postaci. Obok nich pojawiają się codzienne przedmioty, elementy religijne (krucyfiks, różaniec, modlitewnik) oraz reprodukcje znanych dzieł sztuki.

Brutalną, ekspresyjną manierę obserwować można w tworzonych od początku dwudziestego pierwszego wieku rozbudowywanych do kilkudziesięciu prac zespołach: *Hedonista maluje Ukrzyżowanie* (1998-2003)[9], *Popielec* (2001--2004), *„Inferno" według Dantego* (od 1993)[10] i *Personifikacje* (od 1998). Od malarstwa o mrocznym charakterze meditatio mortis Bednarski przechodzi do malarstwa poszukującego historii, opowiadanej z pozornie „amatorską" skłonnością do dramatyzmu i monumentalizacji. Zdaniem Krzysztofa Lipki „obrazy te charakteryzuje swoisty dynamizm, hamowany przez nieco posągowy patos, na który Bednarski kładzie nacisk (podobnie zresztą jak i na patos przedmiotu w martwych naturach)"[11]. Lipka przywołuje wypowiedź artysty, w której wyznaje on, że patos jest dla niego „również rodzajem wiary w nieuchronność cierpienia"[12]. Tę „gorącą potrzebę mówienia niemalże wprost o sprawach trudnych, jak chociażby wina i kara", podkreśla też Kitowska-Łysiak, dodając, że „niezwykle wyrazisty jest pod tym względem [...] «pokutniczy» *Popielec* – seria płócien niemalże modułowych, zbliżonych do siebie rozmiarami (można byłoby z nich ułożyć fryz), utrzymanych w popiołowej gamie barwnej"[13].

Swego czasu, opisując obraz *Melancholia albo sen młodych robotników o błogosławionej winie* z cyklu *Popielec* (il. 2), starałem się zrozumieć przedstawienie jako pokonanie tytułowej „melancholii" przez wiarę, nazwaną tutaj metaforycznie snem o błogosławionej winie (łac. beatum scelus)[14]. „Najszczęśliwszą winą" (łac. felicissima culpa) nazwał św. Augustyn grzech pierworodny, który przyczynił się do Odkupienia. Jak pisze Jan Paweł II: „Zbawienie nie tylko stawia czoło złu istniejącemu w świecie w każdej jego postaci, ale

[9] Prace te przywodzą na myśl stacje Drogi Krzyżowej. Zob. *Grzegorz Bednarski. Hedonista maluje Ukrzyżowanie*, oprac. J. Wojciechowski, Fundacja Polskiej Sztuki Nowoczesnej, Warszawa b.r.w.

[10] Zob. *Grzegorz Bednarski. Piekło według Dantego / Inferno secondo Dante / Hell inspired by Dante*, oprac. J. Wojciechowski, b.m.w., 2006.

[11] K. L i p k a, *Grzegorza Bednarskiego „Figur racje"*, w: *Figury i figuracje. Materiały LIV ogólnopolskiej sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Lublin, 20-22 października 2005*, red. M. Kitowska-Łysiak i in., Stowarzyszenie Historyków Sztuki, Warszawa 2006, s. 332.

[12] Cyt. za: L i p k a, *Grzegorza Bednarskiego „Figur racje"*, s. 332, przyp. 3.

[13] K i t o w s k a - Ł y s i a k, *Powolne czytanie malowideł*, s. 8 nlb.

[14] Zob. A. O r g a n i s t y, *„Marzenia ściętej głowy"? Sakralizacja motywów barokowych w najnowszych pracach Grzegorza Bednarskiego*, w: *Barok i barokizacja. Materiały sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków 3-4 XII 2004*, red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007, s. 385-401 (por. zwł. s. 395n.).

proklamuje zwycięstwo nad złem: «Jam zwyciężył świat» – mówi Chrystus (por. J 16, 33), a słowa te mają pełne pokrycie w tajemnicy paschalnej. W czasie Wigilii Wielkanocnej Kościół śpiewa z uniesieniem: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem» (O, szczęśliwa wina, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel)”[15]. W obrazie Bednarskiego na problematykę Odkupienia wskazują zarówno tytuł, jak i wybrane motywy, przywołane z sewilskiego płótna Leala *Finis Gloriae Mundi* (1672). Pragnąłem wówczas skierować uwagę odbiorcy na interpretację obrazu poprzez odczytanie klasycznej symboliki poszczególnych jego elementów oraz odwołanie się do tytułu, spełniającego na wskroś tradycyjne zadanie: objaśniające, dopowiadające i komentujące. Tym bardziej, że artysta nadaje pracom własne, nie zaś ugruntowane w ikonografii chrześcijańskiej tytuły. Taką metodę odczytania obrazów poprzez dopowiedzenie słownego komentarza przyjąłem również przy okazji omawiania cyklu historii zaczerpniętych z mitologii i hagiografii, który artysta nazwał *Personifikacje*.

Personifikacje pędzla Bednarskiego to wielofigurowe sceny nawiązujące do tekstów Starego Testamentu, żywotów świętych, modlitw i pism mistyków. „Inspirował się [...] – pisze o malarzu Małgorzata Kitowska-Łysiak – zarówno tekstami, jak i istniejącymi już artystycznymi «personifikacjami» zawartych w nich wątków. Pragnął zmierzyć się i z jednym, i z drugim: i ze słowem «żywym», i – niekiedy – z obrazem, czyli ze słowem zapośredniczonym przez utrwalone rozwiązania ikonograficzne”[16]. Stąd fragmenty z *Apokalipsy* Albrechta Dürera obecne w obrazie *Św. Jan na wyspie Patmos zjada księgę Wszechrzeczy podaną przez Anioła*, z Tycjanowskiego płótna ołtarzowego w *Męczeństwie św. Wawrzyńca* czy z *Ołtarza Świętego Krzyża* Adama Elsheimera w *Mszy św. Grzegorza*[17]. W kompozycjach tych, dodaje Kitowska-Łysiak, „główny akcent położony jest często nie na postać, której dotyczy jedna czy druga historia o chwalebnym męczeństwie, lecz znaczący symbolicznie przedmiot”[18]. W *Modlitwie św. Katarzyny ze Sieny o zbawienie dusz wszystkich przy wsparciu św. Teresy* z roku 2000 (il. 4) przeskalowane, natarczywie realistyczne detale podkreślają znaczenie przedstawionej wizji piekła, jaką miała na początku roku 1560 św. Teresa z Ávila: „Jednego dnia w czasie modlitwy znalazłam się cała, z duszą i z ciałem w jednej chwili, sama nie wiem jak, w duchu przeniesioną do piekła. Zrozumiałam, że Pan chce mi

[15] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Instytut Jana Pawła II KUL–Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 37.

[16] Kitowska-Łysiak, *Powolne czytanie malowideł*, s. 128n.

[17] Na temat ostatniego z wymienionych obrazów zob. M. Pastwa, *Grzegorza Bednarskiego „Msza św. Grzegorza”*, w: *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 321-326.

[18] Kitowska-Łysiak, *Powolne czytanie malowideł*, s. 11 nlb.

ukazać miejsce, które czarci mieli dla mnie zgotowane i na które zasłużyłam za grzechy swoje. [...] Na spodzie rozpościerało się błoto wstrętnie plugawe, wydające ze siebie woń zaraźliwą i pełne gadów jadowitych. Na końcu wejścia wznosiła się ściana z zagłębieniem w środku, podobnym do szafy ściennej; w tę ciasnotę ujrzałam się nagle wtłoczona. [...] Czułam w duszy swojej ogień, na określenie którego [...] nie staje mi ani wyrazów, ani pojęcia, a przy tym cierpiałam boleści nie do zniesienia. [...] Nie widziałam ręki, która mi te katusze zadawała, ale czułam, że się palę, że jestem jakby targana i sieczona na sztuki. Tak jest, [...] ten ogień wewnętrzny i ta rozpacz duszy, ta jest męka nad wszelkie męki najsroższa"[19].

Nawiązanie do tekstów doktorów Kościoła wskazuje na fascynację fabułą. Artysta w pełni przyznaje się do takiej postawy: „Interesujące jest to, jak często bronimy się przed ilustracyjnością, tracąc w ten sposób możliwość napięcia, jakie rodzi się pomiędzy tekstem, słowem a formą, koncentrując całą treść obrazu jedynie po stronie formy. Obawa malarzy przed tym, żeby nie być ilustratorem, doprowadza do pustki obrazu, który wolimy oglądać w kinie niż w galerii. Obawa, o której piszę, jest rodzajem zabobonu, od przeszło stu lat tkwiącego w umysłach artystów"[20].

Ilustracyjność to jeden z kluczowych elementów wyróżniających wspomniane cykle. Myślałem, że współistnienie słowa i obrazu umożliwi ich analizę semantyczną. Czy nie wpadłem jednak w pułapkę, wierząc naiwnie, że przytoczenie komentarza związanego z daną historią będzie wystarczające? Trzeba podkreślić, że Bednarski, czerpiąc z wcześniejszych schematów ikonograficznych, przyjmuje je wybiórczo i modyfikuje, co prowadzi niejednokrotnie do hermetycznej wypowiedzi. Znaczna liczba elementów odautorskich, groźnych i drapieżnych kadrów lub cytatów z historii sztuki, powtarzanych wielokrotnie przy różnej okazji w każdym z cyklów, zaciera jednoznaczność opowiadanych historii. Odczytanie biblijnych bądź hagiograficznych opowieści w odniesieniu jedynie do związanego z nimi tekstu byłoby nadużyciem, niebezpiecznie graniczącym z hipokryzją. Niemniej kreowanie własnego świata malarskiego, tak charakterystyczne dla postępowania Bednarskiego, jawi się jako wartościowe i – co więcej – zyskało szereg kontynuatorów.

Czytelny gest malarskiej ręki, w świadomy sposób niezatarty, a także podlegające indywidualnym przetworzeniom hagiograficzne historie oddziaływały i nadal oddziałują na uczniów Bednarskiego. Dla symultanicznych, malowanych gwałtownymi impastami obrazów odnaleźć można analogie w pracach

[19] Św. T e r e s a o d J e z u s a, *Dzieła*, t. 1, *Księga życia*, tłum., oprac. H.P. Kossowski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1997, s. 419n. Por. O r g a n i s t y, *„Marzenia ściętej głowy"?*, s. 392n.

[20] Cyt. za: J. W o j c i e c h o w s k i, *Wstęp*, w: *Grzegorz Bednarski. Piekło według Dantego*, s. 20.

takich malarzy, jak Artur Kapturski, Michał Kiełbasiński, Kamil Kuzko, Przemysław Nizio, Kinga Nowak, Magdalena Siejko, Wojciech Szybist, Karolina Wilcan czy Grzegorz Wnęk[21]. Jako przykład posłużyć może obraz Karoliny Wilcan (ur. 1979) z cyklu *Cztery ściany* z roku 2009[22] (il. 11), w którym artystka łączy tradycyjną symbolikę chrześcijańską (figurę baranka) z autobiograficznymi elementami realizmu sytuacyjnego, nacechowanego wyraźnym duktem pędzla czy raczej brutalnością, typową dla obrazów Bednarskiego.

Dosadność drastycznych ujęć, „przeładowanie” kompozycji tego artysty przedmiotami i figurami (na zasadzie horror vacui), z jednej strony przywodzić może na myśl traumatyczne historie opowiedziane przez niemieckie malarstwo powojenne w obrazach takich twórców, jak Bernhard Heisig (1925-2011), Willi Sitte (1921-2013) czy Hubertus Giebe (ur. 1953), z drugiej zaś wolną od schematów twórczość malarzy naiwnych. Jaką drogę poszukiwań duchowych sugeruje nam Bednarski, podejmując ekspresyjny bądź „ludyczny” trop? Czy w jego obrazach makabra ma – podobnie jak w epoce baroku – poruszyć widza (łac. movere) lub nim wstrząsnąć? Medytacje na temat śmierci, jak uważał św. Ignacy Loyola, mogą zasadniczo zmienić postawę i poglądy. W *Ćwiczeniach duchownych* Loyola zalecał praktykę modlitwy i wzrastania, dojrzewania duchowego, opierającą się na kontemplacji różnych scen ewangelicznych, odwołując się jednocześnie do wyobraźni i uczuć rekolektanta. Jak refren w jego *Ćwiczeniach...* pojawia się zachęta, aby „zobaczyć wzrokiem wyobraźni”, „wyobrazić sobie miejsca” lub niejako zrekonstruować wydarzenia[23]. Czy przedstawione przez Bednarskiego dramatyczne obrazy inspirować mogą do zaangażowanej wędrówki duchowej? Czy epatowanie widza strachem ma jedynie przypominać o śmierci, o niepewności, kiedy ona nastąpi, oraz o tajemnicy, gdzie się po śmierci człowiek znajdzie?[24]

Podobieństwo języka wypowiedzi malarskiej Bednarskiego do opowieści konstruowanych na temat własnych doświadczeń zawartych w ekspresjonistycznym malarstwie powojennym czy w tak zwanej twórczości nieprofesjonalnej wskazuje na potrzebę rozpoznania świata poprzez mit, w którym rzeczywiste doświadczenie potrzebuje wytłumaczenia w kontekście sakral-

[21] Zob. np. *Mistrz i uczniowie. Pracownia profesora Grzegorza Bednarskiego*, red. K. Nowak, Wydawnictwo ASP, Kraków 2009.

[22] Por. *Dom – droga istnienia. 7. Triennale Sztuki Sacrum* (katalog wystawy, Miejska Galeria Sztuki w Częstochowie, 6 listopada 2009–14 lutego 2010), red. B. Major, Kraków 2009, s. 214n.

[23] Zob. Św. I g n a c y L o y o l a, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

[24] Takie przesłanie dydaktyczno-moralizatorskie wpłynęło na kształt kompozycji *Koła Śmierci* w krakowskim kościele Augustianów. Por. np. *Przeraźliwe echo trąby żałosnej do wieczności wzywającej. Śmierć w kulturze dawnej Polski. Od średniowiecza do końca XVIII wieku* (katalog wystawy, Zamek Królewski w Warszawie, 15 grudnia 2000–15 marca 2001), red. P. Mrozowski, oprac. A. Organisty, Warszawa 2000, s. 96n.

nym. Tym właśnie należy wyjaśnić unikatową wartość tych obrazów, że zrodziły się one z wewnętrznej potrzeby, nie zostały wykonane z przeznaczeniem do świątyń, jakkolwiek przekazują silne emocje religijne. Bednarski, podobnie jak Bernhard Heisig czy Teofil Ociepka (1891-1978), nie tylko ilustruje opowiadany przez siebie świat, on jest w nim całkowicie zanurzony. Stąd wynikać może tak silne oddziaływanie jego obrazów.

„BAROKIZM" JANUSZA MATUSZEWSKIEGO

Fascynacja malarstwem barokowym, a zwłaszcza tak zwanym malarstwem cechowym, to jeden z głównych elementów wyróżniających najnowszą twórczość drugiego z prezentowanych tu artystów, Janusza Matuszewskiego (ur. 1963)[25]. Pewne odniesienia do sztuki zwanej naiwną odgrywają w niej – jak się wydaje – ważną rolę. Nowożytne malarstwo cechowe budzi jego zachwyt nie tylko od strony formalnej. Poszukiwanie inspiracji u zapomnianych twórców konterfektów w klasztorach – u krakowskich dominikanów czy na Jasnej Górze – nie jest też jedynie ucieczką od doczesności. Jak powiada Matuszewski, „uczepienie się ówczesnych wartości ma być punktem wyjścia w stronę wartości trwałych – tak w malarstwie, jak i przede wszystkim w codzienności"[26].

Jednym ze znamiennych motywów malarstwa Matuszewskiego jest autoportret. Od wielu lat poświęca on temu tematowi szczególną uwagę. Na ostatnich płótnach malarz przedstawia siebie w stroju mnicha (il. 5). Przygarnia zakonne rekwizyty, przywołujące wyobrażenie zakurzonego, prowincjonalnego wnętrza zakrystii sprzed wielu lat. Topos przedstawiania siebie w religijnym kontekście dobrze znany jest w historii sztuki. Wystarczy przypomnieć piętnastowieczne autoportrety malarzy pod postacią św. Łukasza, autoportret Michała Anioła jako Józefa z Arymatei we florenckiej *Piecie*, Rembrandta jako św. Pawła czy Jacka Malczewskiego w stroju św. Franciszka. Przykłady można by mnożyć. Matuszewski w podobny sposób pragnie zidentyfikować się ze światem świętych, który go fascynuje ze względu na głębokie przesłanie religijne. Z najnowszych *Autoportretów dewocyjnych* spogląda więc na nas artysta otoczony wybranymi elementami pasyjnymi (il. 6). Pomieszczenia, w których

[25] Janusz Matuszewski studiował w latach 1984-1989 na Wydziale Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, w pracowni Jana Szancenbacha, gdzie w roku 1989 uzyskał dyplom i rozpoczął pracę pedagogiczną. Od roku 2010 prowadzi pracownię malarstwa, w latach 2005-2012 pełnił funkcję prodziekana Wydziału Malarstwa. Por. *Akademia Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie*, s. 212-217.

[26] Cyt. za: A. O r g a n i s t y, [wprowadzenie], w: *Janusz Matuszewski. Malarstwo*, (folder wystawy, Galeria Katolickiego Centrum Kultury „Krypta u Pijarów" w Krakowie, 21 kwietnia-7 maja 2010), Kraków 2010.

prezentuje się on przed nami, to przestrzenie o szkatułkowo otwierających się widokach wnętrz. Do nich to malarz wprowadza cudowne objawienia, sceny modlitw, wizji lub uniesień świętych. Artysta asystuje im niejako, na zasadzie niemego świadka lub w pozie oranta. W rozbudowanych kompozycjach dobitnie dochodzi do głosu kwestia konstrukcji, podziału i układu wieloplanowego, wzorowanego na grafikach nowożytnych. Erudycja Matuszewskiego i jego świetna znajomość malarstwa dawnego, zwłaszcza dzieł ze środkowoeuropejskich kościołów, zachwyciłyby niejednego specjalistę. Przyjaciele Matuszewskiego znają jego obszerną kolekcję albumów, w których zgromadził zrobione przez siebie fotografie zapoznanych dzieł. Teraz te najmniej znane stają się dlań ważnym punktem odniesienia, o czym napisał do mnie w e-mailu (z 4 lutego br.) w związku z przygotowywaniem niniejszego artykułu: „To malarstwo, myślę tu o cechowym malarstwie siedemnastego i osiemnastego wieku, malarstwie z pogranicza Zachodu i Wschodu, bardzo często schowane gdzieś w bocznej kaplicy, jest poza tak zwaną branżowością, czyli tym, z czym może kojarzyć się dzisiejsze «uprawianie sztuki». Obrazy wyrwane z terroru perfekcji i terroru rzekomej konieczności dopasowania się do czasów współczesnych, uwolnione od realizacji dziewiętnastowiecznej idei postępu i ewolucji, trwają sobie poza czasem… Powstały, rzecz jasna, w jakimś konkretnym czasie, namalowane zostały przez konkretnego malarza; noszą znamiona czasu, w którym powstały, są jednak również jakby poza czasem…”.

To właśnie owa „pozaczasowość” jest ważnym rysem obrazów Matuszewskiego. Kształtują ją nie tylko skomplikowane struktury kompozycyjne, ale i materia malarska, ujawniająca bogaty warsztat i doświadczenia artysty. Przestrzenne przedstawienia budowane są zwiewnymi pociągnięciami pędzla, w których nadal zauważyć można ślady dawnego oczarowania malarstwem fakturalnym, w głównej mierze twórczością Jana Cybisa (1897-1972). Matuszewski pracuje z niezwykłą dbałością o kolor, kładąc zróżnicowane, bogate barwy błękitu lub ciemnego brązu. Bliska jest mu zwłaszcza szafirowa tonacja, charakterystyczna dla jego prac sprzed kilku lub kilkunastu lat. Wówczas pełnymi garściami czerpał on również ze spuścizny klasyków. Jego cykl *Figur barokowych*, który powstał na początku dwudziestego pierwszego stulecia – przykładem mogą być prace z roku 2003: *Św. Andrzej według Ribery* czy *Św. Sebastian według Pretiego* (il. 7) – przedstawia postacie świętych wyłaniające się z ciemności o granatowym kolorze. „Matuszewski maluje, jakby oglądał świat przez fioletowy filtr, w noktowizorze. Chwilami osiąga niemal monochromatyczny efekt en grisaille – może dlatego, że z rozmysłem zerka na czarno-białe reprodukcje”[27] – zauważa Krystyna Czerni.

[27] K. C z e r n i, *„My wszyscy, którzy rośliśmy w miastach Baroku...” – czyli o fascynacji barokiem współczesnych malarzy krakowskich*, w: *Barok i barokizacja*, s. 377; Por. A. O r g a n i s t y,

Poprzez subtelne zestawienia kolorystycznych półtonów Matuszewski wydobywa najważniejsze fragmenty z półmroku kompozycji. Niezwykłą świetlistość wybranych motywów w jego obrazach postrzegać można zarówno w kontekście stricte formalnym, świadczącym o wirtuozerii malarza, jak i semantycznym. Owa świetlistość nie dotyczy wyłącznie scen wielofiguralnych, z wyobrażeniami bezpośrednich „interwencji niebios". Obecność tradycyjnej symboliki światła jest rzeczą naturalną w malarstwie przedstawiającym wizje. U Matuszewskiego można ją odnaleźć także w martwych naturach, zarówno tych powstałych jeszcze na przełomie stuleci[28], jak i w najnowszych, wzbogaconych o przedmioty, które nazwałbym rekwizytami (il. 8, 9). To czaszki, krucyfiksy, różańce, klepsydry, modlitewniki, birety, narzędzia Męki Pańskiej. Nie są one tak rzeczowo ujmowane jak „zwyczajne" przedmioty, malowane przezeń jeszcze przed dziesięcioma laty. Najwyraźniej artysta traktuje je symbolicznie, nie pragnąc oddać ich realistycznego wyglądu. Wydają się wyjęte z podziwianych przezeń barokowych martwych natur. Odnosząc się do jego zamiłowań artystycznych, Małgorzata Kitowska-Łysiak tak pointuje postawę malarza: „Jeśli o niektórych artystach mówimy per manierysta czy klasycysta, to może innych moglibyśmy nazwać «barokistami». Ten neologizm przyszedł mi na myśl podczas oglądania ostatnich prac Janusza Matuszewskiego"[29].

Matuszewski jest malarzem, który za pomocą światła w obrazie potrafi zarówno wydobyć realność przedmiotu, jak i nadać mu znaczenie. Od niedawna wzbogaca on przedstawienia realne o religijne obiekty i cytaty. Zapatrzenie w sztukę prowincjonalnych „małych mistrzów" jest najwyraźniej związane z potrzebą zbliżenia się do świata o wymiarze duchowym. Historyczny kostium obserwujemy bowiem i na obwolutach studiowanych przez niego publikacji[30]. Malowidła w „dawnym stylu" poczynił na twardych oprawach kilkunastu książek, między innymi na najnowszych wydaniach Biblii, średnio-

---

Czaszki Janusza Matuszewskiego. Wystawa malarstwa „Próba autoportretu" marzec 2008, „Wiadomości Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie" kwiecień 2009, nr 45, s. 54n.

[28] Zob. J. M a t u s z e w s k i, *Pozamalarskie aspekty martwych natur Jeana Baptiste'a Siméona Chardina*, „Zeszyty Naukowo-Artystyczne Wydziału Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie" 2000, nr 3, s. 25-33. Por. C z e r n i, *Popiół i diament*, s. 7; A. O r g a n i s t y, *Martwa natura w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie dzisiaj*, „Quart. Kwartalnik Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego" 2013, numer specjalny 2(28), s. 128-133.

[29] M. K i t o w s k a - Ł y s i a k, *Barokista*, w: *Janusz Matuszewski. Malarstwo* (folder wystawy, Galeria Współczesnej Sztuk Sakralnej „Dom Praczki" w Kielcach, maj-lipiec 2012), oprac. A. Orłowska, Kielce 2012, s. 7.

[30] Zob. A. O r g a n i s t y, *Pokorna ozdoba na karbonach duchowych uczyniona*, w: *Janusz Matuszewski. Pokorna ozdoba na karbonach duchowych uczyniona* (folder wystawy, Galeria Jednej Książki Biblioteki Głównej Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie, 19 marca–30 kwietnia 2010), Kraków 2010. Por. *Wystawa Janusza Matuszewskiego. Galeria Jednej Książki Biblioteki Głównej ASP*, „Wiadomości Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie" kwiecień 2010, nr 49, s. 56.

wiecznych traktatach teologicznych czy pismach mistyków hiszpańskich (il. 10). Dekoracji nie uniknęło też *Doświadczenie wewnętrzne* Thomasa Mertona. Matuszewski przygotował ponadto oprawy do trzech wersji odautorskich rozważań na temat Drogi Krzyżowej, a także do tekstu *Pasji wg św. Mateusza* do muzyki Jana Sebastiana Bacha. Patrząc na „pokorne ozdoby”, jak określa je twórca, wypada zapytać o rolę korespondencji i wzajemnego oddziaływania sztuk. Na jakiej zasadzie obrazy krakowskiego artysty są dopełnieniem dzieł literackich? Czy są one ich ilustracją, czy też stają się ich interpretacją? Dekoracje książek Matuszewskiego nie odnoszą się bezpośrednio do tekstów, ale wydają się symbolicznym obrazowaniem ich czytania. Pojawiającą się niemal w każdej oprawie malarskiej modlącą się postać, będącą najczęściej autoportretem artysty, interpretować można jako wyobrażenie aktu medytacji nad słowami przewodników duchowych. Takie rozwiązanie kompozycyjne przywodzi jednocześnie na myśl wyjątkowe dzieło Francisca de Zurbarána (1598-1664), wyobrażające malarza adorującego Chrystusa Ukrzyżowanego (ok. 1655-1660, Museo del Prado).

„W pracowni jesteśmy najczęściej sami ze sobą” – komentuje Matuszewski potrzebę tworzenia autoportretów, odnosząc się jednocześnie do problemu prezentowanego w niniejszym tekście: „Wystarczy kawałek lustra i już jesteśmy dla siebie samego widzialnym – odbitym modelem. Mechanizm zjawiania się autoportretu jest prosty. Historycy sztuki wpadają w pułapkę, naiwnie podejrzewając, że artysta zawsze wie, co robi, i wie, jak jego obraz zostanie odczytany. Rzecz jasna z konsekwencjami odczytu powinien się liczyć… Szukamy samorealizacji czy szukamy Boga? Po co więc malowanie? Istnieje sposób pracy, który nie jest sprzeczny z modlitwą. Przeciwnie, jest nią napełniony. Sposób pracy, który pokonuje napięcie pomiędzy modlitwą a pracą. Można być kontemplatykiem pośród działania. Stopniowo uczymy się bowiem widzenia spraw nie swoimi oczami, ale oczami Boga. Tak rozumiem realizowanie kontaktu z fenomenem świętości. Świętość to dla nas ideał nieosiągalny, ale tylko dlatego, że przed nim uciekamy. On w nas jest, prawda o nas samych jest w nas. Świętość nie jest niedościgłym ideałem, jest raczej niechcianym ideałem. Jesteśmy powołani do świętości. Kontakt w obrazach ze świętością ma miejsce nie tylko wtedy, kiedy malujemy klęczącego czy świecę, to jasne. Cała dobra sztuka jest sakralna. Pejzaż czy garnki też odsyłają do świętości. Oto nasz cel – przemiana całej naszej istoty w Bożym świetle”[31].

Malowanie jest zatem dla Matuszewskiego czynnością zbliżoną do modlitwy, a same obrazy są dlań „ubocznym” efektem kontemplacji, dużo ważniejszej aniżeli tworzenie obrazu, przedmiotu samego w sobie. Odejście artysty od współczesnego języka sztuki czy od przyjętej wcześniej własnej formuły

[31] List prywatny do autora artykułu (z 6 lutego br.).

stylowej przypomina postawę malarzy żarliwie pragnących tworzyć sztukę głęboko religijną (chociażby nazareńczyków). Czy faktycznie można postrzegać te obrazy od strony duchowej dlatego, że przywołują one cały bagaż barokowej spuścizny? Wydobywane poprzez światło poszczególne elementy skłonić mogą odbiorcę do zwrócenia uwagi na ich emanację. „Zwykłe" przedmioty oddane są z niezwykłą maestrią, ukazana zostaje ich sensualność. Zjawiskowość, z jaką artysta stara się wyobrazić dane przedstawienie, skłaniać może widza do refleksji nad przemijaniem i do zadania sobie podstawowych pytań egzystencjalnych.

Wątki te obecne są w malarstwie uczniów Matuszewskiego. Nie odnoszą się oni bezpośrednio do jego postkapistowskiej materii malarskiej, ale do poglądów artystycznych czy wręcz moralnych. Kontemplacyjność, pokorne skupienie uwagi na otaczającej rzeczywistości charakteryzuje martwe natury Katarzyny Makieły-Organisty (ur. 1984)[32]. Poszczególne motywy w jej malarstwie postrzegać można w kontekście tradycyjnej symboliki religijnej i odniesień do dzieł sztuki dawnej (il. 12). Natomiast w wielofiguralnych kompozycjach Dariusza Milczarka (ur. 1985), ukazujących „przypadkowe" kadry codzienności, przewodnim motywem jest światło. Nadaje ono unikalną, zatrzymaną w czasie aurę, skłaniającą do rozumienia malowanej historii w wymiarze symbolicznym.

TREMENDUM I FASCINOSUM

Raz jeszcze podkreślmy, że o powstaniu obrazów Grzegorza Bednarskiego i Janusza Matuszewskiego nie decydowały względy finansowe czy prestiż. Bez wątpienia stanowią one znakomity przykład czerpania lekcji z malarstwa nowożytnego. Najnowsze prace krakowskich artystów są tym iunctim, które łączy tematykę dzieł barokowych mistrzów z malarskim sposobem wypowiedzi wieku dwudziestego. Przekonuje o tym najnowsza monografia śląskiego malarza Michaela Willmanna (1630-1706). Rozpoczyna się ona od przywołania twórczości pedagogów krakowskiej uczelni jako świadków podziwu dla brawurowej materii malarskiej Willmanna oraz dosadności jego pędzla scen męczeńskich[33]. Trudno zapomnieć o znakomitym warsztacie malarskim Bed-

[32] Zob. *Katarzyna Makieła. Moje ołtarze. Malarstwo*, (katalog wystawy, Galeria Artemis, luty–marzec 2012), red. J. Górka-Czarnecka, Kraków 2012; J. Ż m u d z i ń s k i, [wprowadzenie], w: *Refugium. Miejsce osobne. Katarzyna Makieła-Organisty. Malarstwo, rysunek* (folder wystawy, Galeria Współczesnej Sztuk Sakralnej „Dom Praczki" w Kielcach, listopad 2013–luty 2014), oprac. A. Orłowska, Kielce 2013.

[33] Por. A. K o z i e ł, *Michael Willmann i jego malarska pracownia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2013, s. 9.

narskiego i Matuszewskiego. Jaką jednak rolę mogłyby odgrywać ich prace jako obrazy o charakterze religijnym?

Jedno z najważniejszych zagadnień, z jakimi spotyka się odbiorca, to obecność autora zidentyfikowanego z malowanym przezeń przedstawieniem. Obu artystom bliższy jest ideał twórczości introwertywnej, akcentującej sferę podmiotową, mimo że coraz więcej elementów w kompozycjach podporządkowują oni określonej funkcji znaczeniowej. W kompozycjach tych nie ma na ogół miejsca na formy puste, nieniosące żadnego sensu. Bednarski staje przed wyzwaniem opowiadania historii biblijnych lub żywotów świętych. Poprzez połączenie odautorskich motywów oraz tytułów z tradycyjnymi wzorami ikonograficznymi kreuje narrację o silnym przesłaniu, wzmocnionym jednak indywidualnym językiem wypowiedzi. Matuszewski natomiast pozostaje przy autoportrecie, wzbogaconym o wizje świętych i rekwizyty pasyjne lub wanitatywne. Potrzeba wprowadzania symboli religijnych do własnych opowieści malarskich, jaką przejawiają obaj malarze, wpisuje się w tendencje obecne w sztuce światowej już od romantyzmu. Poszerzanie takiej perspektywy w niebezpieczny sposób może utożsamiać duchowy narcyzm ze specjalnym posłannictwem. Z drugiej jednak strony tego rodzaju obrazy, nacechowane osobistym przeżyciem, podobnie jak malarskie wizje Marca Chagalla (1887--1985), Eugeniusza Muchy (1927-2013) czy Tadeusza Boruty (ur. 1957), mogą skłaniać widza do medytacji, a w konsekwencji do modlitwy. Dlatego przed kilkoma laty zaproponowano wykorzystanie prac Grzegorza Bednarskiego i Janusza Matuszewskiego jako obrazów ołtarzowych do zabytkowego wnętrza kościoła klasztornego w Lubiążu[34].

Tym, co wyróżnia prezentowane powyżej dzieła Bednarskiego i Matuszewskiego na tle sztuki religijnej, a jednocześnie intensyfikuje ich odbiór, są przeplatające się elementy irracjonalnego przerażenia i zachwytu. W ich interpretacji pomocne może być przesłanie książki Rudolfa Otta *Świętość*. Protestancki teolog przytacza szereg cytatów z tekstów objawionych i wskazuje na reakcje psychologiczne towarzyszące zbliżaniu się do bóstwa. Wśród nich wyróżnia stupor – „osłupiałe zdumiewanie się”[35] i podziw, tremendum – świętą grozę, której wtóruje fascinans – zachwyt, oczarowanie „niesamowitością”, czymś „niepojętym” u Boga. Przedstawiony powyżej „barokizm” obrazów Bednarskiego i Matuszewskiego pozostawia widza nie tylko w typowym dla malarstwa tamtej epoki przerażeniu śmiercią i przemijaniem. Obrazy te są prze-

[34] Zob. A. O r g a n i s t y, M. W y r z y k o w s k a, *Muzeum Willmanna, czyli „świątynia sztuki” w Lubiążu. Propozycje rewitalizacji kościoła klasztornego Wniebowzięcia NMP*, w: *Kościół klasztorny Wniebowzięcia NMP w Lubiążu. Historia, stan zachowania, koncepcja rewitalizacji*, red. A. Kozieł, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 149-164.

[35] R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 31.

pojone zachwytem nad Bogiem, połączonym jednakże z przerażeniem samą myślą o bezpośrednim kontakcie z Nim. Odbiorca zostaje poruszony owym misterium tremendum, uczuciem przepełnionej grozą tajemnicy. „Uczucie to – pisze Otto – może łagodnym strumieniem przepłynąć przez jaźń w formie lekkiego, spokojnego nastroju głębokiego skupienia, może ono w ten sposób przejść w permanentne usposobienie duszy, które długo trwa i sygnalizuje swe istnienie, aż w końcu przebrzmiewa i zostawia duszę znowu sprawom świeckim. Może też wydobyć się z duszy nagle [...]. Może prowadzić do dziwnego podniecenia, do upojenia, zachwytu i ekstazy. [...] Może sprowadzić się do niemal upiornych dreszczy i ciarek. [...] I ma też swój rozwój w kierunku tego, co subtelne, co oczarowuje i co opromienia. Może w cichym, pokornym drżeniu i oniemieniu stanąć przed tym, co… – no, przed czym? Przed tym, co w niewysłowionej tajemnicy istnieje nad wszelkim stworzeniem”[36].

Niepokój, jakim naznaczone są dzieła Bednarskiego i Matuszewskiego, prace o dosadnej – choć odmiennej u każdego z nich – tonacji kolorystycznej czy koncepcji rozplanowania kompozycji, stanowi jedno ze znamion poszukiwania przeżycia sacrum. To ten rodzaj niepokoju, który obecny jest w doświadczeniu religijnym, o jakim pisze niemiecki religioznawca (misterium tremendum i misterium fascinosum). Religijna treść obrazów, połączona ze wzmiankowaną obecnością autoportretu artysty, a także zawarte w nich motywy wanitatywne przypominają o poczuciu „zależności stworzenia” (niem. Kreaturgefühl), czyli – jak to określa Otto – uczuciu stworzenia, „które pogrążone jest we własnej nicości i przemijaniu wobec tego, co jest ponad wszelkim stworzeniem”[37]. Uczucie to może skłaniać odbiorcę do zastanowienia się „nad elementem silniejszego i możliwie jednostronnego bodźca religijnego”[38].

Sakralność interesującego nas malarstwa religijnego należy rozpatrywać w dwóch wyróżnionych przez Otta znaczeniach: w sensie numinotycznym i w sensie moralnym. Sens moralny pojęcia „świętość” wiązać tu można z przyjęciem przez malarza postawy „zależnej” czy nawet pokutnej. Dlatego obrazy Bednarskiego i Matuszewskiego przestają być pracami o charakterze jedynie estetycznym, nawiązującymi do barokowego tenebryzmu czy ekspresjonizmu ostatniego stulecia. Malarskie środki formalne mogą sprawić, że widz, utożsamiając się z zawartym w nich odniesieniem religijnym, poczuje się przelękniony, co więcej – jak mówi Otto – „bezwartościowy”. Postawa taka, przypominająca sytuację Izajasza w czasie jego powołania (por. Iz 6, 5) czy też przywodząca na myśl wypowiedź setnika z Kafarnaum („Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój” – Mt 8, 8), pogłębia – zdaniem

[36] Tamże, s. 17n.
[37] Tamże, s. 15.
[38] Tamże, s. 13.

Otta – uczucie religijne. Ogromną wartością jest tu miejsce, w którym widzi siebie malarz – by użyć terminu autora *Świętości* – w pozycji „profana”. Postawa twórcy przypomina bowiem odbiorcy o potrzebie tajemnicy pokuty i łaski, w pełni wyrażonej, jak pisze Otto, w chrześcijaństwie: „Bóg Nowego Testamentu nie jest mniej święty od Boga starotestamentowego, lecz jeszcze bardziej; Jego dystans do wszelkiego stworzenia nie mniejszy, lecz absolutny; nie osłabła też wobec Niego bezwartościowość profana, lecz została wzmocniona. Mimo to przybliżanie się Świętego nie jest bynajmniej oczywistością, jak sądzi optymizm bogobojnego nastroju, lecz niepojętą łaską”[39].

[39] Tamże, s. 73.

„W SPRAWIEDLIWOŚCI I PRAWDZIWEJ ŚWIĘTOŚCI” (Ef 4, 24)
DUCHOWE DZIEDZICTWO JANA XXIII

Ethos 27(2014) nr 1(105) 257-265

JAN XXIII

„WSZYSTKO TU ODDYCHA ŚWIĘTOŚCIĄ”
Przemówienie na otwarcie Drugiego Powszechnego Soboru Watykańskiego Watykan 11 X 1962*

W codziennym sprawowaniu naszego urzędu duszpasterskiego niekiedy ranią nasze uszy insynuacje dusz, gorliwych nawet, ale pozbawionych rozeznania i umiaru. W czasach współczesnych widzą one tylko odstępstwo i upadek; twierdzą, że nasz wiek stał się gorszy niż wieki dawniejsze, i postępują tak, jak gdyby niczego się nie nauczyli od historii, która przecież jest mistrzynią życia, i jak gdyby w okresie poprzednich soborów powszechnych wszystko dokonywało się wśród triumfu idei chrześcijańskiego życia i słusznej wolności religijnej. Nam zaś wydaje się, że nie należy zgadzać się z tymi prorokami niedoli, którzy występują jako zwiastuny wydarzeń zawsze nieszczęśliwych i jakby zapowiadających koniec świata.

Czcigodni Bracia,

raduje się dziś Święta Matka Kościół, gdyż szczególnym darem Bożej Opatrzności nadszedł dzień tak bardzo upragniony, w którym Drugi Watykański Sobór Powszechny rozpoczyna się uroczyście u grobu św. Piotra, pod Opieką Niepokalanej Dziewicy, której czcimy dziś godność Macierzyństwa Bożego.

SOBORY POWSZECHNE W KOŚCIELE

Szereg różnych soborów, jakie się odbyły w przeszłości – czy weźmiemy dwadzieścia soborów powszechnych, czy niezliczoną ilość prowincjonalnych i krajowych, także bardzo ważnych – świadczą one wymownie o żywotności Kościoła Katolickiego, i jak świetlane punkty znaczą drogę jego historii.

Gest obecnego i pokornego następcy św. Piotra, który do was przemawia, otwierając to bardzo uroczyste posiedzenie, ma za zadanie jeszcze raz stwierdzić ciągłość nauczania Kościoła, przedstawiając je w formie wyjątko-

* Fragmenty przemówienia Jego Świątobliwości Jana XXIII na rozpoczęcie Soboru Watykańskiego II przytaczamy za: „Wiadomości Diecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach” 31(1963) nr 1, s. 2-7. Tłum. Biuro Prasowe Soboru. Tytuł pochodzi od redakcji.

wej wszystkim ludziom naszych czasów i uwzględniając różne odchylenia, potrzeby i warunki nowych czasów.

Jest rzeczą zupełnie naturalną, że otwierając Sobór Powszechny, oglądamy się w przeszłość, by z niej zebrać jakby głosy, w których echo pragniemy się wsłuchiwać, uprzytomniając sobie pamięć i zasługi dawnych i późniejszych Papieży, naszych Poprzedników: głosy uroczyste i czcigodne na Wschodzie i Zachodzie, od wieku czwartego aż do średniowiecza i od średniowiecza aż do epoki współczesnej, przekazujące nam świadectwo tych Soborów: głosy ustawicznie sławiące triumf Boskiej i ludzkiej instytucji Kościoła Chrystusowego, który od Jezusa bierze swoje imię, łaskę i swój sens.

Ale obok powyższych powodów radości duchowej prawdą jest, że ponad tą przeszło dziewiętnastowiekową historią unoszą się również chmury smutku i doświadczeń. Nie na darmo starzec Symeon powiedział do Marii, Matki Jezusowej, to proroctwo, które sprawdzało się i sprawdza: „Oto ten położony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą" (Łk 2, 34).

A sam Jezus nakreślił całkiem jasno postawę, jaką świat zajmować będzie wobec Jego Osoby w ciągu wieków, posługując się tajemniczymi słowami: „Kto was słucha, mnie słucha" (Łk 10, 16), i słowami przytoczonymi przez tego samego Ewangelistę: „Kto nie jest ze mną, przeciw mnie jest; a kto nie gromadzi ze mną, rozprasza" (Łk 11, 23).

Wielki problem, jaki stanął przed światem, pozostaje niezmieniony po prawie dwu tysiącach lat. Chrystus zawsze jaśnieje jako ośrodek historii i życia.

Sobory powszechne, ilekroć się zbierają, święcą uroczyście jedność, jaka istnieje między Chrystusem a Jego Kościołem, i dlatego przyczyniają się do powszechnego promieniowania światła prawdy, do właściwego ułożenia życia jednostki, rodziny i społeczeństwa i do spotęgowania sił duchowych przez stałe podnoszenie ich ku prawdziwym i wiecznym wartościom.

Patrzymy na świadectwa tego nadzwyczajnego aktu nauczania Kościoła, zebrane w wielu imponujących księgach i przechowywane jako święta spuścizna w archiwach kościelnych, znajdujących się zarówno tu w Rzymie, jak i w sławniejszych bibliotekach całego świata, świadectwa nieprzerwanie występujące w różnych epokach pierwszych dwudziestu wieków historii, Kościoła.

POWSTANIE I PRZYCZYNY OBECNEGO SOBORU

Mówiąc o inicjatywie tego wielkiego wydarzenia, które nas tu zgromadza, wystarczy powtórzyć tytułem historycznej dokumentacji nasze osobiste, acz pokorne świadectwo o pierwszym, nieoczekiwanym pojawieniu się w naszym sercu i na naszych wargach prostego słowa: „Sobór Powszechny", słowa wy-

powiedzianego przed prześwietnym Kolegium Kardynalskim owego szczęśliwego dnia, 25 stycznia 1959 roku, w Bazylice św. Pawła, w uroczystość jego nawrócenia. Było to wydarzenie niespodziewane: jakby błysk zstępującego z góry światła; jakby wielka słodycz, która przenika serca i promienieje z oczu. Równocześnie zaś oczekiwanie soboru obudziło zapał, który się nadspodziewanie udzielił całemu światu.

Trzy lata żmudnych przygotowań, poświęconych wszechstronnym i głębokim badaniom współczesnych zagadnień wiary i praktyki religijnej – oraz chrześcijańskiej, a w szczególności katolickiej żywotności, okazały się pierwszym darem błogosławieństwa niebieskiego.

Żywimy wielką nadzieję, że Kościół, oświecony światłem tego Soboru, wzbogaci się w skarby duchowe, zaczerpnąwszy zeń siły i nowych mocy patrzeć będzie nieustraszony w przyszłość. Rzeczywiście, dzięki stosowanym unowocześnieniom i mądremu zorganizowaniu wzajemnej współpracy, Kościół będzie w ten sposób działał, by ludzie, rodziny, narody faktycznie zwracały się do rzeczy niebieskich.

W ten sposób obecny Sobór staje się powodem do wdzięczności dla Najwyższego Dawcy wszelkiego dobra, sławiąc hymnem radosnym chwałę Chrystusa Pana, chwalebnego i nieśmiertelnego Króla wieków i narodów.

STOSOWNOŚĆ ZWOŁANIA SOBORU

Istnieje prócz tego, Czcigodni Bracia, jeszcze dalszy powód, który pożytecznie będzie poddać wam pod rozwagę. Celem pełniejszego wyrażenia naszej świętej radości, pragniemy przedłożyć temu wielkiemu Zgromadzeniu radosne i szczęśliwe okoliczności, w których rozpoczyna się obecny Sobór Powszechny.

W codziennym sprawowaniu naszego urzędu duszpasterskiego niekiedy ranią nasze uszy insynuacje dusz, gorliwych nawet, ale pozbawionych rozeznania i umiaru. W czasach współczesnych widzą one tylko odstępstwo i upadek; twierdzą, że nasz wiek stał się gorszy niż wieki dawniejsze, i postępują tak, jak gdyby niczego się nie nauczyli od historii, która przecież jest mistrzynią życia, i jak gdyby w okresie poprzednich soborów powszechnych wszystko dokonywało się wśród triumfu idei chrześcijańskiego życia i słusznej wolności religijnej.

Nam zaś wydaje się, że nie należy zgadzać się z tymi prorokami niedoli, którzy występują jako zwiastuny wydarzeń zawsze nieszczęśliwych i jakby zapowiadających koniec świata.

W obecnym porządku rzeczy dobra Opatrzność prowadzi nas do nowego układu stosunków między ludźmi, które za sprawą ludzi i ponad ich oczeki-

wania zmierzają do realizacji opatrznościowych planów wyższych i nieprzewidzianych; planów tej Opatrzności, która wszystko, nawet ludzkie różnice wprzęga w większe dobro Kościoła.

Łatwo spostrzec rzeczywistość tej prawdy, gdy się uważnie zastanowić nad światem dzisiejszym, który do tego stopnia zajmuje się polityką i sprawami ekonomicznymi, że nie znajduje czasu, by pomyśleć o sprawach duchowych, jakimi się zajmuje Urząd Nauczycielski Kościoła Świętego. Nie jest to właściwy sposób postępowania i dlatego słusznie się go odrzuca: choć nie można zaprzeczyć, że nowe warunki życia współczesnego mają przynajmniej tę stronę dodatnią, że usunęły niezliczone przeszkody, za pomocą których synowie tego świata utrudniali dawniej wolną działalność Kościoła. Wystarczy nawet pobieżnie przeglądnąć historię Kościoła, ażeby się jasno przekonać, jak nawet te sobory powszechne, które w następstwie stały się sławą dla Kościoła Katolickiego, odbywały się często w bardzo trudnych warunkach, wśród smutnych okoliczności, spowodowanych niewłaściwą ingerencją władzy cywilnej. Wprawdzie władcy tego świata głosili z całą szczerością, że bronią Kościoła, w rzeczywistości jednak często sprowadzali szkody i niebezpieczeństwa duchowe, bo postępowali jedynie w myśl własnych i niebezpiecznych interesów politycznych.

Jednakże z niemałą nadzieją i z pociechą widzimy dzisiaj, że Kościół uwolniony od owych przeszkód ze strony świeckich, jakich w przeszłości doznawał, może z tej Bazyliki Watykańskiej, jakby z nowego Wieczernika Apostolskiego, podnosić za waszym pośrednictwem swój głos, pełen majestatu i wielkości.

NACZELNE ZADANIE SOBORU – OBRONA I UTWIERDZENIE PRAWDY

Do obowiązków Soboru Powszechnego należy przede wszystkim strzeżenie świętego depozytu nauki chrześcijańskiej i podawanie go w jak najbardziej skutecznej formie. Nauka ta obejmuje całego człowieka, złożonego z duszy i ciała, i jako pielgrzymującemu po tej ziemi, nakazuje dążyć do nieba.

Wskazuje nam to sposób urządzania swego życia na ziemi jako życia obywateli zarówno ziemskich, jak i niebieskich, i taką drogę wypełniania obowiązków, by osiągnąć cel naznaczony nam od Boga. Oznacza to, że wszyscy ludzie, zarówno wzięci jako jednostki, jak i społecznie z sobą powiązani, mają obowiązek dążyć nieustannie przez całe życie do osiągnięcia dóbr niebieskich i że winni używać dóbr ziemi jedynie do tego celu, tak aby one nie wychodziły na szkodę w osiąganiu szczęśliwości niebieskiej.

Powiedział Pan: „Szukajcie tedy najpierw Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego” (Mt 6, 33). Słowo „najpierw” wyraża, w jakim kierunku powinny zwracać się nasze myśli i nasze wysiłki; nie ma więc potrzeby przytaczać

dalszych słów z tejże samej zachęty Pańskiej, że „wszystko inne będzie wam przydane” (tamże). Rzeczywiście, w Kościele zawsze byli i dzisiaj są tacy, którzy z całych sił dążąc do wypełnienia ewangelicznej doskonałości, nie omieszkają być pożytecznymi dla społeczeństwa.

Z przykładu ich życia praktykowanego wytrwale i z podejmowanej przez nich miłości bierze siłę i wzrost wszystko, co wzniosłe i szlachetne w społeczności ludzkiej.

Ponieważ ta nauka obejmuje wielorakie pola ludzkiego działania, odnoszące się tak do poszczególnych osób, jak i do rodzin oraz do całego życia społecznego, konieczną jest rzeczą, aby Kościół nie oddalał się od świętego dziedzictwa prawdy przekazanego przez Ojców, lecz aby równocześnie uwzględniał teraźniejszość, nowe warunki i formy życia nowoczesnego na świecie, które otwarły nowe drogi dla apostolstwa katolickiego.

Z tego też powodu Kościół nie przyglądał się biernie godnemu podziwu postępowi odkryć geniuszu ludzkiego i nie pozostał w tyle w sprawiedliwej ich ocenie, lecz śledząc ten rozwój, nie przestaje upominać ludzi, ażeby kierowali swe oczy wyżej niż na rzeczy zmysłowe, ku Bogu, źródłu wszelkiej mądrości i wszelkiego piękna. Ludziom, którym zostało powiedziane: „Napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28), każe Kościół nie zapominać o przykazaniu: „Panu Bogu Twemu kłaniać się będziesz i Jemu samemu służyć będziesz” (Mt 4, 10; por. Łk 4, 8), tak żeby urok rzeczy widzialnych nie przeszkadzał w prawdziwym postępie.

SPOSOBY ROZPOWSZECHNIANIA NAUKI OBJAWIONEJ

Po ustaleniu powyższego staje się jasne, jakie nadzieje wiąże się z Soborem odnośnie do nauki wiary. Dwudziesty pierwszy Sobór Powszechny, który korzystać będzie z płodnego i znamiennego zbioru doświadczeń prawnych i liturgicznych, apostolskich i administracyjnych, chce przekazać naukę czystą i nieskażoną, bez zabarwień i przeinaczeń, tak jak poprzez dwadzieścia wieków stała się, mimo trudności i przeciwieństw, wspólną spuścizną. Spuścizną nie przez wszystkich równie dobrze przyjętą, a przecież stanowiącą skarbiec stale otwarty dla ludzi dobrej woli. Naszym obowiązkiem jest nie tylko strzec owego cennego skarbu, tak jak gdybyśmy się zajmowali jedynie przeszłością, lecz także poświęcać się ochoczą wolą i odważnie tym zadaniom, których nasz wiek wymaga, kontynuując drogę, jaką Kościół kroczy od dwudziestu wieków.

Punctum saliens tego soboru nie jest więc dyskusja nad którymś z artykułów podstawowej doktryny Kościoła, powtarzającej się w nauczaniu Ojców i teologów, zarówno dawnych, jak i współczesnych, którą zakładamy jako dobrze znaną i stale obecną przed oczyma ducha.

Nie dlatego więc Sobór był potrzebny. Duch chrześcijański, katolicki i apostolski całego świata oczekuje nowego bodźca dzięki odnowionemu, pogodnemu i spokojnemu przylgnięciu do pełnej i nieuszczuplonej nauki Kościoła, jaka jeszcze przebija z aktów Soboru Trydenckiego i Soboru Watykańskiego Pierwszego, bodźca, który by go pchnął w kierunku przepajania się nauką i urabiania sumień w pełnej zgodzie i wierności z autentyczną nauką, przestudiowaną jednakże i podaną w formie naukowej i literackiej właściwej duchowi współczesnemu. Czym innym jest istota starodawnej nauki stanowiącej skarbiec wiary, a czym innym jest sposób jej wyrażania. Otóż na to właśnie – z cierpliwością, jeśli trzeba będzie – należy położyć wielki nacisk, wszystko przystosowując do zadań nauczania i duszpasterstwa.

SPOSOBY USUWANIA BŁĘDÓW

W chwili otwarcia Drugiego Powszechnego Soboru Watykańskiego staje się jasne jak nigdy, że prawda Pańska trwa na wieki, W pochodzie wieków widzimy rzeczywiście, jak się zmieniają poglądy, wykluczając się wzajemnie, i jak błędy zaledwie powstałe znikają niby mgła przed słońcem.

Kościół stale się przeciwstawiał tym błędom. Wielokrotnie nawet potępiał je z największą surowością. Dzisiaj jednakże Oblubienica Chrystusa woli posługiwać się raczej lekarstwem miłosierdzia aniżeli surowością. Woli wyjść naprzeciw dzisiejszym potrzebom, wskazując raczej na skuteczność swojej nauki, aniżeli występując z potępieniem.

Ludzie coraz bardziej przekonują się o najwyższej cenie godności ludzkiej osoby, o jej doskonaleniu i obowiązkach, jakie ona nakłada. Co więcej, doświadczenie nauczyło ich, że gwałt wyrządzony drugiemu, siła uzbrojenia, przewaga polityczna nie stanowią środka do pomyślnego rozwiązania ważnych zagadnień, jakie ich trapią.

W takim stanie rzeczy Kościół katolicki pragnie okazać się matką miłującą wszystkich, matką łaskawą, cierpliwą, pełną miłosierdzia i dobroci względem synów odłączonych, podnosząc za pośrednictwem tego Soboru Powszechnego pochodnię prawdy religijnej. Do rodzaju ludzkiego przygnębionego tylu trudnościami mówi jak niegdyś św. Piotr do ubogiego, który prosił go o jałmużnę: „Srebra i złota nie mam; lecz co mam, to ci daję: W imię Jezusa Chrystusa Nazareńskiego wstań a chodź!" (Dz 3, 6). Kościół istotnie dzisiejszym ludziom nie ofiarowuje przemijających bogactw, nie obiecuje szczęśliwości czysto ziemskich, lecz udziela im łaski Bożej, która podnosząc ludzi do godności synów Bożych, stanowi najskuteczniejszą obronę i pomoc do życia bardziej ludzkiego. Kościół otwiera źródło swej życiodajnej nauki, która ludziom oświeconym światłem Chrystusowym pozwala zrozumieć nareszcie, czym naprawdę są,

czym jest ich nieprześcigniona godność, ich właściwy cel. Kościół wreszcie przy pomocy swych synów rozszerza pełnię chrześcijańskiej miłości, która bardziej niż cokolwiek innego zdolna jest usunąć zarzewie niezgody; ona tylko zdolna jest rozplenić zgodę, sprawiedliwy pokój i jedność bratnią wśród wszystkich.

NALEŻY WZMACNIAĆ JEDNOŚĆ RODZINY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I LUDZKIEJ

Troska Kościoła o krzewienie i obronę prawdy wywodzi się z faktu, że według zamiaru Boga, „który chce, żeby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4), ludzie bez pomocy całej nauki objawionej nie mogą osiągnąć pełnej i trwałej jedności, z którą związany jest prawdziwy pokój i wieczne zbawienie.

Niestety cała rodzina chrześcijańska jeszcze nie osiągnęła w pełni widzialnej jedności w prawdzie.

Kościół katolicki bardzo ceni swój obowiązek aktywnego oddziaływania w celu spełniania się wielkiej tajemnicy jedności, o jaką Jezus Chrystus prosił w żarliwej modlitwie Ojca Niebieskiego w przeddzień swej krwawej Ofiary. Cieszy się Kościół błogim pokojem, wiedząc dobrze, że jest głęboko złączony z ową modlitwą; następnie cieszy się wielce widząc, że modlitwa o jedność przynosi zbawienne owoce także wśród tych, którzy znajdą się poza nim. Owszem, kiedy rozważy się samą jedność, wymodloną przez Chrystusa dla Kościoła, wydaje się, jakoby jaśniała potrójnym promieniem dobroczynnego światła, zstępującego z niebios: jedności między katolikami, która winna być wzorowo silna; jedności modlitw i gorących pragnień, dzięki którym chrześcijanie odłączeni od Stolicy Apostolskiej pragnęliby połączyć się z nimi; jedności wreszcie szacunku i poważania dla Kościoła katolickiego tych, którzy są wyznawcami religii niechrześcijańskich. Za wielką przyczynę bólu trzeba uznać fakt, że większa część rodzaju ludzkiego nie uczestniczy dotąd w źródłach Bożej łaski, które biją w Kościele katolickim, mimo iż wszyscy ludzie zostali odkupieni Krwią Chrystusa. Dlatego właśnie do Kościoła katolickiego, którego światło wszystko objaśnia i którego siła nadprzyrodzonej jedności udziela się całej ludzkości, odnoszą się słowa św. Cypriana: „Kościół otoczony światłem Bożym wysyła swe promienie na cały świat; a jednak światło jest jedno, które wszędzie się rozlewa, nie tracąc jedności”[2].

[2] Św. C y p r i a n, *De catholicae Ecclesiae unitate*, nr 5.

Czcigodni Bracia,

oto cele, jakie sobie stawia Drugi Powszechny Sobór Watykański w chwili, kiedy gromadzi najlepsze siły Kościoła i kiedy stara się umożliwić ludziom życzliwsze przyjęcie zapowiedzi zbawienia; jak gdyby przygotowywał i utrwalał drogę do owej jedności rodzaju ludzkiego, która jest wymagana jako konieczny fundament, aby państwo ziemskie upodobniało się do owego państwa niebieskiego, „w którym panuje prawda, a prawem jest miłość, wieczność jest wymiarem”[3].

*

Teraz „usta nasze otwarły się do was” (2 Kor 6, 11), Czcigodni Bracia w Biskupstwie. Oto zjednoczeni jesteśmy tu w Bazylice Watykańskiej, która stanowi oś dziejów Kościoła, gdzie niebo i ziemia stykają się bezpośrednio, tu w pobliżu grobu św. Piotra, w pobliżu tych trumien naszych świętych Poprzedników, których prochy zdają się w obecnej uroczystej chwili radować się radością tajemną.

Rozpoczynający się Sobór wstaje w dziejach Kościoła jako dzień zwiastujący olśniewającą światłość. Obecnie zaledwie świta, a już pierwsza zapowiedź wstającego dnia jakże wielkim ciepłem wypełnia nasze serce! Wszystko tu oddycha świętością, wszystko radością rozbrzmiewa...

Widzimy w waszym towarzystwie dostojne osobistości, przejęte duchem szacunku i radosnego oczekiwania, przybyłe do Rzymu z pięciu kontynentów, by reprezentować narody świata.

Można powiedzieć, iż niebo i ziemia jednoczą się w rozpoczynających się obradach Soboru: Święci nieba, aby zaopiekować się naszą pracą, a wierni ziemi, aby nie ustawać w swych modlitwach do Pana, wy zaś, dając posłuch natchnieniom Ducha Świętego, aby doprowadzić do tego, by wspólne dzieło odpowiadało dzisiejszym potrzebom i oczekiwaniom poszczególnych narodów. Dzieło to wymaga od was pogody ducha, braterskiej zgody, umiarkowania w wysuwaniu projektów, zachowania godności w dyskusjach i mądrości w obradach.

Niech da niebo, aby wasz trud i wasza praca, ku którym zwrócone są oczy nie tylko wszystkich narodów, lecz także nadzieje całego świata, spełniły obficie oczekiwania wszystkich.

Wszechmogący Boże, w Tobie pokładamy całą naszą ufność, niedowierzając własnym siłom. Spojrzyj łaskawym okiem na obecnych tu pasterzy Twego Kościoła; niech światło Twej łaski niebieskiej wspiera ich w podejmowaniu

[3] Św. A u g u s t y n, *Epistula CXXXVIII*, nr 3.

decyzji i w uchwalaniu praw; i racz wysłuchać w pełni modlitw, które ku Tobie wznosimy w jednomyślności wiary, słowa i ducha.

Maryjo, Wspomożycielko wiernych, Wspomożycielko biskupów; Ty, której dowodów miłości doświadczyliśmy niedawno w sanktuarium w Loreto, gdzie Ci się podoba odbierać cześć dla tajemnicy Wcielenia, układaj wszelkie sprawy oraz daj pomyślny i łaskawy wynik, a wespół z Oblubieńcem Twoim św. Józefem, ze świętymi Apostołami Piotrem i Pawłem, ze świętymi Janami Chrzcicielem i Ewaneglistą, wstaw się za nami u Boga.

Jezusowi Chrystusowi, umiłowanemu Zbawicielowi naszemu, nieśmiertelnemu Królowi ludów i czasów, niech będzie miłość, władza i sława na wieki wieków. Amen.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 266-271

JAN PAWEŁ II

PAMIĘTAJMY O TYM CO PAPIEŻ JAN XXIII POWIEDZIAŁ RODZINOM*

Z tej szczerej i przejrzystej wiary, wpojonej przez rodziców, płynęło także całkowite i ufne zdanie się na Opatrzność. Wiara, słusznie i wyraźnie tradycyjna, która jednak nie jest statyczna, zamrożona, fałszywie konserwatywna pośród wymagających i porywających przemian czasów i sytuacji; przeciwnie, jest w cudowny sposób młodzieńcza, nieustraszona, otwarta i tak przewidująca, iż mogła wydać ideę Soboru Watykańskiego II i go rozpocząć; wyostrzona inteligencją odczuwania wszystkich zagadnień towarzyszących współczesnej epoce.

„Oglądaliśmy, Boże, dzieła Twej miłości!"

Te słowa liturgii dobrze wyrażają myśl dzisiejszej *Domenica in Albis*, dnia, w którym obchodząc stulecie narodzin papieża Jana XXIII w jego rodzinnej wsi, rozważamy wspaniały dar Boży, jakim było jego życie i nauczanie.

Witam was serdecznie i zapewniam, że uczestniczenie z wami w tej wymownej uroczystości, w tych ceremoniach, napełnia moje serce radością i wzruszeniem. Serdecznie was wszystkich pozdrawiam.

Przywiodło mnie tu żywe pragnienie wyrażenia mojemu czcigodnemu poprzednikowi hołdu i wdzięczności, który winien jest mu nie tylko Kościół, ale i wszyscy ludzie, którzy cieszyli się jego dobrocią i mądrością.

Wielu z was, mieszkańców Sotto il Monte i Bergamo, znało papieża Jana, widziało go i spotykało; rozmawialiście z nim, słyszeliście jego ciepły głos, pełen miłości, przekonywający i wrażliwy na każdą radość i każde ludzkie cierpienie. Ja także wspominam z wielkim wzruszeniem, jak podczas pierwszego zgromadzenia Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza na kończącym go spotkaniu, pozdrawiał nas; miało to być do widzenia, a było ostatnim pożegnaniem.

W szczególny sposób miło mi przypomnieć serdeczność, z jaką papież Jan odnosił się zawsze do mojej ojczyzny, Polski. 17 września 1912 roku, z okazji Kongresu Eucharystycznego w Wiedniu, odwiedził Kraków i w katedrze, przy ołtarzu cudownego Krzyża na Wawelu – jak sam wspomina z wielką dbałością o szczegóły – odprawił Mszę św. Kilka razy odwiedził także sanktuarium maryjne

* Homilia wygłoszona przez Jego Świątobliwość Jana Pawła II podczas Mszy Świętej w Sotto il Monte, miejscowości rodzinnej papieża Jana XXIII, 26 kwietnia 1981 roku. Tekst przytaczamy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1989, t. 4 (1981), cz. 1, s. 487-491.

na Jasnej Górze; w głębokich uczuciach religijnych mojego narodu odkrył coś sobie bliskiego, co go rozrzewniło i krzepiło.

Było więc rzeczą słuszną i należną, by przy tak wyjątkowej i uroczystej okazji następca na Stolicy Piotrowej przybył do jego rodzinnej wioski, by rozważać jego orędzie i odetchnąć jego duchowością.

Jak wam dobrze wiadomo, 25 listopada 1881 roku, w piątek, w rodzinie Roncallich urodził się Angelo Giuseppe, czwarty z trzynaściorga dzieci, i tegoż wieczora dzwon kościoła parafialnego ogłaszał jego chrzest.

W ten sposób dzisiaj obchodzimy nie tylko przyjście na świat małego Angelino, ale także duchowe narodziny do życia łaski i wiary tego, który miał stać się, jak powiedział Paweł VI, „papieżem dobroci i łagodności w sprawowaniu pasterskiej posługi Kościoła”[1]; papieżem, który potrafi kochać wszystkich i który przez wszystkich był kochany za swoje znamienne cechy: ojcostwo, pogodę, ludzką i kapłańską wrażliwość. Powodem jego nadzwyczajnego sukcesu, czci i uczuć, jakimi otoczył go cały świat, tak za życia, jak i dzisiaj, była jego dobroć: ludzkość odczuwa najwyższą potrzebę dobroci. Za dobroć ludzkość kochała papieża Jana, za nią po dziś dzień czci go i wspomina.

Zdaje się, że widzimy go na tych ulicach, na tych wzgórzach, między tymi domami, w tym krajobrazie, który gorąco miłował i aż po ostatnie dni życia wspominał z czułością – „drogie gniazdo w Sotto il Monte”, do którego każdego roku, kiedy tylko mógł, przybywał jako kapłan, biskup i kardynał, ażeby tu się ukryć, ażeby na nowo ukoić swego ducha in gratia et fide, jak nauczyli go rodzice i ojciec chrzestny, wuj Zaverio.

Na pytanie, jakie sobie zadajemy, gdzie i jak papież Jan otrzymał dary dobroci i ojcostwa, złączone z nienaruszoną i czystą chrześcijańską wiarą, odpowiedzieć jest łatwo: w swej rodzinie.

On sam, w ciągu całego długiego życia i w wielu pismach prywatnych i oficjalnych, ze wzruszeniem i wdzięcznością wspomina swe patriarchalne ognisko domowe, lata chłopięce i młodzieńcze spędzone w jasnym i pogodnym otoczeniu, którego stylem była łaska Boża, przeżywana z prostotą i konsekwentnie, regułą życia – katechizm i nauka w parafii, pociechą – Msza w dzień święty i wieczorny różaniec; codziennym obowiązkiem była tam miłość: „Byliśmy ubodzy – pisał papież Jan – ale zadowoleni ze swego położenia, ufni w pomoc Opatrzności. Kiedy w drzwiach kuchni, gdzie dwadzieścioro dzieciarni czekało na miskę zupy, ukazywał się żebrak, zawsze było jeszcze jedno miejsce. Matka moja krzątała się, by posadzić gościa przy nas”[2].

---

[1] P a w e ł VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 1 (1963), s. 534.

[2] J a n XXIII, http://www.papagiovanni.com/sito/pensiero/giornale-dell-anima.html. Zob. też: t e n ż e, *Dziennik duszy*, tłum. J.K. Ledóchowska SJK, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000 (przyp. red.).

Katecheza rodzinna i parafialna stanowiły pierwszy pokarm duchowy. Był wierny praktyce miłosierdzia i rytom Kościoła, był zawsze w nie zaangażowany, bowiem w rodzicach miał przykład i zachętę oraz pierwszą szkołę teologii. Z serdecznością wspominał w jednym z przemówień: „Drogi obraz Matki Bożej Wspomożycielki przez wiele lat był czymś bliskim dla naszych oczu chłopca i młodzieńca w domu rodziców”[3]. A w przemówieniu wygłoszonym w osiemdziesiątą rocznicę urodzin powiedział: „To właśnie z tych wspomnień wzięło początek i pokarm pobożności to, co odnosiło się do życia religijnego, do sanktuarium naszych rodzin, skromnych, pracowitych, bogobojnych i pogodnych”[4].

W noc Bożego Narodzenia 1959 roku z głęboką tęsknotą powracał do dalekich czasów, z prostotą i mądrością wytyczał linie chrześcijańskiej doktryny na temat rodziny: „Jak dobrze były przeżywane wielkie rzeczywistości rodziny chrześcijańskiej! Narzeczeństwo w blaskach Bożego światła, małżeństwo, święte i nienaruszalne, zgodnie z czterema charakterystycznymi cechami: wiernością, czystością, miłością wzajemną i świętą bojaźnią; duch roztropności i poświęcenia w uważnym wychowaniu dzieci; oraz zawsze, w każdej okoliczności, miłość bliźniego, przebaczenie, duch cierpliwości, ufność, szacunek wobec innych. Tak właśnie buduje się dom, który nie runie”[5].

Jego wiara, biorąca początek w rodzinie, oświecona i potwierdzona przez poważne i metodyczne studia w seminarium, idąc szlakiem wytyczonym przez Pismo święte, nauczanie Kościoła, patrystykę i poprawną teologię na wysokim poziomie, której w ciągu lat towarzyszyła lektura i rozmyślania wielkich mistrzów ascezy i mistyki, pozostała w ten sposób zawsze zwarta, głęboka i uładzona, nigdy nie była dotknięta odchyleniami modernizmu, nie zbaczała z prostej drogi Prawdy. W 1910 zanotował w *Dzienniku duszy*: „Na klęczkach dziękuję Bogu za to, że się ostałem wśród tego wzburzenia i niepokoju umysłów i języków... Muszę zawsze o tym pamiętać, że Kościół nosi w sobie prawdę Chrystusową, wieczyście młodą i po wsze czasy aktualną... Największym skarbem mojej duszy jest wiara, szczera i prosta wiara moich rodziców i dziadków”.

Z tej szczerej i przejrzystej wiary, wpojonej przez rodziców, płynęło także całkowite i ufne zdanie się na Opatrzność, które wyraża motto inspirujące całe jego życie „Oboedientia et Pax”; wiara zrodziła ową nadprzyrodzoną i eschatologiczną wizję istnienia i historii, dzięki której może on postępować w świetle rzeczy ostatecznych i teologii sięgającej poza doczesność. Wiara ta, dogłębnie rozumiana jako Prawda absolutna i jako sens ludzkiej egzystencji, znalazła wyraz w słodyczy pobożności, które w ciągu wieków wyrosły

[3] *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, t. 4 (28 X 1961-27 X 1962), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1963, s. 307.

[4] Tamże, s. 23.

[5] Tamże, t. 2 (28 X 1959-28 X 1960), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1961, s. 96.

z życiodajnego pnia dogmatu; zjednoczenie z Chrystusem eucharystycznym i ukrzyżowanym, z Najświętszym Sercem; nabożeństwo do Najświętszej Maryi, aniołów, świętych; nieustanna pamięć o duszach w czyśćcu; i oczywiście nawiedzenia Najświętszego Sakramentu, regularna spowiedź, różaniec, rekolekcje, medytacja i pielgrzymki.

Wiara, słusznie i wyraźnie tradycyjna, która jednak nie jest statyczna, zamrożona, fałszywie konserwatywna pośród wymagających i porywających przemian czasów i sytuacji; przeciwnie, jest w cudowny sposób młodzieńcza, nieustraszona, otwarta i tak przewidująca, iż mogła wydać ideę Soboru Watykańskiego II i go rozpocząć; wyostrzona inteligencją odczuwania wszystkich zagadnień towarzyszących współczesnej epoce, czego dowodem są encykliki *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*.

Papież Jan był naprawdę człowiekiem posłanym od Boga! Bezmiernie bogate i cenne jest dziedzictwo, które nam zostawił. Lecz na ziemi rodzinnej, gdzie od najbliższych otrzymał pierwsze ziarna wiary, która następnie rozwinęła się w sposób tak zdumiewający i płodny, chcę przypomnieć i zebrać szczególnie to, co mówi na temat rodziny.

Już on ostrzegał przed niebezpieczeństwami, które się nad rodziną gromadzą: „Sanktuarium to – mówił z sercem rozdartym – zagrożone jest tyloma niebezpieczeństwami. Propaganda, niekiedy niekontrolowana, posługuje się potężnymi środkami prasy, widowisk i rozrywek, aby rozpowszechniać, szczególnie wśród młodzieży, zgubne zalążki zepsucia. Konieczne jest, by rodzina broniła się... korzystając również, kiedy trzeba, z opieki prawa cywilnego”[6]. Nauczanie jego pozostaje więc wciąż ważne i aktualne, bowiem jest głosem Prawdy i wyraża to, czego w głębi serca oczekuje każdy człowiek. Chciałbym zamknąć to nauczanie w następujących pięciu zasadniczych punktach.

– Nade wszystko świętość rodziny, a więc również miłości i płciowości: „Rodzina jest darem Boga – mówił – zakłada istnienie powołania, które pochodzi z wysoka, powołania, którego się nie improwizuje”[7]. „W rodzinie dokonuje się przedziwna i najściślejsza współpraca człowieka z Bogiem: dwie osoby ludzkie, stworzone na obraz i podobieństwo Boga, wezwane są nie tylko do wielkiego zadania kontynuowania i przedłużania stwórczego dzieła, przez dawanie nowym istnieniom życia fizycznego, w które Duch ożywczy tchnie potężną zasadę życia nieśmiertelnego, ale również do zadania szlachetniejszego, które udoskonala to pierwsze: do obywatelskiego i chrześcijańskiego

[6] Tamże, t. 1 (28 X 1958-28 X 1959), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, s. 172.

[7] Tamże, t. 3 (28 X 1960-3 VI 1961), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1962, s. 67.

wychowania potomstwa”[8]. Z racji tej podstawowej cechy Jezus zechciał, by małżeństwo było sakramentem.

– Moralność rodziny: „Nie dajmy się zwieść, zaślepić, omamić – ostrzegał z chrześcijańską i ojcowską mądrością – Krzyż jest zawsze jedyną nadzieją zbawienia; prawo Boże swymi dziesięcioma przykazaniami przypomina zawsze światu, że w nim tylko jest zabezpieczenie sumień i rodzin, że tylko w jego zachowywaniu leży tajemnica pokoju i spokoju sumienia. Kto o tym zapomni, nawet jeżeli wydaje się, że stroni od wszelkiego poważnego zaangażowania, przygotowuje sobie prędzej czy później smutek i nędzę”[9]. Przy innej okazji dodał: „Kult czystości jest zaszczytem i najcenniejszym skarbem chrześcijańskiej rodziny”[10].

– Odpowiedzialność rodziny: Papież Jan ufa wspieranej łaską Bożą pracy wychowawczej rodziców. Zwracając się do matek, mówił: „Głos matki, która zachęca, prosi, zaklina, pozostaje głęboko wyryty w sercu jej dzieci i nie da się go już zapomnieć. O, tylko Bóg zna dobro zrodzone przez ten głos, i pożytek, jaki niesie on Kościołowi i społeczności ludzkiej”[11]. Do ojców mówił: „W rodzinach, gdzie ojciec modli się i wierzy wiarą radosną i świadomą, uczestniczy w pouczeniach katechetycznych i prowadzi na nie swoje dzieci, nie będzie burz i rozterek z powodu młodzieży zbuntowanej i szorstkiej. Chcemy, by nasze słowa zawsze były słowami nadziei, lecz jesteśmy pewni, że odpowiedzialność za niektóre przejawy zniechęcenia w życiu młodych ludzi, ponoszą w wielkim stopniu i przede wszystkim ci rodzice, szczególnie ojcowie rodzin, którzy uchylają się od spełniania ściśle określonych i poważnych obowiązków swego stanu”[12].

– Cel rodziny: W tym punkcie papież Jan mówił jasno i prosto: celem, dla którego człowiek się rodzi, jest świętość i zbawienie, dla tego też celu Bóg powołał rodzinę. Dwadzieścia lat temu, w liście-testamencie napisanym z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin, wspominając kolejno każdego ze swych ukochanych bliskich, pisał: „To właśnie liczy się najbardziej: zapewnić sobie życie wieczne, zawierzając się dobroci Boga, który wszystko widzi i troszczy się o wszystko” (3 grudnia 1961). Komentując poszczególne tajemnice Różańca, stwierdzał, że modli się w trzeciej tajemnicy radosnej za dzieci wszystkich plemion ludzkich, które przyszły na świat w ostatnich dwudziestu czterech godzinach[13].

– Rodzina chrześcijańska jako przykład: Papież Jan gorąco wzywał rodziców i dzieci chrześcijańskie do dawania, na wzór Świętej Rodziny, przykładu wiary i cnoty we współczesnym świecie. „Tajemnica prawdziwego pokoju

[8] Tamże, t. 2, s. 519.
[9] Tamże, t. 2, s. 281n.
[10] Tamże, t. 4, s. 897.
[11] Tamże, t. 2, s. 67.
[12] Tamże, t. 4, s. 272.
[13] Por. tamże, t. 4, s. 241.

– mówił – trwałej zgody, uległości dzieci, rozkwitu dobrych obyczajów, leży w ciągłym i hojnym naśladowaniu słodyczy i skromności Świętej Rodziny”[14]. Papież Jan wie na pewno, że z tych wzorowych rodzin wyjść mogą, mimo trudności czasów, liczne i wyborne powołania kapłańskie i zakonne.

Oto w skrócie odnosząca się do rodziny nauka wielkiego i dobrego Papieża, nauka, która zawiera otwarte oskarżenie teorii i praktyk wymierzonych przeciw instytucji rodziny.

Uśmiechnięta, dobra postać papieża Jana, tak bliska sercu wszystkich Włochów, niech się przyczyni do tego, aby raz jeszcze ujawniło się w sercach owo dziedzictwo dobroci i solidarności, znamienne dla ludu, który pragnie życia, a nie śmierci człowieka, awansu, a nie zniszczenia rodziny.

Najdrożsi Bracia i Dzieci! Móc spotkać się znów dziś, tu, w Sotto il Monte, z papieżem Janem dla uczczenia stulecia jego urodzin, to niewątpliwie dla wszystkich wielka radość i słodkie ukojenie; ale musi to także pobudzić do tego, by stale mieć w świadomości jego przykład i by słuchać jego słów: „Wszystkim bowiem, którzy opowiedzieli się za Chrystusem – pisał w *Pacem in terris* – przystoi stać się jakby iskrami światła, zarzewiem miłości i zaczynem wspólnoty”[15].

Oto zadanie, które w jego imieniu wam zostawiam! Zostawiam je wam, Mieszkańcy Sotto il Monte i całej przezeń umiłowanej ziemi bergameńskiej, idąc w tym za wskazaniami programu duszpasterskiego, doskonale ułożonego przez waszego biskupa.

To zadanie pozostawiam wszystkim wiernym Kościoła, kapłanom i świeckim, i rozciągam je na wszystkich ludzi dobrej woli, którzy zostali przyciągnięci i poruszeni ojcowską postacią papieża Jana.

Niech również cennym dziedzictwem wszystkich będzie czułe nabożeństwo do Maryi Najświętszej, pobożność, która zawsze cechowała jego życie. „Do niczego innego nie dąży ona, jak do tego, by uczynić mocniejszą, bardziej gotową i czynną naszą wiarę” – to są jego słowa. „Maryja pomoże nam wszystkim, którzy jesteśmy pielgrzymami na tym padole; przy jej najwyższym wsparciu pokonamy nieuniknione smutki i przeciwności i przyzwyczaimy się patrzeć w Niebo z pogodą i radością”[16].

---

[14] Tamże, t. 2, s. 118n.

[15] J a n XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 57.

[16] *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, t. 2, s. 707.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 272-277

JAN PAWEŁ II

JAK PAPIEŻ JAN, PRZYJMIJMY PRÓBĘ NASZEJ WIARY*

Kościół i świat zna go jako człowieka, któremu było na imię Jan. Człowiek przedziwnej prostoty i ewangelicznej pokory, który w ciągu niespełna pięciu lat swego pasterzowania na Stolicy Piotrowej zapoczątkował jakby nowy czas Kościoła. Prawie osiemdziesięcioletni starzec ujawnił nieprzemijającą młodość Oblubienicy Chrystusa. Człowiek rozmiłowany w tradycji dał początek nowemu życiu Kościoła i chrześcijaństwa.

„Przyszedł Jezus, stanął pośrodku i rzekł do nich: «Pokój wam!»" (J 20, 19).

Doświadczenie, jakie przeżyli Apostołowie „wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia" (tamże), doświadczenie, które powtórzyło się po ośmiu dniach w tym samym Wieczerniku – dzisiejszego wieczora przeżywamy na nowo także i my, w sposób tajemniczy, lecz realny. W naszym zgromadzeniu liturgicznym, skupionym wokół ołtarza, by sprawować Eucharystię, Zmartwychwstały Chrystus odnawia swą obecność i powtarza pozdrowienie: pokój wam!

Zwracam się do was, Najdrożsi Bracia i Siostry z prastarego i sławnego Kościoła Bergamo, z tym samym pozdrowieniem. Zwracam się przede wszystkim do ciebie, Czcigodny Bracie Biskupie Giulio Oggioni, który jako następca drugiego biskupa, Clemente Gaddi, kontynuujesz jego dzieło gorliwego pasterza, prowadząc tę wybraną część Chrystusowej owczarni. Pozdrowienia i życzenia radości oraz pokoju Wielkiejnocy ślę także wszystkim obecnym tu biskupom i wiernym całej Lombardii. Szczególną myśl kieruję ku archidiecezji mediolańskiej, z którą wiążą mnie między innymi miłość i nabożeństwo do świętego Karola i do której, jeśli Bóg pozwoli, zaprowadzi mnie najbliższy Krajowy Kongres Eucharystyczny, przygotowywany tam na rok 1983. W szczególny sposób wspominam tu o Brescii, diecezji, z której pochodził papież Paweł VI – kontynuator dzieła zapoczątkowanego przez Jana XXIII, którego także mam zamiar uczcić odwiedzeniem jego ziemi rodzinnej w przyszłym roku.

Z szacunkiem pozdrawiam władze cywilne; raz jeszcze wyrażam pozdrowienia i życzenia pod adresem kapłanów i zakonników, których miałem

---

* Homilia Jego Świątobliwości Jana Pawła II podczas Mszy Świętej (Bergamo, 26 IV 1981). Tekst przytaczamy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1989, t. 4 (1981), cz. 1, s. 500-505.

sposobność spotkać; pozdrowieniem tym obejmuję członków rozmaitych stowarzyszeń świeckich działających w diecezji bergameńskiej, a wśród nich nade wszystko młodzież; podobnie jak ich biskup, również Papież pokłada nadzieję w każdym świeckim chrześcijaninie i żywi pragnienie, by cała wspólnota nabierała coraz żywszego poczucia odpowiedzialności wynikającej ze chrztu i potrafiła dawać konsekwentne i śmiałe świadectwo w każdym momencie swego życia.

Pokój wam!

Z tym pozdrowieniem przybywam do was, Drodzy Bracia i Siostry, w niedzielę, którą zwiemy tradycyjnie „białą", a która zamyka oktawę wielkanocną. Przybywam, aby niejako wejść do Wieczernika. Wieczernik był domem, w którym narodził się Kościół. Przybywam przeto, aby odwiedzić jeden przede wszystkim dom. To dom rodzinny, z którego wyszedł wielki Papież i sługa Boży, Jan XXIII. W tym roku wypada stulecie jego urodzin w Sotto il Monte. Z radością zatem przyjąłem zaproszenie Kościoła w Bergamo, ażeby w tym roku nawiedzić miejsce urodzin Angelo Giuseppe Roncalli oraz ziemię, z którą był związany swoim pochodzeniem. Waszą ziemię bergameńską.

Już dziś rano w Sotto il Monte dałem wyraz wdzięczności Bogu za tego człowieka, który na chrzcie otrzymał imię Angelo Giuseppe, a który po wyborze na rzymską Stolicę św. Piotra przybrał imię Jan. Tak więc Kościół i świat zna go jako człowieka, któremu było na imię Jan. Pod tym imieniem go poznał i pokochał. Pod tym imieniem go wspomina i wzywa: papież Jan.

Człowiek przedziwnej prostoty i ewangelicznej pokory, który w ciągu niespełna pięciu lat swego pasterzowania na Stolicy Piotrowej zapoczątkował jakby nowy czas Kościoła. Prawie osiemdziesięcioletni starzec ujawnił nieprzemijającą młodość Oblubienicy Chrystusa. Człowiek rozmiłowany w tradycji dał początek nowemu życiu Kościoła i chrześcijaństwa. Wszystko to czynił w głębokiej zgodności z tym, kim sam był – a równocześnie jakby nie od siebie. Jakby prowadzony wyższym Światłem i wiedziony bezwzględnym, dziecięcym zaufaniem do Tego, który go „przepasał i poprowadził..." (por. J 21, 18). Czy może tam, gdzie on sam nie chciał? Nie. Z pewnością nie. Wszystko było do głębi zharmonizowane pomiędzy wolą Tego, który prowadził, a tego, który pozwalał się prowadzić. I który sam prowadził Kościół. A Kościół wiedział i czuł, że oto jest postać Piotra – a ten, który nosi jako Piotr imię Jana, jest prawdziwie Piotrem naszych czasów, którego prowadzi sam Pan. Którym kieruje Duch Święty. I Kościół miał zaufanie do papieża Jana – do tego, który tak bezgranicznie sam zaufał.

Kiedy po krótkim pontyfikacie odchodził z tego świata, żałowali go wszyscy i żegnali ze łzami – a przecież wiedzieli, że jest w tym Ręka Pańska. Że odchodzi, bo już spełnił, co było jego zadaniem i jego „cząstką" w dziele Chrystusa na przestrzeni dwudziestego stulecia. Odszedł więc papież Jan tak

niepostrzeżenie, jak niepostrzeżenie wszedł na Piotrową Stolicę. Odszedł, chociaż Sobór zaledwie był rozpoczęty, chociaż prace nad reformą prawa kanonicznego (przez niego również zamierzoną) toczą się do dzisiaj. A jednak – nawiedzając w stulecie jego urodzin dom, z którego wyszedł, ziemię, która go wydała – musimy przyznać, że papież, który stąd wyszedł, z tego gniazda, był w szczególny sposób podobny do owego ewangelicznego gospodarza, który ze skarbca królestwa Bożego „wydobywa rzeczy nowe i stare" (Mt 13, 52). I za to przychodzimy dziękować Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu w stulecie urodzin papieża Jana. Jakże potrzebni są, jak nieodzowni w dziejach Kościoła tacy gospodarze, którzy – prowadzeni Duchem Pańskim – umieją odsłonić na nowo wszystkie skarby królestwa Bożego: „rzeczy nowe i stare".

Tak więc od progu wiejskiego domu w Sotto il Monte, od wzgórz tej waszej bergameńskiej ziemi, od chrzcielnicy i ołtarzy Kościoła, który na niej spełnia swą misję – widać Wieczernik jerozolimski jako miejsce spotkania Chrystusa Zmartwychwstałego z Kościołem czasów, które nadeszły oraz tych, które idą.

Wieczernik jerozolimski jest pierwszym miejscem Kościoła na ziemi. Jest też poniekąd prototypem Kościoła na każdym miejscu i w każdej epoce. Również i w naszej. Chrystus, który przyszedł do Apostołów w pierwszy wieczór po swym Zmartwychwstaniu, przychodzi do nas wciąż na nowo, aby stale powtarzać te słowa: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam... Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane..." (J 20, 21-23).

Czyż to nie prawda zawarta w tych właśnie słowach stała się przewodnią myślą Soboru Watykańskiego II – Soboru, który swoje prace poświęcił tajemnicy Kościoła i posłannictwu Ludu Bożego, otrzymanemu od Chrystusa przez Apostołów? Posłannictwu biskupów, kapłanów, zakonów i świeckich? „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam" (J 20, 21).

Z tego Soboru – którego dzieło Jan XXIII zapoczątkował (jak sam wyznaje) wiedziony wyraźnym natchnieniem Ducha Świętego – Kościół wyszedł z nową wiarą w moc Chrystusowych słów, wypowiedzianych w Wieczerniku do Apostołów. Wyszedł z nową pewnością swego posłannictwa: posłannictwa otrzymanego od Pana i Zbawiciela. Wyszedł ku przyszłości. Od progu domu w Sotto il Monte, od wzgórz waszej bergameńskiej ziemi widać Kościół jako wieczernik wszystkich ludów i kontynentów, otwarty ku przyszłości.

Trudno tutaj szczegółowo analizować perspektywy tego otwarcia. Ale trudno też nie wspomnieć bodaj o tym, co w sposób szczególny wyszło z serca papieża Jana. Jest to nowy impuls w kierunku zjednoczenia chrześcijan oraz szczególne zrozumienie dla misji Kościoła wobec współczesnego świata. Tematy te na warsztacie Soboru doczekały się gruntownego pogłębienia. Chociaż więc w tym rozległym wieczerniku Kościoła naszych czasów na całym okręgu ziemi nie brak trudności, napięć, kryzysów rodzących słuszne obawy, trud-

no nie przyjąć, że za sprawą Papieża, który wyszedł z waszej bergameńskiej ziemi, z Sotto il Monte, poczęło się dzieło opatrznościowe. Potrzeba tylko, abyśmy dochowali wierności Duchowi Prawdy, który tym dziełem kierował – abyśmy byli uczciwi w rozumieniu i urzeczywistnianiu Soboru, a okaże się on tą właśnie drogą, jaką Kościół naszych i przyszłych czasów powinien kroczyć do spełnienia swoich przeznaczeń.

Przyjmijmy przeto te słowa dzisiejszej liturgii, z Pierwszego Listu św. Piotra: „Radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń. Przez to wartość waszej wiary okaże się o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się w ogniu, na sławę, chwałę i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa" (1 P 1, 6-7).

Przyjmijmy te słowa – i przyjmijmy próbę naszej wiary, prosząc Zmartwychwstałego Pana, abyśmy jej podołali, podobnie jak papież Jan.

Od progu wieśniaczego domu w Sotto il Monte, od wzgórz waszej bergameńskiej ziemi, za sprawą tego jej syna, jakim był papież Jan – Angelo Giuseppe Roncalli – widać wielkie perspektywy Kościoła i świata. Perspektywy rodziny ludzkiej żyjącej w pokoju, który buduje się na prawdzie, wolności, sprawiedliwości i miłości – dzięki orędziu, które wyszło z jerozolimskiego Wieczernika. Widać więc ów wielki wieczernik Kościoła naszych czasów, rozszerzonego wśród ludów i kontynentów, narodów i ras... powszechny wymiar Kościoła.

Ale widać także ów najmniejszy wymiar Kościoła: „Kościół domowy". Papież Jan do końca życia pozostawał wierny temu Kościołowi i stale do niego powracał: dawniej, jako kapłan, biskup i kardynał, patriarcha wenecki – w dosłownym tego słowa znaczeniu; potem, jako papież – już tylko wspomnieniem, myślą i sercem, odwiedzinami najbliższych.

Dzisiaj rano, sprawując liturgię eucharystyczną w Sotto il Monte, wróciliśmy do wielu jego zdań na ten temat. Odtworzyliśmy cały ten klimat rodziny, która była prawdziwym „domowym Kościołem". Rodziny, która żyła modlitwą i pracą, Eucharystią i miłością wzajemną, ofiarą połączoną z duchem prostoty i ubóstwa. Czyż ten rodzinny dom w Sotto il Monte nie był także jakimś małym Wieczernikiem, do którego przychodził Chrystus Zmartwychwstały, aby stając pośród domowników, mówić: „Pokój wam"? Przecież to tam, w tym środowisku, Angelo Giuseppe usłyszał po raz pierwszy: „Jak Mnie posłał Ojciec, tak i Ja ciebie posyłam. Weźmij Ducha Świętego!" (por. J 20, 21-22). Powołania kapłańskie rodzą się najłatwiej w takim klimacie.

Jakże też często Chrystus tam, w tym domu, od tych prostych ludzi, którzy żyli z pracy na roli, słyszał to samo wyznanie, jakie kiedyś usłyszał w Wieczerniku jerozolimskim z ust Tomasza: „Pan mój i Bóg mój" (J 20, 28). Pamięć o obecności Zbawiciela i prawie Bożym zapisanym w sercach domowników były źródłem zwyczajnego szczęścia tych szlachetnych ludzi – wedle najlepszych tradycji środowiska i społeczeństwa, do którego należeli.

Drodzy Bracia i Siostry! Przez pamięć papieża Jana połączmy dzisiaj te dwa wymiary Kościoła: ów wielki, uniwersalny, w którym na ostatnie lata życia Angelo Giuseppe Roncalli został powołany jako Następca św. Piotra na rzymskiej Stolicy – i ten mały, „domowy". Ten „Kościół domowy", rodzina chrześcijańska, stanowi szczególny fundament tamtego – wielkiego. Stanowi też fundament życia narodów i ludów, jak temu dał świadectwo ostatni Synod Biskupów, a stale daje świadectwo, nie zepsute złym obyczajem, doświadczenie tylu społeczeństw i rodzin.

Ten to „domowy Kościół" należy też do dziedzictwa papieża Jana. Jest integralną częścią orędzia, jakie stanowi całe jego życie – orędzia prawdy i miłości, skierowanego do całego Kościoła i świata, jednakże w sposób szczególny skierowanego do Italii: do tej ziemi.

To orędzie trzeba odczytywać wedle słów Pierwszego Listu św. Piotra: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. On w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiędnącego, które jest zachowane dla was w niebie..." (1 P 1, 3-4).

Ale to orędzie, to szczególne orędzie papieża Jana, trzeba odczytywać równocześnie w kontekście zagrożeń, realnych zagrożeń, które godzą w ludzkie i chrześcijańskie dziedzictwo rodziny, podważając podstawowe zasady, na których ta najwspanialsza ludzka wspólnota jest zbudowana od samych podstaw.

Zasady te dotyczą równocześnie najistotniejszych wartości, od których nie może abstrahować żaden program – już nie tylko chrześcijański, ale po prostu humanistyczny.

Pierwszą z tych wartości jest miłość wierna samych małżonków jako źródło ich wzajemnego zaufania, a także zaufania dzieci do swoich rodziców. Na tym zaufaniu, jak na opoce, opiera się cała subtelna budowa wewnętrzna rodziny, cała „architektura dusz", która promieniuje dojrzałym człowieczeństwem na nowe pokolenia.

Drugą wartością podstawową jest poszanowanie życia od chwili jego poczęcia pod sercem matki.

Trzeba, ażeby stanął przed całym Kościołem, a zwłaszcza przed tym narodem, który go dał Kościołowi, papież Jan, dobry papież Jan, Angelo Giuseppe Roncalli, syn bergameńskiej ziemi – ażeby stanął z całą prawdą swojego ewangelicznego orędzia, tego orędzia tak bardzo zarazem ludzkiego: zatroskanego o prawdziwe dobro swej ojczyzny, o prawdziwe dobro każdego narodu i każdego człowieka.

Trzeba, ażeby stanął przed nami i aby był w tej chwili wśród nas obecny.

Pozwólcie więc, że wobec niego powtórzę te słowa, które wypowiedziałem w piątą niedzielę Wielkiego Postu: „Istnieje bowiem w naszej epoce narastające zagrożenie wartości życia. Zagrożenie to, które szczególnie daje o sobie znać w społeczeństwach technicznego postępu, materialnej cywilizacji i dobrobytu, stawia pod znakiem zapytania samą humanistyczną prawdziwość tego postępu.

Odbieranie ludzkiego życia wskazuje zawsze na to, że człowiek zwątpił w wartość swego istnienia. Że zniszczył w sobie, w swojej świadomości, sumieniu i woli tę wartość pierwszą i podstawową.

Bóg mówi: «Nie zabijaj!» (Wj 20, 13). A przykazanie to jest zarazem podstawową zasadą i normą kodeksu moralności, wypisanego w sumieniu każdego człowieka. Jeśli przyzna się prawo obywatelstwa zabijaniu człowieka wówczas, kiedy on jeszcze jest w łonie matki – wkracza się przez to samo na drogę nieobliczalnych konsekwencji natury moralnej.

Jeśli wolno odebrać życie istocie ludzkiej wówczas, kiedy ona jest najsłabsza, całkowicie zdana na matkę, na rodziców, na środowisko ludzkich sumień, wówczas zabija się nie tylko niewinnego człowieka, ale sumienia. I nie wiadomo, jak szeroko i jak szybko rozchodzi się krąg tego zniszczenia sumień – sumień, na których opiera się przede wszystkim humanistyczny sens kultury i postępu człowieka.

Jeśli przyjmiemy prawo do odbierania daru życia nie narodzonemu, czy potrafimy z kolei obronić prawo do życia człowieka w każdej innej sytuacji? Czy potrafimy zatrzymać proces zniszczenia ludzkich sumień?"[1].

Papieżu Janie! Wypowiedziałem te słowa w niedzielę 5 kwietnia, a dzisiaj powtarzam je tutaj, na twojej ziemi rodzinnej. Były one podyktowane miłością do człowieka – tą miłością, która ma swoje źródło w miłości, jaką ogarnia człowieka Ten, który go stworzył i Ten, który go odkupił: Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Były podyktowane poczuciem szczególnej godności, którą ma każdy człowiek od poczęcia aż do zgonu. Papieżu Janie! Te słowa były podyktowane miłością i szacunkiem dla tego narodu, którego ty byłeś synem – tak jak ja jestem synem mojego narodu. A jako syn mojej ojczyzny, Polski, pragnę ci się odwzajemnić za miłość, jaką miałeś dla niej, służąc Italii – tak samo, jak z racji posłannictwa, które odziedziczyłem po tobie na Stolicy św. Piotra, pragnę służyć każdemu społeczeństwu, każdemu narodowi, każdemu człowiekowi. Człowiek bowiem jest „drogą Kościoła"[2] – tak jak Chrystus jest dla każdego człowieka w Kościele „drogą, prawdą i życiem" (J 14, 6).

Drodzy Bracia i Siostry! Przez pamięć papieża Jana trzeba, abyśmy uczynili wszystko, co może zabezpieczyć rodzinę i godność odpowiedzialnego rodzicielstwa, zaufanie wzajemne pokoleń. Abyśmy uczynili wszystko, by zabezpieczyć „nasz Kościół domowy" – ten, pośród którego objawia się Chrystus Zmartwychwstały, tak jak wśród Apostołów w Wieczerniku Ten, który doń wchodzi i mówi: „Pokój wam!".

---

[1] Jan Paweł II, *Jeżeli prawo do życia zastąpimy prawem do odebrania życia...*, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 4(1981), cz. 1, red. E Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1989. s. 424-425.

[2] J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 278-279

JAN PAWEŁ II

ŻYCIE, KTÓRE BYŁO ŚWIADECTWEM POKOJU
Czterdziesta rocznica śmierci błogosławionego Jana XXIII*

Aby być promieniem światła, należy żyć w stałym kontakcie z Bogiem. Ten mój czcigodny poprzednik, który pozostawił trwały ślad w historii, przypomina również ludziom trzeciego tysiąclecia, że tajemnica pokoju i radości tkwi w głębokim i stałym zjednoczeniu z Bogiem. Serce Odkupiciela jest źródłem miłości i pokoju, nadziei i radości.

Drodzy Bracia i Siostry!

Czterdzieści lat temu zmarł umiłowany i darzony wielkim szacunkiem papież Jan XXIII, który – wraz z Piusem IX – został przeze mnie ogłoszony błogosławionym 3 września 2000 roku.

Myśl spontanicznie powraca do poniedziałku 3 czerwca 1963 roku, do owego popołudnia, kiedy tysiące wiernych z Rzymu oraz pielgrzymów wypełniło plac św. Piotra, by być jak najbliżej ukochanego ojca i pasterza, który po długiej i ciężkiej chorobie odchodził z tego świata.

O godz. 19 przed Bazyliką Watykańską prowikariusz Rzymu kard. Luigi Traglia rozpoczął Mszę Świętą, podczas gdy on, przykuty do łóżka, które stało się ołtarzem, dopełniał swej ofiary duchowej, ofiary całego swego życia.

Z przepełnionego placu św. Piotra wznosiła się do nieba jednomyślna modlitwa Kościoła. Wydaje się, jakbyśmy na nowo przeżywali tamte chwile naznaczone głębokim wzruszeniem: spojrzenia wszystkich skierowane były w stronę okna na trzecim piętrze Pałacu Apostolskiego. Koniec Mszy św. zbiegł się dokładnie ze śmiercią „Dobrego Papieża".

„To łóżko jest ołtarzem; ołtarz wymaga ofiary: oto jestem. Ofiaruję me życie za Kościół, za dalsze losy Soboru Powszechnego, za pokój na świecie i za jedność chrześcijan"[1].

Ecce adsum! – „Oto jestem!" Spokojna myśl o śmierci przez całe życie towarzyszyła papieżowi Janowi, który w chwili pożegnania kierował swój wzrok ku przyszłości i ku oczekiwaniom Ludu Bożego i świata. Nie bez wzruszenia

---

* Przemówienie Jego Świątobliwości Jana Pawła II podczas audiencji generalnej (Watykan, 4 VI 2003). Tekst przytaczamy za: „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 11-12, s. 27n. Tytuł pochodzi od redakcji.

[1] *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, t. 5 (28 X 1962-3 VI 1963), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1964 , s. 618.

mówił, że tajemnica jego kapłaństwa kryła się w krzyżu, który zawsze wisiał naprzeciw jego łóżka. „Podczas długich i częstych rozmów nocnych – zauważał – troska o odkupienie świata wydawała mi się pilniejsza niż kiedykolwiek". „Te rozwarte ramiona – dodawał – oznaczają, że umarł za wszystkich, za wszystkich; Jego miłość i Jego przebaczenie nie odrzucają nikogo"[2].

Nietrudno w tych paru słowach uchwycić sens jego posługi kapłańskiej, całkowicie poświęconej ukazywaniu i uczeniu umiłowania „tego, co najważniejsze w życiu: Jezusa Chrystusa błogosławionego, Jego Świętego Kościoła, Jego Ewangelii"[3]. Aż do samego końca żywe było w nim to pragnienie. „Mój ziemski żywot – kończył bł. Jan XXIII – dobiega kresu; jednakże Chrystus żyje, a Kościół dalej spełnia swoje zadanie; dusze, dusze: ut unum sint, ut unum sint..."[4].

Niecałe dwa miesiące wcześniej, 11 kwietnia, Jan XXIII ogłosił najbardziej znany dokument swego Magisterium: Encyklikę *Pacem in terris*, którą wielokrotnie wspominałem w tym roku. Całe życie niezapomnianego papieża było świadectwem pokoju. Jego pontyfikat okazał się wzniosłym proroctwem pokoju, które w *Pacem in terris* znalazło swój pełny wyraz, stając się jakby publicznym i powszechnym testamentem.

„Każdy człowiek wierzący na tym świecie – tak pisał – powinien być promieniem światła, centrum miłości, ożywiającym zaczynem mas – a będzie nim tym bardziej, im bardziej w głębi swego jestestwa żyje w zjednoczeniu z Bogiem. Nie ma bowiem pokoju między ludźmi, jeśli nie ma pokoju w każdym z nich"[5].

Aby być promieniem światła, należy żyć w stałym kontakcie z Bogiem. Ten mój czcigodny poprzednik, który pozostawił trwały ślad w historii, przypomina również ludziom trzeciego tysiąclecia, że tajemnica pokoju i radości tkwi w głębokim i stałym zjednoczeniu z Bogiem. Serce Odkupiciela jest źródłem miłości i pokoju, nadziei i radości.

I tak nasze wspomnienie umiłowanego papieża Jana przeradza się w modlitwę: niech z Raju wstawia się, abyśmy, podobnie jak on, i my mogli wyznać pod koniec naszego życia, że nie szukaliśmy niczego innego, jak tylko Chrystusa i Jego Ewangelii.

Niech nam pomaga Maryja – którą często przyzywał pięknym aktem strzelistym „Mater mea, fiducia mea!" – abyśmy słowem i przykładem nadal świadczyli o pokoju, przyczyniając się do budowania cywilizacji miłości.

---

[2] Tamże, s. 618.

[3] Tamże, s. 612.

[4] Tamże, s. 619.

[5] *Acta Apostolicae Sedis*, t. 55 (1963), s. 302.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 280-291
DOI 10.12887/27-2014-1-105-22

Flavio FELICE

JEŚLI PRAGNIESZ POKOJU, BUDUJ POKOJOWE INSTYTUCJE

Uczestnictwo w życiu obywatelskim swojego kraju oznacza dla chrześcijanina dawanie świadectwa prawdzie o miłości Chrystusa do człowieka. Jest to miłość, która z krzyża dosięga każdego i staje się historią poprzez działanie człowieka, miłość ludzi wolnych i silnych, z ich talentami, pasjami i kompetencjami, lecz także z ich nędzą i kruchością. Jednym słowem, ludzi wolnych i silnych, ale również nieświadomych i omylnych, niedoskonałych, lecz zdolnych do doskonalenia się, do przekraczania własnych granic.

Aby ukazać rolę, którą Jan XXIII odegrał w działaniach na rzecz wolności religijnej i pokoju w Europie, a co za tym idzie, również na świecie, wystarczyłyby wspomnienia kard. Agostina Casarolego[1], inicjatora i promotora watykańskiej akcji dyplomatycznej, którą nazywano – nie całkiem właściwie – „Ostpolitik". We wspomnieniach tych widoczne są również głębokie duchowe źrodła podejmowanych wówczas działań, przejawiające się w wierze i stylu posługi duszpasterskiej Papieża.

Źródła te zostały zresztą udokumenowane w *Dzienniku duszy*[2], który papież Roncalli prowadził od wczesnej młodości. Dzięki jego zapiskom można lepiej zrozumieć ów pokój, za którego sługę się uważał: „Oto tajemnica mojego życia. Nie szukajcie innych wyjaśnień. Zawsze powtarzałem słowa Grzegorza z Nazjanzu: «Voluntas Dei pax nostra». Twoja wola, o Panie, jest naszym pokojem. Ta sama myśl zawiera się i w innych słowach, które zawsze były mi dobrymi towarzyszami: «oboedientia et pax»"[3].

Wrażliwość na potrzebę oparcia pokojowego porządku na zgodnym współistnieniu narodów kształtowała się w kardynale Roncallim w latach jego służby dyplomatycznej w kontekstach, w których pluralizm kulturowy i religijny mógł łatwo stać się powodem konfliktu kulturowego i społecznego. Nauczył się on zatem zwracać szczególną uwagę na kwestię pokoju, niemożliwego do

[1] Por. A. C a s a r o l i, *Pamiętniki – męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne (1963-1989)*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 29-32, 40-44, 73-77.

[2] Zob. J a n XXIII, *Dziennik duszy*, tłum. J.K. Ledóchowska SJK, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.

[3] G i o v a n n i XXIII, *Il Giornale dell'anima e altri scritti di pietà,* Edizioni di storia e letteratura, Roma 1965*,* s. 331 (tłum. fragm. – P.M.).

zbudowania niezależnie od woli Boga, któremu codziennie powierzał bieg swojego życia.

W tym sensie istnieje związek między duszpasterską świętością papieża Jana XXIII a jego służbą sprawie pokoju, wyrażający się w przekonaniu, że istoty ludzkie zostały stworzone, aby poznały Pana nie jako kogoś całkowicie obcego ich spełnieniu i szczęściu, lecz jako racji tego spełnienia. Poświęcenie się służbie właśnie spełnieniu człowieka było specyficznym pragnieniem Roncallego i jego drogą uświęcenia, którą przebył najpierw sam, aby odnaleźć niezbędny dla siebie pokój, wypływający z przylgnięcia do woli Bożej, pokój, który stanowi samo sedno świętości. W ten sposób poświęcił się także służbie tym wszystkim – wierzącym i niewierzącym – którzy Boga poszukują. Taka troska o życie i dobro innych ludzi to posługa pasterza troszczącego się o zapewnienie swojej owczarni koniecznych dóbr, które umożliwiają spotkanie człowieka z Bogiem i ludzi między sobą. W kontekście tej właśnie troski Duch Święty – Duch, który czyni świętych obrazem Boga, który jest Święty (por. Kpł 19, 2) – tak ukształtował człowieczeństwo Roncallego (w tym także jego sprawności dyplomatyczne), że stał się on żywym obrazem Chrystusa-pasterza.

W dniu swojej koronacji, 4 listopada 1958 roku, papież Jan XXIII zapisał: „Poznanie ducha i celu działania jest bardziej interesujące niż samo działanie. Każdy pontyfikat przyjmuje oblicze tego, kto go uosabia i reprezentuje. Z pewnością oblicza wszystkich papieży, którzy następowali po sobie przez stulecia, odzwierciedlają – a raczej powinny odzwierciedlać – oblicze Chrystusa, Boskiego Mistrza, przemierzającego drogi świata, aby głosić dobrą nowinę i obdarzać cudownym światłem przykładu. Boża nauka i wielka Boża szkoła streszczają sie w słowach Chrystusa: «Bądźcie cisi i pokornego serca»" (Mt 11, 29). A zatem – wielka łagodność i pokora"[4].

Uniwersalne rozszerzenie misji Papieża, jakie dokonało się po wyborze kardynała Roncallego na biskupa Rzymu, zaowocowało jego zaangażowaniem w kwestie sprawiedliwości i prawa międzynarodowego, które wymagało studiów i poszukiwania propozycji nowych rozwiązań kwestii pokoju, jakie mógłby przedstawić Kościół[5]. Wyjaśnia to również powstanie encyklik społecznych papieża Jana, a zwłaszcza *Pacem in terris*.

„Jeśli pragniesz pokoju, buduj pokojowe instytucje" – taki właśnie tytuł zdecydowałem się nadać artykułowi poświęconemu encyklice *Pacem in terris* (ogłoszonej 11 kwietnia 1963 roku) oraz myśli Jana XXIII. Podjałem

[4] Tamże, s. IX (tłum. fragm. – P.M.).

[5] Zob. P. A s o l a n, *„Se vuoi la pace, costruisci istituzioni de pace"*, wystąpienie na konferencji poświęconej nauce społecznej Kościoła, Area Internazionale di Ricerca „Caritas in Veritate", 26-27 XI 2012 (w druku).

w tym tekście próbę przeprowadzenia krótkiej, lecz precyzyjnej refleksji nad dziedzictwem tego ważnego dokumentu i jego Autora, uwzględniającej nowe wydarzenia, jak również fakt, że w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat nauczanie społeczne Kościoła znacznie się rozwinęło. Jego dojrzewanie dotyczyło z jednej strony aspektu metodologicznego (należy zauważyć szczególny stosunek Jana Pawła II do metodologii nauk społecznych – jego magisterium w sposób zaangażowany konfrontuje socjologów z ich własnym aparatem pojęciowym). Z drugiej zaś pozwala ono socjologom stawiać pytania pod adresem ich własnej dyscypliny oraz wskazywać zagadnienia i narzędzia analityczne, aby ktoś, kto zajmuje się nauczaniem społecznym Kościoła – również zawodowo – mógł podejmować problemy uważane przez ludzi naszych czasów za prawdziwie istotne dla ich życia i jednocześnie przedstawić analizę, której doktrynalne podstawy, kryteria ocen i wskazówki odnoszące się do działania, okazują się spójne i zdolne sprostać wymogom czasów, w jakich żyjemy. Dlatego też tytuł „Jeśli pragniesz pokoju, buduj pokojowe instytucje" pozwoli prześledzić wspólny wątek łączący *Pacem in terris* i niektóre wypowiedzi Benedykta XVI – w tym oczywiście wielką encyklikę *Caritas in veritate* ogłoszoną 29 czerwca 2009 roku.

POKÓJ A PORZĄDEK POLITYCZNY

Jeśli – jak też głosi Kościół – pokój między ludźmi nie jest łatwym osiągnięciem, dochodzimy do wniosku, że nie można go pomyśleć ani żywić nadziei na jego uzyskanie, pomijając pośrednictwo osób, kultur czy polityk koniecznych do skutecznego kształtowania relacji społecznych. Z takiego właśnie punktu widzenia udział instytucji w działaniach na rzez pokoju jest niezbędny – chociaż wciąż podlega dookreślaniu i ulepszaniu[6].

W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII naucza, że bez nawrócenia i dążenia ku czterem fundamentalnym wartościom: p r a w d z i e, s p r a w i e d l i w o ś c i, m i ł o ś c i i w o l n o ś c i, nie można oczekiwać, że jakiekolwiek zaangażowanie instytucjonalne przyniesie trwałe rezultaty. Papież pisze: „Dlatego społeczność posiada prawidłowy ustrój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności wówczas, gdy rządzi się prawdą [...]. Nastąpi to rzeczywiście, jeśli wszyscy uznają w pełni nie tylko swoje prawa, lecz również i swe obowiązki wobec innych. Ponadto wspólnota ludzka staje się taką, jaką wyżej naszkicowaliśmy, wtedy gdy obywatele, kierując się sprawiedliwością, starają się i o poszanowanie praw innych, i o wypełnianie swoich własnych obowiązków; jeśli

[6] Szerzej na ten temat zob. F. F e l i c e, P. A s o l a n, *Appunti di dottrina sociale della Chiesa. I cantieri aperti della pastorale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

ożywia ich taka miłość, że odczuwają potrzeby innych jak swoje własne, dzielą się z nimi swoimi dobrami i starają się o to, aby wszystkich ludzi na świecie łączyły najszlachetniejsze pragnienia serc i umysłów. Ale to jeszcze nie wszystko. Społeczność ludzka bowiem wzmacnia się poprzez wolność – gdy stosuje się metody odpowiadające godności jej obywateli, którzy, będąc z natury swej obdarzeni używaniem rozumu, są z tej racji odpowiedzialni za swe czyny"[7].

Znajdujemy tutaj analizę związku między instytucjonalnym wymiarem pokoju a jego wymiarem duchowym i kulturowym: p r a w d a i s p r a w i e d l i w o ś ć stanowią kryteria odnoszące się do obiektywnych struktur społecznych, a zatem do instytucji. Oznacza to przede wszystkim, że pokój zakłada rzeczywiste przestrzeganie praw każdej poszczególnej osoby oraz oparcie społeczeństwa jako całości na sprawiedliwym systemie prawnym.

Poprawne procedury i zachowania jednak nie wystarczają. Pokój – czytamy w Encyklice – jest także kwestią m i ł o ś c i, czyli faktycznie implikuje szacunek dla innych, zrozumienie innych i okazywanie im współczucia; pokój jest też kwestią w o l n o ś c i i wymaga świadomej oraz dobrowolnej akceptacji i afirmacji przynależności do wielkiej rodziny ludzkiej.

Jakie kroki może zatem podjąć ludzkość, aby zbliżyć się do pokoju? Wymaga on równocześnie reform instytucjonalnych i nawrócenia serca każdego człowieka. W encyklice Jan XXIII wyróżnia trzy etapy tej drogi: Pierwszym jest „czynna solidarność"[8] między narodami, będąca konkretnym wyrazem świadomości uczestnictwa zarówno poszczególnych osób, jak i całych państw w jednej wielkiej rodzinie – rodzaju ludzkim. Po drugie, konieczne jest powszechne rozbrojenie, czyli radykalna rezygnacja państw z groźby użycia przemocy jako narzędzia budowania ich pozycji politycznej. Trzeci środek polega na takim umocnieniu władzy politycznej, aby pozwolił ono sprostać globalnemu charakterowi kwestii społecznych[9]. Pojęcie władzy publicznej, które okazało się najbardziej interesujące dla analityków politycznych i ekonomicznych, powraca w encyklice *Caritas in veritate*, w której Benedykt XVI przedstawia teorię konstytuowania się władzy publicznej o uniwersalnych kompetencjach. Władza ta w praktyce miałaby angażować również ubogich, niewinnych i bezbronnych. Nie może być zatem prawdziwego pokoju, jeśli rozwój całej ludzkości nie zostanie otoczony troską i uwagą – jeśli nie będzie wspierany zgodnie z kryteriami prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności i przestanie być sterowany według prawa silniejszego, bogatszego i najbardziej pozbawionego skrupułów.

---

[7] J a n XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, nr 35, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 277.

[8] Por. tamże, rozdz. 5, s. 282 n.

[9] Por. tamże, nry 36, 39, 45, s. 277-279.

Fundamentalna intuicja o nierozerwalnym związku między prawdziwym i trwałym pokojem (pojęcie to Immanuel Kant wyraził w studium z roku 1795 za pomocą terminu „wieczny pokój”[10], a w roku 1928 zostało odrzucone przez Luigiego Sturzo, który wprowadził koncepcję prawa do wojny[11] – a sprawiedliwością pozwala utrzymać założenie o poszukiwaniu dobra wspólnego (dobra wszystkich i każdego) przez osoby pracujące w instytucjach narodowych i ponadnarodowych jako zasadniczego celu systemu władzy politycznej opartego na zasadach solidarności, pomocniczości i poliarchii[12] oraz jako wartości istotnej w zarządzaniu życiem społecznym. Intuicja ta jest prawdopodobnie jednym z kluczy do interpretacji aparatu doktrynalnego *Pacem in terris*[13].

Tak oto dotarliśmy do przeciwnego krańca linii łączącej *Pacem in terris* Jana XXIII i *Caritas in veritate* Benedykta XVI. Ten kierunek rozważań jest zrozumiały z teoretycznego punktu widzenia i można go też odnieść do pojęcia instytucji, jeśli za centralne uznamy pojęcia civitas i governance (zarządzanie, nadzór), a nie pojęcie polis i government. Ograniczę się do wskazania, że słowo „rząd” (wł. governo), odniesione do światowej gospodarki i do globalizacji, występuje wyłącznie we włoskim przekładzie encykliki *Caritas in veritate*, w wersji francuskiej i angielskiej znajdujemy natomiast termin „governance”, a w wersji łacińskiej, która powinna stanowić podstawę wszystkich tłumaczeń – wyrażenie „globalizationis moderamen”[14] (stawiać granice, moderować, temperować, zachowywać właściwą miarę globalizacji), nie zaś „gubernaculum globalizationis” (przewodzić globalizacji, prowadzić globalizację).

Wydarzenia historyczne, które nastąpiły po ogłoszeniu *Pacem in terris* – na przykład upadek ateistycznego komunizmu, systemu, który doprowadził do wyścigu zbrojeń oraz eskalacji ideologii odstraszania – pokazały, że rzeczywistość może okazać się silniejsza od ideologii i że recta ratio, światło Boże, jest rzeczywistością zdolną zmienić bieg historii i przeciwstawić się założeniu o konieczności konfliktu i wojny.

---

[10] Zob. I. K a n t, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

[11] Zob. L. S t u r z o, *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

[12] Por. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nry 57, 67.

[13] „Wspólne dobro ogółu jest jedyną racją istnienia władz państwowych” (J a n XXIII, Encyklika *Pacem i terris*, nr 54, s. 281n.; por. też: tamże, nr 139, s. 296n.). „Właściwym [...] zadaniem tej powszechnej władzy jest rozpatrywanie i rozstrzyganie spraw mających powiązanie z powszechnym dobrem wspólnym w dziedzinie gospodarczej, społecznej i politycznej oraz w rozwoju nauki. Sprawy te posiadają wielkie znaczenie, mają bardzo szeroki zasięg i są szczególnie palące; dlatego nasuwają zbyt wiele trudności, aby mogły je pomyślnie rozwiązać rządy poszczególnych państw” (tamże, nr 140, s. 297).

[14] W przekładzie polskim zastosowano wyrażenie „zarządzać globalizacją” (por. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 57) – przyp. tłum.

Według idealnej typologii zaproponowanej przez Emila Benveniste'a civitas, w odróżnieniu od polis, nie jest bytem autocentrycznym ani ugruntowanym w sobie samym[15], nie jest rzeczywistością jednorodną, jej instytucji nie można zredukować do wspólnej kultury obywatelskiej, która poprzedza kulturę poszczególnych obywateli (łac. cives) i stanowi jej podstawę. Człowiek staje się obywatelem poprzez prawo, czyli konwencję, a nie ze względu na swoją rasę, religię czy nawet więzy krwi.

Możemy zauważyć, że przełom, którego dokonało chrześcijaństwo, radykalizuje różnicę między civitas a polis. Poziom i postać porządku społecznego, do jakiego aspiruje grecka polis[16], zwłaszcza polis arystotelesowska, a także wszystkie jej „klony", są całkowicie obojętne, nawet podejrzliwe wobec civitas. Całkowicie niemożliwe jest w civitas przyznanie władzy politycznej (i polityce w ogóle) roli „homogenizatora" i monopolisty wobec dobra wspólnego. Nic chyba lepiej nie ilustruje tych różnic niż systemy prawne Aten i Rzymu. Pouczająco pisze o tym Aldo Schiavone: „Pamiętny przypadek Rzymu był wyjątkowy. Było to jedyne miejsce w całym antycznym świecie, w którym – w czasie, gdy tworzenie reguł zachowania społecznego (stanowienie ius w archaicznym jeszcze znaczeniu tego słowa) odrywało się od sfery religijnej – nie przyjęto modelu polityki i prawa, jaki panował w Grecji, gdzie obecność prawa jako nakazu politycznego bardzo szybko stała się znakiem nadejścia całkowitej laicyzacji społeczeństw obywatelskich"[17].

W tym kontekście pojęciowym instytucje prawodawcze, polityczne i gospodarcze są narzędziami, za pomocą których ludzie doświadczają w historii swojej zdolności do wzajemnej troski, którą okazują poprzez wolność wyrażającą się w konkurencji, reprezentacji i odpowiedzialności politycznej – jednym słowem: przez współpracę i uczestnictwo. Troska ta – w ujęciu Benedykta XVI przedstawionym w *Caritas in veritate* – osiąga rangę „drogi instytucjonalnej [...] miłości"[18]. Jest ona niezbędnym narzędziem w dążeniu do dobra wspólnego, wcale niedrugorzędnym – o czym przypomina Benedykt XVI – w stosunku do miłości urzeczywistniającej się „w bezpośrednim kontakcie z bliźnim"[19].

---

[15] Zob. E. B e n v e n i s t e, *Deux modèles linguistiques de la cité*, w: tenże, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1974, s. 272-280.

[16] Por. P. R i o r d a n, *A Politics of the Common Good*, Institute of Public Administration, Dublin 1996, s. 166. Na temat stanowiska przeciwnego zob. M. R e n n a, F. R i v a, M. R i z z i, S. X e r e s, *La città. Un'alba o un tramonto*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

[17] A. S c h i a v o n e, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005, s. 166 (tłum. fragm. – P.M.). Na temat analogii między prawem rzymskim a prawem angielskim czy amerykańskim zob. tamże, s. 30. Zob. też: L. D i o t a l l e v i, *La pretesa. Quale rapporto vangelo e ordine sociale?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

[18] B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 7.

[19] Tamże.

Civitas zatem, z jej potencjałem wolności i odpowiedzialności, z równowagą między rządzącymi a rządzonymi, między prawami a obowiązkami, niesie ze sobą ciągłe napięcia między „government" a „governance", między racjami jednostki a dążeniem do tworzenia relacji typu wspólnotowego. Refleksja nad tymi stałymi, nieuniknionymi i zdrowymi napięciami przywodzi na myśl znane łacińskie powiedzenie Wegecjusza z księgi trzeciej jego dzieła *O sztuce wojskowej*: „Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum" („Kto pragnie pokoju, powinien być gotowy do wojny"[20]), bardziej znane w wersji „Si vis pacem, para bellum". Wydaje się, że można poddać je istotnemu przeformułowaniu, które pozwoli uznawać pokój za najbardziej wyrafinowane i najcenniejsze dzieło, jakie umysł ludzki zdołał wytworzyć i roztropnie zrealizować: „Si vis pacem, para civitatem".

Civitas jako dzieło obywateli wskazuje na zespół zasad teoretycznych, które opierają się na pojęciach solidarności i pomocniczości, czyli na uporządkowanej, wolnej i odpowiedzialnej trosce o drugiego. Solidarność i pomocniczość – w takim stopniu, w jakim elementy porządku społecznego stworzone zostały dla osoby – nacechowane są zatem wolnością i odpowiedzialnością (a nie konformizmem, umasowieniem i korporatywizmem). To właśnie osoba jest miarą dobra społecznego: wiążące zatem pozostają słowa Piusa XII: „Civitas propter cives, non cives propter civitatem" („Społeczeństwo jest dla osoby, nie osoba dla społeczeństwa" – z orędzia radiowego skierowanego do kongresu lekarzy katolickich w Amsterdamie 1 września 1956 roku.

Solidarność i pomocniczość w świecie poliarchicznym wymagają uczestnictwa wszystkich ludzi w tworzeniu podstaw civitas oraz jego instytucji – powinno się ono dokonywać raczej metodą stopniowego wzrostu, niż poprzez zaplanowane z góry konstruowanie. Państwo, w którym osoby mogą w sposób twórczy realizować swoja podmiotowość, stanowiłoby urzeczywistnienie idei tak ważnej dla Jana Pawła II. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* uznał ją on za fundament prawa każdego obywatela do aktywnego uczestnictwa w tworzeniu porządku społecznego opartego na założeniu rozwoju gospodarczego, którego nie można sprowadzić do wzrostu produktu krajowego brutto. Według wizji integralnego rozwoju gospodarczego, odrzucającej ujęcie rynku jako gry o sumie zerowej i postrzegającej go jako sieć relacji, oczekiwania jednego podmiotu są spełniane – w ramach struktury ekonomicznej gwarantującej wszystkim prawo do udziału w grze – przez jego dążenie spełnienia oczekiwań pozostałych. Uzależnienie spełnienia własnych uzasadnionych oczekiwań od zdolności do spełnienia oczekiwań drugiego jest równoznaczne z tworzeniem

[20] Flavius Vegetius Renatus, *O sztuce wojskowej. Księgi I-III (wybór)*, tłum. i oprac. www.zrodla.historyczne.prv.pl, http://kulturaantyczna.files.wordpress.com/2011/12/renatus-flavius-o-sztuce-wojskowej.pdf, s. 58.

instytucji zgodnych z personalistyczną i relacyjną perspektywą antropologiczną właściwą nauce społecznej Kościoła i odsłania inny sposób rozumienia procesów gospodarczych i politycznych, a wraz z nimi – rynku i stosunków między uczestnikami międzynarodowego obrotu gospodarczego a lokalnymi, narodowymi i ponadnarodowymi strukturami politycznymi.

Historia pokazuje wiele systemów instytucjonalnych, za pomocą których próbowano zbudować najlepszy możliwy porządek społeczny. Pozostając w obszarze myśli nowożytnej, wystarczy pomyśleć o cezurze, jaką stanowiły analizy Niccola Machiavellego, Thomasa Hobbesa rozwiązanie o charakterze totalitarnym oraz liberalne rozwiązania Hobbesewskich problemów, zaproponowane przez Johna Locke'a, Monteskiusza, Alexisa de Tocquville'a, czy wreszcie pojęcia społeczeństwa otwartego (ang. open society) i wielkiego społeczeństwa (ang. great society, big society) wprowadzone przez Karla Poppera i Fiedricha von Hayeka.

FEDERALIZM I POKÓJ

Ten zbiór teorii ulepszania porządku społecznego uzupełnić należy refleksją nad dwoma próbami wcielenia w życie przekonania, że do ideałów pokoju i wolności nie trzeba koniecznie odnosić zasady „coś za coś", zgodnie z którą większej niezawodności gwarancji pokoju musi towarzyszyć ograniczenie wolności – i odwrotnie. Doświadczenia, do których się odwołuję, to próby realizacji teorii państwa federalnego w obszarze instytucjonalnym w powstających Stanach Zjednoczonych Ameryki oraz proces integracji Europy. Można powiedzieć, że pierwsze z nich stało się paradygmatycznym doświadczeniem procesu harmonizowania różnych instancji i instytucji, w którym zgodnie z zasadą „e pluribus unum" (z wielu – jedno) szanowano różnice między nimi. Krótko po zakończeniu drugiej wojny światowej doświadczeniem tym zainteresowali się i zapragnęli je naśladować ojcowie założyciele Unii Europejskiej, wśród których znajdowali się teoretycy społecznej gospodarki rynkowej.

Właśnie w tekstach tych ojców założycieli, inicjatorów zarówno eksperymentu amerykańskiego (na przykład Alexandra Hamiltona), jak i procesu integracji europejskiej, znajdujemy najlepsze przykłady pozwalające uzasadnić terminy, którymi Benedykt XVI posłużył się w encyklice *Caritas in veritate*[21]. Znalazły one jednak niewielki oddźwięk w najbardziej nawet wyrafinowanych komentarzach cieszących się największym autorytetem współczesnych komentatorów. Mam tu na myśli odniesienia do miłości urzeczywistniającej się w bezpośrednim kontakcie z bliźnim czy do instytucjonalnej drogi miło-

[21] Por. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 7.

ści, przez którą Papież rozumie doświadczenie chrześcijanina jako obywatela, który daje świadectwo odwiecznym wartościom chrześcijańskim w kontekście politycznym, gospodarczym i kulturalnym. Uczestnictwo w życiu obywatelskim swojego kraju oznacza dla chrześcijanina dawanie świadectwa prawdzie o miłości Chrystusa do człowieka. Jest to miłość, która z krzyża dosięga każdego i staje się historią poprzez działanie człowieka, miłość ludzi wolnych i silnych, z ich talentami, pasjami i kompetencjami, lecz także z ich nędzą i kruchością. Jednym słowem, ludzi wolnych i silnych, ale również nieświadomych i omylnych, niedoskonałych, lecz zdolnych do doskonalenia się, do przekraczania własnych granic w dążeniu do realizacji racjonalnych oczekiwań i budowania instytucji, w których poprzez świadectwo będą mogli wykazać płodność dobra i jałowość zła.

Model poliarchiczny oparty na zasadzie pomocniczości może zostać zrealizowany na poziomie światowym przez wzmocnienie już istniejących i działających władz oraz instytucji międzynarodowych zgodnie z zasadą antyperfekcjonizmu, zalecającą przede wszystkim wykorzystywanie doświadczeń i wprowadzanie zmian drogą reform. Podmioty takie, zajmujące się problemami rozwoju, cywilizacji i światowego dobrobytu, już istnieją: Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy, Światowa Organizacja Handlu, która zastąpiła Układ Ogólny w sprawie Taryf Celnych i Handlu, Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa, Międzynarodowa Agencja Energii Atomowej, Europejska Organizacja Badań Jądrowych CERN oraz różne agencje Organizacji Narodów Zjednoczonych. Instytucje te powstały w różnym czasie i rozwijały się na różne sposoby, a ich funkcjonowanie nie zawsze okazywało się skuteczne i nie zawsze było ono oparte na doświadczeniu. Z analizy ich działań można jednak wywnioskować, jakie reformy należy przeprowadzić oraz jakie luki wypełnić.

Ten poliarchiczny schemat pozwala uniknąć koncentracji władzy w jednym rządzie światowym o bardzo szerokich, dyskrecjonalnych i nieokreślonych zadaniach (którego nie pochwala się ani w *Pacem in terris*, ani tym bardziej w *Caritas in veritate*) oraz różnicować kryteria podejmowania decyzji przez władze międzynarodowe zależnie od ich misji. Wydaje się, że taki właśnie model wyłania się z encykliki *Pacem in terris* czytanej w świetle *Caritas in veritate* oraz z filozofii Antonia Rosminiego[22] i Luigiego Sturzo[23], a także z teorii społecznej gospodarki rynkowej[24] i z modelu konkurencji w ujęciach mających różne, jakkolwiek zbieżne nachylenia, zaproponowanym przez

[22] Zob. A. R o s m i n i, *Filosofia della politica*, Città Nuova, Roma 1978.
[23] Zob. S t u r z o, dz. cyt.
[24] Zob. S. C a s s e s e, *Chi governa il mondo?*, Il Mulino, Bologna 2013.

Wolfganga Euckena, Wilhelma Röpkego, Alfreda Müllera-Armacka, Luigiego Einaudiego i Ezia Vanoniego[25].

Pokój jest koniecznym warunkiem rozwoju, jednocześnie jednak, podobnie jak wolność, wymaga codziennego zaangażowania wszystkich, aby instytucje sprzyjające autentycznemu doświadczeniu pokoju mogły się rozwijać i umacniać.

*

W Orędziu na czterdziesty siódmy Światowy Dzień Pokoju papież Franciszek podjął temat braterstwa, wskazując je jako fundament pokoju. W wypowiedzi tej obecny Papież proponuje klucz do interpretacji procesów politycznych, które odczytuje w świetle antropologii chrześcijańskiej. Braterstwo interpretuje jako relację, której miarę stanowi miłość Osób Trójcy Świętej, a za jej fundament uznaje Krzyż, który nazywa „«miejscem» z a p o c z ą t k o w a n i a braterstwa”[26]. Ojciec Święty pisze: „Historia Kaina i Abla uczy, że ludzkość ma wpisane w sobie powołanie do braterstwa, ale także dramatyczną możliwość zdrady tego powołania. Świadczy o tym codzienny egoizm, tkwiący u podstaw wojen i licznych niesprawiedliwości. Rzeczywiście wielu ludzi umiera z rąk braci i sióstr, którzy nie potrafią uznać swego braterstwa, to znaczy tego, że są istotami stworzonymi dla wzajemności, dla komunii i dla daru”[27].

Niech słowa te staną się inspiracją do krótkiej refleksji nad relacją instytucjonalnej drogi miłości – by posłużyć się wyrażeniem Benedykta XVI – do budowania pokoju. W rozważaniach tych trzeba pamiętać o wezwaniu papieża Franciszka, który ostrzega przed ryzykiem sprowadzenia pokoju do rozwiązań technicznych, pozbawionych idealizmu[28]. Z drugiej strony nie wolno przyjmować perspektywy utopijnej, oderwanej od danych historycznych, które zawsze mają charakter przygodny i procesualny. W istocie potrzeba, by złożony system znany pod nazwą „global polity”[29], w warunkach, na jakie pozwala zdrowy realizm, zajął się „global governence”, staje się coraz pilniejsza. Przyczyni się to do tworzenia instytucji subsydiarnych i poliarchicznych – i pozwoli zapobiec powstaniu „niebezpiecznej władzy uniwersalnej typu monokratycznego”[30].

---

[25] Por. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 57.

[26] F r a n c i s z e k, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 I 2014 *Braterstwo podstawa i drogą do pokoju*, nr 3.

[27] Tamże, nr 2.

[28] Por. tamże, nr 10.

[29] Zob. C a s s e s e, dz. cyt.

[30] B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 57.

Wydaje się, że w ostatnich latach to właśnie ciągłe rozłamy w stosunkach międzynarodowych przyczyniają się do ponownego odkrycia najgłębszego sensu słowa „pokój". Dążenie do stworzenia porządku, który byłby gwarancją trwałego pokoju, nie powinny jednak prowadzić do inicjowania niemożliwych do realizacji projektów, jak na przykład światowa władza polityczna. Z jednej strony – jak głosi Sturzo – bieg historii wyprzedza wszelką zaplanowaną przez człowieka równowagę, z drugiej zaś po latach obsesyjnej koncentracji na państwie jako centrum i motorze życia międzynarodowego pojawiają się nowe badania, w których dostrzega się coraz większą rolę instancji niebezpośrednio politycznych, takich jak religia, które wpływają na dynamikę procesów politycznych, określają je i przenikają.

Słowa papieża Franciszka, które, wskazując na relacje braterskie, przywracają pokojowi jego najbardziej autentyczny sens i fundament, pozwalają żywić nadzieję, że pokój, wolny od naleciałości ideologicznych, które zbyt długo obciążały jego pojmowanie, może ponownie stać się centrum uwagi – już nie jako wznoszony z trudem sztandar, lecz jako narzędzie budowania porządku. Porządek ten „opiera się [...] na prawdzie, musi być realizowany według nakazów sprawiedliwości oraz ożywiany i doskonalony przez miłość wzajemną, a ponadto nie naruszając wolności, powinien przyczyniać się do wytwarzania coraz większej równowagi społecznej"[31].

Te słowa encykliki *Pacem in terris* mają duże znaczenie i chociaż zostały napisane w klimacie geopolitycznym bardzo różnym od obecnego, to jednak nie tracą aktualności jako źródło, z którego można zaczerpnąć nie mętną retorykę pokoju, lecz inspirację do tworzenia prawdziwie pokojowych instytucji. Dlatego jeśli napotykamy dziś na deficyt strukturalny w „global polity" i w jej „govenrance", nie można wierzyć, że uda się go uzupełnić za pomocą sztucznych, nieadekwatnych i przez to szkodliwych konstrukcji.

Encykliki *Pacem in terris*, *Dignitatis humanae*, *Caritas in veritate* (aby wymienić tylko te trzy dokumenty) zachęcają katolików do rozważania problemu pokoju w odniesieniu do kontekstu globalnego, kontekstu, którego nie można zredukować do działań rządów (ang. governments), do polityki. Podkreślają potrzebę silnego dążenia do „governance" o charakterze subsydiarnym i poliarchicznym, gdzie miłość będzie realizowana w bezpośrednim kontakcie z bliźnim.

Powracając zatem do zawartych między innymi w *Pacem in terris* rozważań na temat niemożliwości rozwiązania problemu uniwersalnego dobra wspólnego na drodze politycznej, w obrębie wspólnot publicznych, i łącząc te rozważania z ogłoszoną niedawno encykliką papieża Franciszka *Lumen fidei*, należy wskazać na ryzyko zaufania „natychmiastowym rozwiązaniom

[31] Ja n XXIII, *Pacem in terris*, nr 37.

i propozycjom, które blokują nas na drodze”[32], na którą wkroczyła ludzkość. Jest to droga i zarazem historyczny proces tworzenia wielorakich instytucji politycznych, gospodarczych i kulturalnych – z pewnością naznaczonych przygodnością i grzechem, lecz jednocześnie niezbędnych dla współistnienia i moralnego wzrostu osób w wolności i odpowiedzialności.

Unikanie nieadekwatnych rozwiązań i budowanie pokoju na fundamencie braterstwa należą zatem do wyzwań, przed którymi dzisiaj stajemy. Przede wszystkim – jak przypomina papież Franciszek – nie wolno pozwolić, „by skradziono nam nadzieję”[33], lecz trzeba także pilnować, by rozwiązania te nie były oderwane od faktów historycznych, by nie dokonywano ich na zasadzie fragmentacji czasu, zapominając o jego procesualnym wymiarze. Wymiar ten – o czym przypomina Sturzo – wymaga ciągłego działania reformatorskiego.

Czas poddany fragmentacji postrzegać można w kategoriach czysto przestrzennych, jego „części” stają się wtedy bezczasowym miejscem, w którym osoba jest uważana za środek do realizacji celów, nie zawsze odpowiadających jej godności. Polityczne kategorie konserwatyzmu i progresizmu, gdy negują procesualny wymiar historii i głosząc arbitralną „konieczność”, sprzeciwiają się wolności ludzkiego działania. Konstruktywistyczny historycyzm stanowi ich wspólny teoretyczny grunt, na którym porządek ulega utrwaleniu.

Innymi słowy, w ramach instytucji konieczna jest refleksja skupiająca się nie tylko na zarządzaniu zwyczajnością, lecz także zwrócona ku przyszłości. Refleksji tej powinno towarzyszyć działanie. Chrześcijańskie przeżywanie społecznej natury człowieka nie jest nigdy przygodą statyczną, definitywnie określoną, lecz pozostaje doświadczeniem procesualnym i dynamicznym, ponieważ „w przestrzeni krystalizują się projekty, czas natomiast zawsze kieruje ku przyszłości i pobudza do tego, aby iść z nadzieją”[34].

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

[32] F r a n c i s z e k, Encyklika *Lumen fidei*, nr 57.
[33] Tamże.
[34] Tamże.

OBROŃCA KULTURY I HUMANISTA
ADAM RODZIŃSKI
(1920-2014)

Ethos 27(2014) nr 1(105) 295-298

Jerzy W. GAŁKOWSKI

FILOZOF OSOBY I KULTURY

Filozofia Adama Rodzińskiego tworzona była, z jednej strony, na skrzyżowaniu działania rozumu naturalnego i wiary, z drugiej zaś, na skrzyżowaniu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, augustyńskiej, chrześcijańskiego egzystencjalizmu i fenomenologii. Uprawiał ten rodzaj filozofii chrześcijańskiej, w którym rozum ludzki wspomaga się inspiracją płynącą z wiary, a dzięki temu dociera do tych aspektów rzeczywistości, które mogłyby pozostać niezauważone przez „czysty" rozum.

Prof. dr hab. Adam Rodziński, wieloletni wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, urodził się 28 listopada 1920 roku w Grabnie koło Wojnicza. Maturę zdał w Tarnowie w roku 1939, po zdaniu egzaminów wstępnych został studentem Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, ale studia uniemożliwiła mu wojna. Po wojnie studiował polonistykę i filozofię na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; oba magisteria uzyskał w roku 1952. Doktorat obronił w roku 1956 na Wydziale Filozofii KUL na podstawie rozprawy *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku*; habilitację zaś w 1966, na tymże Wydziale, na podstawie rozprawy *U podstaw kultury. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania moralnego. Studium aksjologiczno-etyczne*; tytuł profesora nadzwyczajnego uzyskał w roku 1987. Od roku 1968 aż do przejścia na emeryturę w 1996 był kierownikiem Katedry Filozofii Kultury. Pełnił wiele funkcji: dziekana i prodziekana, przewodniczącego Wydziału Nauk Społecznych Towarzystwa Naukowego KUL, członka Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktora „Roczników Filozoficznych" i „Roczników Nauk Społecznych" wydawanych przez TN KUL oraz „Zeszytów Naukowych KUL". Publikował także w czasopismach: „Ateneum Kapłańskie", „Tygodnik Powszechny", „Znak" i „Chrześcijanin w Świecie"[1].

[1] Szerzej na temat życia i działalności naukowej zob. *Adam Rodziński* [autobiogram i bibliografia], „Ruch Filozoficzny" 44(1987) nr 2, s. 202-204; S. K o w a l c z y k, *Działalność naukowo-dydaktyczna prof. dra hab. Adama Rodzińskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych" 25(1997) z. 1, s. 7-26; M. N a w r a c a ł a - U r b a n, hasło „Rodziński Adam", w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. M. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 800-802; J. S z y m c z y k, *Bibliografia prac naukowych prof. dra hab. Adama Rodzińskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych" 25(1997) z. 1, s. 27-32; J. G a ł k o w s k i, *Osoba – moralność – kultura*, „Zeszyty Naukowe KUL" 54(2011) nr 1, s. 29-44.

Żył jakby poza głównym nurtem życia społecznego i uniwersyteckiego. Nie należał do porywających wykładowców, mówił dość monotonnym głosem, ale jego wykłady i seminaria były nasycone jego specyficznymi analizami i tezami, a zarazem bardzo erudycyjne. Odbiegały swoją treścią od tradycyjnych ujęć metafizyki tomistycznej. Pracował nawet w bardzo podeszłym wieku, niemal do końca życia, o czym świadczą poprawki i uzupełnienia wpisywane ołówkiem, charakterystycznym kształtnym, drobnym pismem na marginesach jego wcześniejszych publikacji. Można to wyraźnie zobaczyć na przykład w ostatnim, wydanym krótko przed śmiercią tomie *U podstaw kultury moralnej*. Jego pasją była filatelistyka, o której napisał też artykuł. Posiadał bardzo wyspecjalizowane zbiory znaczków, przedstawiających między innymi sławnych ludzi i mosty. Pisał również (i tłumaczył) poezję. Miał duże poczucie humoru i autoironii, czasem żartował z siebie, cytując fragmenty swojego młodzieńczego dramatu heroicznego w pięciu aktach. Był człowiekiem wielkiej wiedzy i erudycji, a przy tym niesłychanej skromności. Nie słyszało się, by głosił czy też uczynił coś kontrowersyjnego (choć krążyły o nim dość zabawne anegdoty). Swoją głęboko chrześcijańską postawą, znajdującą wyraz w publikacjach, zyskał poważanie także ludzi o innym światopoglądzie, co uwydatniło się w recenzjach.

W zakres jego zainteresowań naukowych wchodziły zagadnienia etyki, aksjologii, filozofii człowieka, filozofii kultury i filozofii historii. Przetłumaczył (pod pseudonimem Jerzy Nowak) kilka podstawowych dzieł filozoficznych z języka francuskiego.

Filozofia Adama Rodzińskiego tworzona była, z jednej strony, na skrzyżowaniu działania rozumu naturalnego i wiary, z drugiej zaś, na skrzyżowaniu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, augustyńskiej, chrześcijańskiego egzystencjalizmu i fenomenologii. Nawiązywał też do spirytualizmu platońskiego, personalizmu Jacques'a Maritaina i Emmanuela Kanta oraz do fenomenologii Dietricha von Hildebrandta. Uprawiał ten rodzaj filozofii chrześcijańskiej, w którym rozum ludzki wspomaga się inspiracją płynącą z wiary, „poddaje się pomocy wiary" – jak sam mówił, a dzięki temu dociera do tych aspektów rzeczywistości, które mogłyby pozostać niezauważone przez „czysty" rozum. Chodzi tu zwłaszcza o problematykę osoby, o szczególny rodzaj personalizmu. To właśnie religijna tajemnica Trójcy Świętej, w której zawarta jest prawda o jedynym Bogu i trzech Osobach Boskich, otwarła Adamowi Rodzińskiemu drogę do połączenia istoty i istnienia bytu Boga z istotą i swoistością osobową (szczególnie człowieka), czyli połączenia metafizyki Tomaszowej z metafizyką innego rodzaju, ukonstytuowaną wokół relacjonalnej swoistości osób. Istotą bycia osobą jest bycie ku drugiemu, dla innego, dla innych. Wewnętrzny głos (głos sumienia) domaga się poszanowania godności oraz uprawnień własnych i cudzych. Takie podejście tworzy etykę gruntownie altruistyczną, która

wsparta jest doświadczeniem chrześcijaństwa, chociaż jej fundamenty dostępne są doświadczeniu naturalnemu. Dzięki temu teoria personalistyczna i etyka z nią związana, którą można nazwać tak godnościową jak personalistyczną, mimo możliwych inspiracji religią, są wobec niej neutralne. Ta neutralność personalizmu – jak też etyki personalistycznej – konstytuowana jest na bezpośrednich danych doświadczenia wewnętrznego. Określenie osoby zaczyna się od wskazania sposobu działania i cech ludzkiej świadomości: wyobrażeniowej i materialnej, łączącej się ze zmysłami i materialnością świata oraz ze świadomością intelektualną, odnoszącą się do pozamaterialnego „ekranu wieczności". Taka świadomość właśnie tworzy kulturę, przejaw specyficznie osobowego życia jednostkowego i społecznego. Ten wyraz czy przejaw działania osoby kształtuje wewnętrzne skutki w postaci osobowości intelektualnej, artystycznej, religijno-moralnej, a także syntetyzującej te wszystkie osobowości. W takim ujęciu osoba jest rdzeniem psychofizycznej i substancjalnej jedności oraz tożsamości, osobowość zaś – nabytym przez działanie kształtem aktualnego bytowania.

Inna, choć związana z tamtymi, była rozwijana przez Adama Rodzińskiego problematyka wartości. Wchodził tutaj w dyskusję z tomizmem, którego koncepcję dobra nie tyle odrzucał, ile uzupełniał. Uważał, że od dobra, także moralnego, które w transcendentalnej koncepcji zamienne jest z każdym bytem, należy odróżnić wartość. Wartość ma charakter relacjonalny, wyrasta z odpowiedniości czegoś lub kogoś dla osoby. Ta odpowiedniość nie jest dowolna, ale wyznaczona istotą człowieka, a więc obiektywna. Dodatkową właściwość wartości stanowi to, że nie jest ona ogólna, czyli jednakowa dla wszystkich, ale jednostkowa, bo wyznaczona jednostkowością, niepowtarzalnością osoby. Wartości są poznawane intuicyjnie lub dyskursywnie. Spośród wielu typów wartości czy relacji wartościotwórczych wyróżnić należy wartości moralne. Ocalenie osoby, potwierdzenie jej godności, czyli tworzenie wartości ostatecznościowych – jak mówi Adam Rodziński – niekoniecznie musi wiązać się z realizacją innych typów wartości: pragmatycznych czy satysfakcyjnych. Może nawet być wprost przeciwnie: Zachowanie godności osobowej, decyzja godziwa, wyznaczona poznaniem wartości naturalnej czy też nauką Chrystusa, może skutkować psychofizycznym i substancjalnym zniszczeniem bytu ludzkiego, a więc utratą dobra transcendentalnego. Wartość moralna może więc pozostawać w opozycji do innego rodzaju wartości (nie mówiąc już o antywartościach) i do dobra transcendentalnego. Mimo ujednostkowienia, osoba jest „bytem ku innym bytom" osobowym – ku ludziom (w perspektywie horyzontalnej) i Bogu (w perspektywie wertykalnej).

Kultywowanie wszystkich wartości, spotykanych wewnątrz i na zewnątrz siebie stanowi – jak pisze Adam Rodziński – kulturę. Kultura rodzona jest poprzez działalność intelektualną. Działanie twórcze i autodeterminacyjne

jednostek i społeczności, działanie wartościowe, odpowiednie dla osoby, dla jej godności, jest działaniem kulturalnym. Odróżnić od tego należy działanie kulturowe, które jednak może być rozumne lub nierozumne (w znaczeniu wartościującym), czyli może być wartością lub – ze względu na błąd poznawczy lub intencjonalny – antywartością. Życie we wspólnocie, konieczne dla trwania i rozwoju człowieka, winno charakteryzować się wzajemnym szacunkiem, poszanowaniem wolności i różnic kulturowych. Moralność i kultura nie stanowią osobnych dziedzin, ale są współistniejącymi i współzależnymi obszarami życia. Wskazując na jedność struktury i życia ludzkiego, a także na istotne znaczenie kultury, na to, że nie jest ona tylko ozdobnym dodatkiem do życia, Adam Rodziński mówił, że dla człowieka nie ma nic bardziej naturalnego niż kultura.

Styl życia Adama Rodzińskiego, jego samotność i pewna izolacja, nie odbił się wszakże na sposobie filozofowania, w którym widać szeroko zakrojoną i głęboką kulturę intelektualną – nie tylko erudycję, ale wyraźne nawiązanie do przeszłych i aktualnych prądów, które połączył on swoją oryginalną filozofią. Jest też w niej dość misterne połączenie rozumu i wiary. W tym ekumenizmie intelektualnym, jeśli tak można powiedzieć, Adam Rodziński szedł drogą równoległą do dróg innych współczesnych myślicieli, takich jak Karol Wojtyła czy Paul Ricoeur.

Kiedyś, nieco żartobliwie, Adam poprosił mnie, żebym wygłosił mowę na jego pogrzebie. Stan zdrowia nie pozwolił mi wziąć udziału w uroczystościach pogrzebowych. Niech zatem ten tekst będzie owej mowy namiastką.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 299-305

MYŚLI O PROFESORZE ADAMIE RODZIŃSKIM

Miałem szczęście spotkać prof. Adama Rodzińskiego w trakcie moich filozoficznych studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w latach 1966--1969. Prowadził wykład z filozofii kultury. Prowadził ten wykład – by tak rzec – bardzo dyskretnie: mówił tak cicho, że student bał się wykonać jakikolwiek gwałtowny ruch, który mógłby wątły głos Profesora do reszty zgasić. Ale ta jego cichość sprawiała, że tym uważniej się go słuchało – a było czego słuchać. Profesor dzielił się z nami swą bogatą erudycją, a przy tym mówił piękną polszczyzną, wolną od zbędnych obcojęzycznych udziwnień. Jego wykład był jasny i zrozumiały, wprowadzał słuchaczy w barwny i wielowątkowy obszar refleksji nad kulturą. Od nas samych zależało, czy pozwolimy się wciągnąć w sferę jego naukowej pasji. A warto było dać się w tę sferę wciągnąć, Profesor bowiem mówił nie tylko pięknie, ale i mądrze. Przekazywał oczywiście wiedzę, ale bardziej jeszcze uczył nas takiego spojrzenia na świat, które z mądrości wypływało i do mądrości prowadziło.

Potem spotkaliśmy się już na nieco innej płaszczyźnie. KUL, a dokładniej ks. prof. Tadeusz Styczeń, postanowił po pamiętnej dacie 16 października 1978 roku wydać zbiór pism Karola Wojtyły, które on wcześniej, jako profesor naszej uczelni, publikował. Tak powstała seria „Człowiek i Moralność", wydawana przez Towarzystwo Naukowe KUL, w ramach której – po dziś dzień – ukazują się książki i artykuły Karola Wojtyły. Dawne dzieła Papieża wymagały jednak komentarza ułatwiającego czytelnikowi lepsze zrozumienie myśli formułowanych dużo wcześniej, w innym kontekście kulturowym i społecznym. Ukonstytuował się więc Komitet Redakcyjny w składzie: Tadeusz Styczeń SDS, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński i Andrzej Szostek MIC. Najwięcej pracy Komitet ten poświęcił nowemu wydaniu *Miłości i odpowiedzialności*, od jej pierwszej publikacji w TN KUL w roku 1960 minęło bowiem wiele lat, a tematyka miłości oblubieńczej z natury swej jest delikatna, domaga się precyzji, a niekiedy dopowiedzeń do sformułowań, które dziś mogą być mylnie rozumiane. Komentarzy tych zredagowaliśmy w sumie nie tak wiele (osiemdziesiąt jeden, wliczając w to także odnośniki bibliograficzne), ale niektóre były naprawdę ważne, a krótkie i rzeczywiście wyjaśniające ich sformułowanie stanowiło niełatwe zadanie. I tu mistrzem okazał się Profesor Rodziński, w którego mieszkaniu zresztą zazwyczaj się zbieraliśmy. Jeśli dopiski komentatorów zamieszczone w edycji tego dzieła z roku 1982 są rzeczywiście czytelnikowi pomocne, jest to głównie jego zasługą.

Tak sumienne wgłębianie się Profesora Rodzińskiego w myśl Karola Wojtyły (którą dobrze znał i niekiedy komentował już wcześniej) zachęciło księdza Stycznia, by zaprosić Profesora do grona osób, z którymi rozpoczynał pracę nad zorganizowaniem Instytutu Jana Pawła II. Adam Rodziński nie wyróżniał się szczególnymi zdolnościami organizacyjnymi; w tym zakresie nie mogliśmy zbytnio liczyć na jego pomoc, ale gdy omawialiśmy ideowe założenia Instytutu i zasadniczą jego misję, to sugestie Profesora okazywały się często nader trafne i ksiądz Styczeń chętnie z nich korzystał. Zrozumiałe, że Adam Rodziński został też powołany na członka Rady Naukowej Instytutu. Regularnie uczestniczył w dorocznych posiedzeniach, pomimo słabego na ogół zdrowia, zawsze zabierał głos i zawsze ten głos wart był wysłuchania. Zawsze też oddziaływał na całą Radę swoją osobistą kulturą. Daleki wprawdzie od manifestowania entuzjazmu, emanował szczerą życzliwością – także wtedy (może zwłaszcza wtedy), gdy sprzeciwiał się niektórym zgłaszanym poglądom i propozycjom lub też po swojemu poglądy te dopełniał. Jego oddanie Chrystusowi, Kościołowi i osobiście papieżowi Janowi Pawłowi II było dla nas oczywiste i nie wymagało z jego strony zapewnień.

Odszedł, tak jak żył: cicho, bez rozgłosu. Uroczystości pogrzebowe trudno określić jako wydarzenie – ale on by chyba nie chciał spektakularnego pożegnania; był naprawdę i w jakiś naturalny sposób skromny. Bardzo nam go będzie brakowało; w rozpędzonym i hałaśliwym świecie obecnej doby potrzebujemy takich ludzi: cichych, mądrych, kulturalnych i skromnych.

Andrzej Szostek MIC

*

Zwykle po śmierci kogoś, z kim spotykaliśmy się przez wiele lat, tworzy nam się klarowny, niejako zastygły jego obraz; wiadomo, co należy o nim powiedzieć. Profesor Adam Rodziński pozostaje dla mnie enigmą w stopniu nie mniejszym, aniżeli był nią za swojego życia.

Chyba tylko raz odbyłem z nim dłuższą prywatną rozmowę. Nie wiem, dlaczego zaczął mi się zwierzać, że nie ufa lekarzom. Pochodził z rodziny lekarskiej: jeśli dobrze zapamiętałem, to ta nieufność miała związek z doświadczeniami jego ojca, któremu zdarzało się niekiedy postawić mylną diagnozę. Zastanawialiśmy się z Panem Profesorem, czy medycyna jest bardziej sztuką, czy nauką. Znajdowaliśmy argumenty na rzecz jednej i drugiej tezy, ale nasza rozmowa nie doprowadziła do żadnego rozstrzygnięcia.

Był człowiekiem małomównym. Na zebraniach kolegium redakcyjnego „Ethosu" i na posiedzeniach Rady Naukowej Instytutu zwykle zabierał głos,

aby uściślić czyjąś myśl lub wtedy, gdy nie zgadzał się z jakąś propozycją. (Zapamiętałem, że nie był zadowolony z propozycji tytułu „Między cnotą a niegodziwością", kiedy przygotowywano numer „Ethosu" poświęcony etyce cnoty. Nie podobało mu się „pomiędzy", zdaje się, że uważał, że cnota i niegodziwość są całkowicie od siebie odwrócone). Ale właśnie taki głos, głos „milczka", okazywał się inspirujący, skłaniał, aby głębiej rozważyć omawianą kwestię. Profesor Adam Rodziński był obecny w pracach Instytutu poprzez dyskretną sztukę zwracania uwagi na rolę niuansów i akcentów. To nie znaczy, że nie był człowiekiem wielkiej myśli, śmiałych konstrukcji intelektualnych. Jako introwertyk odsłaniał je tylko w swoich pismach.

Nie dane mi było uczestniczyć w jego wykładach i seminariach. Słuchałem go tylko raz, gdy występował w roli prelegenta na konwersatorium prowadzonym przez ks. prof. Tadeusza Stycznia. Pan Profesor był już w podeszłym wieku, mówił cicho i słuchanie go wymagało sporego wysiłku. Wykład cechował się głębią i spójnością. To, co mnie uderzyło – a jest to podejście bardzo mi bliskie – personalistyczną antropologię opierał nie tylko na czystych danych doświadczenia, ale brał również pod uwagę chrześcijańską koncepcję człowieka, w którego strukturze bytowej znajduje się odbicie obrazu trynitarnego Boga. Doświadczenie i Objawienie traktował, jak się wydaje, jako równorzędne, choć epistemologicznie różne, wzajemnie wspomagające się źródła prawdy o człowieku.

Nie miał uczniów, którzy by kontynuowali jego dzieło – zapewne dlatego, że o nich nie zabiegał.

Tworzył wiersze w dwóch językach: łacińskim i polskim. To bardzo rzadkie i być może w dwudziestym wieku żaden z poetów polskich, oprócz Adama Rodzińskiego, nie był już poetą polsko-łacińskim. Ale nawet jego dystychy napisane po polsku brzmią, jakby zostały przełożone z łaciny… Jest w nich stylistyczna szlachetność i mądrość.

Musiałbym długo wgłębiać się w to, co napisał Pan Profesor, aby w pełni zdać sobie sprawę, jakim był myślicielem. Widziałem, z jak wielkim szacunkiem odnosił się do niego ksiądz Styczeń – i ów szacunek niejako odziedziczyłem. Profesor Adam Rodziński był dla mnie zawsze jednym ze wspaniałych Założycieli Instytutu Jana Pawła II.

Ks. Alfred M. Wierzbicki

*

Przez dziewięć lat, począwszy od roku 1962 do 1970, był Adam Rodziński współredaktorem „Roczników Filozoficznych", a dokładniej ich zeszytu drugiego – „etycznego". W stopce redakcyjnej widnieją jeszcze dwa nazwiska:

ks. Józef Majka i bp Karol Wojtyła (tytuły przed nazwiskiem „Wojtyła" co pewien czas się zmieniają: najpierw „bp", potem „abp", a od 1969 – „kardynał"). Choć w stopce nie jest to zaznaczone, Adam Rodziński pełnił funkcję sekretarza redakcji. Do niego więc należało gromadzenie artykułów proponowanych do publikacji i ich wstępne przygotowanie do dalszego opracowania redakcyjnego. Kiedy dysponował już kompletem materiałów, wysyłał je do Wrocławia, z tym miastem i tamtejszym Papieskim Wydziałem Teologicznym związany był bowiem ks. Józef Majka. On z kolei, po lekturze tekstów i dokonaniu korekty, przesyłał je, opatrzone stosownymi komentarzami, do Krakowa, gdzie rezydował trzeci z redaktorów – bp Karol Wojtyła. Ten, po lekturze i poprawkach odsyłał artykuły sekretarzowi redakcji – do Lublina. Notabene, ów „obieg" tekstów między redaktorami uświadamia nam, jak solidną pracę naukowo-redakcyjną wykonywał rezydujący w Krakowie kierownik Katedry Etyki KUL; jego obecność w lubelskim środowisku filozoficznym, mimo oddalenia i rzadszych z czasem przyjazdów, nie była tylko formalna.

Zapewne to wtedy właśnie wytworzył się zwyczaj korespondencji między Adamem Rodzińskim i biskupem Wojtyłą, która zaczęła wykraczać poza sprawy związane z redagowanym właśnie zeszytem „Roczników". Z książki *Obecność* możemy się dowiedzieć, że w 1964 roku, z okazji ingresu nowego metropolity Krakowa do wawelskiej katedry, Adam Rodziński posłał mu okolicznościowy łaciński wiersz, a obdarowany nie krył swojego zdumienia tym darem[1]. Zwyczaj posyłania wierszy lub choćby rymowanych życzeń utrzymywał się również w czasach, gdy ich odbiorca zasiadał na Stolicy Piotrowej. Jeden z tych wierszy, o którym jeszcze wspomnę, opublikowany jest w tym tomie „Ethosu".

Z prof. Adamem Rodzińskim zetknąłem się po raz pierwszy jako student, słuchając jego wykładów z filozofii kultury. Podczas wykładów zawsze siedział za stołem, na którym kładł notatki, choć rzadko do nich zaglądał. Ten drobnej budowy pan, zazwyczaj w jasnym garniturze, głowę miał lekko uniesioną do góry, oczy półprzymknięte – jakby coś usiłował dostrzec u spojenia tylnej ściany z sufitem sali wykładowej. Słuchacze jednak wiedzieli, że niczego tam nie dostrzega – „widzi" raczej coś wewnątrz siebie, w świecie własnych myśli. Mówił niezbyt szybko, starając się tak dobierać słowa, aby to, co „widzi", wyrazić w sposób jasny i logicznie spójny, niezależnie od tego, czy wykład dotyczył kultury moralnej pierwszych chrześcijan, czy teorii kultury Ernsta Cassirera.

Później miałem okazję spotykać Profesora w związku z działalnością Instytutu Jana Pawła II i redakcji „Ethosu". Od czasu do czasu zdarzało mi się

[1] Zob. A. R o d z i ń s k i, *De labore solis*, w: *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 180-183.

odwiedzać go w domu. Odwiedziny były częstsze, gdy pracował nad przygotowaniem do druku KUL-owskiej edycji rozprawy doktorskiej Karola Wojtyły *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*. Jak wiadomo rozprawa ta została napisana po łacinie podczas studiów doktoranckich jej autora na rzymskim Angelicum w latach 1946-1948. Autor nauczył się języka hiszpańskiego, aby dzieła karmelitańskiego mistyka czytać w oryginale. Wydanie lubelskie ukazało się w polskim przekładzie autorstwa pani prof. Krystyny Staweckiej, zaś prof. Adam Rodziński był konsultantem naukowym tego przedsięwzięcia. Pracował niespiesznie, ale systematycznie, niezwykle dokładnie analizując każdy akapit.

Dwie ostatnie wizyty złożyłem Profesorowi w lutym 2014 roku. Pierwsza – jeszcze u niego w mieszkaniu, które mieściło się w KUL-owskiej kamienicy przy ul. Chopina. Siedział za stołem, jeszcze drobniejszy niż zwykle. Chyba dlatego, że nie wychodził już z domu, zapuścił siwiuteńką brodę, co w moich oczach upodobniało go do jakiegoś dalekowschodniego mędrca. Był już słaby fizycznie, ale nadal sprawny intelektualnie i ożywiony w rozmowie. Wobec zbliżającej się kanonizacji Jana Pawła II, przekazał mi do publikacji wiersz, w którym niejako streścił *Żywy płomień miłości* św. Jana od Krzyża, a który to wiersz ofiarował niegdyś Ojcu Świętemu. Powiedział mi przy tej okazji, że z pracą doktorską Karola Wojtyły zapoznał się dość późno, w każdym razie ładnych parę lat znał już Wojtyłę, zanim dowiedział się, że jest on autorem rozprawy o hiszpańskim mistyku. Z samą zaś mistyką św. Jana od Krzyża zapoznał się mniej więcej wtedy, kiedy zapoznał się z nią Karol Wojtyła – w latach okupacji. W Zamościu zdołał nabyć tom z dziełami św. Jana, wydany przez Księgarnię św. Wojciecha i wówczas to po raz pierwszy je czytał. Na moje zdziwienie, że w Generalnej Guberni można było nabyć taką literaturę, wyjaśnił, że faktycznie niewiele wówczas można było dostać z rzeczy wartościowych, może jednak z tego powodu, że Niemcy hitlerowskie „flirtowały" z Hiszpanią generała Franco, publikacja dzieł hiszpańskiego klasyka była możliwa... Jeden z wielu paradoksów historii. W każdym razie, kiedy zapoznawał się z pracą Karola Wojtyły o wierze w ujęciu św. Jana od Krzyża, okazał się czytelnikiem dobrze do tego przygotowanym. O spotkaniu zaś przyszłego papieża z myślą hiszpańskiego mistyka Adam Rodziński bardzo pięknie napisał w swoim *Wprowadzeniu* do lubelskiego wydania doktoratu Karola Wojtyły, opatrując je mottem – odpowiedzią Jana Pawła II na skierowane do niego pytanie o jego drogę filozoficzną: „A na początku był św. Jan od Krzyża"[2].

Moje ostatnie spotkanie z prof. Adamem Rodzińskim odbyło się już w lubelskim Szpitalu Wojskowym, na kilka dni przed śmiercią Profesora. Leżąc

[2] T e n ż e, *Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, red. T. Styczeń i in., tłum. K. Stawecka, konsultacja naukowa A. Rodziński, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 9.

w szpitalnym łóżku, wspominał najpierw czasy okupacji, jakieś epizody, które przeżył na Litwie, a potem przeszedł do rozważań na temat śmierci – o której mówił ze spokojem – oraz na temat czasów ostatecznych i końca dziejów. Z dobrą znajomością Biblii objaśniał mi, że w tej materii należy się spodziewać... niespodziewanego. Wszak – jak mówił – napisane jest: „A kto będzie na polu, niech nie wraca, żeby wziąć swój płaszcz" (Mt 24, 18).

Cezary Ritter

*

Określenie „człowiek wielkiej kultury", które dawno już utraciło głębszą treść i traktowane jest jako truizm, odniesione do profesora Adama Rodzińskiego odzyskuje swoje pełne znaczenie; ma nawet kilka znaczeń. Kultura w sensie szerokim stanowiła przedmiot refleksji filozoficznej Pana Profesora, który starał się zrozumieć jej istotę i swoją wiedzę przekazać innym. Kultura rozumiana natomiast jako wartościowy dorobek ludzkości była niejako jego naturalnym środowiskiem, niszą, w której wiódł swoje ukryte życie. Sprawiał wrażenie człowieka, który nosi w sobie jakąś szlachetną tajemnicę, człowieka o głębokim i głęboko skrywanym życiu wewnętrznym. Wydawało się, że nawet podczas gwarnych zebrań istotnie krąży myślami po orbitach nieznanych innym wartości. Być może ową tajemnicą był właśnie jego sposób obcowania z duchowymi osiągnięciami twórców różnych epok. Do tekstów, zwłaszcza literackich, pisanych w minionych stuleciach podchodził nie tylko jak dysponujący historyczną perspektywą znawca, ale również jak współczesny ich autorom lektor. Jego przekład poematu z czasów wiktoriańskich czy glosa do utworu szesnastowiecznego hiszpańskiego mistyka noszą tego wyraźne ślady. Także styl, w jakim pisane były eseje Pana Profesora, a zwłaszcza wiersze (nieliczne, lecz ważne dla niego) czy dystychy, mógłby spowodować błędne ich datowanie. On sam, w swoim palcie z futrzanym kołnierzem i karakułowej furażerce, mógłby pojawić się tak w lubelskim supermarkecie, gdzie niekiedy robił zakupy, jak i na zaśnieżonej petersburskiej ulicy z czasów Dostojewskiego.

Uczestniczył w całym dziedzictwie kultury, niejako ponad czasem, ale czerpał z jej skarbnicy tyko to, co najbardziej wzniosłe i subtelne. Do dzieł wybitnych nawet i powszechnie uważanych za wartościowe, ale zawierających treści uznane przez niego za nieobyczajne, Pan Profesor odnosił się z wyraźną niechęcią. Raz tylko zdarzyło nam się zauważyć oburzenie i niesmak nieskorego do okazywania emocji Profesora – gdy poprosiliśmy go o zaopiniowanie artykułu zawierającego obszerne cytaty z takiego właśnie dzieła. Ani w literaturze, ani w mowie potocznej nie tolerował wulgaryzmów. Bardzo troszczył

się o kulturę języka i ubolewał nad niewybrednym niekiedy słownictwem współczesnych Polaków. Odznaczał się też szczególną kulturą osobistą, w jego sposobie bycia dyskretnie pobrzmiewał „przedwojenny" bon-ton.

Jako członek Kolegium Redakcyjnego „Ethosu" (do którego należał od chwili powstania kwartalnika) regularnie odwiedzał redakcję, aby zapytać o stan prac nad przygotowywanym właśnie tomem lub porozmawiać o planach wydawniczych. Bardzo rzadko udawało nam się skłonić go do snucia osobistych wspomnień, były to jednak niezapomniane chwile. Jego opowieści o minionych czasach miały odcień nieco sentymentalny, jak legenda o niezabudce przywołana w (publikowanym w tym tomie) artykule o polskiej kulturze narodowej. Powściągliwy, dość oschły Profesor ujawniał wtedy swoje nieznane nam oblicze – oblicze romantyka. Uświadamialiśmy sobie, jak mało o nim wiemy.

Kiedy przed dwoma laty odwiedził nas i oznajmił, że przyszedł się pożegnać, bo jest już schorowany i nie będzie więcej przychodził na KUL, nie uwierzyliśmy. I chyba nadal trudno nam uwierzyć, że już nigdy nie pojawi się w drzwiach redakcyjnego pokoju. Trawestując metaforę Melville'a, można by powiedzieć, że w pewnym sensie Pan Profesor pozostanie w naszej pamięci jak nieprzeczytany list. Może zatem nadeszła pora, aby na nowo odczytać jego artykuły i książki.

Mirosława Chuda

Ethos 27(2014) nr 1(105) 306-311

„CHYBA ODŻYJĘ, KIEDY GO SPOTKAM W DOMU OJCA”
Z profesorem Adamem RODZIŃSKIM rozmawia Krzysztof HUDZIK*

Krzysztof Hudzik: Pan Profesor jest rówieśnikiem Karola Wojtyły. W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku przez jakiś czas był Pan jego podwładnym w Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Kilka lat później, już sam będąc kierownikiem II Katedry Etyki, został Pan, jak sam to kiedyś określił, jego najbliższym administracyjnym kolegą.

Adam Rodziński: Moje pierwsze spotkanie z Karolem Wojtyłą miało miejsce wówczas, gdy nie był on jeszcze biskupem, finalizował w Krakowie swoją pracę habilitacyjną. Nasz profesor Stefan Swieżawski sprowadził go do Lublina i namówił, by przy katedrze ks. prof. Feliksa Bednarskiego rozpoczął wykłady zlecone z etyki. Byłem na KUL-u dwa lata wcześniej niż on, ale jako magister (magister podwójny, bo studiowałem i polonistykę, i filozofię). Filozofia obejmowała wówczas dwa kierunki: teoretyczny i praktyczny. Kierunek praktyczny stworzony został dla tych, którzy kiedyś myśleli o studiach na Wydziale Prawa i Nauk Społecznych. W związku z tym, że wydział ten został zlikwidowany przez komunistów, filozofia przygarnęła wszystkich, którzy chcieli, owszem, filozofować, ale z jakimś ukierunkowaniem na zagadnienia i problemy społeczne (oczywiście trzeba było znać i filozofię w sensie podstawowym). Kierunek nazywał się „filozofia praktyczna” dla zmylenia naszych… panów i władców, którzy wówczas myśleli o tym, jak najszybciej w ogóle zlikwidować Katolicki Uniwersytet Lubelski, ponieważ był im solą w oku. I tam właśnie, na filozofii społecznej, w roku 1954 spotkałem się z Wojtyłą. Trzymałem się uczelni, ale po obu magisteriach (z roku 1952) nie bardzo miałem podstawy do tego, żeby się jakoś urządzić pod względem mieszkania i wyżywienia. Dostałem jednak stypendium – i mieszkaniowe, i stołówkowe – z tej racji, że zajmowałem się tłumaczeniami. Pomógł mi dziekan,

---

* Tekst jest zapisem rozmowy nagranej w marcu 2011 roku w ramach cyklu wywiadów z profesorami KUL, który powstał we współpracy Instytutu Jana Pawła II KUL z redakcją polską Radia Watykańskiego z okazji beatyfikacji Jana Pawła II. Fragmenty rozmowy wyemitowane zostały w cyklu audycji Radia Watykańskiego „Wojtyłowe rozmowy”, a także na antenie rozgłośni archidiecezji lubelskiej Radio „eR” w audycji „Radiowy magazyn filozoficzny” (zob. http://www.kul.pl/cykl-rozmow-z-profesorami-kul-o-karolu-wojtyle-janie-pawle-ii,art_30692.html).

prof. Jerzy Kalinowski, który postarał się o to, abyśmy w grupie tłumaczyli z obcych języków różne dzieła potrzebne dla uczelni. Tak minęły pierwsze lata po magisterium, potem jakoś udało mi się „przyczepić” do filozofii praktycznej, w ramach Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, bo tak się wtedy Wydział Filozoficzny nazywał. Kierownikiem Katedry Etyki był o. Feliks Bednarski, dominikanin. Tam pełniłem rolę zastępcy młodszego asystenta (nieetatowego, bo etatów nowych nie było), potem asystenta, a po doktoracie, po roku 1956, starszego asystenta. Minęły już czasy stalinowskie i bierutowskie, nastąpiła odwilż, były etaty. Wtedy przyszedł na Katedrę Etyki nowy kierownik ks. Karol Wojtyła. Po dwóch latach przywiózł sobie z Krakowa (przez cały czas dojeżdżał z wykładami) następcę, ks. Tadeusza Stycznia. Ja byłem właściwie „wolnym strzelcem”, Karol Wojtyła nawet nie od razu się zorientował, że ma dwóch asystentów.

Początkowo nie miałem styczności z Wojtyłą. Nie chodziłem na wykłady, bo prowadziłem grupy ćwiczeń z etyki pod kierunkiem dziekana Kalinowskiego. Raz na rok Wojtyła pytał, co opublikowałem, aby złożyć wniosek o przedłużenie mojega angażu. Przedstawiałem więc swoje osiągnięcia – i na tym się nasze kontakty kończyły.

Potem zostałem adiunktem, ale takim dobrym wykładowcą jak Karol Wojtyła nie byłem. On miał publiczność bardzo liczną, a ja… Był taki rok, że miałem tylko jednego studenta przed sobą. Po prostu tak się sprawy wówczas ułożyły.

Jakoś zbliżyły nas do siebie wspólne zainteresowania. I polonistyka. On studiował w Krakowie (nie skończył polonistyki, później zaczął studia filozoficzno-teologiczne), a ja aż do magisterium na KUL-u. Ta okoliczność pomogła mi nawiązać bliższe kontakty z moim zwierzchnikiem na katedrze. Co ponadto nas łączyło – to że obaj urodziliśmy się w tym samym roku i w tym samym województwie krakowskim na Pogórzu. Nie były to jeszcze Karpaty, ale już nie nizina, już górki utworzone siłami tektonicznymi, które wzniosły i Tatry i Karpaty. Karol Wojtyła urodził się w pierwszej połowie roku 1920, w maju, a ja w listopadzie, czyli w następnym roku szkolnym. On zaczął studia wyższe w roku 1938, ja miałem zacząć w 1939. Niestety skończyło się na złożeniu dokumentów w Akademii Górniczej, potem wybuchła wojna.

K.H. Jak potoczyły się wojenne losy Pana Profesora?

A.R. Oczywiście poszliśmy na tak zwaną uciekinierkę. Doszliśmy bardzo daleko, bośmy szli sprawnie. Mieliśmy rower, na który składało się wszystkie ciężkie rzeczy i prowadził któryś z nas: brat albo ojciec, albo ja; to było wygodne. I oczywiście nie szliśmy szosami, bo Niemcy zdobyli panowanie w powietrzu i ostrzeliwali nasze wojsko, które maszerowało szosą. Szliśmy miedzami, polem, lasem. W końcu doszliśmy do Zygmuntowa pod Piaskami, niedaleko Biebrzy. Mieliśmy dojść do Krasnegostawu, ale w Zygmuntowie zastała nas wiadomość, że wkraczają bolszewicy. Była niedziela 17 września, postanowiliśmy na nich nie czekać – już czekaliśmy na Niemców dwa dni –

i ruszyliśmy z powrotem. A trasa była bardzo spokojna, bo Niemcy, którzy mieli przejść przez Wisłę w kierunku Lublina, zatrzymani zostali pod Warszawą, która się broniła. Spotkaliśmy ich dopiero nad Sanem. Po wylegitymowaniu nas, przekonali się, że jesteśmy z Tarnowa, pozwolili więc przejść przez rzekę. Wróciliśmy do domu – był uszkodzony przez bombę, okna powybijane. Nikt jednak nie wszedł tam pod naszą nieobecność, nikt nic nie zabrał (to było możliwe w tamtych czasach, później to wyglądało inaczej). Dom został wybudowany przez rodziców przed wojną.

Mama zmarła w czasie okupacji, ojciec dopiero w roku 1970, na wczesnej emeryturze. Komuna na przedwojennych nauczycieli patrzyła z ukosa. W gimnazjum, w którym uczył ojciec, istniała sodalicja nauczycieli szkół powszechnych. Kiedy wiec władze dowiedziały się, że ojciec był przed wojna sodalisem mariańskim (podobnie jak ja), szybko wysłano go na emeryturę, żeby nie gorszył dzieci, mówiąc im o Panu Bogu.

K.H.: Wróćmy do wątków kulowskich. W latach sześćdziesiątych napisał Pan rozprawę habilitacyjną, Wojtyła był jednym z jej recenzentów. A potem rozdzieliły was zmiany strukturalne.

A.R.: Moja katedra, II Katedra Etyki, została przemianowana na Katedrę Filozofii Kultury, a następnie przeniesiona na Wydział Nauk Społecznych, który się ukonstytuował po zmianach, jakie się naszym uniwersytecie dokonały.

K.H.: Zanim jednak się to stało, jako dziekanowi Wydziału Filozofii przypadło Panu Profesorowi w udziale niezwykłe zadanie: rozstrzygnięcie, co zrobić, kiedy kierownik Katedry Etyki został Papieżem.

A.R.: Jan Paweł II zapomniał po prostu zwolnić się z obowiązków w sposób formalny. Oczywiście wszyscy zdawali sobie sprawę, że niejako automatycznie przestał już być kierownikiem katedry, ale nikt w KUL-u nie był na tyle odważny, żeby po prostu udzielić mu dymisji z tej racji. Trzeba to było jednak formalnie załatwić z ministerstwem. Ministerstwo przysłało nam wykaz naszych pracowników, przy Katedrze Etyki było puste miejsce. Nie było tam ani: „vacat", ani żadnego nazwiska. Powiedziałem więc w końcu księdzu Styczniowi, żeby dołączył do naszego ówczesnego rektora ks. prof. Alberta Krąpca, gdy będzie on na obiedzie u Papieża, i żeby razem przestawili to pismo ministerialne, które nam odesłano do poprawki. Papież spojrzał na pismo, palcem wskazał na puste miejsce i powiedział: „Tu będzie ks. Tadeusz Styczeń". Miał więc tę satysfakcję przyjaciel i kolega – świętej pamięci już, niestety – że sam Papież mianował go kierownikiem Katedry Etyki.

K.H.: A ministerstwu pozostało już tylko rzecz zatwierdzić?!

A.R.: No tak, przyjęło to do wiadomości.

K.H.: Panie Profesorze, chciałbym dotknąć takiego rozdziału pańskiej twórczości, który związany jest z poezją. Są tu również pewne punkty dotyczące Karola Wojtyły.

A.R.: On pisał poezję, ja też pisałem… Jeszcze w czasie studiów polonistycznych byłem prezesem Sekcji Twórczości Własnej w Kole Polonistów – oczywiście trzeba było się wykazać jakimiś utworami w tym gremium. Gdy chodzi o Karola Wojtyłę, to jako Papież nie miał czasu na takie formy twórczości, ja zaś kontynuowałem próby literackie.

K.H.: Mamy przed sobą dwa teksty poetyckie Pana Profesora…

A.R.: No właśnie: jeden był już publikowany, ale pozwolę sobie go przytoczyć, bo jest krótki. Napisany został heksametrem, więc tak też będzie czytany, z taką deklamacją. Wierszyk ten wysłałem Biskupowi (czy Arcybiskupowi już wówczas), kiedy objął stolicę świętego Stanisława w Krakowie:

Salve, Pastor bone! Salve Sacerdos qui reges
Voluntate Dei, ut omnes Tuo ex ore
Discant honesta morum cognoscant iura et leges!
Ad multos annos Divino radias decore!

Obsecramus Deum, ut sors Tua restet intacta,
Nec possit serpens Tuum infringere pedem,
Post certamen autem vitaque bene peracta
Optima nostra Mater aeternam Tibi solvat mercedem!

Witaj Pasterzu dobry, witaj Kapłanie, mający rządzić
Z woli Bożej tak, aby dowiadywali się wszyscy z Twych ust
O prawach i obowiązkach, o tym co w obyczajach godne jest pochwały.
Świeć nam przez długie lata wspaniałością Bożą.

Błagamy Boga, aby nienaruszonym uczynił Twój los.
Aby Twej szatan nie poraził stopy.
Po stoczonym zaś boju, dobrze przeżytym życiu,
Wieczystą niechaj nagrodę złoży w Twe ręce wspólna nasza i najlepsza Matka.

K.H.: List z wierszem oczywiście nie pozostał bez odpowiedzi nowego Metropolity Krakowskiego…

A.R.: To był 1964 rok, 1 lutego, gdy napisał do mnie: „Otwieram – otwieram oczywiście ten list – i oczom nie wierzę: wiersze łacińskie. Panie Adamie! Nie odpłacam niczym równie pięknym. Natomiast bardzo ufam, że Pan czasem pomodli się za mnie i za Archidiecezję Krakowską”.

K.H.: To jeszcze spójrzmy na wiersz inspirowany mistyką Jana od Krzyża[1].

A.R.: Ten drugi wiersz napisany był w czasie okupacji, ale leżał sobie u mnie, a później jakoś skojarzył mi się z zainteresowaniem Papieża – nie tylko wcześniej, w okresie przedpapieskim, ale i później – świętym Janem od Krzyża. Wysłałem wiersz, który był zainspirowany przez dzieło wydane w czasie

[1] Wiersz publikujemy w niniejszym tomie kwartalnika „Ethos”.

okupacji przez karmelitów, mianowicie *Żywy płomień miłości*. Tytuł wiersza jest hiszpański: *Llama de amor viva*. Są to tercyny. Taka próba streszczenia, jak to słusznie określił Papież…

K.H.: List Jana Pawła II datowany był na 4 listopada 1994 roku.

A.R.: Już dużo upłynęło wody w Tybrze. „Drogi Panie Adamie dziękuję za list imieninowy, a dodany *Żywy płomień miłości* podniósł jego temperaturę. Gratuluję autorowi tego streszczenia. Wydaje mi się bardzo dobre w takim tłumaczeniu i poetycznym ujęciu. Odwzajemniam serdeczne pozdrowienia, wraz z błogosławieństwem dla całej rodziny. Jan Paweł II".

K.H.: Panie Profesorze, po tych bardzo osobistych, poetyckich akcentach, chciałbym na koniec zadać Panu pytanie jako wieloletniemu kierownikowi Katedry Filozofii Kultury. Wiadomo, że szczególnie doniosłe były kontakty Karola Wojtyły, później Jana Pawła II, ze światem kultury i jego wpływ na kulturę współczesną. Jest to, oczywiście, temat na całą książkę, ale może zechciałby Pan przynajmniej zarysować problematykę takiej książki.

A.R.: Kultura ma różne wymiary, ale ma również ten najgłębszy wymiar – kulturę duszy, która jest właśnie duszą kultury, jak słusznie dawno temu zauważono. Ta kultura duszy powinna być przede wszystkim kultywowana. Przede wszystkim powinny być docenione te wartości, które wiążą się z moralną postawą czy postępowaniem człowieka, bo to od nich zależy wszystko inne w kulturze; zależy to, czy kultura będzie ludzka w tym znaczeniu, że będzie odpowiadała osobie ludzkiej, jej godności, tej niezbywalnej, tej powszechnej, dotyczącej każdego człowieka, ponieważ będącej pewnym podobieństwem godności Osób Boskich. To jest jakaś wielka inspiracja, która ma być drogowskazem rozwoju kultury, kultury humanistycznej, a ściślej mówiąc, kultury personalistycznej.

K.H.: Cóż to jest: kultura personalistyczna…?

A.R.: To jest humanizm w pełni konsekwentny, humanizm integralny, mówiący o tym, co jest w człowieku najistotniejsze, podkreślający przede wszystkim właśnie tę godność bycia osobą, która prowadzi nas do tego, co Papież – a wcześniej jeszcze, jako kardynał, a jeszcze wcześniej, jako arcybiskup – głosił i na wykładach swoich, i na kazaniach, i przy różnych innych okazjach nam wszystkim. Starał się ugruntować w nas to przekonanie, że duszą kultury jest kultura duszy, kultura polegająca na wprowadzeniu tej personalistycznej inspiracji we wszystko, co się tworzy, zarówno w dziedzinie kultury materialnej, jak i przede wszystkim w dziedzinie kultury duchowej. Bez czego ta kultura duchowa, a w konsekwencji również materialna deformuje się i obraca przeciw człowiekowi.

K.H.: W listopadzie ubiegłego roku Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II uczcił dziewięćdziesięciolecie Pana Profesora.

A.R.: Papież Jan Paweł II w domu Ojca oczekuje już na swoich dawnych współpracowników, takich właśnie staruszków, jak ja. Trzeba jednak dogrzebywać się do sensu życia pojętego jako całość, całość, która w jakimś stopniu jest przecież wiekuista i nie kończy się śmiercią…

K.H.: Bardzo dziękuję za rozmowę, za poświęcony na nią czas.

A.R.: Ja też dziękuję za możliwość przysłużenia się jeszcze pamięci mojego dawnego szefa i uniwersyteckiego profesora. Chyba odżyję, kiedy go spotkam w Domu Ojca. Na razie trzeba się do tego odpowiednio przygotować.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 312-318

ADAM RODZIŃSKI

OSOBA WOBEC OSOBY*

W miarę jak osoby ludzkie poznają coraz lepiej świat i same siebie, zaczynają preferować coraz głębsze kryteria wartości, w oparciu o które mogą wyjść poza wyłączne solidaryzowanie się ze szczupłym kręgiem „najbliższych", z narodem i jego kulturą, z ludźmi podzielającymi ich polityczne czy religijne przekonania, a coraz mocniej zespalać się z każdym człowiekiem jako podmiotem godnym poszanowania i solidarnej afirmacji.

Niejasne dojrzenie tego, co wzniosłe
i głębokie, jest ważniejsze od jasnej
i dokładnej wiedzy o tym, co znikome.

Filozofia chrześcijańska to nie tylko po prostu filozofia uprawiana przez chrześcijan troszczących się o to, aby ich filozoficzne dociekania nie kolidowały z wiarą. Specyficzność jej polega również na podejmowaniu pytań i problemów podsuwanych przez teologię, co w ostatecznym rezultacie przynosi korzyść nie tylko teologom, ale i filozofom, zdobywającym dzięki temu bardziej wyostrzone narzędzia poznawcze.

Jeśli zgodzimy się z tym, co pisze Romano Guardini, że chrześcijańskimi są „przede wszystkim ta postawa człowieka i ten porządek w świecie, które jednoznacznie podporządkowują kategorię «rzecz» i «życie» kategorii «osoba» i ją właśnie ustanawiają kryterium rozstrzygającym"[1], to odnieść by to należało również do filozofii godnej określenia „chrześcijańska". W niej to bowiem przede wszystkim dowartościować wypada problematykę, jaką wiąże się ze swoistością osób jako źródeł i kresów odniesień interpersonalnych, stanowiących tkankę tego dziwnego świata, którego granice opływają z lekceważeniem lub trwożnym respektem nurty myślowe urzeczawiające człowieka i jego sprawy i upraszczające w ten sposób jego subtelną i skomplikowaną strukturę niezależnie od tego, jak się te rzeczy w danym wypadku rozumie: statycznie czy dynamicznie.

Problematykę stosunku osoby do osoby podsuwa filozofii chrześcijańskiej w pierwszym rzędzie zawarta w Ewangelii trynitarna wizja Boga. W program

---

* Tekst artykułu podajemy za: „Roczniki Nauk Społecznych" 3(1975), s. 77-84.

[1] *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Znak, Kraków 1969, s. 214 (część „Świat i osoba", o którą tu chodzi, tłumaczyła Maria Turowicz).

uporządkowania stosunków międzyludzkich koncepcja jakiegoś jednoosobowego Absolutu nie mogłaby nie wnosić akcentów solipsystyczno-egotycznych i egocentrycznych. „Absolut jednoosobowej autoafirmacji" skłaniałby przecież umysły ludzkie do izolowania się i zamykania w dumnej samotności, do uważania stanu wewnętrznego odosobnienia za ideał z samej swej istoty zbliżający i upodabniający człowieka do Boga.

Prawda o Trójcy Świętej uwypukla komunijny charakter nie tylko osób Boskich, ale jakichkolwiek osób rozpatrywanych w ich swoistości ściśle osobowej, zrelacjonowanej do tego, co w innych podmiotach osobowych jest z kolei dla tychże podmiotów swoiste i najbardziej własne. W osobach Boskich wyrażają to same ich imiona: Ojciec zwie się Ojcem z racji Syna, który znów nie byłby Synem, gdyby nie miał Ojca. Wolno, a nawet należy się domyślać, że osoba Ducha Świętego reprezentuje z kolei to, co w stosunku, jaki zachodzi między Ojcem a Synem (tj. w miłości Ojca do Syna i Syna ku Ojcu), jest wspólne i osobowo jednoczące, a więc różne zarówno od samego rodzenia jako rodzenia, jak i bycia rodzonym.

Każda osoba posiada jako własne, a zarazem wspólne pozostałym osobom Boskim, zarówno jedno jedyne istnienie, przez które Bóg jest Kimś jednym substancjalnie, jak i wszelkie doskonałości dające się orzekać o istocie Boga (niezłożonej i utożsamiającej się z istnieniem jednym i jedynym). Trzy odrębne osoby porządkuje tu we wzajemnym stosunku do siebie sposób, w jaki są one Kimś jednym i tym samym: jest tu więc Ktoś Pierwszy, Ktoś Drugi i Ktoś Trzeci z rzędu, przy czym kolejność ta nie implikuje żadnej gradacji czy podporządkowania. Nie chodzi też w tym wypadku o jakieś tylko trzy różne przejawy modalne substancji jednej numerycznie, bo realność różnicy zachodzącej pomiędzy osobami wykracza poza porządek właściwy istnieniu jako istnieniu. Każda z osób Boskich jest tym istnieniem, nie różni się od niego realnie, ale różnica ta ma swoje „fundamentum in re". Porządek, w którym osoba jest tą oto osobą i taką a nie inną, nie jest przy tym ani mniej pierwotny, ani podrzędny czy derywatywny wobec porządku substancjalnego istnienia i istoty. Relacjonalność osobowa charakteryzuje Boga równie pryncypialnie jak nierelacjonalność substancjalna, bo nie chodzi tu przecież o jakieś relacje intersubstancjalne, ale o relacje związane z porządkiem osobowego posiadania tej samej (numerycznie) substancji. Zarówno więc podmiotowość substancjalna, jak i osobowa to podmiotowości niepodzielne i w swoich porządkach ostateczne, co od razu pociąga za sobą w całej metafizyce konieczność poznawczego dowartościowania właśnie problematyki realnych relacji, łącznie z tymi ogniskami, w jakich się one skupiają i z jakich się wywodzą.

W tym miejscu podkreślić warto raz jeszcze, że osoba w Bogu ujawnia się jako taki niepodzielny absolutnie podmiot, którego swoistość określana jest nie tylko przez jego podmiotowość własną: każda z osób Trójcy Świętej wy-

powiada swoje własne imię w ścisłej łączności z pozostałymi osobami i działa wspólnie z nimi jako jeden substancjalny byt. Żadna z nich – mimo samoistności czerpanej ze wspólnego wszystkim trzem osobom istnienia i mimo swojej odrębności ściśle osobowej – nie jest w tym sensie samoistna, aby mogła istnieć jako sama jedna (jedna i jedyna). Właśnie ów ściśle związany z sobą, niemniej radykalnie różny sposób bycia istotą jedną i tą samą, to znaczy posiadania numerycznie tej samej natury, stanowi podstawę aktywności interpersonalnej zachodzącej w Bogu jedynym jako Trójcy osób. Można rzec, że są to podmioty jednostkowe co prawda i zachowujące swoją własną odrębną tożsamość, ale w sposób absolutnie nieprzypadkowy zaangażowane wzajemnie wobec siebie i afirmujące się nawzajem. „Istnieć po prostu" (tout court) a być podmiotowo zwróconym ku komuś (jako ktoś odpowiadający mu i wzajem uznany za ekscelentywnie odpowiadającego), to realnie jest to samo, ale nie znaczy to samo. Mimo więc to, że wszystkie osoby jako ktoś jeden jedyny są jedną, wspólną, absolutnie niezłożoną substancją duchową stosowną dla nich z racji jej przymiotów, samo bycie osobą tą oto i taką a nie inną polega w nich na czym innym. To „coś innego" objaśnić możemy z dogodniejszej strony, wprowadzając w dyskurs pojęcie wartości.

Nazwę „wartość" nadajemy najogólniej temu wszystkiemu, z uwagi na co czujemy się uprawnieni do wyrokowania o czymś, że odpowiada komuś w pewien sposób istotny lub instrumentalny. To coś reprezentujące jakąś określoną wartość, dzięki której właśnie określane bywa jako „cenne" czy wręcz „bezcenne", reprezentować może równocześnie wiele innych wartości, nie utożsamia się więc z samą wartością jako taką. Co więcej, jakiś byt reprezentować może niekiedy takie również wartości, które mógłby utracić, nie ulegając sam w sobie żadnej zmianie, albo nawet bywa i tak, że daną wartość przysługującą jakiemuś bytowi zaczyna w nowo wytworzonej sytuacji reprezentować już nie ów byt, ale jego nieobecność; sam ów byt staje się wówczas antywartościowy w danym układzie i w danym typie odpowiadania względnie nieodpowiadania czegokolwiek komuś.

Wartości – liczne co do typu – w rozmaity sposób są uzależnione od ontycznych stanów rzeczy, a przy tym posiadają z reguły jakiś właściwy sobie antybiegun: szlachetności przeciwstawia się podłość, pięknu brzydota, zyskowi ekonomicznemu strata itd. Wśród wartości godnych tego, aby nimi żyć, są także takie, dla których i za które warto tracić życie. Sensem ich wobec tego nie jest ono samo, przynajmniej jako doczesne, ale przeciwnie – one to właśnie nadają sens życiu.

Jak widać, wartości bywają nader różnorodne, to znaczy rodzą się w różny sposób jako relacje, dla których wspólne jest jedynie to, że chodzi tu zawsze – bezpośrednio lub ostatecznie – o podmiot osobowy, któremu coś albo brak czegoś odpowiada pod określonym względem. Ten wzgląd podyktowany być

może czasem przelotną sytuacją, podczas gdy w innych typach wartości wiąże się z tym, co nieodłączne od danego osobowego bytu, albo wręcz z tym, co jest dlań konstytutywne. I tak na przykład deprecjonuje się w czyichś oczach strój wychodzący z mody, bo (nie uległszy sam w sobie żadnej zmianie) przestaje odpowiadać najświeższym modelom i tym przeobrażeniom, jakie dokonały się w zakresie środowiskowych oczekiwań i uzgodnień. Natomiast gdy jakiś więdnący kwiat traci swe uroki, to dzieje się to z powodów dających się w nim samym stwierdzić jako procesy dezintegracyjne. Ginie tu po prostu pewien określony ład ex parte obiecti i rzecz przestając być ładna, przestaje się podobać perceptorom, w których przecież nie zaszły żadne zmiany i trwają przy swoim guście. Są jednakowoż i takie racje, dla których coś komuś zawsze musi odpowiadać lub nie odpowiadać i ten typ wartości jest dla podjętego w tym artykule tematu najważniejszy.

Otóż osobowy byt nie tylko wykazuje zapotrzebowanie na różne wartości, ale i sam reprezentuje wartości rozmaite – zarówno jako substancja, jak i (co dla nas tu najważniejsze) jako jednostka osobowa. Wszystko wygląda tak, jakby to osoba właśnie stanowiła ostateczny zwornik między wartością a bytem jako bytem. Jest ona bowiem bez wątpienia podmiotem jednostkowym, który istnieje i istnieć może tylko jako substancja, a zarazem sama w sobie, we własnej swej jednostkowości i pojedynczości ściśle osobowej przedstawia się jako swoiste ognisko relacji skierowanych ku innym osobom – ku ich swoistości i niewymienności – i wchodzi w stosunki odpowiadania wzajemnego, jakie konstytuuje z inicjatywy również własnej czy wyłącznie własnej, które jednak niekiedy i ją samą – właśnie jako osobę – jakoś współkonstytuują. W Bogu Ojciec nie tylko dlatego zwie się Ojcem, że nie bierze istnienia od żadnej z pozostałych osób Boskich, ale dlatego przede wszystkim, że przekazuje istnienie Synowi. Godność Syna nie jest jednak mniejsza od godności Ojca, choć w Ojcu jest ojcowska, a synowska w Synu. Również miłość synowska równa się ojcowskiej miłości, a poza tym – co ważne jest zwłaszcza z uwagi na pochodzenie równej Ojcu i Synowi trzeciej osoby Boskiej – jest ona wyrazem Ich jedności: najintymniejszego przebywania Ojca z Synem, które nie jest przecież czymś innym od przebywania Syna na łonie Ojcowskim, czego właśnie Duch Święty jest osobowym przypieczętowaniem. W tym samym bowiem Duchu Ojciec miłuje Syna jako Syna, w którym Syn miłuje Ojca po synowsku. Aktywność wewnętrzna Boga w Trójcy Jedynego – jakkolwiek jedna substancjalnie i doskonałościowo – okazuje się w ten sposób zróżnicowana relacjonalnie i skierowana ku podmiotom równowartościowym co prawda, ale reprezentującym różny sposób odpowiadania kogoś komuś, skoro inaczej w pewnym sensie odpowiadać musi Temu, kto bierze istnienie, Ten, który je daje, a jakoś znów inaczej odpowiada dającemu biorący jako taki. Konstytucjonalna relacyjność podmiotów osobowych i ich swoistości wyznacza

tu porządek wyraźnie inny niż porządek właściwy samemu aktowi istnienia i substancjalnej podmiotowości Absolutu. Ojciec jest wyłącznie Ojcem w tym znaczeniu, że nie jest ani Synem, ani Duchem Świętym. Gdyby nie w innym aspekcie, ale właśnie z tej racji, że jest osobą tą oto i taką a nie inną, był własnym swym istnieniem, nie różniłby się realnie od pozostałych osób, co jest nie do przyjęcia na gruncie ortodoksji. Dlatego myliłby się ten, kto by w istnieniu jako istnieniu szukał racji decydującej o tym, że jakaś (jakakolwiek, Boska czy ludzka) osoba jest sobą i jako odrębna od innych osób nie może się mieszać czy identyfikować z żadną inną.

Wróćmy do pojęcia wartości. Uważny czytelnik z pewnością wykrył pewną chwiejność sensu – gdy chodzi o wartość – w podanych wyżej najkonieczniejszych informacjach z zakresu aksjologii, i to takiej – dodajmy – która nie tyle szuka teoretyczno-ontologicznej podbudowy, ile raczej sama jest sui generis „filozofią pierwszą", skoro absolutny priorytet istnienia jako istnienia przed wartością jako wartością bynajmniej nie jest przez tę aksjologię zakładany jako bezsporny i udowodniony. Priorytet ten jest bowiem w gruncie rzeczy względny i aspektowy. Owa chwiejność semantyczna, o jaką tu chodzi, polega na używaniu wyrazu „wartość" już to dla oznaczenia samego pojęcia wartości takiej czy innej, już to dla oznaczenia jakiejś wartości realnej, którą samo pojęcie wartości reprezentuje tylko w czyimś intelekcie. Jasne jest, że na przykład wartość moralna pojawia się jedynie jako idea w umyśle kogoś, kto ocenia i podziwia uczciwość innego jakiegoś człowieka, w którego osobowości wartość ta dopiero naprawdę się urzeczywistnia. Bez wątpienia wszelkie docenianie jakiejś realnej wartości jest już pewnym zaangażowaniem się wobec niej i zaszczepieniem jej w intencjach własnych; niemniej tego rodzaju zalążkowe jej bytowanie sprowadzać się może – i niestety, często sprowadza się – do przysłowiowych „dobrych chęci" czy równie przysłowiowego „video proboque". Oba desygnaty terminu „wartość" – ideacjonalny i realny – są jednak sprzężone z sobą w tym sensie, że wartość nawet tak przyziemna, jak odżywcza czy pieniężna, prezentuje się jako wartość dopiero na poziomie poznania i pożądania duchowego, a więc w kontekście problemów i spraw, w jakie angażują się byty osobowe jako osobowe. Nawet wartość przeżywania zmysłowej przyjemności – będąc jako wartość ex definitione odnośnią do osób, do ich dróg i celów – ukonstytuować się może jako wartość tylko przy zachowaniu intelektualnego dystansu wobec doznań czysto sensytywnych. Wchodzi ona wówczas dopiero – poprzez aktualne przeżywanie – jako pewna określona treść w ramy czyjegoś losu, legitymuje się tam swoją osobową racją bytu z punktu widzenia życia pojętego jako wielowymiarowa całość.

Jeżeli „rzeczywistość w ogóle nie jest" – na ogół biorąc – aksjologicznie neutralna, to przede wszystkim nie jest taka żadna osoba, i to zarówno w odniesieniu do podmiotów osobowych posiadających naturę tę samą czy taką

samą, jak i wobec osób z innej egzystencjalnej kondygnacji. Przed wszelkimi innymi względami dochodzić tu do głosu ma prawo właściwe każdej osobie jako osobie otwarcie na wzajemną międzyosobową solidarność i afirmację, na wszystko to, co w języku filozoficzno-teologicznym określamy zazwyczaj jako miłość prawdziwą, bo opartą – niekiedy implicite, ale zawsze dogłębnie – na poznaniu prawdy. Prawda o wartościach skierowana jest przy tym nie tyle do samego intelektu, ile poprzez intelekt do samej osoby. Jest to wartość poznawcza z natury rzeczy wyjściowa i elementarna. Nawiązuje też spontaniczne przymierze z osobą jako źródłem, sprawdzianem i kresem odniesienia każdej wartości.

W miarę jak osoby ludzkie poznają coraz lepiej świat i same siebie, zaczynają preferować coraz głębsze kryteria wartości, w oparciu o które mogą wyjść poza wyłączne solidaryzowanie się ze szczupłym kręgiem „najbliższych", z narodem i jego kulturą, z ludźmi podzielającymi ich polityczne czy religijne przekonania, a coraz mocniej zespalać się z każdym człowiekiem jako podmiotem godnym poszanowania i solidarnej afirmacji. Afirmacja ta dotyczy przede wszystkim tych jego uprawnień, które domagają się niewchodzenia w kolizję z ponadinstrumentalnym czy wręcz sakralnym statusem ludzkiej osoby jako całkiem swoistej wartości wobec osób Boskich, a poza tym w ogóle jakichkolwiek. Majestat osób Boskich streszcza się w tym, że godne są one ekscelentywnego miłowania i poważania (godność ta, jako kwalifikacja relacjonalna, implikuje odniesienie do innych podmiotów osobowych). Ich „aequalitas in maiestate" znajduje swój odpowiednik w fakcie, że istota Boga jest jedna i utożsamia się z samym Jego istnieniem. Gdy chodzi o ludzi, równość ich uprawnień naturalnych potwierdzona jest przez takożsamość natury ludzkiej każdego człowieka, ale sam fakt bycia uprawnionym ma genezę ściśle osobową. Bycie osobą nie uzupełnia natury ludzkiej w jej porządku własnym doskonałościowo, ale otwiera ten porządek na całkiem swoistą relację do trójosobowego Absolutu, który „powołuje" osoby ludzkie, darząc je ściśle osobowym „trójpodobieństwem", a nie tylko substancjalną istotą i istnieniem[2]. W ten sposób formalne rozwidlenie porządku, w którym pojedynczy człowiek jawi się jako jeden akt – polegające na tym, że jest on podmiotem w dwojakim znaczeniu: substancjalnym i osobowym – dochodzi ustawicznie do głosu, organizując ludzkie życie i współżycie.

Substancjalność duchowo-materialna wyodrębnia każdego z nas jako jednostkę ludzką oddzielnie bytującą. W bytowaniu tym nie jesteśmy samowystarczalni: zdajemy sobie sprawę, że potrzeba nam wielu osób i rzeczy, abyśmy mogli zachować naszą substancję w całości, rozwinąć jej zadatki, możliwie długo chronić przed dezintegracją. Musimy służyć innym ludziom, jeżeli sami chcemy być wystarczająco obsłużeni. Ale poza tym i ponad to znajdujemy

[2] Por. tamże, s. 196.

przekorny nieco, niemniej podstawowy „interes" w tym, aby zachowywać się również bezinteresownie, nieegocentrycznie i niekomercjalnie. Szukamy i – co ważniejsze – znajdujemy siebie poza sobą. Bywa nawet i tak, że wręcz gorączkowo rozglądamy się za kimś, kto godny byłby przyjąć od nas to, na co nie ma ceny: nasze życie, naszą śmierć. Rozpacz absolutna to nic innego jak przekonanie, że nikt nie zechce się schylić po nasz dar.

Wokół wartości osoby jako osoby koncentrują się ostatecznie – na takiej czy innej drodze – wszelkie sprawy międzyludzkie. Wchodzenie jakiejkolwiek jednostki ludzkiej w jakąkolwiek wspólnotę musi też zawsze – pozytywnie lub negatywnie – potrącić o ten fakt, że osoba jako osoba nie może być nawet pomyślana niekontradyktoryjnie inaczej, jak w otoczeniu osób i w określonym do nich odniesieniu. Osoba jest poniekąd dla drugiej osoby, chociaż nie jako środek realizowania jej własnych wyłącznie celów. Agresywny, eksploatacyjny stosunek człowieka do człowieka znajduje w tym swoje potępienie. Każdy zresztą czyn zły moralnie jest w tym sensie niegodziwy i antyspołeczny, że jako nie zgadzający się z ludzką godnością osobową (jakiej mylić nie należy z tzw. „godnością osobistą"), sprzeniewierza się tej wartości, która stanowiąc podstawę komunii międzyosobowej, stanowi równocześnie elementarne dobro wspólne całej społeczności ludzkiej: wspólnoty z ludźmi i z Bogiem.

Adalterytatywny charakter osoby polegający na jej konstytucjonalnym niejako otwarciu na wspólnotę osobową i egzystencjalną może być przesłaniany ideami i programami społecznymi nacechowanymi agresją i nietolerancją, ale unicestwiony być nie może. Godność jej może być – i bywa – negowana w działaniu i rugowana z postaw osobowościowych, z kultury wewnętrznej i zewnętrznej. Niemniej unicestwiona również być nie może. Będzie to zawsze fundament, do którego ludzie wracać nie przestaną, aby na nim właśnie budować swój dom[3].

[3] Rzecz to z dawna wiadoma, że prawdziwa jedność między ludźmi zaczyna się od spraw najbardziej wewnętrznych, nietykalnych, by nie powiedzieć „świętych", czyli tam, gdzie człowiek posiada siebie samego przede wszystkim. Promieniuje ona stamtąd właśnie ku peryferiom ludzkiego posiadania, ku narzędziom i ułatwieniom uniezależniającym człowieka od przyrody. Fałszywa, wymuszona jedność scala natomiast tylko to, co czysto zewnętrzne, determinując człowieka, jego charakter, osobowość i los. Ale związać kogoś z kimś to jeszcze nie znaczy zjednoczyć.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 319-322

Adam RODZIŃSKI

PRELUDIUM DO ROZWAŻAŃ O POLSKIEJ KULTURZE NARODOWEJ*

Tożsamość nasza narodowa interesuje nas nie od dziś; dyskusji na ten temat różnych była moc, ciągle nam ich mało. Najwidoczniej polskość nasza jest dla nas samych jakąś tajemnicą. Zdajemy sobie z tego sprawę, że jesteśmy Polakami w jakimś innym nieco znaczeniu, niż na przykład Brytyjczyk jest Anglikiem albo Szkotem. W znaczeniu innym raczej naród nasz jest narodem niż na przykład amerykański naród, czy tym bardziej sąsiadujący z nami od wschodu „naród stu narodów".

Obawiamy się podobno wręcz obsesyjnie – jako Polacy – nadmiaru uporządkowania. Lubimy inicjować wiele rzeczy (a nawet finalizować niektóre) z gestem i fantazją. Specjalnością naszą i grzechem naszym głównym – też podobno – jest niesforność. Atoli czy „sforność" to zaleta? Wszak ci to również wada, z tym, że dużo gorsza (przykładów dowodzących tego – zwłaszcza w naszym stuleciu – znaleźlibyśmy dość). Czyżby sprawdzało się aż tak powszechnie u nas rzymskie powiedzonko: „quot capita tot sensus"? Mniemam, że tak źle nie jest. Nie jesteśmy na ogół indywidualistycznie i burzliwie usposobionymi nonkonformistami, lubimy jednak dodawać prawie do wszystkiego coś niecoś bałaganu. Postaram się tu zresztą potwierdzić osobiście ten charakterologiczny rys naszej polskiej fizjonomii narodowej chaotycznym do pewnego stopnia i luźnym tokiem myśli i rozmyślań. Hasło „dla każdego coś miłego" jest ciągle cenione i modne, a „przede wszystkim nie nudzić" to pierwsza hipokratejska zasada naszych gorączkowych czasów.

Zacznijmy więc uwagi niniejsze i refleksje odnudzająco, bo przekornie, od cenionej wszakże i u nas idei porządku. Ordo est anima rerum tramesque ad Deum – porządek jest duszą rzeczy i ścieżką do Boga. Któż z nas, po chrześcijańsku wierzących Polaków, nie podpisze się pod tą maksymą pochodzącą z wieków dawnych, przecież jednak nadal aktualną? Wystawieni w dziejach naszych narodowych na „ciągłe przeciągi" z pewnością cenilibyśmy sobie – podobnie jak pożałowania godni użytkownicy „wielkiej płyty" – każdy cichy kącik, spokojny i zabezpieczony przed intruzem, gdybyśmy

* Tekst artykułu podajemy za: *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna*, red. W. Chudy, Instytut Jana Pawła II KUL–Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 53-56. Po raz pierwszy artykuł opublikowany został w roku 1988 („Ethos" 1(1988) nr 4, s. 148-150).

go mogli mieć. Zmuszeni do ciągłego improwizowania, budowania domów co jakiś czas na pogorzeliskach, wprowadziliśmy za to do osobowości naszej narodowej element zdrowego dystansu wobec spraw przyziemnych; polski ethos i pathos stałym są na to dowodem, pomimo wielu niesławnych wyjątków stwierdzających raczej tylko istnienie reguły z nimi sprzecznej. Ten właśnie dystans – wielkoduszny i bezinteresowny – pozwala Polakom, w większym zapewne stopniu niż przeciętnym przedstawicielom wielu innych nacji, czuć się osobami.

Na pozór nic prostszego jak czuć się tym, kim się od początku i niezbywalnie jest, choćby się było – tak jak w tym wypadku – tym „nuklearnym" kimś nie z inicjatywy osobistej; pozory jednak mylą. Czuć się sobą w tym najgłębszym i podstawowym sensie to niełatwa sprawa. Mieć pełną świadomość faktu, że się jest osobą, to rozumieć, choćby w sposób intuicyjny i nieskonceptualizowany, że się jest podmiotem osobnym całkowicie i autonomicznym, ale i ukierunkowanym równocześnie „ad alterum" – ku innym podmiotom tego typu – w sposób konstytutywny (nieprzypadłościowy) i funkcjonujący u samych podstaw naszego działania, u podłoża wszelkich styczności, spotkań i porozumień międzyosobowych. Jest to niezmiernie ważne nie tylko dla osobistej kultury człowieka, ale zachowuje też swoją doniosłość w ramach każdej kultury narodowej, bo dzięki temu właśnie – posłużmy się tu formułą Karola Kardynała Wojtyły – „faktyczna wielo-podmiotowość rozwija się w kierunku podmiotowości wielu"[1]. Im bardziej więc człowiek czuje się osobą, tym głębiej solidarny jest ze swym narodem. Wartość „osobności" wypełnia się na tej drodze wartością „bycia razem" na głębokim fundamencie tej „wspólnotowości" osób, o jakiej była mowa. Tu dopiero ukazują się nam wartości i racje, z uwagi na które warto żyć i warto tracić życie. Są to racje moralne i ogólnoludzkie, ale właśnie dlatego poszczególny Polak, im bardziej czuć się będzie podmiotem dopuszczonym na gruncie samostanowień własnych do współodpowiedzialności za kształt i sens tego, co dzieje się w zakresie spraw, które jemu – jako Polakowi – nie mogą być obojętne, tym większa pojawi się przed nim szansa bycia nie tylko „dobrym Polakiem", ale i lepszym człowiekiem, godniejszym powszechnej, ogólnoludzkiej akceptacji i aprobaty.

Tożsamość nasza narodowa interesuje nas nie od dziś; dyskusji na ten temat różnych była moc, ciągle nam ich mało. Najwidoczniej polskość nasza jest dla nas samych jakąś tajemnicą. Zdajemy sobie z tego sprawę, że jesteśmy Polakami w jakimś innym nieco znaczeniu, niż na przykład Brytyjczyk jest Anglikiem albo Szkotem. W znaczeniu innym raczej naród nasz jest narodem niż na przykład amerykański naród (mam tu na myśli ogół obywateli Stanów

[1] Kard. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976) z. 2, s. 34.

Zjednoczonych), czy tym bardziej sąsiadujący z nami od wschodu „naród stu narodów”[2]; na pewno też nie jesteśmy narodem w tym znaczeniu dokładnie, w jakim stanowią określoną wspólnotę narodową Niemcy (na ile Austriak uważa się za Niemca?) albo Żydzi (tu może najwyraźniej zaznaczała się w dziejach różnica między narodem a narodowością), nie przypominamy też wielojęzycznego narodu Szwajcarów.

Wielką „familią narodów” jest cywilizacja – na przykład ta, która ogarnęła nas przed lat tysiącem w zwycięskim swym pochodzie od wybrzeży Morza Śródziemnego. Przybyło z nią chrześcijaństwo, ale przybył i dawny, starożytny Rzym ze swoim językiem, z właściwymi sobie „formami i normami” życia publicznego. Dzięki niej narody Europy zintegrowane zostały wielowymiarowo; dynamika tego procesu w sposób znany nam wszystkim zaznacza się również dziś. Kultura nasza narodowa to oblekające się stale w swą „materię” życie duchowe tej dziejowej całości, która zwie się Polską. „Naród żyje wciąż swoją historią” – przypomniał nam Jan Paweł II w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wskazując na „wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem a Wschodem”, proces, który „nie jest jeszcze zakończony”[3].

O splatających się i powiązanych z sobą korzeniach przedcywilizacyjnych wspomnę tu też krótko. Niech zresztą powie o tym za mnie niezapominajka, czy – jak się dalej ku wschodowi ją zwie – niezabudka. „Vergissmeinnicht”, „forget-me-not”, „ne-m’oubliez-pas” – wszystkie te czy im podobne określenia wymownie świadczą o tym, jak bliscy sobie pomimo wszystko musieli być ludzie, z których tak różne, a nawet obce sobie populacje wywodzą swój kulturowy byt. Zniknęła, zapomniana została baśń opowiadana dzieciom przez piastunki – kiedyś, przed tysiącami lat. Pozostał tylko skromny, drobny kwiatek. Ci, bez których nie byłoby nas na świecie – nas Europejczyków – byli ongiś razem. A może by tak, podejmując tę baśń utraconą, zapewnić z kolei nasze dzieci – od Gibraltaru do Uralu – że ilekroć dorośli sięgają po broń przeciw sobie, kwiat niezabudki płacze?

Przestrzeń kultury narodowej nie tylko obejmuje to, co na powierzchni. „Zstąpmy do głębi”[4] – mówi Mickiewicz, a mówi o narodzie, który jest „jak lawa”[5]. Podobnie wyrazi to – po dalszych tragicznych doświadczeniach dziejowych – Wyspiański. Zaproszony na chłopsko-pańskie wesele Chochoł nie

---

[2] Zob. G. K u b l i c k i, *Naród stu narodów*, tłum. K. Frejdlich, PWN, Warszawa 1987.

[3] J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli KUL podczas spotkania z polskim światem akademickim, Lublin, 9 VI 1987), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 12.

[4] A. M i c k i e w i c z, *Dziady. Część trzecia*, scena 7, w. 230, w: tenże, *Dzieła*, t. 3, *Utwory Dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, red. L. Płoszewski, Czytelnik, Kraków 1949, s. 210.

[5] Tamże, w. 227.

jest ani „śmieciem”[6], ani wiechciem słomy – jest królewską różą osłonioną szczelnie. Ów najdziwniejszy gość – on jeden – wiedział, co to się naprawdę wydarzyło tam i wtedy: u progu Krakowa, u progu nowego wieku. Wziął na siebie odium smętnego finału i tłumaczy – tłumaczy po dziś dzień, jak illo tempore Isi, krakowiance czupurnej, pańsko-chłopskiemu dziecku: „sam twój tatuś na mnie wdział”[7]. Pokazuje przyodziewek swój słomiany i dodaje z niejaką melancholią w głosie: „bo się bał, bo się bał, [...] zaśbym zwiądł, róży krzak”[8].

[6] S. W y s p i a ń s k i, *Wesele. Dramat w trzech aktach*, akt 2, scena 3, w. 49, Eventus, Kraków 1997, s. 100.

[7] Tamże, w. 61.

[8] Tamże, w. 62, 64, s. 101.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 323-3324

Adam RODZIŃSKI

LLAMA DE AMOR VIVA
Glosa do *Żywego płomienia miłości* świętego Jana od Krzyża

Podjął mię ongi duch słonecznolicy,
Który zleconą ma straż mojej drogi,
I wywiódł z ciemnej, wilgotnej piwnicy.

Wszedłszy w pokoju królewskiego progi
Ja, gorzkim sokiem nasiąkłe bierwiono,
W Ogień spojrzałem nie bez świętej trwogi.

Pośród podobnych do mnie drewien płoną
I miłym ciepłem witał mię z daleka,
Lecz z bliska groźnie zdało mi się ono…

O krok od niego ległem. Iskier spieka
I suchość biły ku mnie od płomienia,
Przed którym wszelka surowość ucieka.

W ciągłej udręce skwaru i pragnienia
– gdy skażonego zbywałem się potu –
Jąłem wysychać z wolna aż do rdzenia.

Kłuła mię jasność ognistego grotu,
Jakim raziły mię płonące głownie
Ze złotych głębin świętego namiotu –

Lecz już począłem tęsknić niewymownie
Do tego żaru, co gorzał wieczyście,
Z którego płomień wzlatał tak cudownie,

Więc opłakawszy dni przeszłe rzęsiście
Padłem z innymi na ów stos ofiarny –
cały boskiemu oddany Artyście…

Osnuł mię obłok duszący i parny,
Zły duch – nieskory odstąpić ode mnie –
Syczał, że moim końcem popiół czarny…

Dymu posępne, nieprzebite ciemnie
Zewsząd nade mną zawarły się szczelnie
I głos jakowyś huczał w nich podziemnie –

To szatan z mojej wiary drwił bezczelnie.
(Zapewne widział, żem w łaski obrębie,
Zazdrość go żarła i piekła piekielnie…)

Po tym najbardziej mrocznym dymów kłębie
Światłość objęła mię i nagle cały
W piękna wieczystego zapadłem się głębie:

Blask wciąż mocniejszy a śnieżyście biały
Coraz to czulej wnika w moje wnętrze
Miłości świętej budząc w nim zapały.

Na pokornego uniżenia piętrze
Żużel mój żarzy się, gdy duch gorący
Wita coraz to inne drew naręcze…

Nie jestem Ogniem, lecz wszystek płonący
W Nim i dla Niego – i przez istność Bożą
Nosi mię Słowa blask zachwycający

– gdzie jeno wiary ogniska rozgorzą.

ADAM RODZIŃSKI

MEMENTO

I

W Rytrze nad Popradem, niedużym kurorcie,
Panieneczka biegnie do piłki po korcie…
Pół wieku minęło z górą od tej chwili,
A ona tę piłkę wciąż odbić się sili.
(Grają z nią bliźniaczki ze Stanisławowa:
Wesołe – jak ptaszki, a piłka – jak nowa!)
Jak wiosna nieśmiałe jest pierwsze kochanie,
Chwil tyle przemija w czasu oceanie,
Ta – zanim przeminie, przeminie mijanie…

II

Spokojny wieczór sierpniowy… Wtem łoskot i ognia proporzec!
Spojrzałem w okno. Purpura: tarnowski pali się dworzec.
… Ktoś tam zostawił dziś rano piekielny bagaż z trotylem.
Strzępy ciał ludzkich składano w długiej zbiorowej mogile…
Pospieszny z wojskiem ze Lwowa spóźnił się o minut pięć.
Na Kremlu – tajna umowa. Tam – uderzyła pięść.

III

W stacyjnej hali na ścianie
Malachit, srebro i miedź:
Czeremosz… Głazy w pianie
Wołały: wsiadaj i jedź!
… Puste są ściany dziś, szkoda!...
Pod tynkiem skryta od lat
Mnie tylko huczy tam woda
I płynie – swobodna – w świat.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 326-328

BIBLIOGRAFIA WYBRANYCH PRAC ADAMA RODZIŃSKIEGO

Z problematyki literackiego realizmu, „Sprawozdania z Działalności TN KUL" 2(1954) nr 6, s. 84-89.
Spór o tak zwane prawa historyczne, „Tygodnik Powszechny" 11(1957) nr 5, s. 1.
Szlachetność przeciw roztropności, „Tygodnik Powszechny" 11(1957) nr 16, s. 3.
Chrześcijański sens dziejów, „Znak" 10(1958) nr 10(52), s. 1105-1115.
Na marginesie etyki sumienia, „Zeszyty Naukowe KUL" 1(1958) nr 3, s. 102-105.
Sprawiedliwość i miłosierdzie w dysponowaniu dobrem materialnym, „Roczniki Filozoficzne" 6(1958) z. 2, s. 105-118.
Własność w pierwszej gminie chrześcijańskiej, „Roczniki Filozoficzne" 7(1959) z. 2, s. 95-123.
Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960, ss. 141.
Na progu nowej ery, „Znak" 13(1961) nr 12(90), s. 1605-1610.
Wprowadzenie do zagadnień kultury, „Zeszyty Naukowe KUL" 4(1961) nr 4, s. 9-19.
O integralną koncepcję kultury, „Roczniki Filozoficzne" 10(1962) z. 2, s. 89-100.
Czego usiłuje dowieść Józef Keller?, „Roczniki Filozoficzne" 12(1964) z. 2, s. 101--103.
Filozofia wartości a filozofia kultury, „Zeszyty Naukowe KUL" 8(1965) nr 4, s. 3-14.
Moralność i byt, „Roczniki Filozoficzne" 13(1965) z. 2, s. 113-122.
Naturalne płaszczyzny wartościowania moralnego w świetle filozofii personalistycznej, „Roczniki Filozoficzne" 14(1966) z. 2, s. 27-39.
O moralnych warunkach pokojowego współistnienia i współpracy, „Zeszyty Naukowe KUL" 9(1966) nr 4, s. 21-30.
Medytowanie nad „Medytacjami", „Zeszyty Naukowe KUL" 10(1967) nr 1, s. 27-38.
O specyficzności wartościowania moralnego, „Zeszyty Naukowe KUL" 10(1967) nr 4, s. 44-54.
Wprowadzenie do etyki personalistycznej, „Znak" 19(1967) nr 9(159), s. 1113-1120.
U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego. Studium aksjologiczno-etyczne, „Roczniki Filozoficzne" 16(1968) z. 2, s. 3-128; toż: ODiSS, Warszawa 1980, ss. 224.
Kultura i chrystianizm, „Roczniki Filozoficzne" 17(1969) z. 2, s. 107-118.
Tomizm a personalizm, „Zeszyty Naukowe KUL" 12(1969) nr 4, s. 21-30.
W sprawie antropologii filozoficznej, „Studia Philosophiae Christianae" 5(1969) z. 2, s. 159-163.
Autonomia kultury i jej granice, „Ateneum Kapłańskie" 62(1970) t. 74, nr 3, s. 388-399.
Pojęcie i typy kultury, „Ateneum Kapłańskie" 62(1970) t. 75, nr 2, s. 191-200.

Chrześcijanin wobec kultury, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Wydawnictwo ss. Loretanek-Benedyktynek, t. 4, Warszawa 1970, s. 43-54.
Personalistyczna koncepcja kultury a prawo naturalne, „Roczniki Filozoficzne" 18(1970) z. 2, s. 77-90.
Rozróżnienie między osobą a naturą jako punkt wyjścia w reinterpretacji antropologicznofilozoficznych podstaw etyki, „Analecta Cracoviensia" 2(1970), s. 105-115.
Egzystencjalny status moralności, w: *Logos i ethos*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 357-369.
Wprowadzenie do etiologii technicyzmu, „Zeszyty Naukowe KUL" 15(1972) nr 4, s. 25-34.
Osoba i byt, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, s. 191-196.
O dwojakiej jedności człowieka, w: *Powołanie człowieka – być człowiekiem*, red. T. Bielski, Pallottinum, Poznań 1974, s. 103-110.
Osoba wobec osoby, „Roczniki Nauk Społecznych" 3(1975), s. 77-84.
Osoba wśród wartości, „Roczniki Filozoficzne" 23(1975) z. 2, s. 2-10.
Co to znaczy „humanizować" kulturę?, „Roczniki Nauk Społecznych" 5(1977), s. 51-61.
Refleksje o stylach życia, „Roczniki Nauk Społecznych" 6(1978), s. 5-13.
Uprawiajmy etykę etycznie, „Roczniki Filozoficzne" 27(1979) z. 2, s. 39-47.
„Zrozumieć siebie do końca", „Zeszyty Naukowe KUL" 22(1979) nr 1-3, s. 138--143.
Ku moralnej konsolidacji kultury, „Zeszyty Naukowe KUL" 23(1980) nr 4, s. 29-40.
Na prawach „głośnego myślenia", „Roczniki Filozoficzne" 28(1980) z. 2, s. 138--143.
Mocniejsza niż śmierć i grzech, „Zeszyty Naukowe KUL" 24(1981) nr 1, s. 69-71.
O alternatywach w kulturze, „Roczniki Nauk Społecznych" 9(1981), s. 125-170.
O wartościach seksualnych w optyce personalistycznej, „Zeszyty Naukowe KUL" 24(1981) nr 2-4, s. 105-114.
Glosa do personologii tomistycznej, „Zeszyty Naukowe KUL" 26(1983) nr 1, s. 51-68.
Znaczek pocztowy jako środek przekazu, „Roczniki Nauk Społecznych" 11(1983), s. 125-131.
Deontologia chrześcijańska (rec. z: S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1983), „Chrześcijanin w Świecie" 15(1983) nr 11(122), s. 100-103.
Chwała i eudajmonia, „Roczniki Filozoficzne" 32(1984) z. 2, s. 91-102.
Osoba i kultura, ODiSS, Warszawa 1985, ss. 182.
Sens życia i sens śmierci, w: *Śmierć i umieranie jako problem filozoficzny i dydaktyczny w akademii medycznej*, red. M. Obara, A. Przystanowicz, Akademia Medyczna im. K. Marcinkowskiego, Poznań 1985, s. 86-98.
O prawie naturalnym, „Chrześcijanin w Świecie" 17(1985) nr 5(140), s. 50-53.
Karola Wojtyły – Jana Pawła II komunionistyczna wizja kultury, „Roczniki Filozoficzne" 33-34(1985-1986) z. 2, s. 121-139.
Miłość a tworzenie kultury, „Chrześcijanin w Świecie" 18(1986) nr 11-12(158-159), s. 139-149.

O mądrości serca, w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 143-145; toż w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 143-145.

Preludium do rozważań o polskiej kulturze narodowej, „Ethos" 1(1988) nr 4, s. 148--150; toż w: *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna*, red. W. Chudy, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 53-56.

Osoba, moralność, kultura, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, ss. 382.

Z rozważań nad moralnymi aspektami mowy, „Studium Philosophiae Christianae" 25(1989) z. 1, s. 169-182.

Osoba ludzka u brzegów przemijania, „Roczniki Nauk Społecznych" 18(1990), s. 109-113.

O narodzie i kulturze, w: *Kościół w służbie człowieka*, red. W. Turek, J. Mariański, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1990, s. 147-156.

Cierpienie jest pracą, „Colloquium Salutis" 23-24(1991-1992), s. 111-121.

Zła wolność, „Ethos" 5(1992) nr 1(17), s. 45-53.

Pluralizm, ale jaki?, „Ethos" 5(1992) nr 2-3(18-19), s. 36-44.

Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech stuleci, „Roczniki Nauk Społecznych" 22-23(1994-1995), s. 203-207.

Etyka filozofią postępowania czy filozofią wartości moralnej?, „Summarium" 24--25(1995-1996), s. 23-26.

Cywilizacja miłości – owoc chrześcijańskiego uniwersalizmu, „Zeszyty Naukowe KUL" 39(1996) z. 1-2, s. 19-25.

„Wypłyń na głębię..." (Łk 5, 4), „Ethos" 10(1997) nr 2-3(38-39), s. 239n.; toż w: *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna*, red. W. Chudy, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 79n.

Myśląc Europa..., „Ethos" 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 309-312.

Na orbitach wartości, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, ss. 291.

Wartość bycia osobą jako centrum świata wartości i wyznacznik epistemologicznego profilu etyki, „Roczniki Nauk Społecznych" 27(1999) z. 1, s. 5-15.

Światła mijania, w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. ks. A. Szostek, ks. Alfred M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II, Lublin 2001, s. 565-571.

Człowiek z kryształu, „Ethos" 15(2002) nr 1-2(57-58), s. 366n.

O jedność w różnorodności, „Ethos" 16(2003) nr 3-4(63-64), s. 290n.

Z dawnych lat wspomnienie, „Ethos" 2005, nr specjalny 3, s. 157-159.

Dystychy, „Ethos" 19(2006) nr 3(75), s. 212-228.

De labore solis, w: *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 343-347.

oprac. *Tomasz Górka*

Ethos 27(2014) nr 1(105) 329-340

Ludmiła GRYGIEL

GENEALOGIA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II

Od momentu odkrycia powołania Karol Wojtyła bardzo intensywnie kształtował swoją kapłańską tożsamość. Jan Paweł II był głęboko przekonany, że kapłan jako człowiek nieustannie obcujący ze świętością Boga „wezwany jest, aby stać się świętym". Aby osiągnąć świętość, kapłan winien żyć według rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa.

Święci nie rodzą się i nie żyją na pustyni, kształtuje ich rodzina, wspólnota przyjaciół i Kościół. Świętość Karola Wojtyły zrodziła się i dojrzewała w polskim Kościele, w dużej mierze dzięki spotkaniom ze świętymi ludźmi. Nie wszyscy oni są kanonizowani, ale na pewno dla przyszłego Papieża byli wzorem realizacji powszechnego powołania do świętości. Trzeba o tym pamiętać teraz, kiedy jego imię zostaje zapisane w Litanii świętych Kościoła powszechnego. W niniejszym szkicu podejmuję próbę odtworzenia Jana Pawła II drogi do chwały ołtarzy poprzez przypomnienie świadectwa ludzi, którzy mu tę drogę wskazali. Niektórzy z nich również jakiś odcinek tej drogi razem z nim przeszli.

KOŚCIÓŁ DOMOWY

Święta Urszula Ledóchowska, siostra błogosławionej Teresy, powiedziała, że święci rodzą się na kolanach matki[1]. Karolowi Wojtyle nie dane było cieszyć się długo czułością matki; zdążyła go nauczyć pierwszych modlitw, ale – jak sam „datuje" jej śmierć – nie doczekała jego pierwszej Komunii Świętej. Dorastał i przygotowywał się do pełnego uczestnictwa w sakramentalnym życiu Kościoła u boku dwóch mężczyzn: brata i ojca. Starszy o czternaście lat brat Edmund stał się dla Karola mentorem i wzorem, nie tylko z racji wieku, ale także ze względu na mocną osobowość i bogactwo talentów. Przekazał młodszemu bratu zamiłowanie do górskich wycieczek i uprawiania sportu, ale przede wszystkim – żelazną konsekwencję w przestrzeganiu zasad wiary. Wszystko to dopełnił i przypieczętował świadectwem heroicznej miłości

[1] Zob. „*Święty to przyjaciel...*". *Z myśli błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej*, wybór Z. Raułuszkiewicz (http://www.urszulanki.pl/old/page.php?nr=bibl/01003/007.txt).

bliźniego, gdy jako lekarz poświęcił własne życie, by ratować chorą dziewczynę. Po latach Wojtyła wyzna, że śmierć brata dotknęła go boleśniej niż śmierć matki. W wieku dwunastu lat został sam z ojcem, który kontynuował wychowanie do świętości swego jedynego syna. Edukacja prowadzona przez wiele wymagającego od siebie i innych byłego wojskowego, uboga w słowne pouczenia, okazała się bardzo skuteczna dzięki świadectwu codziennego życia, w którym niezwykle ważne miejsce zajmowały praktyki religijne. Najważniejsza była modlitwa. „Nieraz zdarzało mi się budzić w nocy – wspomina Jan Paweł II – i wtedy zastawałem mojego Ojca na kolanach, tak jak na kolanach widywałem go zawsze w kościele parafialnym”[2]. Taki obraz ojca na trwałe zapisał się w pamięci Karola, który – można to dzisiaj powiedzieć – niemal do końca życia ten gest ojca powtarzał. Do końca życia odmawiał też mało znaną modlitwę do Ducha Świętego, której nauczył go ojciec.

ŚWIĘTY KRAWIEC

Po przeniesieniu się do Krakowa młody Karol spotkał skromnego krawca, Jana Tyranowskiego, jednego „z tych nieznanych świętych, ukrytych pośród ludzi, jakby szczególne światło na głębi życia – na takiej głębi, na której zwyczajnie panuje mrok”[3]. Tyranowski przekazał Wojtyle „wiele z bogactw swej duszy, rozmiłowanej w samym Bogu, z bogactwa życia duchowego, życia mistycznego”[4]. Ten „nieznany święty” przyczynił się ogromnie do pogłębienia życia wewnętrznego Wojtyły, ucząc go systematycznej pracy nad sobą, modlitwy i wprowadzając w lekturę dzieł św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila. Była to prawdziwa szkoła świętości, a także doskonała lekcja doktryny mistycznej, której studiowanie nie było popularne w polskim Kościele. Święty krawiec wprowadził przyszłego kapłana, biskupa i papieża w świat modlitwy kontemplacyjnej, która stała się duchowym domostwem Karola Wojtyły. Gdziekolwiek mieszkał, wszędzie czuł się u siebie w domu, gdyż wszędzie obcował z Bogiem. „Nie otrzymałem wezwania do życia kontemplacyjnego, natomiast z najwcześniejszego okresu mojego nawrócenia na drogę życia wewnętrznego (i zarazem na drogę kapłaństwa), a także ze wszystkich następnych etapów tej drogi wyniosłem niezbite przeświadczenie o fundamentalnym znaczeniu modlitwy – i to w zasadniczej mierze modlitwy kontemplacyjnej – dla tego działania, które wynika z kierunku mojego powołania” – powie na

[2] J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 22.

[3] A. F r o s s a r d, *„Nie lękajcie się”. Rozmowy z Janem Pawłem II*, tekst franc. tłum. A. Turowiczowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1982, s. 20.

[4] Tamże.

początku pontyfikatu[5]. Ten mistyczny rys duchowości Jana Pawła II stanowi istotną cechę jego świętości. Można powiedzieć, że Papież jest przykładem mistyka prowadzącego życie czynne, mistyka działającego w świecie po to, aby go zmienić na lepsze, aby go uświęcić. Dodajmy, że to przykład szczególnie cenny dla Polaków, gdyż nasza religijna tradycja wydaje się dość uboga w dzieła i nauczanie mistyków.

ORA ET LABORA

Kolejną szkołą świętości była dla Karola Wojtyły praca fizyczna w czasie okupacji. W tej szkole nauczył się poszanowania trudu prostych ludzi i doświadczył, że praca może być narzędziem uświęcenia człowieka. Dzięki tej wiedzy zawsze doskonale rozumiał ludzi pracy i był dla nich wiarygodnym nauczycielem. Ciężką pracę w kamieniołomach i w Solvayu przeplatał modlitwą w łagiewnickiej kaplicy oraz intensywną lekturą *Traktatu o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Marii Panny* św. Ludwika Marii Grignion de Montfort, „W książeczce tej – wspomina po latach – znalazłem poniekąd gotową odpowiedź na moje pytania. Tak, Maryja nas przybliża do Chrystusa, prowadzi nas do Niego, ale pod warunkiem, że przeżyjemy Jej tajemnicę w Chrystusie”[6]. Trwałym i najbardziej widocznym śladem tej medytacyjnej lektury jest biskupi, a potem papieski herb, zawierający pierwsze słowa aktu zawierzenia Matce Bożej zapisanego przez świętego Ludwika Marię. Warto przypomnieć całą formułę, którą Karol Wojtyła posługiwał się często jako żywą impaginacją swoich rękopisów: „Totus Tuus ergo sum et omnia mea Tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor Tuum, Maria”[7].

POWOŁANIE KAPŁAŃSKIE

Od początku swego dorosłego życia Karol Wojtyła „przyglądał się” swojemu powołaniu, nasłuchując głosu Boga, medytując i modląc się. W tym czasie nie trwał w bezczynności; zaczął studiować polonistykę, pisał poezje i występował jako aktor w podziemnym teatrze, kierowanym przez Mieczysława Kolarczyka. Inspiracją tej działalności było umiłowanie literatury, której miał zamiar poświęcić całe życie. Ale wtedy przyszedł decydujący moment – odkrycie powołania do kapłaństwa. Na wybór stanu kapłańskiego przez dobrze zapowia-

[5] Tamże, s. 39.
[6] J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica*, s. 30.
[7] Cyt. za: J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica*, s. 30.

dającego się aktora i początkującego poetę wpłynęło zrozumienie woli Boga. Pomogły mu w tym rozmowy ze spowiednikiem i kierownikiem duchowym ks. Kazimierzem Figlewiczem. Szczególne znaczenie miała też fascynacja postacią i życiem Adama Chmielowskiego, który porzucił karierę artystyczną i „dał całego siebie”[8] w służbie ubogim i bezdomnym.

Podziw dla brata Alberta znalazł swój artystyczny wyraz w dramacie *Brat naszego Boga*, a później – w ogłoszeniu Chmielowskiego błogosławionym (w roku 1983) i świętym (w roku 1989). Możemy powiedzieć z całą pewnością, że założyciel albertynów był wzorem dla Jana Pawła II w jego dążeniu do świętości. Na potwierdzenie tego przytoczmy dwa fakty, nigdy nienagłaśniane, a przez to i rzadko odnotowane przez biografów: coroczne spożywanie wieczerzy wigilijnej przy ul. Krakowskiej z braćmi albertynami oraz ich podopiecznymi, a przede wszystkim dyskretne acz radykalne praktykowanie ubóstwa i ascetycznego trybu życia, nawet w papieskich apartamentach. Naśladowanie Alberta Chmielowskiego ukazuje franciszkański rys duchowości i świętości Karola Wojtyły. Jako trzydziestotrzyletni kapłan, wykładający etykę społeczną w krakowskim seminarium, w dniu liturgicznego wspomnienia Biedaczyny z Asyżu odłożył skrypt i powiedział: ”Najcenniejsze jest ubóstwo. Gdzie jest ubóstwo, tam jest wolność”[9].

KAPŁAŃSKA ŚWIĘTOŚĆ

Wybrawszy stan kapłański, Karol Wojtyła uczył się realizacji powołania do świętości w tajnym seminarium duchownym pod okiem metropolity krakowskiego księcia Adama Stefana Sapiehy, a potem w jego domu. Widok arcybiskupa modlącego się nocą w kaplicy utkwił mocno w pamięci seminarzysty, który potem w tej samego kaplicy spędzał długie godziny na modlitwie, lekturze i pisaniu.

Posługa kapłańska stała się dla Wojtyły jego osobistą formą realizacji powołania do świętości. Uczył się od wielu księży. Z pewnością wzorem był dla niego święty Jan Maria Vianney. W roku 1947, jako młody ksiądz, Wojtyła odwiedził Ars, o czym tak wspomina po czterdziestu dziewięciu latach: „Było to dla mnie doświadczenie głęboko przejmujące. Od czasów kleryckich żyłem pod wrażeniem postaci Proboszcza z Ars […]. Z zetknięcia się z jego postacią wyniosłem przekonanie, że kapłan realizuje zasadniczą część swojego po-

[8] J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica*, s. 32.

[9] Słowa te przywołuje jeden ze słuchaczy, ks. Józef Tischner, w kazaniu u sióstr klarysek w Starym Sączu. Cyt. za: T. P o n i k ł o, *Józef Tischner, myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s.143n.

słannictwa poprzez konfesjonał”[10]. Nietrudno dostrzec, że ten właśnie święty zainspirował Jana Pawła II do spowiadania wiernych w Bazylice św. Piotra w każdy Wielki Piątek, czego poprzedni papieże nie czynili.

Trudno wymienić wszystkich świętych kapłanów, którzy uformowali duchowość Karola Wojtyły i wywarli wpływ na jego duszpasterską posługę. Na pewno należał do nich wspomniany już ksiądz Figlewicz, katecheta wadowickiego gimnazjum, a potem kustosz Katedry Wawelskiej, nazwany przez Jana Pawła II „wiernym stróżem tego szczególnego sanktuarium Kościoła i Narodu”, który uczył „wielkiej miłości do Katedry Wawelskiej”[11], a jednocześnie – miłości do Pana Boga i Ojczyzny. Kiedy w czasie okupacji Karol Wojtyła służył do Mszy Świętej sprawowanej przez księdza Figlewicza w pustej Katedrze Wawelskiej, mógł zrozumieć i pokochać tradycję polskiej świętości. To tutaj, przy konfesji św. Stanisława i grobowcu królowej Jadwigi uświadomił sobie znaczenie ich świadectwa wiary dla narodu polskiego, a także dla siebie.

W czasach nauki w seminarium Karol Wojtyła zetknął się przelotnie z kapelanem Księcia Metropolity ks. Janem Pietraszką[12]. Ten charyzmatyczny kaznodzieja i ojciec duchowy był po wojnie twórcą duszpasterstwa młodzieży oraz duszpasterstwa inteligencji w znanej dziś formie. Jan Pietraszko, podobnie jak proboszcz z Ars, zasłynął jako spowiednik, ściągali do niego wierni nawet spoza Krakowa. Tego właśnie kapłana w roku 1962 wybrał kardynał Wojtyła na swojego biskupa pomocniczego, powierzając mu wiele ważnych funkcji. Często zasięgał rady biskupa Pietraszki, który był dla niego wielkim autorytetem i zaufanym przyjacielem. Jako Papież wyznał kiedyś, że z kazań swego sufragana uczył się teologii. Swój podziw i uznanie dla niego wyrażał wielokrotnie; w miesiąc po wyborze na Stolicę Piotrową tak pisał w liście do swego dawnego sufragana: „Siedząc tutaj już cały miesiąc, coraz bardziej sobie uświadamiam swoje długi. Dziękuję więc za to, że mi swego czasu pokazałeś, drogi biskupie Janie, drogę do młodzieży akademickiej. A także za to, że mnie – i wielu innych – stale uczyłeś i uczysz, z jaką czcią, miłością, rzetelnością, należy traktować tę podstawową naszą posługę, która wiąże się z przepowiadaniem słowa Bożego”[13].

---

[10] J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica*, s. 55n.

[11] Tamże, s. 27n.

[12] Sługa Boży Jan Pietraszko otrzymał święcenia kapłańskie w roku 1936 z rąk arcybiskupa metropolity krakowskiego Adama Sapiehy. Funkcję jego kapelana pełnił dwukrotnie (w latach 1938--1939 i 1943-1944). Od roku 1946 aż do śmierci w roku 1988 pracował w Krakowie. Był duszpasterzem akademickim, a następnie proboszczem w kolegiacie św. Anny. Uczestniczył w dwóch sesjach Soboru Watykańskiego II. W roku 1994 kardynał Macharski rozpoczął proces beatyfikacyjny Jana Pietraszki (akta zostały przekazane do Kongregacji w roku 2001). W Wydawnictwie Św. Stanisława ukazało się jedenaście tomów jego kazań, a ostatnio również korespondencja z Janem Pawłem II.

[13] List z 20 XI 1978. Cyt za: bp J. P i e t r a s z k o, *W służbie Prawdzie i Świętości. Homilie poświęcone pierwszym pielgrzymkom Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2014. s. 133.

Od momentu odkrycia powołania Karol Wojtyła bardzo intensywnie kształtował swoją kapłańską tożsamość. Pięćdziesiąt lat po święceniach kapłańskich pisał: „Dla mnie, od pierwszych lat kapłaństwa, sprawowanie Eucharystii stało się nie tylko najświętszym obowiązkiem, ale przede wszystkim najgłębszą potrzebą duszy”[14]. Jan Paweł II był głęboko przekonany, że kapłan jako człowiek nieustannie obcujący ze świętością Boga „wezwany jest, aby stać się świętym”[15]. Uważał, iż program duszpasterski należy podporządkować „nadrzędnej idei świętości”[16]. Aby osiągnąć świętość – pisał w książce *Dar i tajemnica* – kapłan winien żyć według rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Winien żarliwie się modlić, bowiem „modlitwa płynie ze świętości Boga i zarazem jest odpowiedzią na tę świętość”[17]. Kapłan dobrze sprawuje swą posługę i realizuje powołanie do świętości, gdy nie zaniedbuje modlitwy. Ksiądz Wojtyła zawsze był przekonany o priorytecie modlitwy w kapłańskim życiu. Obraz Jana Pawła II zatopionego w modlitwie zarówno w swojej prywatnej kaplicy, jak i podczas uroczystych celebracji na placach całego świata, w oślepiającym blasku fleszów aparatów fotograficznych, przed obiektywami telewizyjnych kamer, jest szczególnym wyrazem tego przekonania.

Jan Paweł II, dzieląc się własnym doświadczeniem, nauczał, że świętość kapłanów jest szczególnie potrzebna współczesnym ludziom: „Tylko kapłan święty może stać się w dzisiejszym, coraz bardziej zsekularyzowanym świecie przejrzystym świadkiem Chrystusa i Jego Ewangelii. Tylko w ten sposób kapłan może stawać się dla ludzi przewodnikiem i nauczycielem na drodze do świętości […]. Kapłan może być przewodnikiem i nauczycielem o tyle, o ile stanie się autentycznym świadkiem!”[18].

ŚWIĘTOŚĆ ŚWIECKICH

Ksiądz Wojtyła stał się doskonałym przewodnikiem i wiarygodnym nauczycielem dla wielu świeckich, którzy przy jego pomocy realizowali powołanie do świętości, natomiast jego pokora oraz nieustanne pragnienie uczenia się świętości sprawiły, że również on sam uczył się od świeckich. „Drogi świętości są wielorakie – pisał Papież w roku 2000 – i dostosowane do każdego powołania. Składam dzięki Bogu za to, że pozwolił mi beatyfikować i kanonizować w minionych latach tak wielu chrześcijan, a wśród nich licznych wiernych świeckich, którzy uświęcili się w najzwyklejszych okolicznościach życia.

[14] T e n ż e, *Dar i Tajemnica*, s. 83.
[15] Tamże, s. 85.
[16] T e n ż e, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 31.
[17] T e n ż e, *Dar i Tajemnica*, s. 86.
[18] Tamże.

Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego. Całe życie kościelnej wspólny i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku. Ale jest też oczywiste, że istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej pedagogiki świętości, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób"[19].

Kardynał Wojtyła miał wielu świeckich przyjaciół, dla których był mistrzem i ojcem duchowym, a oni z kolei pomogli mu sprawować duszpasterstwo świeckich, inspirowali jego nauczanie o rodzinie i małżeństwie. Byli autentycznymi świadkami realizacji powszechnego powołania do świętości w życiu zawodowym i rodzinnym. Między Kardynałem a jego przyjaciółmi dokonywała się cudowna wymiana (mirabilium commercium) doświadczeń.

Największy wpływ na księdza Wojtyłę wywarł Jerzy Ciesielski, którego poznał na początku swego duszpasterzowania w kościele św. Floriana[20]. Ich przyjaźń, przerwana potem tragiczną śmiercią Ciesielskiego, stanowiła dla przyszłego Papieża cenną lekcję – towarzysząc Jerzemu w przygotowaniach do małżeństwa i w życiu rodzinnym, poznawał świętość ludzi świeckich. Jerzy był przekonany, że „chrześcijanin powinien dążyć do świętości"[21], dążyć bez ostentacji, w sposób naturalny. Ciesielski, wykonując zwykłe obowiązki zawodowe i rodzinne, wcielał w życie swoją wiarę. Był dobrym przykładem dla innych: „Nosił świadectwo Boga w sobie. I to świadectwo przekazywał […]. Wiedział, że tego świadectwa Boga, które nosił w swej duszy, nie można chować pod korcem, że jest ono światłem"[22]. Niewątpliwie Ciesielski stał się dla Karola Wojtyły wzorem realizacji powołania do świętości w małżeństwie i rodzinie. „W czasie Soboru, gdy rozważano problematykę apostolstwa świeckiego, gdy tworzono konstytucję o Kościele w świecie współczesnym, nieraz myślałem o Jerzym. Odruchowo prawie szukałem potwierdzeń w Jego życiu"[23] – wspominał kardynał Wojtyła.

---

[19] T e n ż e, *Novo millennio ineunte*, nr 31.

[20] Czcigodny Sługa Boży Jerzy Ciesielski, inżynier, członek Ruchu Focolari, urodził się w roku 1929. Od początku studiów związany był z duszpasterstwem akademickim prowadzonym przez księdza Pietraszkę, jego długoletniego spowiednika. W roku 1952 Ciesielski poznał księdza Wojtyłę i stał się jednym z liderów grupy studentów skupionych wokół „Wujka". Zginął razem z dwojgiem dzieci w katastrofie statku na Nilu w roku 1970. W 1985 rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny, a 17 grudnia 2013 roku papież Franciszek podpisał dekret o heroiczności cnót Jerzego.

[21] Kard. K. W o j t y ł a, *Kazanie w dniu pogrzebu śp. Jerzego, Katarzyny i Piotra Ciesielskich w kościele św. Anny w Krakowie 23 listopada 1970* (http://mtrojnar.rzeszow.opoka.org.pl/jerzy_ciesielski/pogrzeb.htm).

[22] Tamże.

[23] T e n ż e, *Wspomnienie o Jerzym Ciesielskim*, w: tenże, *„Aby Chrystus się nami posługiwał"*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 104.

W bliskim otoczeniu krakowskiego kardynała było wielu wybitnych intelektualistów, którzy byli zarazem ludźmi głębokiej wiary. Swoim świadectwem życia i służbą Kościołowi wpłynęli oni na duchowość przyszłego Papieża i jego dążenie do świętości. Pragnę wymienić tylko dwie kobiety (nie jest to bynajmniej wyraz dyskryminacji mężczyzn), które – podobnie jak Karol Wojtyła – harmonijnie łączyły kontemplację z działaniem. Jedna uświęcała się przez miłosierną posługę chorym i biednym, a druga czyniła to przez twórczość literacką i pracę intelektualną.

Pierwsza z nich to Hanna Chrzanowska, która zainicjowała w Krakowie pielęgniarstwo domowe[24]. Oddała wszystkie swoje siły i talenty w służbę chorym i samotnym. Za swoją szczególną misję i formę dążenia do osobistej świętości uznała czynienie miłosierdzia. W *Rachunku sumienia pielęgniarki* zapisała pytanie: „Czy pamiętam, że jeśli każdy sądzony będzie według uczynków miłosierdzia – to cóż dopiero ja, którą Bóg szczególnie do nich powołał?”[25]. Pośród niezwykle intensywnej i wyczerpującej aktywności pogłębiała swe życie duchowe i zacieśniała więź z Bogiem. Uważała, że trzeba zawsze znaleźć czas na medytację. Pisała: „Trzeba zostawić sobie jakiś luz na myślenie, na własną modlitwę poza psalmami, nawet poza Mszą św. Inaczej człek usycha jak trzcina podcięta”[26]. Dlatego też została oblatką benedyktyńską i często zatrzymywała się w tynieckim klasztorze, by modlić się i medytować.

Jej działalność charytatywna stanowiła ogromne wsparcie dla potrzebujących, a zarazem dobrą szkołę miłości bliźniego dla tych, którzy do tej szkoły „uczęszczali”. Kardynał Wojtyła bardzo to dzieło popierał i publicznie wyraził wdzięczność za nie w homilii na pogrzebie Chrzanowskiej: „Dziękujemy Ci, pani Anno – mówił – za to, że byłaś wśród nas; że byłaś taka, jaka byłaś. […] Dziękuję Ci za to jako biskup Kościoła krakowskiego. Byłaś dla mnie ogromną pomocą i oparciem”[27]. Można teraz dodać, że Hanna Chrzanowska była także „pomocą” na drodze do świętości swojego biskupa.

Druga ważna „pomoc” to Hanna Malewska, wybitna, niestety mało dziś znana pisarka katolicka oraz wieloletni redaktor naczelny miesięcznika „Znak”[28]. Jej postać oraz świadectwo życia zajmuje ważny rozdział historii krakowskiego

---

[24] Służebnica Boża Hanna Chrzanowska, urodzona w roku 1902 córka profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, z wykształcenia pielęgniarka, wykładała w Szkole Pielęgniarskiej i pracowała w krakowskich szpitalach. Zmarła w roku 1973, w 1998 otwarty został jej proces beatyfikacyjny.

[25] H. C h r z a n o w s k a, *Rachunek sumienia pielęgniarki* (http://bioetyka.krakow.pl/app/store/dokumenty/swieckie/Rachunek%20sumienia%20piel%C4%99gniarki.pdf).

[26] Cyt. za: http://www.tyniec.benedyktyni.pl/pl/oblaci/wspomnienia/sluga-boza-hanna-chrzanowska-1902-1974/.

[27] Ks. K. W o j t y ł a, *Kazanie wygłoszone 2 maja 1973 w czasie pogrzebu śp. Hanny Chrzanowskiej*, w: tenże, *„Aby Chrystus się nami posługiwał”*, s. 233n.

[28] Hanna Malewska, urodzona w roku 1911, z wykształcenia historyk, była autorką licznych powieści, między innymi *Przemija postać świata* czy *Żniwo na sierpie*. W czasie okupacji jako

i polskiego Kościoła. Współtworzyła ethos katolickiej inteligencji skupionej wokół „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku", przyjmującej jako zasadę odrzucenie jakiegokolwiek kompromisu z rządzącymi. Prowadziła bardzo ascetyczny, niemal monastyczny tryb życia; odwiedzała opuszczonych chorych w zatęchłych suterenach krakowskich kamienic, a ze skromnej pensji wspomagała studentów i młodych artystów. W wieku sześćdziesięciu dwóch lat zrezygnowała z pracy redakcyjnej, porzuciła działalność literacką i zamknęła się niczym w celi w swoim skromnym sublokatorskim pokoju. Nie zamknęła się jednak nigdy na potrzeby innych ludzi, potrzeby narodu i Kościoła, oddziaływała poprzez kameralne spotkania i świadectwo codziennego życia wiary. Jedynym zauważalnym znakiem jej intensywnego życia wewnętrznego było codzienne uczestnictwo we Mszy Świętej w parafialnym kościele św. Szczepana. Dla kardynała Wojtyły była autorytetem moralnym i wzorem świętości realizowanej w pracy intelektualnej, bez dbałości o poklask i sławę i bez ulegania pokusom kariery czy korzyści materialnych[29]. Wiemy, że to jej właśnie, jako pierwszej, dawał do oceny swoje utwory literackie i zawsze bardzo się z jej zdaniem liczył. Przede wszystkim zaś uważał ją za wzór prawej i głęboko wierzącej intelektualistki. Często mówił o niej w prywatnych rozmowach, a w czasie spotkania z okazji czterdziestolecia miesięcznika „Znak" zapytał nas z pewną surowością: „Czy pomyśleliście o wszczęciu procesu beatyfikacyjnego pani Hanny?". Może nadeszła pora, żeby odpowiedzieć świętemu Janowi Pawłowi II na to pytanie.

WIELKI POPRZEDNIK

Dla Papieża Polaka niezwykle ważne było zawsze świadectwo życia świętego Stanisława biskupa. Średniowieczny męczennik był dla niego wzorem odważnego głoszenia Ewangelii wobec nieprzyjaznych władców, przykładem „odpowiedzialności za lud Boży, do którego i król także należał jako ochrzczony"[30].

Karol Wojtyła w sposób oryginalny i pouczający ukazywał związek postaci biskupa i króla. Niewątpliwie podziwiał nawrócenie i pokutę Bolesława Śmiałego. Nieprzypadkowo modlił się na jego domniemanym grobie w Osjaku, gdy wracał z Rzymu z kapeluszem kardynalskim. W kazaniu 29 kwietnia 1974

---

członek Armii Krajowej kierowała Biurem Szyfrów Zagranicznych, uczestniczyła w Powstaniu Warszawskim, zakończyła służbę w stopniu kapitana. Zmarła w roku 1983.

[29] Nie ma na to żadnych „pisemnych" dowodów, poza Papieskim telegramem po jej śmierci, jednak byli i są o tym przekonani ci, którzy znali Hannę Malewską.

[30] Kard. K. W o j t y ł a, *Kazanie w uroczystość św. Stanisława w katedrze wawelskiej nawiązujące do przygotowań Tysiąclecia Chrztu Polski*, 8 V 1963 (cyt. za: http://www.bazylikaszczepanow.pl/?page_id=489).

roku powie: „Śmierć biskupa, jego męczeństwo wraz z pokutą króla stało się fundamentem duchowych dziejów naszego narodu”[31]. W poemacie *Stanisław* natomiast napisze, że Bolesław Śmiały to ten, który imię biskupa „mieczem wpisał w najstarsze kroniki / […] mieczem wypisał na posadzce katedry, gdy spłynęły po niej strugi krwi”[32]. Do postaci swego świętego poprzednika krakowski kardynał powracał w kazaniach i listach pasterskich. Najważniejszą spośród różnych inicjatyw podejmowanych w związku ze św. Stanisławem było niewątpliwe zwołanie Synodu Archidiecezji Krakowskiej, mającego między innymi przygotować wiernych do obchodów jubileuszu dziewięćsetlecia śmierci biskupa męczennika. Przyszło mu ten Synod zakończyć dopiero w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski.

Zarówno w posłudze biskupiej Karola Wojtyły, jak i w pontyfikacie Jana Pawła II widać było wyraźny ślad wpływu Stanisława ze Szczepanowa na codzienne duszpasterstwo oraz dążenie do świętości bez względu na cenę, jaką trzeba będzie za to zapłacić. Gdy w opublikowanym w pierwszych miesiącach pontyfikatu poemacie *Stanisław*, przypominającym o wartości świadectwa św. Stanisława, dzięki któremu Polska „ujrzała, że jest związana z niebem”[33], pisał pamiętne zdanie: „Słowo nie nawróciło, nawróci krew”[34], nie wiedział, że dwa lata później jemu samemu przyjdzie zapłacić cenę krwi.

„MÓJ KOŚCIÓŁ”

W poemacie *Stanisław* Ojciec Święty wyraża swą mocną więź z krakowskim i polskim Kościołem: „Pragnę opisać Kościół – / mój Kościół, który rodzi się wraz ze mną, / lecz ze mną nie umiera […] / Kościół – korzeń, który zapuszczam w przeszłość i w przyszłość zarazem”[35].

Takie wyznanie zobowiązuje nas do przyjrzenia się polskim świętym, szczególnie tym, którzy byli otaczani szczególnym kultem przez świętego Papieża. Nie przesłoni to w niczym jego wielkości, gdyż jak pisała św. Teresa z Lisieux, we wspólnocie świętych nie ma zazdrości, bo w niebie „wszyscy święci będą sobie coś nawzajem zawdzięczać”[36].

---

[31] T e n ż e, *W katedrze wawelskiej na rozpoczęcie nowenny do św. Stanisława*, 8 V 1978 (cyt. za: biskupahttp://www.bazylikaszczepanow.pl/?page_id=489).

[32] Ks. K. W o j t y ł a, *Stanisław*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 104.

[33] Tamże, s. 103.

[34] Tamże, s. 105.

[35] Tamże, s. 103.

[36] Św. T e r e s a o d D z i e c i ą t k a J e z u s, *Dzieje duszy*, [tłum. karmelitanka bosa], Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1988, s. 311.

Spośród świętych polskich najbliżsi mu byli jego poprzednik na stolicy krakowskiej oraz „inspirator" porzucenia sztuki dla kapłaństwa, brat Albert Chmielowski. Najbliżsi, ale nie jedyni. W katedrze wawelskiej obok konfesji św. Stanisława mieści się grób królowej Jadwigi Andegaweńskiej, czczonej przez Kardynała i Papieża jako wzór świętego władcy dbającego o swoich spragnionych chleba i wiedzy poddanych. Jadwiga zapisała się w dziejach Polski i Kościoła jako królowa zatroskana o materialne i duchowe potrzeby swoich poddanych oraz o rozwój kultury. Dla krakowskiego kardynała szczególnie ważny był udział królowej Jadwigi we włączeniu do Kościoła katolickiego rodaków jej męża, a potem – starania o powstanie wydziału teologicznego na Akademii Krakowskiej, na odnowę której przekazała swoje klejnoty. Idąc za jej przykładem, z uporem i odwagą doprowadził w trudnych warunkach komunistycznej rzeczywistości do powstania Papieskiej Akademii Teologicznej, czyli do reaktywacji usuniętego z Uniwersytetu Jagiellońskiego w roku 1954 Wydziału Teologicznego (PAT stał się zalążkiem dzisiejszego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II). Jako kardynał Karol Wojtyła podjął usilne starania o wznowienie i doprowadzenie do końca procesu beatyfikacyjnego królowej otaczanej kultem przez Polaków od wielu wieków. Zrządzeniem Opatrzności było mu dane ogłosić ją świętą na krakowskich Błoniach 8 czerwca 1997 roku.

Podobną rolę odegrał w przypadku siostry Faustyny Kowalskiej. W czasie obrad Soboru radził się kardynała Alfreda Ottavianiego, ówczesnego proprefekta Świętego Oficjum, jakie kroki należałoby podjąć, aby uzyskać odwołanie zakazu kultu Bożego Miłosierdzia w formie przekazanej przez polską mistyczkę. Idąc za sugestiami watykańskiego dostojnika, rozpoczął w Krakowie proces informacyjny, a swojego profesora i wybitnego teologa ks. Ignacego Różyckiego z trudem przekonał do napisania studium analizującego treść *Dzienniczka* z punktu widzenia jego ortodoksyjności. Procedura rozpoczęta w latach sześćdziesiątych zakończyła się podpisaniem przez Jana Pawła II dokumentu zezwalającego na kult Bożego Miłosierdzia. W roku 1993 Papież ogłosił siostrę Faustynę błogosławioną, a w roku 2000 świętą. Ustanowienie Święta Miłosierdzia stanowi swoisty dar Ojca Świętego dla Kościoła powszechnego, ale także wyraz jego osobistej pobożności. Miłosierdzie Boże stało się motywem przewodnim jego Magisterium, a jego modlitwa za świat była modlitwą o miłosierdzie[37].

[37] Por. J a n P a w e ł II, *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia, Kraków-Łagiewniki, 17 VIII 2002), "L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 9, s. 17n.

ŚWIĘTOŚĆ CZŁOWIEKA

Jan Paweł II poprzez liczne beatyfikacje i kanonizacje powiększył grono świętych Kościoła powszechnego i świętych „swojego", polskiego Kościoła. Żaden z tych aktów nie był tylko jedną z wielu decyzji „administracyjnych" Głowy Kościoła, każdy był także – a może przede wszystkim – aktem wiary i osobistej czci dla wynoszonych na ołtarze „domowników" Boga. Przy okazji każdej beatyfikacji i kanonizacji Papież wskazywał, czego możemy się uczyć od nowego błogosławionego czy świętego. Na przykład w czasie Mszy Świętej beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny, córki wieśniaków, mówił: „Święci są po to, ażeby świadczyć o godności człowieka. Świadczyć o Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym «dla nas i dla naszego zbawienia», to znaczy równocześnie świadczyć o tej godności, jaką człowiek ma wobec Boga. Świadczyć o tym powołaniu, jakie człowiek ma w Chrystusie […] i świadczyć o niezniszczalnej przynależności człowieka do Boga samego"[38].

Karol Wojtyła uważał świętość za „wysoką miarę życia chrześcijańskiego", odzwierciedlenie wielkiej godności człowieka, stworzonego przez Najświętszego. Święty człowiek przez zjednoczenie z Bogiem przyczynia się do wyniesienia własnej istoty na wyższy poziom bytowania i poznania.

Święci odbijają blask Boga, są światłem dla ludzi, co symbolizuje aureola. Święty Jan Paweł II niestrudzenie, na różne sposoby przekonywał swoich współczesnych, jak ważne jest poznanie świętości innych wiernych – jest to bowiem jedna z dróg poznania tajemnicy Boga i tajemnicy Kościoła. Dlatego kanonizacja naszego rodaka nie powinna być tylko okazją do świętowania, ale powinna również stać się zachętą do tego, aby uczyć się od Karola Wojtyły realizacji powołania do świętości, uczyć się Boga i Kościoła. Uczyć się Kościoła, który nie umarł razem z Janem Pawłem II.

---

[38] J a n P a w e ł II, *Przypatrzcie się bracia, powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy św. i beatyfikacji Karoliny Kózkówny, Tarnów, 10 VI 1987), „L'Osservatore Romano" 8(1987) wyd. pol., nr specjalny, s. 29.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 341-348

Dariusz ŁUKASIEWICZ

CZY ISTNIEJE WIECZNOŚĆ?

Życie wieczne[1] Ireneusza Ziemińskiego jest dziełem imponującym zarówno pod względem szerokości ujęcia problemu wieczności, jak i głębi przedstawionych w nim analiz. Refleksja nad wiecznością jest próbą czystej filozofii, wolnej od założeń przyjętych z określonej religii czy doktryny światopoglądowej. Nie jest to więc rozprawa z zakresu naturalnej teologii w ścisłym sensie, ponieważ nie rozjaśnia się tu prawd wiary jako prawd wiary, czyli żywionych – z przeświadczeniem o ich prawdziwości – twierdzeń na temat natury Boga i życia wiecznego. Z drugiej strony wszelako w pracy podejmowana jest refleksja nad koncepcjami życia wiecznego mającymi źródło w różnych religiach, jak chrześcijaństwo czy buddyzm, a także w różnych światopoglądach, na przykład w nietzscheańskim ateizmie. Stąd też można powiedzieć, że są w tej filozoficznej pracy fragmenty, które z powodzeniem można uznać za próbę teologii naturalnej.

Wprawdzie autor traktatu zastrzega, że jego metoda nie jest analityczna, a forma wywodu raczej eseistyczna niż narzucona rygorem ścisłej analizy logicznej, to jednak rezultat tych dociekań dostarcza przykładu analizy zastosowanej do najdonioślejszych egzystencjalnie zagadnień, do jakich bez wątpienia należy kwestia wieczności. Traktat ten stanowi zarazem wzorcowy przykład godzenia analizy logicznej z fenomenologicznym opisem czasu oraz trwania czystej jaźni jako podmiotu świadomości. Materiał empiryczny do przeprowadzania tych opisów czerpany jest zarówno z dostępnego każdemu osobistego doświadczenia, jak i z utrwalonych w literaturze pięknej sposobów doświadczania czasu, zarówno jego zatrzymania, jak i przemijania (np. w dziele Marcela Prousta). Pomimo ogromnej i budzącej podziw erudycji, z jaką autor przedstawia poszczególne hipotezy życia wiecznego, nie jest to dzieło z zakresu historii idei, lecz filozofii systematycznej. Najkrócej ujmując, praca zawiera analizę ontologiczną różnych możliwych wariantów życia wiecznego i różnych hipotez eschatologicznych, a także ocenę tych hipotez za pomocą pewnego zbioru ściśle ustalonych kryteriów. Jest to analiza bogata, ponieważ pojęcie wieczności ma kilka podstawowych znaczeń. Wieczność może być rozumiana jako nieskończone istnienie w czasie (na ziemi lub w kosmosie), jako nieskończone istnienie pozaczasowe bądź

[1] Ireneusz Z i e m i ń s k i, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze"–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Poznań–Kraków 2013, ss. 635.

jako doświadczenie trwania i zatrzymania czasu w życiu doczesnym. Może być więc pojęta metafizycznie jako niemające kresu istnienie bądź epistemologicznie jako doświadczenie istnienia bez świadomości jego kresu. Dwa te pojęcia wieczności mogą się wreszcie nałożyć na siebie w doświadczeniu istnienia, które faktycznie nie ma kresu. Przy w ten sposób semantycznie zróżnicowanym pojęciu wieczności hipotezy eschatologiczne, czyli hipotezy życia wiecznego, dzielą się na dwie grupy: hipotezy wieczności metafizycznej oraz hipotezy wieczności epistemicznej. Metafizyczna wieczność jest rozważana w hipotezach: nieśmiertelności biologicznej, technicznej, nieśmiertelności duszy, reinkarnacji, zmartwychwstania, wiecznych powrotów świata oraz nieskończonego trwania w kulturze. Wieczność epistemiczna rozważana jest natomiast w hipotezie doświadczenia wieczności w doczesności oraz doświadczenia czasu jako wieczności. Doświadczenie wieczności w doczesności jako trwania bez doświadczenia kresu tego trwania nie wyklucza, ale też i nie dowodzi zarazem istnienia wieczności metafizycznej jako istnienia bez kresu. Wynik końcowy analizy tych wszystkich hipotez jest następujący: wieczność jest nieuchronna, człowiek jest istotą wieczną, chciałoby się powiedzieć, że jest wręcz skazany na wieczność (pogląd taki można byłoby nazwać necesarystycznym eschatologicznym eternalizmem). Zatem istnieje życie wieczne pojęte bądź metafizycznie (jako nieskończone istnienie w czasie lub poza czasem), bądź jako doświadczenie zatrzymania czasu (w percepcji, pamięci, oczekiwaniu, kontemplacji piękna, w miłości, lęku, nadziei, wierze, doświadczeniu mistycznym, szczęściu, nudzie, śnie, obojętności, cierpieniu czy rozpaczy), bądź też jako doświadczenie czasu jako wieczności[2]. Przy takim ujęciu kwestii wydaje się, że życie wieczne w tym epistemicznym sensie jest już zawarte w pojęciu życia, bo przecież nie ma ż y c i a bez cierpienia, bólu, nadziei, rozpaczy czy lęku. Ważny jest jednak sposób dotarcia do tej pozytywnej konkluzji. Otóż analizy wszystkich hipotez eschatologicznych dokonano za pomocą zbioru następujących kryteriów (warunków): ontologicznego, epistemologicznego, aksjologicznego, etycznego i teologicznego[3]. Każdy z tych warunków został jeszcze szczegółowo opisany za pomocą aporii, które można traktować jako uszczegółowienie poszczególnych rodzajów warunków.

[2] Takie ujęcie jest uprawnione, gdyż alternatywa jest prawdziwa, gdy choć jeden z jej członów jest prawdziwy. Prawdziwość zaś hipotezy życia nieskończonego nie jest wykluczona.

[3] Warunek ontologiczny obejmuje trzy warunki szczegółowe (aporie): realności – samą możliwość życia wiecznego pomimo śmierci, czasu i wieczności – możliwość pogodzenia istnienia w czasie z istnieniem pozaczasowym (wiecznym) oraz warunek tożsamości. W tym ostatnim chodzi o zachowanie tożsamości osobowej w życiu wiecznym. Warunek epistemologiczny obejmuje trzy warunki szczegółowe: dowód istnienia życia wiecznego, możliwość wyobrażenia sobie tego życia oraz możliwość rozpoznania siebie jako doświadczającego wieczności. Warunek aksjologiczny z kolei obejmuje sześć warunków szczegółowych, które łącznie podejmują kwestię atrakcyjności czy sensu i wartości życia wiecznego. Warunek etyczny natomiast obejmuje dwie kwestie, z których pierwsza dotyczy tego, czy życie wieczne może być warunkiem moralności (motywacja moralna), druga zaś tego, czy samo to życie wieczne jest moralne – tu z kolei rozważa się problem powszechności życia wiecznego (np. kwestię wieczności w odniesieniu do zwierząt i kwestię sprawiedliwości: zbawienia i potępienia). Warunek teologiczny obejmuje dwie kwestie szczegółowe, z których pierwsza to zagadnienie Boga (pojętego jako ostateczna podstawa ludzkiego życia i jego sensu oraz jako jego ostateczny cel) jako warunku życia wiecznego, a druga to sprawa możliwości relacji między Bogiem a człowiekiem w życiu wiecznym.

W sumie siedem hipotez eschatologicznych analizowanych jest za pomocą pięciu kryteriów (warunków), z których każde obejmuje kryteria szczegółowe. Biorąc przy tym pod uwagę, że poszczególne hipotezy eschatologiczne nie są jednoznaczne, ponieważ na przykład możliwych wariantów zmartwychwstania jest przynajmniej kilka, otrzymujemy de facto kilkanaście hipotez życia wiecznego analizowanych za pomocą kilkunastu (szesnastu) różnych kryteriów. Powstaje więc skomplikowana struktura kombinacji i możliwości do badania. Takie ujęcie sprawy przesądza o tym, że traktat jest właśnie rozprawą ontologiczną, a nie studium z historii idei. W jaki dokładniej jednak sposób pracuje cała ta pojęciowa maszyneria? Otóż istotna jest kwestia spełniania poszczególnych warunków przez daną hipotezę. Jest to kwestia szczególnie trudna, ponieważ zachodzi tu kilka możliwości: warunek może być spełniony albo niespełniony, albo też spełnienie warunku jest nierozstrzygnięte (trudno ustalić, czy warunek jest spełniony, czy nie); warunek może też być warunkowo spełniony[4]. Ze wszystkich przeprowadzonych analiz ontologicznych wynika, że hipoteza wieczności w doczesności spełnia najwięcej warunków, potem zaś konkurują ze sobą zmartwychwstanie ciała i nieśmiertelność duszy, ze wskazaniem na zmartwychwstanie ciała. Najsłabszą z hipotez eschatologicznych okazują się zaś: reinkarnacja, wieczność w kulturze oraz wieczne powroty świata.

Trzeba jednakże pamiętać, że omawiane hipotezy eschatologiczne operują różnymi pojęciami wieczności. Hipotezy nieśmiertelności duszy oraz zmartwychwstania ciał zakładają wieczność metafizyczną jako istnienie bezczasowe po śmierci, a hipoteza reinkarnacji oraz nieśmiertelności biologicznej i technicznej zakładają, że wieczność to niemające końca istnienie w czasie. Różnie pojmowany jest również podmiot, który ma dostąpić tak czy inaczej pojętej wieczności (może nim być dusza nieśmiertelna, zmartwychwstałe ciało, bezczasowa jaźń lub też cząstki fizyczne w wiecznym kosmosie). Istotne jest to, że w ocenie autora traktatu wszystkie hipotezy są możliwe w sensie logicznym: są logicznie spójne i niesprzeczne, choć niektóre wykluczają się wzajemnie. W kontekście przedstawionych analiz ontologicznych różnią się one jednak stopniem wiarygodności i atrakcyjności. Tylko jedna z nich spełnia zarazem warunek ontologiczny i epistemologiczny, czyli jest pewna, a jest to hipoteza wieczności w doczesności (wieczności doczesnej). Ocena każdej z hipotez pod kątem spełniania kryteriów polega na „wyłuskaniu" wszystkich możliwych trudności i kontrargumentów, jakie można sformułować. Kontrargumenty są albo osłabiane, jeśli jest do tego podstawa, albo obalane za pomocą innych argumentów. Słowo „ocena" oznacza więc analizę i wnioski z niej wyprowadzane. Autor stara się nie pominąć żadnej możliwości i przez to niekiedy rozważa oczywiste obiekcje, a niekiedy wydobywa trudności głębokie i niełatwe do zdiagnozowania na pierwszy rzut oka. Sam określa przy tym wynik swojej pracy jako „znikomy", bo wykazał jedynie, że życie wieczne jako niemające końca trwanie po śmierci jest możliwe – pewności co do tego, że ono istnieje, mieć jednak nie można. W pewnym sensie więc wynik tej żmudnej analizy jest sceptyczny. Możliwa jest zarówno teza, że istnieje życie po śmierci, jak i teza, że życie po śmierci nie istnieje, i obie są w takim samym stopniu prawdopodobne (50% na 50 %). Wynik ten jednak, mając na uwadze całość ustaleń traktatu, można wyrazić również inaczej: wieczność w doczesności jest pewna a wieczność po śmierci możliwa.

Z drugiej strony trzeba w tym miejscu zapytać, jaki status poznawczy mają przeprowadzone w pracy analizy ontologicz-

[4] Por. tamże, s. 190.

ne, skoro ocena poszczególnych hipotez eschatologicznych jest różna: są hipotezy bardziej prawdopodobne i wiarygodne ze względu na obrane kryteria i hipotezy mniej wiarygodne. Innymi słowy, jaki wariant sceptycyzmu autor traktatu preferuje: czy jest to sceptycyzm izostenii sądów, czy też sceptycyzm probabilistyczny? Najpewniej odpowiedziałby on, że badane hipotezy eschatologiczne są w równym stopniu możliwe logicznie, ponieważ niesprzeczność nie jest stopniowalna, lecz zarazem są one w różnym stopniu prawdopodobne, ponieważ subiektywne przeświadczenie prawdziwości jest stopniowalne.

Jeśli jednak ktoś chciałby tak zarysowaną konkluzję traktatu nazwać formą sceptycyzmu, to winien zauważyć, że do jej wyprowadzenia autor traktatu przyjął kilka założeń, bez których nie dałoby się jej osiągnąć. Założenia te wolno i należy odczytywać jako wyraz silnych przeświadczeń metafizycznych i aksjologicznych charakteryzujących stanowisko filozoficzne reprezentowane przez autora. Założenia te można wydobyć z różnych miejsc traktatu, nigdzie bowiem nie są zbiorczo w jednym miejscu wyłuszczone[5].

Do głównych założeń metafizycznych należą: założenie niezgodności wolności i determinizmu[6], założenie, że wolność polega na niezdeterminowanym wyborze[7], założenie niezgodności konieczności i przypadku[8] oraz założenie, że świat albo jest uporządkowany przez pewną konieczność (prawa), albo jest chaotyczny (przypadek). Z tej klasy założeń zdaje się wynikać wniosek, że świat nie jest zupełnie zdeterminowany siłą konieczności. Skoro bowiem opowiadamy się za wolnością libertariańską, musimy odrzucić determinizm i konieczność przynajmniej w zakresie ludzkich wyborów. Bardzo ważne jest założenie metafizyczne istnienia i trwałości jaźni[9]. Inne przyjęte założenia metafizyczne dotyczą: realności zjawisk psychicznych[10], ontycznej asymetrii czasu obiektywnego: przeszłość jest ustalona[11], a przyszłość jest otwarta[12], oraz niespójności matematycznej nieskończoności aktualnej[13].

Do założeń epistemologicznych należy założenie, że samoświadomość jest warunkiem świadomości przedmiotowej. Jest też założenie epistemologiczne aletycznego absolutyzmu, czyli tego, że prawda (i fałsz) są wieczne[14]. Aksjologiczny charakter ma założenie, że czyn dobry jest bezinteresowny, czyli wykluczające „moralność transakcyjną"[15]. Poza tym obecne jest założenie moralnego realizmu, mówiące, że istnieją prawdy moralne, czyli że sądy o wartościach są zdaniami w sensie logicznym[16]. Przyjęto też założenie metafilozo-

[5] O ile przedstawiona tu cząstkowa rekonstrukcja założeń traktatu *Życie wieczne* jest adekwatna, o tyle trzeba powiedzieć, że zbiór ten jest zasadniczo spójny, obejmuje bowiem założenia alternatywne dopuszczające różne warianty szczegółowe, które same mogą być spójne. Pewnych trudności może nastręczać jedynie współprawdziwość założeń wieczności prawdy i dobra oraz nieistnienia czystych, niezinterpretowanych faktów.

[6] Por. tamże, s. 293.

[7] Por. tamże, s. 292, 298.

[8] Czytamy na przykład, że „na gruncie pierwszego modelu (konieczność) nie ma żadnej tajemnicy w moim istnieniu, nie ma też podstaw do wdzięczności za to, że jestem; w modelu drugim (przypadek) moja wdzięczność może być olbrzymia, nie ma jednak adresata" (tamże, s. 573).

[9] Por. tamże, s. 383-386.

[10] Por tamże, s. 172n.

[11] Por. tamże, s. 517, 524.

[12] Por. tamże, s. 584.

[13] Por. tamże, s. 186, 291. Założenie to jest szczególnie ważne dla oceny hipotezy wiecznych powrotów świata. Od czasu teorii mnogości Cantora nie jest chyba jednak oczywiste, że pojęcie aktualnej nieskończoności matematycznej jest niespójne.

[14] Por. tamże, s. 407.

[15] Por. tamże, s. 412.

[16] Por. tamże, s. 419.

ficzne, że filozofia może – i że powinna ona – czerpać z danych doświadczenia rozumianego szeroko, obejmującego egzystencjalną empirię[17], oraz założenie, że filozofia powinna dawać pociesznie i uporać się ze śmiercią, być meditatio mortis[18]. Pojawia się jeszcze założenie – powiedzmy – hermeneutyczne, opisane w następujący sposób: „Nie przyjmuję tezy o istnieniu doświadczeń uprzywilejowanych w sensie epistemologicznym, czyli takich, które byłyby absolutnie wiarygodne i wolne od zniekształcających je interpretacji. Pogląd taki (podobnie jak wiara w istnienie czystych faktów) wydaje się przesądem; istnieją jedynie doświadczenia określonego rodzaju, pojawiające się w ramach nurtu życia, oraz fakty zinterpretowane w ramach określonych nastawień i systemów pojęciowych"[19].

Do żadnego z tych założeń – jak się wydaje – autor *Życia wiecznego* nie zgłasza istotnych wątpliwości. Uznaje je za pewniki. Bez tych pewników nie doszedłby do swojego sceptycyzmu, jeśli sceptyczną nazywać konkluzję, jaką ze swoich analiz wyprowadził, a mianowicie że możliwe jest życie wieczne po śmierci i możliwe jest, że nic po śmierci nie ma, a pewna jest jedynie wieczność w doczesności. Wprawdzie niektóre z tych – jak je nazwałem – założeń są wynikiem starannej i drobiazgowej analizy czy argumentacji i można byłoby je określić tezami metafizycznymi, to jednak są one założeniami w procedurze oceny hipotez eschatologicznych. Na przykład bez założenia trwałości podmiotu przeżyć trudno byłoby bronić wieczności w doczesności.

Są też założenia słabsze – wyrażalne w postaci okresów warunkowych – na przykład założenie teologiczne dotyczące Boga. Jeśli Bóg istnieje i jest osobą, to jest raczej Bogiem klasycznego teizmu, czyli takim, jakim Go sobie przedstawiał św. Tomasz z Akwinu, ale może też być taki, o jakim myśleli Whitehead i inni filozofowie procesu. Jeśli Bóg istnieje i nie jest osobą, to jest Bogiem takim, jak go sobie przedstawiali na przykład Spinoza i Einstein. Mając to na uwadze, można przyjąć najogólniej sformułowane założenie teologiczne w postaci twierdzenia, że istnieje pewien metafizyczny absolut jako ostateczna podstawa rzeczywistości, nie sposób jednak ustalić z pewnością, czy jest to absolut osobowy, czy nieosobowy i jaka jest jego natura.

Ze wszystkich tych różnorodnych założeń można byłoby skonstruować bardziej złożony obraz świata i człowieka. Człowiek jest bytem odrębnym, świadomym siebie, posiadającym zarówno własności fizyczne, jak i własności psychiczne, nieredukowalne do fizycznych. W przypadku własności psychicznych istnieje ich trwały i unikalny podmiot. Jest on wolny i niezdeterminowany przez żadne własne przeżycia ani – co za tym idzie – przez żadne determinacje zewnętrzne, psychologiczne, społeczne, fizyczne, biologiczne czy teologiczne. Skoro bowiem przeżycia nie determinują podmiotu i nie stanowią o jego tożsamości, to znaczy, że ich treść czy przedmiot nie mają takiej mocy. Tak pojęty człowiek jest cząstką fizycznego kosmosu, lecz nie wiadomo, skąd się w nim wziął: czy zaistniał jako wytwór kosmicznej konieczności, czy pojawił się w rezultacie przypadku, czy też być może stworzył go Bóg. Człowiek tak pojęty ma moc odkrywania wiecznej i obiektywnej prawdy, kontemplacji wiecznego i obiektywnego piękna, czynienia dobra i czynienia zła w wolny, niezdeterminowany sposób. Zarówno dobro, jak i zło są przy tym wieczne, skoro bowiem prawda jest wieczna, to zawsze prawdą jest, że coś było dobre lub złe. Autor traktatu o życiu wiecznym nie pyta jednak, jak wszystko

[17] Por. tamże, s. 24.
[18] Por. tamże, s. 22.
[19] Tamże. s. 24.

to jest możliwe. Jak możliwe jest trwałe i wolne „ja" w świecie, w którym panuje albo konieczność, albo przypadek – jedno z dwojga bowiem, jak założył, musi zachodzić. Jeśli panuje konieczność, to trudno pojąć, jak możliwa jest wolność, jeśli zaś panuje przypadek, to również trudno pojąć, jak możliwa jest wolność, wolność nie polega bowiem na ślepej grze przypadków. Autor nie pyta również, jak możliwa jest wieczność prawdy, dobra czy piękna, bez których niemożliwe byłyby pewne odmiany wieczności doczesnej. Trzeba jednak dodać, że autor doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że pytania takie można zadać[20]. Dla niektórych przynajmniej założeń obowiązuje jakby niejawnie przyjęta zasada filozoficznej dwuwartościowości, głosząca, że są dwa stanowiska i pomiędzy nimi nie ma nic trzeciego (takie bezkompromisowe filozoficzne: „albo…, albo"). Jest bowiem a l b o determinizm, a l b o wolność; jest a l b o konieczność, a l b o przypadek; jest a l b o moralność transakcyjna, a l b o moralność nietransakcyjna. Tymczasem niektórzy twierdzą przecież, że wolność i determinizm, konieczność i przypadek, intencja i konsekwencja czynu nie wykluczają się wzajemnie, lecz nawet dopełniają.

Jak zostało już powiedziane, autor traktatu zakłada, że nie ma faktów bez interpretacji, z drugiej zaś strony broni aletycznego absolutyzmu. Jeśli jednak interpretacje nie są absolutne, tylko podlegające zmianie, albo też są rozbieżne, to wydaje się, że nie ma też prawdy absolutnej, dobra czy piękna wiecznego. Wszystko jest bowiem kwestią interpretacji. Chciałoby się powiedzieć, że istnieją co najwyżej – i jedynie – doświadczenia prawdy, dobra i piękna pojawiające się w ramach określonych nastawień i systemów pojęciowych, lecz przedmiot tych doświadczeń nie musi być – a ściślej biorąc, ze względu na założenie hermeneutyczne nie może być – obiektywnie, niezmiennie, wiecznie prawdą, dobrem czy pięknem. Ma to pewne konsekwencje dla oceny wiarygodności hipotez eschatologicznych, zwłaszcza zaś naczelnej hipotezy wieczności doczesnej.

Mając to wszystko na uwadze, ktoś, na przykład teista, mógłby pokusić się o próbę następującego argumentu: Jeśli istnieje wieczność w doczesności, która jest możliwa i zachodzi jedynie z tego powodu, że istnieją w świecie fizycznym unikalne i pomimo płynącego czasu zachowujące tożsamość (w szczególnym sensie więc pozaczasowe) oraz wolne osoby, a także absolutne wartości, to prawdopodobnym, a może nawet najlepszym nawet wyjaśnieniem tych faktów jest istnienie Boga, który jest Stwórcą kosmosu, wolnych osób i wszystkich absolutnych wartości. Jest On przy tym nie tylko Stwórcą wolnych osób, ale koniecznym i wystarczającym warunkiem ich wolności. Jeśli zaś taki Bóg istnieje, to życie wieczne jako niemająca kresu pełnia istnienia po śmierci jest nie tylko prawdopodobne, ale i praktycznie pewne. Jeśli zatem najbardziej wiarygodną hipotezą eschatologiczną jest hipoteza wieczności doczesnej, to najbardziej wiarygodnym wyjaśnieniem możliwości i prawdopodobieństwa tej hipotezy jest istnienie Boga. Istnienie Boga zaś czyni niemalże pewnym, że prawdziwa jest albo hipoteza zmartwychwstania, albo hipoteza nieśmiertelności duszy. Niemalże pewnym, ponieważ Bóg nie jest zobowiązany do obdarzenia życiem wiecznym człowieka oraz – jeśli nawet zmartwychwstanie Jezusa nie jest historycznym mitem, to nie ma związku przyczynowego między faktem, że zmartwychwstał Jezus a faktem, że każdy człowiek zmartwychwstanie[21].

[20] Por. tamże, s. 409, przyp. 70.

[21] Por. tamże, s. 260.

Zapewne Ireneusz Ziemiński nie uznałby argumentu na istnienie Boga i życia wiecznego, jaki można wyprowadzić z założeń, które sam przyjął dla uzasadnienia hipotezy wieczności doczesnej. Powiedziałby, że istnienie trwałego i wolnego podmiotu wszelkich aktów świadomości nie wymaga ani istnienia Boga osobowego, ani istnienia odrębnej i substancjalnej duszy ludzkiej, wystarczy bowiem przyjąć, że podmiot taki jest przejawem (modyfikacją) kosmosu, czyli na przykład bezosobowego absolutu Spinozy[22]. Musiałby wtedy jednak wyjaśnić, jak możliwe jest, że cząstka bytu koniecznego, w którym wszystko jest zdeterminowane, sama wolna jest od wszelkiej determinacji. Powiedziałby też zapewne, że wieczna jest prawda (i wieczny jest fałsz), ponieważ istnieje jakaś wieczna i najpewniej pozaczasowa substancja logiczna, która będzie istnieć, nawet gdyby przestał istnieć kosmos. I dlatego zawsze będzie prawdą, że istniałem, uczyniłem to i tamto dobro. Albo też musi istnieć umysł kosmiczny (spinozjański absolut?), który wszystkie prawdy, w tym prawdę o mnie, nieustannie kontempluje lub jakoś obejmuje. Jeśli istnieje pozaczasowa substancja logiczna lub umysł kosmiczny, to prawda nie tylko jest wieczna, ale i odwieczna, ponieważ bezczasowa podstawa prawdziwości lub umysł kosmiczny istnieją odwiecznie. Zatem logicznie nie tylko istnieję po śmierci, ale też przed urodzeniem. Więcej nawet, jeśli prawda jest wieczna i odwieczna, to istniałbym logicznie nawet wtedy, gdybym nigdy się nie urodził, istniałbym bowiem w prawdach opisujących mnie jako osobę jedynie możliwą, która mogłaby uczynić to lub tamto, o ile by tylko istniała. I te prawdy modalne czyniłyby wieczną logicznie każdą, nawet nigdy nieistniejącą rzeczywiście osobę. Istniałbym w logicznej wieczności jednakże nie tylko w każdej prawdzie o mnie, lecz i w każdym fałszu mnie dotyczącym, bo każdy fałsz też jest wieczny. Otóż tak pojęta wieczność logiczna wydaje się z egzystencjalnego punktu widzenia bez znaczenia, a nawet może być nieciekawa, nieatrakcyjna i niepożądana[23]. Wieczne relacje logiczne między sądami nigdy bowiem nie zastąpią relacji między rzeczywistymi osobami.

W konkluzji zauważmy, że nawet jeśli założenia eschatologii filozoficznej Ireneusza Ziemińskiego są niewystarczające dla teisty lub za słabe, by mógł on przekonująco argumentować na ich podstawie, że istnieje Bóg i życie wieczne jako pełnia życia po śmierci w relacji z Nim i innymi osobami, to traktat eschatologiczny *Życie wieczne* niesie człowiekowi pewne pocieszenie wobec nieuchronności śmierci i przekazuje głęboką mądrość. Drobiazgowa argumentacja wykazuje, że życie wieczne po śmierci jest możliwe. Nadzieja na to życie nie jest więc całkowicie bezpodstawna. Poza tym życie doczesne pozwala doświadczyć w aktach zatrzymania czasu (a niektóre z nich mają charakter pozytywny) namiastki wieczności ostatecznej jeszcze przed śmiercią. Co więcej, samo doświadczenie śmierci jest dla nas niemożliwe, ponieważ dopóki jesteśmy świadomi naszego życia, śmierci nie doświadczamy, natomiast gdy następuje ona, nie ma już świadomości. Z tej perspektywy śmierć nigdy nas nie dotyka[24]. Osoba wierząca w życie wieczne nic więc przez tę wiarę nie traci, jeśli bowiem tego życia jednak nie ma, to nigdy się o tym nie przekona i nie doświadczy żadnego rozczarowania, żyjąc w doczesności z nadzieją i wiarą w wieczność po śmierci.

[22] Por. tamże, s. 332.

[23] Por. tamże, s. 420. W odpowiedzi na te uwagi można sugerować, za autorem traktatu, że nawet gdyby prawda nie była wieczna, lecz czasowa i zmienna (relatywna), to samo doświadczanie prawdy mogłoby być doświadczeniem wieczności jako zatrzymania czasu (por. tamże, s. 411).

[24] Por. tamże, s. 582.

Wiary tej nic nie może obalić. Z tego punktu widzenia, przy świadomości, że hipoteza wieczności pośmiertnej jest logicznie spójna, wiara taka nie jest pragmatycznie irracjonalna. Jeśli zaś życia wiecznego po śmierci nie ma, to pozostaje wieczność jako poczucie zatrzymania czasu w miłości, spełnianiu dobra, a nawet w banalnej codzienności. Nadto śmierć, której nigdy nie doświadczamy sami, nie jest jedynie kresem naszego istnienia i ograbieniem nas ze wszystkiego, lecz bramą do niemającego kresu odpoczynku od wszelkich trosk, cierpień i trudów życia[25]. Czy pociesznie takie jest wystarczające, czy jest to dobre rozwiązanie problemu śmierci?

Wydaje się, że jest ono mimo wszystko lepsze niż konstatacja czyniona w duchu egzystencjalnego pesymizmu, zawierająca się w twierdzeniu, że zarówno życie, jak i śmierć są jednym absurdem i lepiej może byłoby nigdy się w ogóle nie urodzić. Myślę jednak, że jedno z wielu przesłań traktatu, jakkolwiek niewypowiedziane wprost, jest właśnie takie: Choć życia wiecznego, w które wierzą na przykład chrześcijanie, nie można dowieść rozumowo, to wiara w nie jest racjonalna. Tak ujęta myśl nie wydaje mi się konkluzją ani sceptyczną, ani banalną.

[25] Por. tamże, s. 575.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 349-352

Anna CZAJCZYK

ZROZUMIEĆ RELIGIĘ

„Nie było takiej kultury w przeszłości i nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”[1]. Religia towarzyszy ludziom od zarania dziejów, przenikając wszystkie dziedziny kultury: moralność, naukę, sztukę, jest wyrazem duchowego wymiaru człowieczeństwa i dlatego namysł nad jej istotą, funkcją, a także rolą w życiu indywidualnym i społecznym jest szczególnie ważny.

Zofia J. Zdybicka USJK w pracy *Religia a religioznawstwo*[2] prezentuje problem rozumienia religii w kontekście analizy jej antropologicznofilozoficznych źródeł, rozważań nad jej naturą i konsekwencjami dla rozwoju osoby i społeczeństwa. Dokonuje także porównania filozoficznych dociekań na temat religii z osiągnięciami współczesnego religioznawstwa. Rozprawa ta ukazała się w serii „Monografie i Studia z Filozofii Realistycznej”, wydawanej przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Jest uzupełnionym o nowe pozycje bibliograficzne trzecim już wydaniem pracy *Religia i religioznawstwo*. Po raz pierwszy praca ta ukazała się w 1988 roku nakładem Redakcji Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego[3].

Autorka książki jest uznanym filozofem religii. Przez wiele lat była wykładowcą KUL i kierownikiem Katedry Filozofii Boga i Religii. Jej dorobek naukowy liczy ponad trzysta pozycji. W swoich badaniach koncentruje się na filozoficznych dociekaniach na temat Boga, religii oraz jej związków z innymi dziedzinami kultury, a także na problematyce ateizmu. Istotnym osiągnięciem naukowym siostry profesor Zdybickiej jest wypracowanie metody uprawiania filozofii religii jako dziedziny metafizyki klasycznej, czyli filozofii bytu.

Książka *Religia a religioznawstwo* stanowi wynik długoletnich badań autorki. Składa się z czterech rozdziałów, wprowadzenia, podsumowania w języku angielskim, indeksu osobowego i przedmiotowego oraz bibliografii. Wprowadzenie w problematykę dzieła stanowi „Słowo od wydawcy” skierowane do czytelnika przez Andrzeja Maryniarczyka SDB, który wyraża w nim nadzieję, że książka siostry Zdybickiej uporządkuje „różnorodne dziedziny badań nad religią, a także zainspiruje do osobistych dociekań i przemyśleń” (s. 7).

[1] E. F r o m m, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 134.

[2] Zofia J. Z d y b i c k a USJK, *Religia a religioznawstwo*: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, ss. 400.

[3] Wydanie drugie ukazało się w roku 1992.

Rozdział pierwszy dotyczy związków religii z egzystencjalną sytuacją człowieka. Siostra Zdybicka zwraca uwagę, że religia jest nierozłącznie związana z życiem ludzkim, które z racji swej przygodności rodzi najbardziej podstawowe pytania egzystencjalne – pytania o sens życia, cierpienia, śmierci czy też o życie po śmierci. Doświadczenie kruchości i przemijalności jest właściwe wszystkim ludziom bez względu na kulturę, w której żyją. Jedynie religia – twierdzi autorka książki – może sprostać tej egzystencjalnej sytuacji człowieka. Nie uczynią tego ani nauka, ani technika, ani polityka, ponieważ dotyczą one tylko pewnego aspektu ludzkiego życia. Autorka poszukuje także odpowiedzi na pytanie o przyczyny istnienia religii, wskazując na jej podmiotowe i przedmiotowe racje, którymi są odpowiednio: osobowa struktura bytu ludzkiego i istnienie osobowego Absolutu oraz zachodząca między nimi relacja partycypacji transcendentalnej – wcześniejsza od osobowej relacji religijnej. Autorka podejmuje również polemikę z współczesnymi filozoficznymi interpretacjami religii, zwłaszcza z fenomenologią i marksizmem. Pierwszej siostra Zdybicka zarzuca, że przewartościowuje możliwości poznawcze człowieka (w ujęciu fenomenologicznym człowiek zdolny jest dokonać wglądu w istotę religii czy doświadczyć samej boskości) oraz ogranicza się jedynie do opisu sacrum, nie pytając o jego realność i autonomię bytową wobec ludzkiej świadomości. Marksizmowi autorka stawia jeszcze ostrzejsze zarzuty, między innymi błąd antropologiczny (polegający na uznaniu, że człowiek jest istotą wyłącznie materialną), który leży u podstaw rozumienia religii w tej myśli, na stronniczość interpretacji i wybiórczość interpretowanych faktów, utożsamienie filozofii z ideologią, które prowadzi do uznania religii za szkodliwą.

W rozdziale drugim siostra Zdybicka podejmuje zagadnienie roli religii w kulturze, mając na celu wskazanie, jaka kultura zapewnia człowiekowi możliwość ostatecznego spełnienia. Prezentuje model kultury osobowej, będącej „cywilizacją miłości człowieka". Autorka omawia także filozoficzne fundamenty relacji, jakie zachodzą między religią a kulturą. Religia jest ogniskową kultury, której nadaje transcendentny sens, kultura natomiast jest sposobem istnienia człowieka, drogą jego rozwoju, pomostem „między życiem w czasie a życiem w wieczności" (s. 13). Siostra Zdybicka porusza również bardzo dziś popularną kwestię wartości religijnych. Podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o ich ontyczną i poznawczą podstawę, miejsce w systemie ludzkich wartości oraz funkcję w życiu osobowym i społecznym człowieka. Z perspektywy realistycznej wartość religijna nie istnieje poza bytem, lecz jest jego właściwością. Człowiek spełnia się poprzez działanie, będące realizacją różnych bytowych potencjalności. Współczesna kultura, której ostateczną wartością jest człowiek – zauważa siostra Zdybicka – niesie wielkie cywilizacyjne zagrożenie, gdyż rezygnując z transcendentnego odniesienia, wprowadza w życie ludzkie dowolność i względność. Bez najwyższej wartości osobowej, ukierunkowującej inne wartości, człowiek traci szansę na pełny rozwój. Autorka stawia tezę, że tą najwyższą wartością jest świętość. Nie jest to wartość transcendentalna, nie przysługuje zatem wszystkim bytom, a dotyczy jedynie bytów osobowych, gdyż wymaga w pełni świadomego i dobrowolnego zaangażowania się w relację do Boga, a przez nią także w relacje z innymi osobami. „Człowiek może właściwie rozwinąć się tylko wówczas, kiedy dąży do realizowania wartości wyższych niż on sam, kiedy posiada osobowy wzór transcendentny w stosunku do siebie" (s. 140).

Rozdział trzeci książki dotyczy kwestii soteriologicznych. Autorka omawia krótko sposoby podejścia do problemów

śmierci, życia po śmierci i zbawienia w głównych religiach świata: buddyzmie, hinduizmie, islamie, konfucjanizmie, taoizmie i judaizmie. Szczególne miejsce w tych rozważaniach zajmuje idea zbawienia w religii chrześcijańskiej. Zdaniem siostry Zdybickiej chrześcijańską wizję zbawienia wyraźnie odróżnia od idei zbawczych w innych religiach jej personalistyczny charakter. Zbawienie – twierdzi autorka – „jest dziełem Chrystusa, który będąc Bogiem, stał się człowiekiem, by w ten sposób zjednoczyć się z człowiekiem i wprowadzić go w wewnętrzne życie Boże" (s. 234). Siostra Zdybicka dostrzega w tym wyjątkowy dar samego Boga dla człowieka: „Przez wcielenie i odkupienie zostaje między Bogiem i człowiekiem nawiązana nowa relacja, która określa się jako usynowienie – dziecięctwo Boże" (tamże). Usynowienie decyduje przede wszystkim o godności bytu ludzkiego, która nie jest godnością pozorną, budowaną (jak głosi humanizm ateistyczny) w oparciu o wartość, którą jest sam człowiek, ale godnością wyjątkową, wypływającą z faktu wcielenia i odkupienia. Chrześcijańska wizja człowieka – twierdzi autorka – wskazuje na jego wyjątkowe miejsce we wszechświecie i jako jedyna spośród innych zbawczych wizji w sposób bardzo wyraźny akcentuje osobowy wymiar ludzkiej egzystencji. Siostra Zdybicka zwraca również uwagę, że wskutek daru usynowienia zmienia się sytuacja ontyczna bytu ludzkiego: człowiek, będąc wolnym i świadomym podmiotem, na mocy nadprzyrodzonego działania Ducha Świętego „osiąga nowy stan i stanowi źródło nowego działania" (s. 239). Ta nowa rzeczywistość ontyczna wymaga od człowieka świadomego, wolnego i odpowiedzialnego współdziałania z Bogiem – godność synów Bożych jest więc nie tylko dana, ale również zadana.

Rozdział czwarty pracy ma charakter metodologiczny i poświęcony jest naukom o religii. Ze względu na złożoność zjawiska, jakim jest religia, mamy do czynienia z wielością definicji i typów wiedzy na jej temat. Autorka podejmuje więc próbę dokonania typologii definicji religii ze względu na typy nauk religiologicznych. Jednocześnie wykazuje niewystarczalność wiedzy, jakiej na temat religii dostarczają nauki: psychologia religii, socjologia religii czy historia religii. Uzasadnia konieczność uwzględnienia wyników badań z dziedziny filozofii i teologii religii dla rozwiązania najważniejszych problemów związanych z religią.

Istotną wartość książki *Religia a religioznawstwo* stanowią analizy porównawcze religii i analizy systemowe faktu religii. Autorka, prezentuje różnice w podejściu religioznawstwa i realistycznej filozofii do faktu religii. Poddaje analizie przydatność tych dwóch sposobów wyjaśniania faktu religii i wykazuje, że filozoficzne dociekania nad religią nie mogą być zastąpione przez badania religioznawcze, ani tym bardziej do nich zredukowane. Formy religii zmieniają się bowiem w zależności od kontekstu historycznego i kulturowego, ale fakt religii pozostaje czymś stałym, ponieważ jest skorelowany z bytową strukturą człowieka, która nie jest uwarunkowana ani historycznie, ani kulturowo. Jedynie filozofia może zatem fakt ten wyjaśnić. Religioznawstwo nie jest w stanie wskazać ostatecznych, ontycznych czynników podmiotowych i przedmiotowych będących racją faktu religii, ale może stanowić dyscyplinę pomocniczą filozofii religii. W świetle filozofii realistycznej religia jest w pierwszym rzędzie dynamiczną relacją osobową między człowiekiem a Bogiem, która następnie realizuje się w wymiarze społeczno-kulturowym. Zdaniem autorki tylko takie neutralne i ostatecznościowe wyjaśnienie faktu religii jest poznawczo doniosłe.

Pierwsze wydanie książki siostry Zdybickiej *Religia i religioznawstwo* ukazało się w czasach panowania ideologii mark-

sistowsko-leninowskiej, gdy Polska znajdowała się w bardzo trudnej sytuacji politycznej, społecznej i kulturowej. Z tamtej perspektywy w pełni uzasadniona była krytyka marksistowskiego rozumienia religii oraz poszukiwanie sposobów intelektualnej obrony przed tą ideologią (por. s. 110). Na dzisiejszych teoriach religii, szczególnie tych prezentowanych przez ewolucjonistów – Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta czy Davida Wilsona, konsekwencje marksistowskiej wizji religii odciskają swe piętno. Książka siostry profesor Zdybickiej może zatem stanowić punkt wyjścia bardziej współczesnych rozważań.

Książka *Religia a religioznawstwo* stanowi kompendium wiedzy na temat istoty i genezy religii oraz funkcji, jakie pełni ona w życiu osobowym i społecznym człowieka. Jest to kompendium wyjątkowo cenne zwłaszcza z perspektywy kultury współczesnej. Wprowadza ono porządek intelektualny w sferę rozumienia religii, a także opanowuje chaos terminologiczny i znaczeniowy, jaki panuje w naukach o religii. Istotne znaczenie ma fakt, że siostra Zdybicka nie poszukuje jednej, ogólnej definicji religii, ale skupia się raczej na ukazaniu podstaw ich relacyjnej wielości. Wskazuje na chrześcijaństwo jako religię będącą analogatem głównym wszystkich religii. Książka prezentuje dzisiejszemu czytelnikowi wykładnię realistycznego rozumienia religii – najbardziej adekwatną do chrześcijańskiej wizji świata. „Całokształt dociekań w pracy – stwierdza autorka – zmierza ku temu, by współczesny człowiek mógł odszukać siebie, odnaleźć często zagubioną tożsamość, stać się pełnym człowiekiem przez uwzględnienie tych wszystkich czynników, bez których życie ludzkie staje się życiem nie-ludzkim: zamyka go w immanencji świata i tworzy kulturę «śmierci człowieka». Spokojna i pogłębiona refleksja filozoficzna, dopełniona doświadczeniem historycznym ostatniego wieku, ukazuje, że dopiero religia czyni istnienie człowieka zrozumiałym i otwiera pełny horyzont ludzkiej nadziei" (s. 14).

Ze względu na szeroką panoramę poruszanych problemów, precyzję i wnikliwość analiz oraz prezentację realistycznego sposobu wyjaśniania faktu religii monografia *Religia a religioznawstwo* jest ważną pozycją we współczesnej literaturze filozoficznej. Tezy stawiane przez siostrę Zdybicką na kanwie prowadzonych przez nią rozważań mogą inspirować do dalszych badań nad fenomenem religii bądź stanowić asumpt do metodologicznej dyskusji na temat ich uprawiania.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 353-358

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Jean Daniélou – *Święci „poganie" Starego Testamentu*, tłum. ks. Szymon Fedorowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, ss. 96.

Książka *Święci poganie Starego Testamentu* stanowi drugą pozycję w serii wydawanych przez krakowskie Wydawnictwo WAM pism wybranych Jeana Daniélou, jezuity, kardynała, eksperta Soboru Watykańskiego II, wybitnego teologa i płodnego pisarza. W swoim dziełku, którego autor nie uważa ani za studium czysto naukowe, ani za budującą hagiografię (por. s. 8), przedstawia on biblijne postaci, które „ani nie należą do plemienia Izraela, ani nie są wyznawcami jego religii" (s. 5), a których Pismo Święte i Ojcowie Kościoła uznają za ludzi świętych. Prezentację swoją rozpoczyna Daniélou od omówienia postaci Abla, pierwszego spośród tych, którzy „oddali życie za braci" (1 J, 13, 16) (por. s. 28), po nim zaś opisuje Henocha Babilończyka, świętego patriarchę, człowiek wiary, którego Bóg zabrał z ziemi, „aby nie oglądał śmierci" (Hbr 11, 5) (por. s. 35). Kolejnymi bohaterami dziełka są Danel ‚mądry i pobożny król kananejski, którego prorok Ezechiel wymienia wśród tych, którzy „dzięki sprawiedliwości swej, ocaliliby życie swoje" (Ez 14, 14) (por. s. 43), oraz Noe – typ człowieka zbawionego, w którego dziejach dokonuje się pierwsze objawienie miłości odkupieńczej (por. s. 56). O Hiobie, patriarsze idumejskim pisze, że jest on postacią, w której „człowiek uświadamia sobie swój zagadkowy charakter i swoją niemoc poznania siebie" (s. 69). Melchizedeka, świętego kapłana, przedstawia jako figurę Chrystusa, „Tego, który będzie wiecznym arcykapłanem i który złoży ofiarę doskonałą" (s. 73). Lot, przodek Moabitów, zyskuje miano świętego gościnności, który przyjmował w domu aniołów (por. s. 78), a przy tym uznany zostaje za kogoś, kto „streszcza w sobie wszystkie cnoty, z których utkane jest życie wielu zwykłych ludzi, niezliczonych mężczyzn i kobiet, którzy znali tylko wewnętrzne światło sumienia, ale którzy szli za jego głosem, ponieważ uznali w nim objawienie Boga" (s. 81). Orszak świętych zamyka Królowa Saby, pokornie poszukująca mądrości, „wyobrażenie tajemniczego przyjścia Chrystusa do pogańskiej duszy" (s. 88).

Uzasadnienie tego wyboru świętych pogan, a także samego zamysłu książki, znajdujemy zarówno w „Przedmowie", „Wprowadzeniu" do niej, jak i w jej „Zakończeniu". Daniélou wyjaśnia najpierw znaczenie, w jakim można mówić

o świętości w odniesieniu do ludzi, którzy nie są ani Żydami, ani chrześcijanami, i „zakotwicza" swoje dziełko w tradycji, odwołując się między innymi do pism Justyna Męczennika. Opisywane przez siebie postaci nazywa świętymi pierwszego przymierza bądź przymierza kosmicznego, a szerszym tłem teoretycznym jego rozważań jest teologia misyjna, pokazująca ciągłość historii zbawienia, jedność planu Bożego. Owi święci poganie egzemplifikują pierwsze etapy jego realizacji w odniesieniu do całej ludzkości, lecz także pierwsze etapy „tego Bożego wychowania, jakie przedstawia historia każdego człowieka" (s. 8). Autor podkreśla przy tym szczególną pozycję chrześcijaństwa w dziejach: „Nie mieści się w historii religii. Nie jest religią między religiami. Jest objawieniem i wydarzeniem, z którymi zostali skonfrontowani ludzie wszystkich religii" (s. 9). Ponadto, zanim przejdzie do opisu poszczególnych postaci, ustosunkowuje się do zarzutu, że istnienie większości z nich jest problematyczne, a więc trudne do pomyślenia byłoby wzywanie ich jako orędowników. Jego intencją jest bowiem ukazanie ich bardziej jako typów niż jako osób, a – jak twierdzi – nie można zakwestionować historycznego charakteru typów, jakie reprezentują te osoby: „Tak jak Kościół nie zgadzam się na wrzucenie ich do kategorii mitów. Potwierdzają one bowiem, że byli pomiędzy poganami święci kapłani, święci królowie i święci sprawiedliwi" (s. 7).

Na zakończenie Daniélou powraca do uzasadnienia swojego przedsięwzięcia z innego punktu widzenia. Pisze, że jego książka „rozmyślnie zmierza ku temu, aby przywrócić świętym religii kosmicznej ich miejsce w liturgii i katechezie". Jest bowiem przekonany, że znajomość tych postaci – ludzi, którzy poznawali Boga wyłącznie poprzez jego dzieła i przez głos sumienia – są szczególnie potrzebne współczesnemu człowiekowi, który zatracił poczucie sakralnego charakteru świata (por. s. 91) czy – innymi słowy – świętości prawa naturalnego (por. s. 93). Książka została napisana w połowie dwudziestego wieku, a jednak jej przesłanie – mimo że wiele zmieniło się i w teologii, i w świecie – pozostało aktualne. I chociaż autor nie napisał jej „ku zbudowaniu", jej lektura – po za tym, że dostarcza godziwej strawy intelektualnej – podnosi również na duchu. Dzieje się tak nie tylko dzięki prezentowanym w niej treściom, lecz także dzięki atrakcyjnej formie. Lekkość pióra nie przesłania w niej jednak kompetencji autora, a czytelnik odnosi wrażenie, że poprzez karty *Świętych pogan...* przemawia do niego człowiek żywego umysłu i wiary, zafascynowany przedmiotem, który zdecydował się podjąć.

P.M.

Ks. Arkadiusz Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, ss. 422.

W rekomendowanym tu studium Arkadiusz Baron podejmuje próbę ukazania, w jaki sposób w myśli wczesnochrześcijańskiej kształtowała się koncepcja świętości jako ideału życia człowieka. Świadom, że rozumienie świętości pod-

lega licznym uwarunkowaniom, stara się przedstawić je w szerokiej perspektywie filozoficznej i religijnej.
W pierwszym, wstępnym rozdziale przywołuje współczesne nauczanie Kościoła o powszechnym powołaniu do świętości oraz przedstawia terminologiczne i interpretacyjne dylematy związane z jej rozumieniem. W kolejnym rozdziale zarysowuje rozwój idei świętości Boga i człowieka w Starym i Nowym Testamencie; na podstawie obu tych tradycji wysnuwa wniosek, że świętość jest człowiekowi dana przez Świętego Boga i dokonuje się poprzez Jego obecność, ale trwanie w świętości jest zadaniem człowieka.
Rozdział trzeci poświęcony został ideałowi człowieka w starożytnych religiach, w szczególności: egipskiej (akcentującej społeczny wymiar człowieka, jego harmonijne współżycie ze światem i łączącej etykę z eschatologią), greckiej (regulującej życie społeczno-polityczne i wiążącej „świętość" z zewnętrznymi przejawami religijności) i rzymskiej (upatrującej ludzką doskonałość w przestrzeganiu prawa i posłuszeństwie wobec bogów), oraz zasygnalizowaniu najistotniejszych różnic między charakterem tych religii a charakterem judaizmu i chrześcijaństwa. Rozdział czwarty stanowi prezentację głównych nurtów filozofii starożytnej, które wywarły wpływ na chrześcijaństwo u jego początków. Ksiądz Baron omawia poglądy pitagorejczyków, Platona, Arystotelesa, epikurejczyków, cyników, stoików, a także medioplatoników i neoplatoników, starając się wyeksplikować ukazywany w nich model życia człowieka.
Na tym szerokim tle autor przedstawia koncepcje świętości zawarte w pismach Ojców Apostolskich: w Didache, w I Liście do Koryntian Klemensa Rzymskiego i II Liście do Koryntian Pseudo-Klemensa Rzymskiego, listach Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa ze Smyrny, w *Liście Barnaby* i w *Pasterzu* Hermasa (w rozdziale piątym), dziełach Klemensa Aleksandryjskiego (w rozdziale szóstym) i Orygenesa (w rozdziale siódmym).
Pisarze wczesnochrześcijańscy czasów apostolskich – stwierdza ksiądz Baron – jasno formułują wymagania moralne, a dążenie do doskonałości w ich ujęciu pozbawione jest aspektu heroicznego i sprowadza się do wypełniania woli Bożej. Klemens Aleksandryjski natomiast, w szczególny sposób łączący prawdy objawione z myślą grecką i prezentujący pogląd, że poznanie Boga prowadzi do dobrego postępowania, mianem świętego określa człowieka, który podejmuje wysiłek upodobnienia się do Chrystusa. Ten Ojciec Kościoła ideał życia chrześcijańskiego wiązał z rodziną i wspólnotą. Orygenes zaś wskazywał, że jedynie Bóg ze swej istoty jest święty, człowiek natomiast, jako byt rozumny, może stać się święty świętością Boga, gdy uobecnia Go w sobie poprzez poświęcenie się Mu. Daru świętości udziela Duch Święty, pozostawiając jednak człowiekowi wolność dążenia do niej. Droga do doskonałości wiedzie przez oczyszczenie w duszy obrazu Boga i upodobnianie się do Niego, które dokonuje się poprzez walkę duchową, a w pełni zrealizowane zostanie dopiero w wieczności.
W „Zakończeniu" autor pracy prezentuje konkluzje swoich rozważań i przedstawia proces stopniowej asymilacji myśli filozoficznej w poglądach pisarzy wczesnochrześcijańskich.
Książka *Świętość a ideały człowieka* ukazała się jako siedemdziesiąty dziewiąty tom serii „Myśl Teologiczna" i – podobnie jak cała ta seria – adresowana jest przede wszystkim do teologów i filozofów. Może jednak zainteresować

szersze grono czytelników, ponieważ, jak pisze autor: „Pojmowanie świętości pokazuje, co naprawdę dla człowieka jest najważniejsze w jego życiu: niebo, dobro, miłość, uczciwe życie doczesne, życie wieczne, czy ich anty-wartości. Wysiłek zaś jej realizowania [...] pokazuje człowiekowi to, kim naprawdę jest i jaki chce być" (s. 353)

M.Ch.

Adam Rodziński, *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego. Studium aksjologiczno-etyczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 159.

Są takie prace z dziedziny filozofii, które mimo że ich autorzy nie są znani jako klasycy tej dyscypliny, warto wznawiać i przypominać – i które należy polecać nowym pokoleniom czytelników. Do książek tych na pewno należy powstała w roku 1966 rozprawa *U podstaw kultury moralnej* autorstwa Adama Rodzińskiego, filozofa moralności i kultury, który w swojej książce skupił się na analizie pojęcia kultury moralnej – pojęcia rzadko dziś przywoływanego choćby już z tego powodu, że we współczesnej myśli humanistycznej skojarzenie kultury z moralnością nie jest powszechne ani oczywiste, a charakterystyczny dla niej opis zjawisk, dokonywany za pomocą wybranych kategorii, na przykład dyskursu, narracji czy obrazowania, raczej pozbawiony jest próby całościowego wyjaśnienia antropologicznofilozoficznego czy też odniesień aksjologicznych. Współczesne podejście łączy się z przyjętym – nierzadko w sposób nieświadomy – założeniem, że interpretacja aksjologiczna faktów kultury stanowi naruszenie uznanego za powszechnie obowiązujące metaprzekonania, iż wartość i wartościowanie mają z istoty wymiar subiektywny, zrelatywizowany właśnie do kultury, a zatem ich filozoficznomoralna czy uniwersalna interpretacja po prostu nie jest możliwa.

Adam Rodziński pragnie natomiast filozofować w ramach „nurtu refleksji filozoficznej dotyczącej ludzkiego postępowania analizowanego w jego ponadczasowej sensowności" (s. 16). Podejmuje próbę zdefiniowania kultury jako „śladów osobowego życia grup i jednostek" (s. 24), jako bytu będącego implikacją wartości, wokół których byt ten powstał i które go nieustannie ożywiają; twierdzi przy tym, że „realizacja wartości stanowi […] kulturę w jej najogólniejszym, zarówno czynnościowym, jak zobiektywizowanym rozumieniu, a więc i w szczególności kulturę moralną". W tym celu skupia się na ukazaniu i wyjaśnieniu istoty i podstawowej struktury wartości moralnej i wartościowania ściśle moralnego (por. s. 13). Podkreśla, że jego rozważania dokonywane są wyłącznie w płaszczyźnie naturalnej, z wyłączeniem wszelkiej płaszczyzny nadprzyrodzonej. We wstępie do książki wyjaśnia tę metodologię, rozważając obiekcje, jakie można by pod jej adresem wysunąć, czy to twierdząc, że przemilczanie płaszczyzny nadprzyrodzonej życia ludzkiego grozi popadnięciem w abstrakcjonizm i uproszczenie, czy to uznawszy nieekonomiczność żmudnego, filozoficznego dochodzenia do prawd, które dla wierzących są skądinąd oczywiste. Autor pisał swoją pracę z nadzieją, że „zaprojektowanie pewnych

uściśleń pojęciowych i terminologicznych" będzie służyć w przyszłości „analizom aksjologicznych fundamentów życia moralnego, nastawionym zwłaszcza na gruntownie personalistyczną reorganizację personalistycznej teorii cnót, tzn. aretologii" (s. 16). Z tego względu świadomie nie przyjął w niej orientacji historycznofilozoficznej, a jego namysł ma charakter ściśle etyczny: pisze „nie pod kątem tego, co sądzono o wartości moralnej i jak ją rozumiano kiedykolwiek, ale jak […] rozumieć ją należy" (tamże). Jego celem jest „wydobycie" personalistycznego, a więc normatywnego wymiaru tej wartości oraz jej aretologicznej funkcji i cel ten wyznacza określoną strukturę jego rozważań: w części pierwszej Rodziński wprowadza zasadnicze rozróżnienia i uściślenia, przede wszystkim zarysowuje różnicę między osobą a rzeczą („tylko człowiek może […] zachowywać się nierozumnie" – s. 24; tylko człowiek ma świadomość odpowiedzialności sprawczej i tylko człowiek buduje kulturę wewnętrzną poprzez organizację swojego życia wewnętrznego; tylko człowiek jest bytem, dla którego przyszłość jest „wyzwaniem rzuconym autonomii osobowej" – s. 30, a przeszłość nie jest równoznaczna z tym, co nie istnieje), między oceną a wartościowaniem (to drugie jest oceną, „na jaką zdobyć się może jedynie podmiot uzdolniony do sądzenia" – s. 34; człowiek niejako „wydobywa pewne wartości z «aksjologicznego zera»" – s. 36, wartość więc, jako tkwiąca w przedmiocie potencjalność, jako relacja między jakimś bytem a osobą „istnieje w człowieku, w jego wartościującej postawie" – s. 37) i między wartością a dobrem w ogóle (wartość nie utożsamia się z dobrem transcendentalnym ani z bytem pojętym jako istnienie). Realizację określonych wartości – a więc budowanie kultury moralnej – dostrzega Rodziński na najbardziej podstawowym, fundamentalnym poziomie: w życiu ludzkim, we wszystkich jego strukturach, tak indywidualnych, jak i społecznych, i skupia się na wydobyciu moralnego aspektu działalności człowieka. „Jeśli bowiem ważne jest dla człowieka urzeczywistnienie tego, co w ogóle jakoś jest naprawdę cenne, to najbardziej wartościowa jest bez wątpienia działalność wprowadzające w jego życie wartości najważniejsze – te, z których czerpie ono swój sens nie w jakimś tylko fragmencie, ale pojęte jako całość. Do takich zaś podstawowych wartości należy właśnie wartość moralna" (s. 17) – pisze. Stawia też pytanie o jej specyfikę („Cóż może mieć wspólnego smakowitość cytryny z bohaterstwem żołnierza?" – s. 53), a następnie analizuje sytuacje konfliktu wartości.

W drugiej, głównej części pracy Rodziński zatrzymuje się właśnie nad istotą wartości moralnej: rozważa różne sposoby jej istnienia oraz jej funkcje, konfrontując ją zarazem z moralnym złem (antywartością moralną). Następnie podejmuje problem normatywnych i aretologicznych konsekwencji „uznania osobowej godności ludzkiej za podstawowy i uniwersalny parametr wartościowania ściśle moralnego" (s. 18). Podkreśla przy tym odrębność godności osobowej człowieka od wszelkich innych form godności. Część ta ma w pewnym wymiarze charakter metanaukowy: Rodziński zwraca uwagę na fakt, że wiele dzieł prezentowanych w historii etyki jako traktaty etyczne „zawiera treść związaną z wartościowaniem ściśle moralnym tylko implikatywnie lub zgoła nominalnie" (tamże), wielu autorów bowiem uprawiało i uprawia „nauki całkiem różne, zresztą niekiedy pożyteczne, w przekonaniu, że uprawiają etykę" (tamże).

Rodziński stara się w nowy sposób, wieloaspektowo, ukazać personalistyczną normę moralności, która – jak twierdzi – jest obecna w kulturze, a przede wszystkim po prostu w życiu ludzkim, od najdawniejszych czasów. Interpretuje ją „jako wyznacznik wszystkiego, co godziwe: czy to jako konieczne równocześnie, czy to jako pozostawione do swobodnego moralnie wyboru" (s. 19).
Pracę Adama Rodzińskiego warto polecać czytelnikom zainteresowanym etyką i filozofią moralności oraz filozofią kultury, także tym, którzy ciekawi są dorobku tak zwanej lubelskiej szkoły filozoficznej. Można powiedzieć, że mimo przekonania Autora o eseistycznym charakterze obszernych fragmentów rozprawy (por. s. 19n.), w której często dochodzi do głosu jego subtelne, wyrafinowane poczucie humoru („Bez wątpienia problem, w jaki sposób to, co raz się stało, jakoś «jest», wygląda dosyć zagadkowo" – s. 23), stanowi ona przykład rzetelnej pracy filozoficznej. Ważne jest w niej każde słowo, a słów zbędnych nie ma. Nie jest to więc lektura łatwa, wymaga też pewnej wiedzy – czytelnikowi uważnemu przyniesie jednak satysfakcję, także z tego powodu, że zawarta w niej myśl wyrażona została piękną polszczyzną.
Prezentowane wydanie książki powstało z okazji dziewięćdziesiątych urodzin jej Autora, a tekst rozprawy Adama Rodzińskiego poprzedzony został wstępem ks. Stanisława Janeczka, ówczesnego dziekana Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, zatytułowanym „W służbie «ogólnoludzkiej godności osobowej»" i ukazującym naukową sylwetkę Jubilata.
We wstępie do swojej pracy Adam Rodziński pisał, że zanim „poświęcimy drukowanemu słowu cenny czas, staramy się wzbudzić w sobie zazwyczaj w sposób mniej lub bardziej racjonalny nadzieję, że zwłaszcza sam przedmiot, o którym będzie mowa, jest dla nas z takich czy innych względów wartościowy", „produkcja wszelkiego typu książek" bowiem „wzrasta już dzisiaj lawinowo, przeciętny zaś wiek życia ludzkiego nie zwyżkuje bynajmniej w analogicznym tempie" i zrozumiała jest troska o to, by „nie dawać się wciągać w pierwszą z brzegu przygodę intelektualną, jak w grę może niewartą świeczki" (s. 13). Autorowi, którego żegnamy w obecnym tomie „Ethosu", trzeba odpowiedzieć, że przygoda intelektualna, którą zaproponował niemal pięćdziesiąt lat temu, dziś również pozostaje przygodą „wartą świeczki".

D.Ch.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 359-363

Łukasz NIEWCZAS

PRZESŁANIE NIEZMIENNIE AKTUALNE
Konferencja „Kulturowy wymiar twórczości Cypriana Norwida" KUL, Lublin, 5-6 XI 2013

W dniach 5-6 listopada 2013 roku odbyła się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II konferencja „Kulturowy wymiar twórczości Cypriana Norwida", zorganizowana przez Katedrę Teorii Kultury i Sztuki w Instytucie Kulturoznawstwa KUL oraz Towarzystwo Naukowe KUL. Okazję do przypomnienia sylwetki Norwida i dokonania oglądu jego twórczości w perspektywie kulturowej stanowiła sto trzydziesta rocznica śmierci poety. A jednak to nie rocznicowa okoliczność, lecz raczej przeświadczenie o dużej wciąż aktualności Norwidowskiego dzieła stanowiło główną motywację dla organizatorów konferencji.

Sympozjum zgromadziło niemal trzydziestu uczestników, którzy przybyli zarówno z Polski (z Warszawy, Łodzi, Lublina, Torunia, Poznania, Wrocławia, Pułtuska i Sanoka), jak i z zagranicy (z Paryża, Leeds, Brasilii oraz Drezna). Intencją organizatorów konferencji było ukazanie sylwetki autora *Vade-mecum* nie tylko z perspektywy akademickich badaczy literatury, ale także znawców i miłośników Norwida spoza kręgu literaturoznawczego: filozofów, historyków, historyków sztuki i socjologów. Zamiar ten udało się, przynajmniej częściowo, zrealizować.

Konferencję otworzyli i powitali uczestników kierownik Katedry Teorii Kultury i Sztuki KUL dr hab. Ryszard Zajączkowski, spiritus movens całego przedsięwzięcia, oraz ks. prof. Marcin Tkaczyk, dziekan Wydziału Filozofii KUL. Rozpoczęciu konferencji towarzyszyła uroczystość wręczenia Medalu Fundacji Norwidowskiej „Za zasługi w upowszechnianiu twórczości Cypriana Norwida" – odznaczenie przyznano w tym roku znakomitemu tłumaczowi, poecie i popularyzatorowi Norwida za granicą – Krzysztofowi Andrzejowi Jeżewskiemu z Paryża. Laudację na cześć laureata wygłosił prof. Wojciech Kudyba z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Całą uroczystość zwieńczył wykład Krzysztofa A. Jeżewskiego, poświęcony związkom twórczości literackiej i plastycznej Norwida z myślą i sztuką starożytnych Chin, który to temat, dodajmy na marginesie, znalazł swoje pełniejsze opracowanie w wydanej niedawno książce laureata *Cyprian Norwid a myśl i poetyka Kraju Środka*[1].

Wystąpienia referentów podzielone zostały na pięć działów problemowych: „Norwid i jego epoka", „Norwid jako myśliciel", „Norwid wobec sztuki", „Artyzm i recepcja utworów Norwida" oraz „Religijne przesłanie Norwida". Dział pierwszy

[1] Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

zainaugurowało wystąpienie prof. Henryka Siewierskiego, reprezentującego Universidade de Brasilia, zatytułowane „Norwid za dni Komuny Paryskiej". Prelegent, poddając analizie epistolografię Norwida z roku 1871 – okresu, kiedy poeta znalazł się w samym oku cyklonu rewolucyjnego Paryża – opisał odrazę Norwida do rozgrywającego się na jego oczach cywilizacyjnego kataklizmu. Na przykładzie odniesienia poety do Komuny Paryskiej Siewierski charakteryzował też właściwy Norwidowi sposób ujmowania zdarzeń historycznych – w jego dziele nie znajdujemy ich „fotograficznej" rejestracji, ale próbę wydobycia głębokiego sensu wypadków, widzianych w szerokim kontekście procesu dziejowego.

Kolejne wystąpienie, prof. Barbary Stelmaszczyk z Uniwersytetu Łódzkiego, nosiło tytuł „Norwid i jego rozumienie funkcji pisarza". Akcentując właściwą Norwidowi potrzebę głębokiego kontaktu ze społeczeństwem, badaczka wskazywała na wielką wagę pisarstwa jako działalności wpływającej na świadomość społeczną i ją kształtującej. Paradoksem jest, że współczesne Norwidowi polskie społeczeństwo niemal całkowicie zignorowało ten wpływ. Prelegentka konstatowała, że jednym z podstawowych problemów, które obserwował Norwid w otaczającym go społeczeństwie, była nieautentyczność form jego istnienia – co szczególnie odzwierciedla temat salonowy w jego twórczości.

Zagadnienie zarysowane w tytule referatu „Kultura salonu w twórczości Norwida" rozwinęła dr Justyna Kozłowska z Akademii Teatralnej w Warszawie, za główny przedmiot oglądu biorąc obraz salonu w dramacie *Aktor*. Prelegentka omawiała sztukę Norwida w kontekście jej ostatniej, głośnej i bardzo dobrze przyjętej scenicznej realizacji w reżyserii Michała Zadary, uwypuklającej nowoczesność i aktualność podejmowanej przez Norwida problematyki (dotyczącej wszechwładnej roli pieniądza, braku autentyczności czy rzeczywistości jako gry pozorów i masek).

Sesję przedpołudniową zakończyło wystąpienie dr. hab. Włodzimierza Torunia z KUL „Między geografią a kulturą", obrazujące sposób pojmowania przez Norwida związków między geopolitycznymi uwarunkowaniami państwa polskiego a jego misją kulturowo-cywilizacyjną. W tej perspektywie relacje Polski z Rosją skłonny był Norwid opisywać w kategoriach starcia cywilizacji łacińskiej i euroazjatyckiej.

Sesję popołudniową otworzyło wystąpienie dr Magdaleny Woźniewskiej-Działak z UKSW „Wczesny Norwid i podstawowe doświadczenie polskości". Autorka referatu, analizując głównie twórczość poety z lat czterdziestych dziewiętnastego wieku, zaprezentowała wizerunek pisarza, który wydaje się słabiej obecny w badaniach, i ukazała Norwida nie jako artystę odosobnionego czy genialnego samotnika, ale jako twórcę zakorzenionego w polskości. Cecha ta uwidacznia się w twórczości juwenilnej artysty, silnie akcentującej ideę rodzimości, oraz w jego wczesnej biografii – prelegentka zaprezentowała postać Norwida jako człowieka mocno wrośniętego w życie artystyczno-intelektualne Warszawy przełomu lat trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego wieku. Za zwieńczenie tego nurtu twórczości poety, kultywującego polskość i rodzimość, uznała badaczka refleksję poetycką zawartą w Norwidowskim *Promethdionie.*

Problematyce piśmienności i oralności poświęcone zostało wystąpienie dr Pauliny Abriszewskiej z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika „XIX-wieczna tęsknota za oralnością – przypadek Norwida". Twórczość Norwida wyrastała pośród sprzecznych uwarunkowań: z jednej strony – romantycznej fascynacji oralnością, z drugiej – gwałtownego rozwoju kultury druku. Norwid, nie kwestionując zalet wynikających z upowszechnienia wynalazku Gutenberga, wyżej w swoich tekstach

wartościuje jednak porządek głosu, mowy. Abriszewska, zwracając uwagę na nowatorstwo Norwidowskiej grafii, niezwykle bogatej, zróżnicowanej i oryginalnej, postawiła tezę, że poczynania autora *Vademecum* w tym aspekcie traktować można jako próbę oddania za pomocą pisma sposobu głosowego wykonania utworu. Oryginalność zapisu – rozumianego jako swoista partytura – mierzy tu zatem w utrwalenie oralnego charakteru tekstu.

Obrady pierwszego dnia zakończyła dyskusja panelowa, toczona pod hasłem „Norwid – nasz współczesny", której uczestnikami byli: Krzysztof A. Jeżewski, prof. Henryk Siewierski, prof. Bernadetta Kuczera-Chachulska z UKSW i prof. Michał Masłowski z Université de Paris Sorbonne. Rozmowa skupiała się wokół głównego zagadnienia: Co sprawia, że Norwid jest dla wielu dzisiejszych czytelników pisarzem współczesnym, wciąż aktualnym? W dyskusji wskazywano na różne przyczyny tego stanu rzeczy: energię i nowatorstwo stosowanego przez niego języka poetyckiego, zakorzenienie twórczości Norwida w potocznej egzystencji mimo jej stałego ukierunkowania na transcendencję, ironiczny dystans artysty do rzeczywistości, walor poznawczy jego twórczości czy też sentencjonalność sprawiającą, że wiele Norwidowskich cytatów funkcjonuje w języku ogólnym jako skrzydlate słowa – czasem bez świadomości użytkowników, kto jest ich autorem. Dyskutowano także o tym, jak poezja Norwida wygląda z perspektywy czytelników zagranicznych (tu wciąż Norwid jawi się jako poeta nieznany), oraz o specyficznym zawieszeniu jego twórczości pomiędzy tradycjonalizmem a nowatorstwem.

Pierwszy dzień konferencji zwieńczyła część artystyczna: koncert poetycki *Spotkanie z poezją Norwida* w wykonaniu Laboratorium Teatralnego Retoryki Stosowanej pod opieką Witolda Kopcia.

Drugiego dnia konferencji obrady sekcji „Norwid jako myśliciel" otworzyło wystąpienie prof. Michała Masłowskiego „Zarys antropologii kultury w dziele Norwida". Badacz akcentował znaczenie metafizyki pracy w dziele Norwida, której współczesne przedłużenie odnajdował w ruchu Solidarności, a także w myśli Karola Wojtyły i Józefa Tischnera. W kolejnym wystąpieniu, zatytułowanym „Ślady tradycyjnej filozofii europejskiej w twórczości Norwida", dr Wiesława Sajdek z KUL poruszyła kwestię obecności wątków myśli Sokratesa, Platona i Arystotelesa w dziele artystycznym Norwida. Przy całym uniwersalizmie poety badaczka skłonna była we wnioskach określić postawę filozoficzną Norwida mianem chrześcijańskiego platonizmu.

Dr Elżbieta Lijewska z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w referacie „Ślady Kierkegaarda w twórczości Norwida" z punktu widzenia dokumentalisty i znawcy biografii Norwida śledziła możliwość wpływu poglądów duńskiego egzystencjalisty na myśl i twórczość polskiego poety. Dogodną okazją do zapoznania się z tezami Kierkegaarda mógł być, według hipotezy badaczki, pobyt Norwida w Niemczech w roku 1842. Elementami zbliżającymi praktykę artystyczno-filozoficzną obu twórców są między innymi: właściwa im pasja etyczna, niechętny stosunek do idealistycznej filozofii niemieckiej spod znaku Hegla, a przede wszystkim koncepcja ironii, czerpiąca z majeutycznej ironii sokratejskiej.

Mgr Marta E. Rogowska z Uniwersytetu Warszawskiego w referacie „Koine kulturowa w stylu myślowym Norwida" poddała analizie obecność w epistolografii Norwida różnego rodzaju nawiązań do tekstu Biblii, głównie cytatów lub kryptocytatów. Nawiązania te, jak wykazała badaczka, są nie tylko elementem stylu językowego Norwida, ale przede wszystkim świadectwem jego stylu myślowego, światopoglądu głęboko zakorzenionego w Piśmie Świętym.

Norwidowskiemu rozumieniu piękna, jego genezie, metafizyce, a także Norwidowskiej teorii sztuki widzianej przez pryzmat piękna poświęcone zostało wystąpienie mgr Krystyny Laszczyńskiej-Fankanowskiej z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, zatytułowane „«Miłości – która wszystko to stworzyła. A wszystko piękne!». Norwidowskie ujęcie piękna". Referat ten otwierał część obrad pod hasłem „Norwid wobec sztuki". Dwa kolejne wystąpienia w tej sekcji należały do historyków sztuki. Odczyt dr Edyty Chlebowskiej z KUL nosił tytuł „Motywy pasyjne w plastyce Norwida". Jak zauważyła badaczka, motywy te pojawiają się w pracach plastycznych Norwida czerpiących swój temat z Ewangelii. Prelegentka starała się uchwycić indywidualny rys Norwida w zakresie jego plastyki, polegający na swoiście rozumianej literackości i semantyczności jego malarstwa, w którym pierwiastki zmysłowe kierują zwykle ku treściom metafizycznym. Zagadnienie Norwidowskiej plastyki podjęła także mgr Agnieszka Salamon-Radecka reprezentująca Muzeum Narodowe w Poznaniu, która wygłosiła referat pod tytułem „Aneks do projektowanego katalogu dzieł plastycznych Cypriana Norwida, czyli słów kilka o grafikach ze zbiorów Gabinetu Rycin Muzeum Narodowego w Poznaniu". Szczególnie frapujące, choć i kontrowersyjne, okazało się omówienie jednej z najważniejszych prac plastycznych Norwida – ryciny *Solo (Melancholia)* – którą referentka proponowała łączyć z poematem Słowackiego *Anhelli* i interpretować jako portret tytułowego bohatera tego utworu.

Nowe spojrzenie na lirykę juwenilną Norwida, z reguły nisko ocenianą przez badaczy, zaprezentowała dr hab. Dorota Plucińska z Akademii Humanistycznej w Pułtusku w referacie „Wczesna twórczość Cypriana Norwida a konwencja gotycyzmu". Pojawiające się w młodzieńczych wierszach Norwida motywy grobu, cmentarza czy nocy badaczka skłonna była postrzegać jako pastisz ujęć właściwych konwencji gotyckiej, jako swego rodzaju literackie ćwiczenie młodego pisarza z zakresu stylizacji.

W ramach kolejnego działu: „Artyzm i recepcja utworów Norwida", trzy referaty poświęcone zostały kwestiom przekładu poezji Norwida na języki obce. O trudnościach związanych z tłumaczeniem Norwida na angielski i przyjętych przez siebie strategiach translatorskich mówił Patrick Corness z University of Leeds, biorąc za przykład dwa tłumaczone przez siebie liryki: *W Weronie* i *Fatum*. Badacz powoływał się w swoim wystąpieniu na ustalenie innej prelegentki, znawczyni zagadnień związanych z tłumaczeniem Norwida na angielski, dr hab. Agaty Brajerskiej-Mazur z KUL. Wspomniana badaczka swój referat poświęciła z kolei tłumaczeniom na język Shakespeare'a dwóch wierszy Norwida o Johnie Brownie. Ostatnim z referatów dotyczących kwestii translacyjnych było wystąpienie Petera Gehrischa „Z dala od kanonu swojej epoki. O poemacie Norwida *Rzecz o wolności słowa*". Odwołując się do własnych doświadczeń tłumacza *Rzeczy o wolności słowa* na język niemiecki, Gehrisch analizował ten utwór jako w wielu aspektach nowatorski na swoim historycznoliterackim tle.

O Norwidowej koncepcji języka i jej inspiracjach mówiła dr Anna Kozłowska z UKSW. Badaczka akcentowała fundamentalne dla tej koncepcji przekonanie Norwida o boskim pochodzeniu języka i o jego sakralnym charakterze. Konsekwencją tego założenia był sprzeciw Norwida wobec ewolucyjnych teorii języka i przekonanie, że zadanie poety polega na tym, by – mówiąc słowami wiersza *Kolebka pieśni* – „słowom wrócić ich wygłos–pierwszy".

Część konferencji poświęconą artyzmowi i recepcji Norwida kończyły wystąpienia badaczy z KUL: dr. hab. Adama Fitasa i dr. Łukasza Niewczasa. Pierwszy zaproponował nowatorski sposób lektury znanego wiersza *Moja ojczyzna*, traktując

utwór nie tylko jako obiekt immanentnej interpretacji, ale także swoisty – przez swą poetyckość – wykład kultury polskiej (w jej różnych aspektach i uwarunkowaniach: geograficznym, historycznym, językowym, aksjologicznym, antropologicznym), możliwy do wykorzystania jako pewnego rodzaju konspekt zajęć z zakresu kultury polskiej, prowadzonych na przykład dla studentów zagranicznych. Referat Łukasza Niewczasa poświęcony został kwestiom języka poetyckiego Norwida, a konkretnie zagadnieniu metafory, ujętej na historycznoliterackim tle. Według badacza poetyka metafory Norwidowskiej, rozpatrywana w kontekście rozwiązań poetyckich literatury romantycznej i modernistycznej, cechuje się silną oryginalnością – z jednej strony wykracza znacznie poza romantyzm, z drugiej – nie wykazuje istotowych pokrewieństw z praktykami metaforyzacyjnymi pisarzy rodzącego się w czasach Norwida modernizmu: Baudelaire'a, Rimbauda czy Mallarmégo.

Obrady ostatniej sekcji konferencji, zatytułowanej „Religijne przesłanie Norwida", obejmowały cztery referaty. W swoim wystąpieniu „Protestantyzm – prawosławie – islam. Uwagi na marginesie trzech notatek Norwida" dr hab. Piotr Chlebowski z KUL polemizował z powszechnym poglądem na temat autora *Vade-mecum* jako myśliciela „ekumenicznego", zawsze skłonnego do poszukiwania na gruncie religijnym wzajemnych więzi i przestrzeni dialogu między różnymi wyznaniami. Jak przekonywał prelegent, Norwid potrafił być także bardzo ostrym i krytycznym komentatorem wyznań i religii innych niż katolicyzm, co ilustrują jego uwagi pod adresem islamu, prawosławia i protestantyzmu zawarte w trzech analizowanych notatkach.

Inne oblicze relacji Norwida do świata arabskiego – bardziej w wymiarze kulturowym niż ściśle religijnym – przedstawiła w referacie „Świat arabsko-muzułmański w dziełach Norwida" dr Renata Gadamska-Serafin z Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Sanoku. W swoim erudycyjnym wystąpieniu prelegentka skonstatowała obecność około dwustu miejsc w dziełach Norwida, zarówno literackich, jak i plastycznych, w których sięga on do elementów kultury muzułmańskiej, przy czym nawiązania te mają charakter raczej pozytywny, są świadectwem fascynacji kulturą, którą Norwid poznał dość dobrze, jakkolwiek nie z autopsji.

Mgr Magdalena Karamucka z UAM w referacie „Gladiator – chrześcijanin – Norwid", wychodząc od analizy wiersza *Spowiedź*, poddała oglądowi częsty u Norwida motyw gladiatora, traktując go jako postulatywną figurę poety w dziewiętnastym wieku: pisarza-głosiciela prawdy. Figura ta, popularna w całym ówczesnym stuleciu, godziła dwie najważniejsze dla Norwida tradycje: antyczną i chrześcijańską.

Konferencję zamknęło wystąpienie dr. hab. Ryszarda Zajączkowskiego „Norwid o wkładzie Kościoła do dziedzictwa kulturowego". Badacz akcentował rozmaitość sfer rzeczywistości, na które Kościół, według Norwida, w istotny sposób wpływał, kształtując i wzbogacając ich charakter: od sztuki poczynając, przez organizację życia społecznego i ekonomicznego, sferę moralności, aż po przestrzeń aksjologii, ochronę transcendentnych wartości: prawdy, dobra i piękna.

Sympozjum „Kulturowy wymiar twórczości Cypriana Norwida" uznać trzeba za udane. Szeroka formuła konferencji zaowocowała różnorodnością problematyki i pozwoliła na wieloaspektowy ogląd Norwidowskiego dzieła w kontekście historycznoliterackim, religijnym, filozoficznym oraz estetycznym. Powracająca często podczas obrad perspektywa aktualizacyjna, włączająca twórczość i refleksję Norwida w horyzont naszej współczesności, potwierdziła, że głos autora *Promethidiona* pozostaje wciąż ważny, także dla dwudziestopierwszowiecznej rzeczywistości.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 364-368

Anna DUTKOWSKA

W POSZUKIWANIU ISTOTY CZŁOWIECZEŃSTWA
Ogólnopolska konferencja „Osobliwość ewolucyjna natury ludzkiej. Od teorii działania po nadawanie sensu doświadczeniom” KUL, Lublin, 5-6 XII 2013

Na gruncie współcześnie prowadzonych badań z zakresu szeroko pojętych nauk kognitywnych, psychologii i etologii wysnuwany jest wniosek, że istnieje możliwość podania naukowych odpowiedzi na pytania dotyczące źródeł moralności, empatii, altruizmu czy zachowań religijnych. Panuje powszechne przekonanie, że nieunikniony postęp w badaniach kognitywnych i porównawczych pozwoli wyjaśnić zachowania moralne i religijne człowieka. Zorganizowana przez Instytut Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Katedrę Teorii Poznania tegoż uniwersytetu oraz Towarzystwo Naukowe KUL ogólnopolska konferencja pod hasłem „Osobliwość ewolucyjna natury ludzkiej. Od teorii działania po nadawanie sensu doświadczeniom” była poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o wyjątkowość natury człowieka. Odbywała się ona w dniach 5 i 6 grudnia 2013 roku.

Głównym zamysłem konferencji była dyskusja wokół problemu swoistości natury ludzkiej w kontekście posiadania i nabywania przekonań moralnych i religijnych, odczuwania empatii i współczucia oraz doświadczania poczucia winy czy rozterek moralnych. Tematyka konferencji zgromadziła uczestników reprezentujących różne dyscypliny naukowe z całej Polski. Obecni byli przedstawiciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Szczecińskiego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Konferencja rozpoczęła się referatem dr Justyny Herdy reprezentującej KUL zatytułowanym „Doświadczenia religijne w świetle współczesnej neurobiologii”. W swoim wystąpieniu prelegentka zwróciła uwagę na rozszerzające się w ostatnich dziesięcioleciach w związku z opracowaniem metod neuroobrazowania pole zainteresowań naukowych. Zjawiska, które będąc subiektywnymi doświadczeniami, do niedawna należały do domeny duchowości, dziś stały się przedmiotem badań interdyscyplinarnych, a istotną rolę odgrywają wśród nich badania empiryczne podejmowane przez naukę w sensie science. Prelegentka skoncentrowała się na problemie doświadczeń mistycznych analizowanych z perspektywy badań neurobiologicznych. Przywołując badanie z udziałem grupy karmelitańskich zakonnic przeprowadzone przez neurobiologa Mario Beauregarda z Uniwersytetu w Montrealu, przeanalizowała jego znaczenie w kontekście popularnych w ostatnich latach koncepcji, takich jak hipotezy mózgowego modułu Boga. W podsumowaniu podjęła szereg proble-

mów, z którymi wiąże się prowadzenie badań zjawisk empirycznych w rodzaju mistycyzmu, a także problem roli nauki w wyjaśnianiu, rozumieniu czy weryfikacji doświadczeń mistycznych.

W referacie zatytułowanym „Czy zwierzęta mogą być religijne?" interesujący wątek podjął prof. Jacek Wojtysiak z KUL. Zwrócił on uwagę na relację człowiek–zwierzęta w kontekście problematyki religii. Przywołał tradycyjny model, w którym religia, będąc działem kultury i sposobem odniesienia do Boga, jest dziedziną specyficznie ludzką, gdyż wiąże się z ludzkimi zdolnościami intelektualnymi i ludzkimi emocjami. Prelegent zauważył, że większość systemów teologicznych nie przyznaje zwierzętom istotnej roli w relacji między Bogiem a światem, ograniczając ją do umożliwienia zaistnienia rozwoju człowieka, który jest właściwym podmiotem relacji religijnej. Profesor Wojtysiak wskazał na trzy powody, które powinny jednak skłaniać do rewizji tego modelu. Pierwszego z nich dostarcza współczesny stan wiedzy na temat zdolności poznawczych i emocjonalnych wyżej zorganizowanych zwierząt. Drugim jest niemożność rozpatrywania kwestii dotyczących człowieka w oderwaniu od rozumienia całości świata organicznego i nieorganicznego w kontekście ewolucji kosmicznej i biologicznej. Trzeci zaś powód to potrzeba wystrzegania się interpretacji, w których istotny związek z Bogiem cechowałby wyłącznie ludzi, którzy stanowią jedynie nieliczną grupę na tle wszystkich stworzeń. Swoje argumenty profesor Wojtysiak przeanalizował w konfrontacji z artykułem dziewiątym, kwestią piątą dzieła *De potentia* św. Tomasza z Akwinu.

Referat prof. Piotra Gutowskiego, również z KUL, zatytułowany „Antropologiczne znaczenie pojęć odpornych na naturalizację", rozpoczął się analizą terminu „naturalizacja" w szerszym kontekście prawnym, w którym pojmowany jest on jako nadanie obywatelstwa cudzoziemcowi lub bezpaństwowcowi, lub osobie o nieokreślonym obywatelstwie. Następnie znaczenie tego terminu zostało przeanalizowane w kontekście filozofii: wynikiem naturalizacji jest tu dostosowanie danego pojęcia do obowiązującego rozumienia natury bądź poszerzenie jej rozumienia. Próbom naturalizacji filozoficznej podlegają pojęcia z zakresu epistemologii, etyki, antropologii czy estetyki. Profesor Gutowski zwrócił uwagę na „odporność" pewnych pojęć na naturalizację i płynące stąd wnioski antropologiczne, które wskazują na transcendencję człowieka wobec natury.

Pytanie przewodnie referatu dr. Jacka Lejmana, reprezentującego UMCS w Lublinie, brzmiało: „Socjobiologiczna «bio-antropologia» – mit czy nowy paradygmat?", i dotyczyło statusu socjobiologii w badaniach nad ludzką naturą. W swojej wypowiedzi prelegent przedstawił stanowiska zwolenników, jak i oponentów tej dziedziny nauki. Zwrócił uwagę, że socjobiologia jako nauka o zachowaniu zwierząt społecznych rzeczywiście wnosi wiele wskazówek pozwalających interpretować charakter organizacji społeczeństw ludzkich. Jako nowa antropologia ze swoim geocentrycznym redukcjonizmem i ekologicznym panadapcjonizmem, sprowadza jednak człowieka do poziomu zwierzęcia, kierowanego genami i memami. Jednocześnie w świetle badań socjobiologicznych przynajmniej niektóre zwierzęta okazują się bardziej „ludzkie", niż się to wcześniej wydawało.

Na uwagę zasługiwał referat prof. Przemysława Guta z KUL, zatytułowany „Kartezjusz: filozoficzne uzasadnienie wyjątkowości i autonomii człowieka". Głównym celem swojego wykładu prelegent uczynił omówienie kluczowych wątków kartezjańskiej koncepcji natury ludzkiej. Zwrócił uwagę na miejsce pojęcia świadomości w strukturze rozważań antropologicznych Kartezjusza, analizę wyróżnionych przez niego właściwości świadomości oraz kwes-

tie dotyczące wolnej woli i języka. W trakcie referatu profesor Gut rozważał stopień, w jakim argumentacja Kartezjusza, odwołująca się do cech bytu ludzkiego: świadomości, wolnej woli i języka, uprawnia go do uznania człowieka za byt wyróżniony w całościowej strukturze przyrody.

Prof. Piotr Oleś z KUL w referacie „Między antropologią a psychologią: co czyni nas ludźmi?" zwrócił uwagę, że definiowanie właściwości specyficznie ludzkich zależne jest od konkretnej dyscypliny naukowej, z punktu widzenia której jest ono dokonywane. I tak ze stanowiska personalizmu wyróżnia się cechy takie, jak rozumność, zdolność do miłości, podmiotowość, wolność, godność i zupełność. W ramach psychologii wskazuje się natomiast na wolność, samoświadomość, intencjonalność czy eksponowaną przez praktykę psychologiczną godność. Wnioski prelegenta wyprowadzone zostały na bazie uogólnień wiedzy o człowieku opierającej się na danych empirycznych w ramach nurtów: poznawczo-społecznego, fenomenologiczno-narracyjnego i psychodynamicznego. W podsumowaniu profesor Oleś zwrócił uwagę na problem integracji wyróżnionych wniosków z dominującą socjobiologiczną koncepcją człowieka.

Zainteresowanie wzbudził referat dr. Macieja Trojana z Uniwersytetu Warszawskiego zatytułowany „Ewolucyjne korzenie zachowań prospołecznych, poczucia sprawiedliwości oraz moralności", który rozpoczął się od stwierdzenia, że z punktu widzenia biologa czy psychologa ewolucyjnego nie istnieje coś takiego, jak osobliwość ewolucyjna natury ludzkiej. Wszelkie zachowania prospołeczne, altruizm, empatia czy filary wyróżnionej w społeczeństwach ludzkich moralności: wzajemność i związane z nią poczucie sprawiedliwości i słuszności, są wynikiem procesów ewolucyjnych i występują powszechnie w przyrodzie. Prelegent wykazał, że występujące u wielu gatunków społecznych procesy rytualizacji zachowania prowadziły konwergentnie do podobnych rozwiązań, jak w przypadku ludzi. Zwrócił też uwagę, że zachowania te wynikają z faktu, iż w sensie ewolucyjnym kooperacja przynosi lepsze skutki niż rywalizacja, a względna stałość relacji w grupie wymaga takich zachowań, jak godzenie się, pocieszanie, dzielenie się zasobami czy odwzajemnianie pomocy. Prelegent odniósł uniwersalne zasady do licznych omówionych zachowań, które wyjaśniał za pomocą teorii mających odpowiednie zaplecze empiryczne. W referacie przybliżone zostały również podstawowe fakty dotyczące badań z udziałem zwierząt oraz zagadnienie adaptacyjnego znaczenia omawianych przez prelegenta zachowań.

Drugi dzień obrad obejmował wystąpienia młodych badaczy, którzy w swoich referatach mieli okazję przedstawić problematykę będącą przedmiotem przygotowywanych przez nich rozpraw doktorskich. Na zainteresowanie zasługiwał referat ks. mgr. Łukasza Michonia z KUL „Problematyczność molekularnego podejścia w wyjaśnianiu ludzkiego zachowania". Prelegent zwrócił uwagę na powszechność przywoływania danych uzyskanych podczas eksperymentów biochemicznych i genetycznych w prowadzonych obecnie badaniach dotyczących ewolucji człowieka oraz antropologii porównawczej. Ukazany zakres materiału badawczego obejmował dane pochodzące z biochemii układu nerwowego oraz ontogenezy. Prelegent podkreślił, że porównanie wskazanych przez niego dyscyplin badawczych oraz ich rezultatów poznawczych pozwoli naświetlić złożoność i problematyczność stosowania uogólnionych danych empirycznych w filozoficznej debacie na temat wyjątkowości ewolucji człowieka w kontekście jego zachowania. Ksiądz Michoń wskazał też na trudności, które należy uwzględnić w dyskusji dotyczącej zagadnienia ludzkiego zachowania jako określonego przez neurofizjologię.

Referat mgr Moniki Chylińskiej z KUL „Egalitarne podejście do kreatywności we współczesnych badaniach psychologicznych" skupiał się na ukazaniu możliwości upatrywania jednego z wymiarów unikalności natury ludzkiej w jej zdolności do tworzenia nowych i wartościowych rzeczy i idei. Prelegentka scharakteryzowała istotę egalitarnego podejścia do twórczości i przedstawiła – z perspektywy psychologii poznawczej – współczesne metodologiczne wzorce badań nad kreatywnością. W podsumowaniu sformułowała odpowiedź na pytanie o uzasadnienie postrzegania niektórych nietypowych zachowań zwierząt jako kreatywnych.

W wystąpieniu „Samooszukiwanie (się): między naturalizmem a antynaturalizmem" mgr Sławomir Skoczek z KUL porównał ze sobą dwa antagonistyczne wyjaśnienia samooszukiwania się: intencjonalne i nieintencjonalne. W ramach wyjaśniania nieintencjonalnego prelegent przywołał niektóre z najnowszych hipotez naturalistycznych sformułowanych przez Williama Hirsteina. Wyjaśnianie intencjonalne przedstawił zaś na przykładzie poglądów Roberta Piłata, tym samym wykazując niewystarczalność hipotez naturalistycznych.

W referacie mgr Anny Dutkowskiej z KUL „Racjonalność umysłów prostych a teoria afordancji" przywołany został wprowadzony przez Jamesa J. Gibsona termin „afordancje", który wskazuje na ogół możliwości działania, na jakie pozwala środowisko danego organizmu. Prelegentka wskazała, że w sytuacji napotkania przez daną istotę konkretnego problemu, istota ta dokona wyboru jednej z możliwości działania, które bezpośrednio dostrzega w otoczeniu. Nie dochodzi tutaj jednak do typowego procesu podejmowania decyzji. Przywołane możliwe sposoby zachowania są bezpośrednim przedmiotem percepcji i ich wybór ma podstawy pozapoznawcze. Całość procesu można wytłumaczyć, bazując na warunkowaniu instrumentalnym: dodawanie pewnych pozytywnych wartości przez wzmocnienie konkretnego behawioru warunkuje zwierzę do powtarzania tego zachowania. Prelegentka wskazała, że słowo „selekcja" przedstawia opisaną sytuację lepiej niż słowo „wybór".

Referat mgr. Piotra Pietrasa z KUL „Język w umyśle: skomplikowana gra między czynnikiem biologicznym i niebiologicznym" ukazywał przewagę hybrydowej teorii umysłu nad innymi jego teoriami. Prelegent wyjaśnił, że poznanie hybrydowe zawiera zewnętrzne elementy niebiologiczne i wewnętrzne elementy biologiczne, przez co możliwe jest uzyskanie w nim nowej jakości. Język w poznaniu hybrydowym ma specyficzną własność przenikania bariery pomiędzy tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne. Koncepcja umysłu rozszerzonego pozwala na ominięcie izolacji takich czynników, jak umysł, ciało i środowisko.

Na uwagę zasługiwał również referat mgr Anny Sut z UKSW „Zagadnienie moralnopodobnych sposobów zachowania się zwierząt w ujęciu szkoły Lorenza-Tinbergena". Prelegentka omówiła osiągnięcia etologicznej szkoły Lorenza-Tinbergena z jej określonym paradygmatem poznawczym w odniesieniu do sposobów zachowania się istot żywych, który nabudowany został na odkryciach etologii, jak i jej metodologii badawczej. Dokonywane na każdym etapie badań rozróżnienie podobieństwa homologicznego, wynikającego z pochodzenia porównywanych elementów od wspólnego źródła, i podobieństwa analogicznego, będącego podobieństwem funkcjonalnym, było charakterystyczne dla Lorenza i jego szkoły. Prelegentka zwróciła uwagę, że do opisu zachowania zwierząt Lorenz używał języka adekwatnego do zachowania człowieka, nigdy jednak nie przekraczał poziomu porównań analogicznych. Badacz ten zmierzał do wykazania, że zwierzęta realizują swoje życie w wymiarze biologicznym, a człowiek

w przestrzeni wyznaczonej w relacji między naturą a kulturą. Wypowiedzi Lorenza otwierają możliwości dyskusji nad filogenetycznymi uwarunkowaniami moralnych sposobów zachowania człowieka.

Wart podkreślenia jest interdyscyplinarny charakter konferencji, który znajduje uzasadnienie w wielowymiarowości przedmiotu, jakim jest natura ludzka. Dzięki dyscyplinom nauki zaliczanym do psychologii i nauk kognitywnych istnieje dostęp do mnogich danych dotyczących różnych aspektów ludzkich procesów umysłowych i poznawczych. Dzięki narzędziom, których dostarcza filozofia, możliwe jest nie tylko stawianie wiedzotwórczych pytań i nowe spojrzenie na konkretne problemy, ale także wskazanie na ograniczenia poszczególnych teorii, dokonanie logicznej analizy używanych pojęć czy uwidocznienie wzajemnych zależności teorii i relacji między nimi. Podjęty podczas sesji problem osobliwości ewolucyjnej natury ludzkiej nie został w pełni wyczerpany, debata umożliwiła jednak wyeksponowanie – na tle badań porównawczych – ważnego w antropologii dyskursu dotyczącego swoistości bytu ludzkiego.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 369-378

KATARZYNA JASIŃSKA

„MYŚLĄC Z WOJTYŁĄ...” Cykl debat w Pałacu Arcybiskupów Warszawskich Warszawa, listopad 2013 – kwiecień 2014

W ramach duchowego i intelektualnego przygotowania do kanonizacji Jana Pawła II od listopada 2013 do kwietnia 2014 roku z inicjatywy metropolity warszawskiego kard. Kazimierza Nycza w Pałacu Arcybiskupów Warszawskich odbyło się siedem debat z cyklu „Myśląc z Wojtyłą...”. Ich organizatorami byli: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, kwartalnik „Więź”, Instytut Papieża Jana Pawła II, Centrum Myśli Jana Pawła II, Klub Inteligencji Katolickiej w Warszawie, Fundacja Dzieło Nowego Tysiąclecia oraz Katolicka Agencja Informacyjna. Celem comiesięcznych spotkań była refleksja nad bogatą spuścizną naszego wielkiego Rodaka i pogłębienie rozumienia dziedzictwa przyszłego Świętego. Korzystając z owoców Papieża Wojtyły posługi myślenia[1], uczestnicy debat podejmowali namysł między innymi nad filozoficzno-teologiczną koncepcją człowieka, rolą Kościoła we współczesnym świecie, wizją Polski i przyszłością Europy. Intelektualne dziedzictwo Jana Pawła II stanowi trwałe źródło inspiracji zarówno dla ludzi wierzących, jak też dla tych, którzy mają wątpliwości i zastrzeżenia wobec Papieskiego nauczania.

W pierwszej debacie (19 listopada 2013 roku), zatytułowanej „Myśląc z Wojtyłą... o Bogu”, wzięli udział filozofowie: rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów w Krakowie prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP i kierownik Zakładu Badań nad Religią Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk prof. dr hab. Zbigniew Mikołejko, oraz teolog dr hab. Elżbieta Adamiak z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Spotkanie prowadził red. Marek Zając, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera. Wizja człowieka w ujęciu Karola Wojtyły–Jana Pawła II była tematem drugiego spotkania (11 grudnia 2013 roku). O relacji człowieka z drugim i z Bogiem, o cierpieniu i o koncepcji ludzkiej tożsamości w filozofii, teologii i poezji Karola Wojtyły dyskutowali filozofowie prof. dr hab. Karol Tarnowski z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i dr Anna Karoń-Ostrowska z Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie oraz psychoterapeuta Wojciech Eichelberger, dyrektor Instytutu Psycho-Immunologii w Warszawie. Debatę prowadził Bogdan Białek, redaktor naczelny miesięcznika „Charaktery”.

Trzecia debata (15 stycznia 2014 roku) poświęcona była wizji Europy i problemom współczesnego świata. Tym

[1] „Papieża Wojtyły Posługa Myślenia” – to tytuł serii wydawniczej Instytutu Jana Pawła II KUL. Tytuł ten uwydatnia związek między dorobkiem intelektualnym Karola Wojtyły, zwłaszcza w dziedzinie filozofii, a nauczaniem Papieskim.

razem do dyskusji zostali zaproszeni: dr Maciej Zięba OP, filozof i teolog, prezes Instytutu Tertio Millennio, Hanna Suchocka, doktor prawa, była premier i była ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej i dr hab. Marek A. Cichocki, germanista, filozof i politolog, dyrektor programowy Centrum Europejskiego Natolin, współwydawca rocznika „Teologia Polityczna". Spotkanie poprowadził Tomasz Kempski, zastępca redaktora naczelnego telewizji internetowej Foksal Eleven.

Podczas czwartego spotkania (13 lutego 2014 roku) zaproszeni goście dyskutowali na temat Jana Pawła II wizji Polski i jego przesłania do rodaków, a trzy kolejne dotyczyły Kościoła, sytuacji młodzieży oraz rozumienia świętości. W debacie „Myśląc z Wojtyłą... o Kościele" (11 marca 2014 roku) wzięli udział biskup opolski dr hab. Andrzej Czaja, redaktor naczelny kwartalnika „Christianitas" dr hab. Paweł Milcarek oraz dr Krzysztof Dorosz z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Spotkanie poprowadził Zbigniew Nosowski, redaktor naczelny „Więzi", a gościem specjalnym był metropolita krakowski kard. Stanisław Dziwisz. Dyskusja dotyczyła między innymi spuścizny Soboru Watykańskiego II, roli świeckich i kobiet w Kościele oraz związków nauczania Jana Pawła II z nauczaniem jego następców.

W ramach cyklicznych debat 5 kwietnia 2014 roku odbyło się, tym razem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, sympozjum „Co z tą młodzieżą?", podczas którego przeprowadzono dwa panele dyskusyjne: „Co Kościół oferuje młodzieży?" i „Czego młodzi oczekują od Kościoła?". Pierwszy, z udziałem duszpasterzy, poprowadził ks. dr Robert Skrzypczak z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, moderatorem drugiego był ks. dr Henryk Zieliński, redaktor naczelny tygodnika „Idziemy". Zwieńczeniem cyklu debat było spotkanie na temat świętości.

Podczas każdej z debat w Pałacu Arcybiskupów Warszawskich znani aktorzy scen warszawskich: Anna Nehrebecka i Andrzej Seweryn czytali poezję Andrzeja Jawienia (Karola Wojtyły).

W niniejszym sprawozdaniu szerzej omówione zostaną dwie debaty: „Myśląc z Wojtyłą... o Polsce" i „Myśląc z Wojtyłą... o świętości".

Mottem spotkania poświęconego sprawom ojczyzny były słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas Mszy Świętej na krakowskich Błoniach w roku 1979: „Proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię «Polska», raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością"[2]. W debacie, którą prowadził Tomasz Królak z Katolickiej Agencji Informacyjnej, padały ważne i wciąż aktualne pytania: Co Papież mówił o swojej ojczyźnie? Jak rozumiał patriotyzm i narodową tożsamość? Jak oceniał przemiany zachodzące w Polsce po 1989 roku? Jakie przesłanie skierowałby dzisiaj do swoich rodaków? Odpowiedzi na nie udzielali: etyk z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL ks. prof. dr hab. Alfred Wierzbicki, historyk literatury, dyrektor Instytutu Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego prof. dr hab. Andrzej Mencwel oraz filozof polityki z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Instytutu Studiów Politycznych PAN, dyrektor IMJT prof. dr hab. Zbigniew Stawrowski.

W otwierającym debatę wystąpieniu ks. prof. Alfred Wierzbicki syntetycznie przedstawił te wątki z przemówień Papieża, które jego zdaniem są szczególnie ważne dla zrozumienia Jana Pawła II wi-

[2] J a n P a w e ł II, *Światło roku jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia podczas uroczystej Mszy Świętej ku czci św. Stanisława), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, t. 2 (1979), cz. 1, s. 713.

zji Polski. Prelegent podkreślił, że według Jana Pawła II patrzenie na dzieje Polski przez pryzmat obecności w nich Chrystusa jest właściwym kluczem do zrozumienia tożsamości naszego narodu i jego historii. Dla zilustrowania tej tezy przywołał znamienne słowa Jana Pawła II, wypowiedziane podczas Jego pierwszej pielgrzymki do ojczyzny, że nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa, nie można zrozumieć narodu bez Chrystusa i nie można zrozumieć Polski bez Chrystusa[3]. Odwołując się do przesłania duszpasterskich wizyt Ojca Świętego w ojczyźnie, prelegent pokazał, na czym polegała specyfika wizji Polski według Jana Pawła II. Papież zawsze widział Polskę jako miejsce trudnego świadectwa, lecz postrzegał ją nie w izolacji, ale we wspólnocie, na tle innych narodów. Jej dzieje ukazywał jako pielgrzymowanie od historycznych korzeni do czasów współczesnych, poprzez wydarzenia dziejowe, u początków których znajduje się chrzest. Chrzest Polski jest dla współcześnie żyjących rodaków zobowiązaniem do podjęcia nowej ewangelizacji.

Ksiądz profesor Wierzbicki przypomniał, że po drugiej wojnie światowej Stefan Swieżawski dowodził, iż rdzeniem polskości jest polskość jagiellońska. To przekonanie można także odczytać z wielu wypowiedzi Papieża, zwłaszcza tych zamieszczonych w ostatniej jego książce *Pamięć i tożsamość*. Zdaniem prelegenta idea polskości jagiellońskiej nie znajduje obecnie odzewu.

Etyk z KUL-u zwrócił także uwagę na ukazywany przez Papieża uniwersalny wymiar solidarności. Ruch społeczny, jakim była Solidarność, postawił pytanie nie tyle o ekonomiczny, ile przede wszystkim o etyczny sens pracy: „nie za ile, ale w imię czego". Jan Paweł II, który jeszcze w tekstach przedpontyfikalnych analizował postawę solidarności, swoim nauczaniem papieskim przyczynił się do pogłębienia rozumienia solidarności jako sposobu budowania wspólnoty. Ojciec Święty, głosząc, że programu walki nie można stawiać przed programem solidarności, wskazywał na zakorzenienie pojęcia solidarności w społecznej nauce Kościoła.

Papież nazywał Polaków „społeczeństwem teologicznym"[4] – przypomniał ksiądz Wierzbicki. Kiedy Ojciec Święty określał kierunek przemian w budzącym się społeczeństwie teologicznym, używał języka normatywnego, a nie wyłącznie opisowego, słowo „jest" w jego wypo-

[3] Por. J a n P a w e ł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy Świętej na Placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, s. 600n.

[4] T e n ż e, *Dary Ducha Świętego dla prawdziwego wymiaru człowieka* (Homilia do młodzieży przed kościołem św. Anny w Warszawie, 3 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, s. 603. „Społeczeństwo teologiczne" to określenie, którego Jan Paweł II użył w czasie swojej pierwszej pielgrzymki do Polski, gdy słuchacze jego homilii reagowali oklaskami w tych momentach, gdy Jan Paweł II mówił o Chrystusie i o Duchu Świętym. „«Społeczeństwo teologiczne» – jak wyjaśnia ksiądz Wierzbicki – to takie, które w myśleniu o sprawach ludzkich odwołuje się do wiary. Jest ono społeczeństwem teologicznym, ponieważ ludzie wierzący są świadomi swego uczestnictwa i odpowiedzialności za wspólnotę jako całość. Nie chcą narzucać swojej wiary innym, ale również nie chcą pozostawać poza głównym nurtem dziejów wspólnoty". „Kategoria «społeczeństwa teologicznego» nie ma nic wspólnego z pojęciem państwa wyznaniowego i teokracji. […] Dzięki uznaniu prawd wiary za egzystencjalnie i społecznie doniosłe w tej mierze w jakiej wypełniają one pojemność wolności osoby ludzkiej, może ono współistnieć jako kulturowy składnik społeczeństwa republikańskiego, odwołującego się do zasady: «nic o nas bez nas»". A. W i e r z b i c k i, *Polska Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 8n.

wiedziach często znaczyło „tak być powinno".

Swoją wypowiedź ks. prof. Alfred Wierzbicki zakończył mocną pointą. Zastanawiając się nad aktualnością przesłania o solidarności w chwili, gdy naród polski jest mocno podzielony, także w wymiarze politycznym, dyrektor Instytutu Jana Pawła II zauważył, że oklaski w przestrzeni sakralnej, które kiedyś były entuzjastyczną odpowiedzią na pojawiające się w homiliach Papieża imię Chrystusa, teraz mają charakter nie tyle chrześcijański, ile partyjny. Przestają być wyrazem wspólnoty ducha, a stają się coraz częściej reakcją na krytykę przeciwników ideologicznych lub wyrazami poparcia dla partykularnych interesów i aplauzu dla polityków. „Społeczeństwo teologiczne", o którym mówił Jan Paweł II, zamienia się w „kościół polityczny", a taka sytuacja – jak ocenił prelegent – stanowi poważny problem duszpasterski.

Prof. Andrzej Mecwel w swoim wystąpieniu ukazał chrzest Polski ze świeckiej perspektywy historyka kultury. Podkreślił, że przyjęcie przez Polskę chrztu było wydarzeniem, które dało początek państwu polskiemu, rozumianemu jako jedność ponadplemienna. Wyrazem tej jedności było tworzenie i kształtowanie wspólnej kultury. Jan Paweł II w swoich tekstach mocno akcentował ważność takiej genezy państwowości polskiej. Profesor Mencwel zaznaczył, że opisując dzieje Polski Karol Wojtyła, który przecież nie był historykiem, a wypowiadał się jako myśliciel, operował pewnym syntetycznym skrótem. Dość płynne – jak stwierdził prelegent – jest w wypowiedziach Papieża przejście od Polski Piastów do Polski Jagiellonów, co odbiega od współczesnych ujęć historycznych. W szczególności zaś Jana Pawła II wizja Polski jest odmienna od dwóch idei politycznych: piastowskiej i jagiellońskiej, jakie ukształtowały się pod koniec dziewiętnastego i na początku dwudziestego wieku. Idea Polski piastowskiej mocny akcent kładła na etnicznym wymiarze narodu, idea jagiellońska zaś na wymiarze obywatelskim i politycznym. Papież nie odnosił się bezpośrednio do tych idei, mówił natomiast wyraźnie o Polsce jako kraju katolickim, w którym panowała wolność religijna i tolerancja wobec innowierców. W tym kontekście Jan Paweł II przytaczał słynne słowa polskiego monarchy Zygmunta Augusta: „Nie jestem królem waszych sumień", wypowiedziane w czasie, gdy po wielkich wojnach religijnych triumfowała w Europie zasada „cuius regio, eius religio".

Jana Pawła II rozumienie patriotyzmu było głównym wątkiem wystąpienia prof. Zbigniewa Stawrowskiego. Wyznał on, że lektura tekstów Papieża o Polsce ukształtowała jego pojmowanie miłości ojczyzny, a jednocześnie dała impuls do zastanowienia się nad pytaniem, czy chrześcijanin może być dobrym patriotą. Ten z pozoru wyimaginowany problem profesor Stawrowski uznał za istotną kwestię dla ludzi wierzących. Przypomniał, że głównym powodem prześladowania chrześcijan w pierwszych wiekach po Chrystusie było przekonanie, że ze względu na przynależność do niebieskiej ojczyzny nie są oni i nie mogą być jednocześnie lojalnymi obywatelami swojej ojczyzny ziemskiej. Ojcowie Kościoła Orygenes i Tertulian musieli zmierzyć się z tym zarzutem i pokazać, w jaki sposób chrześcijanin może pogodzić troskę o dobro swej ziemskiej ojczyzny z umiłowaniem ojczyzny niebieskiej.

Według profesora Stawrowskiego doczesna ojczyzna staje się dla wyznawców Chrystusa – jak pisał ulubiony poeta Papieża Cyprian Norwid – „wielkim zbiorowym obowiązkiem" właśnie dlatego, że postrzegają jej dobro z perspektywy ojczyzny wiecznej. Nie dotyczy to wyłącznie chrześcijan, tę perspektywę miał również Sokrates, choć nie wyrażał jej w kategoriach religijnych. Przeja-

wem patriotyzmu w życiu społecznym, zawodowym i rodzinnym – podkreślał profesor Stawrowski, parafrazując słowa Papieża – jest odnalezienie swego „Westerplatte”[5], a więc zadania, obowiązku czy powinności, którym trzeba służyć, które należy podjąć i wypełnić. Ojczyzna bowiem to nie tylko kawałek ziemi, którą zamieszkujemy, ale przede wszystkim ludzie, z którymi tworzymy wspólnotę. Nie bez powodu Jan Paweł II mówił, że ojczyzna jest matką, podkreślając w ten sposób wagę personalnej relacji, jaka łączyła go z Polską. Był świadom, że to, co wniósł do życia Kościoła powszechnego po wyborze na Stolicę Piotrową – swoją indywidualną i kulturową tożsamość – zawdzięcza swej ziemskiej ojczyźnie. Rozumiał patriotyzm jako troskę o dziedzictwo i przyszłość narodu. Podczas trzeciej pielgrzymki do Polski w 1987 roku, odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II, głosił, że przyszłość leży w rękach tych, „którzy potrafią podać następnym pokoleniom motywy życia i nadziei”[6]. Słowa te, skierowane do ówczesnych władz PRL odpowiedzialnych za wprowadzenie stanu wojennego, a więc niszczących w społeczeństwie „motywy życia i nadziei”, brzmiały szczególnie wymownie. Papież upomniał się o respektowanie słusznego prawa narodu do samostanowienia.

Prowadzący spotkanie Tomasz Królak skierował do uczestników debaty pytanie, jak interpretują tezę Jana Pawła II o walce duchowej, która po roku 1989 toczy się w Europie Środkowo-Wschodniej. W odpowiedzi ksiądz profesor Wierzbicki zauważył, że zmaganie to ma obecnie miejsce nie tyle w Polsce, ile za wschodnią granicą naszego kraju. Przywołał sytuację na kijowskim Majdanie i na całej Ukrainie, zastanawiając się, czego wydarzenia te mogą nauczyć Europę i Unię Europejską. Zdaniem księdza Wierzbickiego trudno jest jednoznacznie określić, czy Papież był zawiedziony rezultatami zmian w nowoczesnej i wolnej Polsce. Jak stwierdził etyk z KUL-u, Jan Paweł II w sposób realistyczny oceniał blaski i cienie przemian zachodzących w Polsce po roku 1989, dostrzegał tworzące się podziały społeczne, ale nigdy nie kwestionował fundamentów odrodzonej Trzeciej Rzeczypospolitej.

Prof. Zbigniew Stawrowski zauważył natomiast, że w wypowiedziach Papieża dotyczących przemian ustrojowych w Polsce występuje pewna ambiwalencja. Upadek komunizmu niewątpliwie przez wielu uznany został za cud, cud ten nie oznaczał jednak przeniesienia nas w świat ideałów, ale w świat konkretnych problemów, interesów i konfliktów. Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Polski w roku 1991 dał wyraz głębokiemu zatroskaniu o losy narodu w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej, gdy przypomniał swoim rodakom, jakie zagrożenie niesie demokracja pozbawiona oparcia w wartościach moralnych i negująca istnienie obiektywnej prawdy. Przy dokonywaniu oceny zachodzących przemian ważne jest uchwycenie ich dynamiki i kierunku, w którym przebiegają, ustalenie, czy rzeczywiście świadczą o rozwoju społeczeństwa, czy przeciwnie, oznaczają jego moralną i materialną degradację. Profesor Stawrowski

[5] „Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje «Westerplatte». Jakiś wymiar zadań, który musi podjąć i wypełnić. Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić”. J a n P a w e ł II, *Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna* (Homilia podczas spotkania z młodzieżą, Westerplatte, 12 VI 1987), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5bis(90), s. 3.

[6] T e n ż e, *Motywy życia i nadziei* (Przemówienie do przedstawicieli władz PRL podczas spotkania na Zamku Królewskim, Warszawa, 8 VI 1987), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5(90), s. 7. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 31.

wyraził przypuszczenie, że gdyby Papież dożył dzisiejszych czasów, nie byłby przerażony sytuacją w Polsce – sam wszak mówił, żebyśmy się nie lękali – ale byłby nią głęboko poruszony.

Z kolei profesor Mencwel w odpowiedzi na pytanie o obecność Papieża w polskiej rzeczywistości stwierdził, że niezliczone wizerunki malarskie, pomniki i hagiografie przesłoniły nam osobę Karola Wojtyły–Jana Pawła II, a przede wszystkim jego cenne myśli, i spowodowały, że obecność Papieskiego nauczania w przestrzeni społecznej, a zwłaszcza w życiu politycznym, jest słabo odczuwalna.

Na zakończenie debaty uczestnicy zmierzyli się z pytaniem: Co powiedziałby dzisiaj Jan Paweł II do Polaków? Profesor Mencwel wyraził przypuszczenie, że byłyby to słowa: „Przestańcie mnie czcić, zacznijcie mnie rozumieć". Ksiądz Wierzbicki natomiast zaproponował, aby wszyscy Polacy zastanowili się nad hasłem: „Jan Paweł II – od nowa", przy czym „od nowa" (lub „odnowa") nie oznacza tu odcinania się od przeszłości, od tradycji, ale sięganie najdalej w głąb – do źródeł nauczania Papieża. Etyk z KUL-u zachęcił uczestników debaty do poszukiwania osobistej odpowiedzi na to istotne pytanie[7]. Według profesora Stawrowskiego Papież powiedziałby to samo, co na początku pontyfikatu, czyli „Nie lękajcie się", a potem dodałby: „Słuchajcie Franciszka".

Ostatnia przed kanonizacją debata z cyklu „Myśląc z Wojtyłą..." dotyczyła świętości, a wzięli w niej udział ks. dr Sławomir Oder, postulator w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym Jana Pawła II, Janusz Poniewierski, publicysta, autor książek poświęconych pontyfikatowi Papieża Polaka oraz Adam Wielowieyski, wicemarszałek Senatu RP pierwszej kadencji. Spotkanie odbyło się 10 kwietnia, w czwartą rocznicę tragedii smoleńskiej i rozpoczęło się modlitwą *Pater noster* w intencji wszystkich ofiar katastrofy. Debatę prowadziła Aleksandra Klich, publicystka i dziennikarka „Gazety Wyborczej".

Czym jest świętość w stopniu heroicznym? Tym pytaniem, skierowanym do ks. Sławomira Odera, prowadząca otworzyła dyskusję. Ksiądz Postulator wyjaśnił, że oficjalne potwierdzenie heroiczności cnót wymaga wniknięcia w głąb serca człowieka. Niezastąpioną rolę odgrywają w tym rozmowy o błogosławionym z ludźmi, którzy go dobrze znali, wsłuchiwanie się w głosy świadków. W przypadku procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego Jana Pawła II byli to nie tylko katolicy, ale również wyznawcy innych religii, a także ateiści i agnostycy. Nie ma świętości bez odniesienia do Boga – zaznaczył ksiądz Oder. Świętość Jana Pawła II była zbudowana na głębokiej, osobistej, żywej więzi z Bogiem, ale miała również wymiar egzystencjalny, który uwidaczniał się w każdej relacji Papieża z drugim człowiekiem. Wszyscy świadkowie zgodnie przyznają, że Ojciec Święty w każdej spotkanej osobie potrafił dostrzec obraz i podobieństwo Stwórcy, w twarzy każdego człowieka rozpoznawał oblicze Chrystusa. Zapytany przez pewną zakonnicę z Birmy, jak zostać świętym, Papież w odpowiedzi otworzył ramiona, przygarnął ją do siebie i przytulił serdecznie. W ten prosty, obrazowy sposób pokazał, że istotą świętości jest otwieranie oczu i serca na drugiego człowieka. Do Jana Pawła II przylgnęło określenie „nasz Papież" – nazywali go tak Polacy, bo przynależał do ich pokolenia i wspólnoty narodowej. Tego określania – jak zaznaczył ksiądz Oder – używali jednak także przedstawiciele innych narodów, wyznawcy innych religii, niewierzący czy agnostycy.

[7] Rezultatami własnych przemyśleń ksiądz Wierzbicki podzielił się z czytelnikami „Więzi", publikując na łamach tego czasopisma artykuł *Jan Paweł II od nowa*. Zob. ks. A.M. W i e r z b i c k i, *Jan Paweł II od nowa*, „Więź" 2011, nr 10 (636), s. 35-45.

Ksiądz Postulator wyznał, że prowadzenie procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego Jana Pawła II odmieniło jego życie. Stwierdził, że rolą świętych jest zawstydzanie tych, których spotykają na swojej drodze. Jest to jednak „Boże zawstydzenie" – nie prowadzi do samooskarżania czy obniżenia poczucia własnej wartości, lecz przeciwnie, wzbudza nadzieję i umacnia wiarę w możliwość przemiany i nawrócenia.

Janusz Poniewierski podkreślił natomiast, że we współczesnym świecie rozchwianych wartości i norm Jan Paweł II nie przestał być autorytetem. Na spotkania z nim przychodziły rzesze młodych ludzi, a Papież umiał przekazać im niepopularną dziś prawdę, że sensem życia człowieka jest dążenie do Boga, do świętości. Jest to droga, którą sam Bóg dla człowieka zaplanował i tylko na niej można osiągnąć prawdziwe szczęście. Jak stwierdził publicysta, Jan Paweł II nie tylko głosił tę prawdę, ale przede wszystkim wcielał ją w życie. Papież zmienił optykę postrzegania świętości, zaczęła być ona rozumiana jako powołanie każdego człowieka, a nie wyłącznie osób duchownych, w szczególności należących do kościelnej hierarchii. Wynosząc na ołtarze matki i ojców rodzin, osoby z różnych stanów i grup społecznych, Jan Paweł II dał czytelny znak, że droga do świętości jest dostępna dla każdego. Poniewierski zaznaczył, że świętość Jana Pawła II, którego wielu z nas znało osobiście, stała się niemalże dotykalna, na wyciągnięcie ręki, mogliśmy z nią obcować, dlatego szczególnie do nas przemawia. Panelista dodał, że powszechne powołanie do świętości często pozostaje jednak bez odpowiedzi ze strony człowieka, który aktem swej wolności może je przyjąć albo odrzucić.

W odpowiedzi na pytanie, czy święci mają słabości, ksiądz Oder podkreślił, że tylko Pan Jezus i Jego Matka byli bez grzechu, a wszyscy pozostali dojrzewają do świętości, głównie dzięki przezwyciężaniu swoich skłonności do zła, swojego lenistwa czy egoizmu. Dojrzewanie do świętości jest trudnym procesem, który dobrze opisują słowa św. Pawła: „Moc bowiem w słabości się doskonali" (2 Kor 12, 9). Każda słabość jest okazją do wzrastania w cnocie. Największą „słabością" Papieża – jak żartobliwie wyraził się ksiądz Oder – był Pan Jezus. Papież korzystał z każdej okazji, aby zatopić się w modlitwie, aby adorować Chrystusa Eucharystycznego i „tracić" dla Niego czas. Ta „słabość" była najczęstszą przyczyną spóźniania się Papieża na umówione spotkania, mimo że Ojciec Święty usilnie pracował nad punktualnością.

Z lektury osobistych notatek Jana Pawła II[8], jak zauważyła Aleksandra Klich, wyłania się – wbrew uwagom o spóźnieniach – obraz osoby bardzo zdyscyplinowanej. Prowadząca debatę zastanawiała się, czy na ukształtowanie tej postawy wpłynęła atmosfera domu rodzinnego i panująca w nim wojskowa dyscyplina, wprowadzana przez ojca przyszłego Świętego. Ksiądz Oder przypomniał, że Jan Paweł II nazywał swój dom rodzinny „pierwszym seminarium", a ojciec Papieża, choć z pewnością wymagający i ceniący dyscyplinę, był ciepłym człowiekiem i przede wszystkim autentycznym świadkiem wiary dla swego syna. Dyscyplina wewnętrzna – przyznał Ksiądz Postulator – pomaga człowiekowi odnaleźć i realizować zasadniczy kierunek swojego życia. Jest ona potrzebna, tak jak potrzebny jest Wielki Post, czas, w którym „wychodzimy na pustynię", by oczyścić się z egoizmu i bardziej otworzyć na działanie łaski Bożej.

Jan Paweł II jako człowiek zawierzenia – podkreślił Janusz Poniewierski – zawsze był „bardzo w rękach Bożych",

[8] Zob. K. W o j t y ł a–J a n P a w e ł II, *Jestem bardzo w rękach Bożych. Notatki osobiste 1962-2003*, Znak, Kraków 2014.

pozwalał się Panu Bogu prowadzić drogą powołania. Nie szukał zaszczytów ani awansów w hierarchii kościelnej, lecz po prostu modlił się, pracował, podejmował trudne i ważne zadania w powierzonej mu parafii czy diecezji, pełnił odpowiedzialne funkcje w życiu Kościoła lokalnego i powszechnego, a jego niezwykłe talenty i osobowość sprawiały, że inni wynosili go do coraz wyższych godności. Papież był przede wszystkim człowiekiem głębokiej pokory. Dostrzegał własne walory, ale starał się nie eksponować siebie i pozostawać niejako w cieniu. Pytany o swoją rolę w doprowadzeniu do upadku komunizmu, Jan Paweł II minimalizował swój udział w obaleniu tego totalitarnego systemu. Podkreślał natomiast zasługi przywódców innych państw, wskazywał też na tak zwany błąd antropologiczny, który leżał u podstaw systemu i który musiał doprowadzić do jego upadku.

Jednym z najtrudniejszych doświadczeń Jana Pawła II, jak ocenił Ksiądz Postulator, były ostatnie lata pontyfikatu naznaczone ciężką chorobą, która przykuła Ojca Świętego do wózka. Mimo wielu ograniczeń fizycznych i nasilającego się cierpienia, Papież nadal podróżował, spotykał się z wiernymi, głosił Ewangelię. Nie bał się kontaktu z mediami, nie wstydził się drżącej ręki czy słabnącego głosu. Przypomniane zostało ostatnie publiczne wystąpienie Jana Pawła II, podczas którego Papież nie mógł wydobyć głosu, aby przemówić do zebranych na placu św. Piotra, a mimo to ta bezsłowna audiencja była bardzo wymownym głoszeniem Chrystusa – Chrystusa ukrzyżowanego. Jan Paweł II pokazywał, że Krzyż, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan (por. 1 Kor 1, 23), dla chrześcijan zawsze pozostanie wyrazem miłości Boga do człowieka. Dzięki świadectwu Papieża wiele osób chorych mogło odkryć sens cierpienia i otrzymać umocnienie – podsumował swoją wypowiedź ksiądz Oder.

W debacie został także podniesiony problem narastającej komercjalizacji kultu Jana Pawła II i banalizacji jego nauczania. Według Janusza Poniewierskiego skutecznym antidotum na te niepokojące tendencje są debaty nad myślą Papieża, na przykład te, które odbywają się w Pałacu Arcybiskupów Warszawskich. Publicysta zachęcał, aby w poznawaniu nauczania Jana Pawła II „wypłynąć na głębię" (por. Łk 5, 4)[9], próbując dotrzeć do istoty jego przesłania. Pomaga w tym bez wątpienia systematyczna lektura tekstów Ojca Świętego. Panelista opowiedział o cennej inicjatywie podjętej przez grono jego przyjaciół (reprezentujących różne profesje: lekarza, prawnika, dziennikarza, urzędnika, nauczyciela i biznesmena), którzy spotykają się co miesiąc, aby wspólnie analizować Papieskie dokumenty. Robią to nieprzerwanie od dziewięciu lat, od śmierci Jana Pawła II. Poniewierski wyraził przypuszczenie, że za kilkadziesiąt lat ludzie zapewne coraz rzadziej będą sięgać do Papieskich encyklik, adhortacji czy orędzi. Najważniejsze jednak – konkludował panelista – aby poznawali Ewangelię i żyli jej duchem, bo na tym najbardziej zależało Papieżowi.

Marszałek Andrzej Wielowieyski przypomniał zebranym postać drugiego kanonizowanego papieża, Jana XXIII. Inicjator Soboru Watykańskiego II wywołał – zdaniem panelisty – wstrząs w Kościele i wyprowadził go z utartych kolein, w których tkwił od tysiąca pięciuset lat, na nowe tory. Jan XXIII, powszechnie nazywany „proboszczem świata", był człowiekiem heroicznej wiary, z której czerpał odwagę do podejmowania ważnych i trudnych wyzwań współczesnego mu świata. To za czasów jego pontyfikatu Kościół katolicki

[9] Por. J a n P a w e ł II *„Wypłyń na głębię"* (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 4 II 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 5(233), s. 53.

pozbył się „syndromu oblężonej twierdzy", otworzył się na kontakty ekumeniczne oraz na dialog z myślącymi inaczej. Marszałek Wielowieyski wyjaśnił, że wcześniej obowiązywał wydany przez Piusa XI zakaz oficjalnych kontaktów ekumenicznych pomiędzy katolikami a przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich. (Wypada dodać, że Pius XI potępił fałszywie pojmowany ekumenizm i stanowczo przeciwstawił się promowaniu jedności z Kościołami chrześcijańskimi, które nie pozostawały w łączności doktrynalnej z Kościołem katolickim, w ogłoszonej w 1928 roku encyklice *Mortalium animos* o popieraniu prawdziwej jedności religii). W tym kontekście historycznym działania Jana XXIII na rzecz idei ekumenizmu należy uznać za prawdziwą rewolucję – podkreślił marszałek. Wśród wielu zasług Papieża panelista wymienił inicjowanie spotkań z Żydami, dokonanie przełomu w katolickiej nauce społecznej i zaangażowanie na rzecz pokoju. W encyklice *Pacem in terris,* skierowanej do wszystkich ludzi, Papież podjął zagadnienie pokoju w sytuacji trwania zimnej wojny i kryzysu kubańskiego. Był gorącym orędownikiem trzech głównych przemian w świecie: wyzwolenia uciskanych narodów, wyzwolenia ludzi pracy oraz wyzwolenia kobiet traktowanych jako osoby o niższym statusie społecznym. Marszałek Wielowieyski zakończył swoją wypowiedź stwierdzeniem, że jesteśmy dziećmi Soboru Watykańskiego II i dziećmi Jana XXIII, chociaż często o tym zapominamy.

W debacie pojawiły się także pytania ze strony słuchaczy, między innymi o znaczenie cudów w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych Jana Pawła II i Jana XXIII. Kwestie te szczegółowo wyjaśnił ks. dr Sławomir Oder. Za cud w procesie beatyfikacyjnym Jana Pawła II zostało uznane uzdrowienie z choroby Parkinsona zakonnicy Marii Simon-Pierre Normand, a w procesie kanonizacyjnym – uzdrowienie Kostarykanki Floribeth Mory Diaz z tętniaka mózgu. Cuda – jak stwierdził Ksiądz Postulator – są jakby „pieczęcią Bożą" potwierdzającą świętość. Są one analizowane w aspekcie medycznym i teologicznym. Z medycznego punktu widzenia uzdrowienie uznane za cudowne musi mieć charakter niewytłumaczalny w świetle aktualnej wiedzy, natychmiastowy, całkowity i trwały. Aspekt teologiczny uwzględnia bezpośredni związek modlitwy za wstawiennictwem błogosławionego z uzdrowieniem. Papież Franciszek w przypadku kanonizacji bł. Jana XXIII odstąpił od wymogu stwierdzenia cudu za jego wstawiennictwem. Od śmierci Jana XXIII szerzy się bowiem jego kult, a wierni otrzymują liczne łaski za przyczyną błogosławionego Papieża.

Janusz Poniewierski wyraził przypuszczenie, że być może w Kościele za cuda uznane zostaną kiedyś nie tylko uzdrowienia, ale także pojednania pomiędzy od dawna zwaśnionymi osobami czy narodami, nawrócenia czy wyzwolenia z nałogów.

Na zakończenie debaty krótkiego podsumowania całego cyklu spotkań „Myśląc z Wojtyłą..." dokonał kard. Kazimierz Nycz, a po nim przedstawiciele pozostałych organizatorów dyskusji w Pałacu Arcybiskupów Warszawskich. Dyrektor Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie Norbert Szczepański przywołał wypowiedź Papieża, którą – jego zdaniem – można potraktować jako trafną pointę całego cyklu spotkań: „Macie budować świat, a nie tylko o nim marzyć"[10]. Były to słowa, które Jan Paweł II skierował do młodych w Casablance 19 sierpnia 1985 roku.

Myślenie z Wojtyłą – jak pokazały debaty papieskie – niewątpliwie pozwala

[10] T e n ż e, *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą muzułmańską, Casablanca, 19 VIII 1985), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 6(1985) nr nadzw. 2(71), s. 16.

pogłębić rozumienie problemów współczesnego świata, ale także daje impuls do działania na rzecz jego przeobrażania w duchu nauki Chrystusa. Korzystanie z owoców Papieża Wojtyły posługi myślenia rodzi zobowiązanie do budowania świata, w którym można urzeczywistniać cywilizację miłości.

Debaty papieskie – co podkreślił kardynał Nycz – stanowiły swoistą kontynuację zorganizowanych przez Papieską Radę Kultury, z jej przewodniczącym kard. Gianfranco Ravasim, oraz Archidiecezję Warszawską i Centrum Myśli Jana Pawła II spotkań „Dziedziniec dialogu", które odbywały się w Warszawie od 10 do 13 października 2013 roku pod hasłem: „Wszyscy szukamy". „Dziedziniec..." pomyślany został jako przestrzeń dialogu wierzących z ateistami, agnostykami i obojętnymi religijnie i stanowił polską edycję realizowanego od roku 2011 przez Papieską Radę Kultury „Dziedzińca pogan". Pomysłodawcą takich spotkań był papież Benedykt XVI, który kontynuował w ten sposób Jana Pawła II ideę dialogu.

Ethos 27(2014) nr 1(105) 379-385

Andrzej SZOSTEK MIC

WRAŻLIWOŚĆ I MIŁOSIERDZIE FUNDAMENTEM I DROGĄ ŚWIĘTOŚCI

Jednym z najbardziej poruszających fragmentów Pisma Świętego jest zapisana w dwudziestym piątym rozdziale Ewangelii według św. Mateusza scena Sądu Ostatecznego. Pierwsza jej część wzrusza i podnosi na duchu. Zbawieni są zdumieni łaskawością Boskiego Sędziego: „Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie?" (Mt 25, 37). To tak, jakby chcieli powiedzieć: „Nie zasłużyliśmy na takie wyniesienie, przecież nawet Ciebie nie rozpoznaliśmy". Druga natomiast odsłona tej sceny napawa wręcz trwogą: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom! Bo byłem głodny, a nie daliście mi jeść" (Mt 25, 41-42). Tak surowa kara! Gdyby nałożona była na morderców, sadystów, zbrodniarzy winnych śmierci milionów osób, to jeszcze taki wyrok łatwiej byłoby przyjąć. Ewangelia nie mówi tu jednak o mrożących krew w żyłach występkach. Ogień wieczny zgotowany diabłu i jego aniołom ma być losem tych, którzy po prostu pozostali obojętni na ludzką biedę. Obojętność taka zasługuje oczywiście na naganę, ale czy na aż tak wielką karę? Ludzki sąd byłby z pewnością łaskawszy dla postawionych po lewej stronie tronu sędziowskiego podsądnych. A zauważmy, że Mateusz Ewangelista nie traktuje tej mowy Jezusa jako przypowieści. Scena zaczyna się od słów: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale, a z Nim wszyscy aniołowie, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały" (Mt 25, 31). Sceneria Sądu Ostatecznego zapewne może być traktowana nieco metaforycznie, ale przebieg sądu i zapadające na nim wyroki nie pozostawiają wiele miejsca na interpretacyjne dywagacje i próby osłabienia surowości ich wymowy. Jak to pojąć, że Syn Człowieczy, który jadał z celnikami i grzesznikami, który oddał życie na krzyżu, by wykupić od śmierci wiecznej nawet największych grzeszników, będzie tak surowym sędzią?

Podejrzewam, że Sąd Ostateczny ma dwa oblicza. Jedno przedstawia św. Mateusz w przywołanym fragmencie Ewangelii: sędzią jest Syn Człowieczy, podsądnymi ludzie, którzy zakończyli swój ziemski żywot. Ale – niech to nie zabrzmi zbyt heretycko – będzie to także, jak sądzę, osąd Boga dokonany przez człowieka. Poprzez całe swe ziemskie pielgrzymowanie człowiek – wprost lub nie całkiem świadomie – kształtuje bowiem swoją wizję Boga. To jeden z tak zwanych nieprzechodnich skutków naszych decyzji i idących w ślad za nimi czynów. Decyzje te i czyny podejmowane są w oparciu o jakieś kryteria wartości i one same kryteria te niejako dopełniają, a niekiedy dość znacznie modyfikują.

Kiedy decyduję się postąpić nieuczciwie, chcąc w ten sposób osiągnąć jakieś korzyści, to trudno mi nie ulec pokusie „naginania" samej idei uczciwości tak, by mój postępek nie wypadł zbyt brzydko. Szukając dla swego postępku usprawiedliwienia, próbuję na przykład relatywizować samo pojęcie uczciwości. To znany, dobrze przez psychologów przebadany mechanizm racjonalizacji. To zarazem dość częsta droga do

samozakłamania. Jej efektem bywa szczere, ale zupełnie rozmijające się z rzeczywistością poczucie własnej niewinności, a nawet świętości, które nie przeszkadza człowiekowi w czynieniu nieprawości. Powiada się czasem, że grzechy, od których człowiek nie odstąpił, mścić się będą niemożliwymi do zatarcia, męczącymi wyrzutami sumienia. Od dawna podejrzewam, że jest to opinia zbyt optymistyczna, wręcz naiwna. Potrafimy się uporać z wyrzutami sumienia – i to tak, że wyrzuty te obrócimy w tytuł do chwały – choć proces ten zwykle trwa jakiś czas. Potrafimy ukształtować w sobie wizję takiego Boga, który będzie naszym nieprawościom (już jednak uznanym za czyny chwalebne) przyklaskiwał i nagradzał nas za nie.

Przypomnijmy sobie inny fragment Mateuszowej Ewangelii: „Nie każdy, kto mówi Mi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu powie Mi w owym dniu: «Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?» Wtedy oświadczę im: «Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości»" (Mt 7, 21-23). Te słowa z Kazania na Górze pobrzmiewają taką samą grozą, jaka bije ze sceny Sądu Ostatecznego, ale tu wyraźniej widać, że ów surowy wyrok spotkać może tych, którzy sami uważali siebie za ludzi pobożnych, wiernych Bogu. Najwyraźniej jednak inaczej sobie Boga wyobrażali, spodziewali się pochwał, a usłyszeli: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie". Czy więc czcili tego Boga, którego w „owym dniu" ujrzeli? Czy do tego Boga całym swym życiem dążyli? A może w momencie ostatecznego spotkania z Bogiem nie tylko Syn Człowieczy powie: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci", ale i człowiek wyda wyrok: „To nie jest mój Bóg!". Spotkanie z Bogiem twarzą w twarz będzie z pewnością dla każdego z nas zaskakujące, wszyscy będziemy zdumieni. Jest jednak różnica między zdumieniem zachwytu, a zdumieniem zgorszenia. Jest różnica między doświadczeniem Boga, który przekracza najśmielsze nasze wyobrażenia, najszczytniejsze marzenia, a doświadczeniem radykalnego zawodu, rozczarowania, wręcz buntu. Wcale nie jestem pewien, czy potępieńcy w piekle tęsknią za królującym w niebie Bogiem. Czy rozwijam tu czcze fantazje? A cóż znaczą słowa św. Jana Ewangelisty o tym, że Chrystus-Słowo przyszedł do swoich, „a swoi Go nie przyjęli" (J 1, 11)? Nikt nie objawił oblicza Ojca pełniej niż Syn Człowieczy, a kapłani, uczeni w Piśmie i faryzeusze – czyli eksperci religijni, specjaliści od spraw Pana Boga – wysłali Go na śmierć krzyżową. Oto jak dramatyczny może być rozziew pomiędzy Bogiem prawdziwym a ludzkim o Bogu wyobrażeniem!

Sąd Ostateczny jest tak wyrazisty i – właśnie – ostateczny, ponieważ nie polega na nałożeniu na człowieka „zewnętrznej" kary za dokonane czyny; taki charakter ma (i mieć musi) sąd ludzki. Sąd Ostateczny to osąd serca. Jeśli nie obchodzi mnie to, że ktoś jest głodny lub chory, jeśli nawet tego nie zauważam, zajęty swoimi sprawami, to znaczy, że moje serce nie ma nic wspólnego z sercem Syna Człowieczego, który dla ratowania człowieka od śmierci wiecznej sam gotów był ponieść śmierć. Ale i na odwrót: jeśli w mojej wizji udanego życia nie ma miejsca na wrażliwość na los innych, nie ma miejsca na współczucie i miłosierdzie, to nie uznam za swojego Boga, który jest Miłością. Może więc obraz Sądu Ostatecznego nie świadczy o bezlitosnej surowości Syna Człowieczego; może raczej przywołuje on ostateczny sens ludzkiego żywota, ostateczne rozmiary ludzkiej wolności.

Są święci, którzy tę wrażliwość na potrzeby innych przejawiali szczególnie wyraźnie i w przejmujący sposób. Oto bł. Matka Teresa z Kalkuty: Była już zakonnicą, uczyła

geografii i historii w szkole dla dziewcząt w Kalkucie; wraz z innymi siostrami pełniła ważną misję chrześcijańską i kulturową – wykształcenie podnosi człowieka i przygotowuje go do pełniejszego przyjęcia Ewangelii. To była piękna misja. Ale w drodze do szkoły Matka Teresa musiała codziennie przemierzać zatłoczone ulice Kalkuty, tej wielkiej, lecz zanurzonej w strasznej nędzy metropolii. Widziała leżących na ulicach biednych, chorych, samotnie umierających nieszczęśników. Nie mogła znieść ich cierpienia, nie mogła o nich nie myśleć. W końcu poprosiła o zgodę, by się nimi zająć. Oto św. brat Albert Chmielowski: Był malarzem, znakomitym artystą. Żył w czasie, gdy Polskę wymazano z mapy Europy. Mógł rozwijać swój talent, wzbogacając polską kulturę, otwarta była przed nim droga do wielkiej i zasłużonej kariery. Ale mieszkał w Krakowie pełnym nędzarzy, opuszczonych i głodnych. On także nie był w stanie znieść widoku ich cierpienia. Porzucił więc swoje sztalugi, przestał malować, a zajął się tymi, których los nie pozwalał mu spokojnie spać. Podobno odwiedził go kiedyś jeden ze znajomych artystów i zapytał: „Adamie, czy ci nie żal świata, który zostawiłeś? Mógłbyś tyle dzieł stworzyć, swoje obrazy prezentować na wystawach w Paryżu, Wiedniu, Londynie, rozsławiać polską kulturę. Czy ci nie żal?". Brat Albert miał odpowiedzieć: „Rozdałem dzisiaj dwieście zup. I niech ci to wystarczy za odpowiedź". Iluż takich właśnie świętych Kościół wynosi na ołtarze!

Drogi świętości są różne. Są święci, którzy jak św. Teresa z Lisieaux od młodości wiernie i żarliwie szukali Boga, rozpalając umiłowaniem Chrystusa swoje serce i oddając Mu całe swe życie. Są inni, jak św. Paweł Apostoł czy św. Augustyn, którzy byli daleko od Jezusa Chrystusa, dzięki łasce Bożej przeżyli jednak wielkie nawrócenie i odtąd bez reszty oddali się głoszeniu Ewangelii. Są męczennicy, doktorzy Kościoła, mistycy – jakże liczne i różnorodne porywające przykłady ukazujące potęgę Bożej łaski, ale nie o nich chcę tu mówić. Pragnę raczej zwrócić uwagę na tych, którzy podobnie jak bł. Matka Teresa i św. Brat Albert nie mogli znieść ludzkiej nędzy – i to było początkiem ich dojrzewania w świętości. Nie tylko kanonizowanych świętych mam na myśli. Mahatma Gandhi ani nie będzie kanonizowany w Kościele katolickim (bo nie był katolikiem ani nawet chrześcijaninem), ani zapewne nie otrzyma szczególnego uznania w religii swojego kraju (jak wiadomo, zginął z ręki jednego z współwyznawców hinduizmu). Całe życie poświęcił jednak walce o wyzwolenie pokrzywdzonych, a była to walka bez użycia przemocy – walka nie z człowiekiem, lecz o człowieka i o jego wielkość. Albert Schweitzer też zapewne nie dostąpi chwały ołtarzy, choć porzucił otwierającą się przed nim karierę wielkiego organisty i muzykologa, a także teologa, by leczyć trędowatych. A Janusz Korczak, który nie opuścił dzieci żydowskich posłanych do komory gazowej i poszedł na śmierć, choć mógł jej uniknąć? A Otto Schimek, żołnierz Wehrmachtu, który po prostu nie mógł oddać strzału do więźniów Polaków, wskutek czego sam zginął?

Przywołuję tych bohaterów, ponieważ ukazują oni nieco inny sens samej świętości niż ten, który dominował i bodaj nadal dominuje w kręgach zakonnych. Jak wiadomo, podstawowym zadaniem zakonników jest dążenie do świętości. Zadanie to mają oni realizować w nawiązaniu do szczególnego charyzmatu swoich zakonnych rodzin, zawsze jednak nacisk kładziony jest na walkę z grzechem, pracę nad sobą i doskonalenie cnót. To piękna idea i jestem daleki od jej lekceważenia. Prezentuje ona jednak nieco stoicki ideał „moralnego atletyzmu" – wskazuje na to między innymi nader powszechnie przywoływany w zakonnej ascezie apel o dążenie do doskonałości. Apel ten nawiązuje do rozmowy Chrystusa z bogatym młodzieńcem, któremu Pan Jezus proponuje: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i daj ubogim, a będziesz miał skarb

w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!" (Mt 19, 21). Tak zwane rady ewangeliczne: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, są drogą do osiągania doskonałości wykraczającej ponad elementarny poziom przestrzegania przykazań, drogą prowadzącą do szczególnego zjednoczenia z Chrystusem. Oczywiście zakonny model świętości nie jest jedyny. Św. Franciszek Salezy słusznie – i z mocą – podkreśla, że inna jest droga świętości zakonnika czy biskupa, a inna rzemieślnika bądź oficera. Ale i autorowi *Wprowadzenia do życia pobożnego* chodzi głównie o dobre, rzetelne sprawowanie podjętych funkcji, o dążenie do doskonałości właściwej tym funkcjom i profesjom. Nawet poza kręgiem zakonnym idea osiągania doskonałości, kształtowania w sobie odpowiednich cnót, pozostaje więc aktualna. Nie przypadkiem w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych jedną z ważnych kwestii jest pytanie, czy kandydat na ołtarze odznaczał się heroizmem cnót. Tymczasem przywołane wyżej przykłady świętych, kanonizowanych i niekanonizowanych, wskazują, że ideą przewodnią w ich życiu było nie tyle doskonalenie się, nie tyle walka z grzechem i rozwijanie cnót, może nawet nie tyle pragnienie naśladowania Chrystusa i pójścia za Nim, ile wrażliwość na ludzką nędzę i pełna oddania służba tym, którzy się z tą nędzą borykają. W pewnym sensie punktem wyjścia ich drogi świętości była słabość: nie mogli znieść tego, z czym się zetknęli. Czy nie tak można rozumieć także decyzję św. Maksymiliana Kolbego, który w Auschwitz nie mógł znieść rozpaczliwego jęku Franciszka Gajowniczka, ojca rodziny, wyznaczonego na śmierć w bunkrze głodowym?

W tym miejscu trzeba poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, nędze ludzkie są różne. Nie tylko czyjś głód, choroba lub samotność skłaniają wrażliwych ludzi do miłosiernej reakcji. Św. Jan Bosko przejął się losem zaniedbanych i pozostawionych bez opieki chłopców, Dietrich Bonhoeffer miał odwagę głośno zaprotestować w imieniu ofiar hitlerowskiego nazizmu i rasizmu. Św. Tomasz z Akwinu i inni doktorzy Kościoła starali się przeciwdziałać spustoszeniom, jakie w duszy człowieka powodować mogą błędne poglądy i idące za nimi zgubne działania. I tak jak biedy dotykające człowieka są różne, tak też różne są obszary wrażliwości ludzkiej. Po drugie, dojrzewanie do świętości inspirowane tego rodzaju wrażliwością to proces niekiedy długi i przebiegający różnymi meandrami. Podziw dla bł. Matki Teresy nie pociąga za sobą napiętnowania innych sióstr, które w tejże Kalkucie przechodziły obok tych samych umierających nędzarzy. Podobnie przykład św. Brata Alberta nie oznacza dezaprobaty dla innych malarzy, którzy pomimo otaczającej ich nędzy nadal rozwijali swoją artystyczną twórczość. Różne są ludzkie charaktery i różne pola wrażliwości i trzeba te różnice akceptować. Niepokój zaczyna się wówczas, gdy ta wrażliwość po prostu znika na rzecz dbałości o własne dobro, własny rozwój, własne jedynie szczęście.

Jaki ma to związek z chrystocentryzmem znamionującym istotę chrześcijańskiego rozumienia świętości? Tę istotę świętości (a nie doskonałość życia, dostępną tylko nielicznym) podkreślił w jednym ze swoich pięknych przemówień papież Benedykt XVI. Mówił on między innymi: „Świętość, pełnia chrześcijańskiego życia nie polega na dokonywaniu nadzwyczajnych czynów, ale na zjednoczeniu z Chrystusem, na życiu Jego tajemnicami, na przyswajaniu sobie Jego sposobu postępowania, Jego myśli, Jego zachowań. Miarą świętości jest to, jak wiele jest w naszym życiu z Chrystusa, oraz na ile, mocą Ducha Świętego, kształtujemy nasze życie na podobieństwo Jego życia"[1]. Dla wierzącego, świadomego chrześcijanina słowa te są jasne i przekonujące. Warto jednak

[1] B e n e d y k t XVI, *Wszyscy święci Papieża* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 13 IV 2011), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 32(2011) nr 6, s. 55.

raz jeszcze przywołać ewangeliczny obraz Sądu Ostatecznego i odpowiedź na zdumienie zbawionych („Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie?"), jaką daje Syn Człowieczy: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). To mocne sformułowanie. Nie mówi On: „to tak, jak gdybyście Mnie uczynili", ale wprost: „Mnieście uczynili". I znów – nie ma tu miejsca na interpretację odwołującą się do licentia poetica. Chrystus naprawdę – i dosłownie – jest w człowieku potrzebującym pomocy. Trudno wręcz pojąć głębię utożsamienia się Chrystusa z „najmniejszymi", dosłowność Jego zjednoczenia z nimi. Oczywiście mamy prawo, a nawet obowiązek szukać Chrystusa na wiele sposobów: w modlitwie, w spotkaniach sakramentalnych (zwłaszcza w świętej Eucharystii), w lekturze Pisma Świętego, w wydarzeniach codziennego życia, także w kontaktach z tymi, którzy naszej pomocy nie potrzebują lub którym nie jesteśmy w stanie jej im udzielić. Całe życie chrześcijanina, jak przypomina za św. Pawłem papież Benedykt XVI, będzie tym bardziej święte, im więcej w nim będzie Jezusa Chrystusa. Pragnę tylko przypomnieć, że do uprzywilejowanych momentów spotkania z Nim i oddania się Jemu jako Królowi (bo tak siebie w scenie Sądu Ostatecznego Syn Człowieczy nazywa) należy służba najmniejszym. Początkiem zaś tej służby, wyznaczającym jej szlak, jest wrażliwość na ludzkie biedy, wyjście poza krąg własnych spraw i interesów, zdolność do głębokiego wzruszenia, które – jak to przejmująco ukazuje Pan Jezus w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie z Ewangelii według św. Łukasza – przejawia się nie w bezowocnym sentymentalnym uniesieniu, ale w podjęciu konkretnych działań.

„Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: «Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał»" (Łk 10, 33-35). Tak wygląda głębokie wzruszenie. Niektórzy komentatorzy powiadają, że w postaci miłosiernego Samarytanina widzieć należy samego Jezusa Chrystusa, obrazowe streszczenie Jego misji. I trudno tym komentarzom odmówić słuszności. Przypomnijmy, co Jezus odpowiedział uczniom Jana Chrzciciela pytającym Go, czy to On jest „Tym, który ma przyjść" (Mt 11, 3), czy też należy oczekiwać innego. „Jezus im odpowiedział: «Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię»" (Mt 11, 4-5). Ten cały katalog posług wobec najmniejszych traktuje Pan Jezus jako decydujący dowód na to, że On właśnie jest zapowiadanym przez proroków „Tym, który ma przyjść" (por. Iz 35, 5-6; 61, 1). Jak mógłby o tym nie pamiętać idący drogą świętości chrześcijanin, który – by raz jeszcze przywołać słowa papieża Benedykta – dąży do zjednoczenia z Chrystusem, starając się przyswoić sobie Jego sposób postępowania, Jego myśli, Jego zachowania!

Bł. Jan Paweł II głęboko tę kluczową dla świętości i prowokującą do miłosierdzia wrażliwość na ludzkie biedy rozumiał, przeżywał i „zadawał" Kościołowi oraz wszystkim ludziom dobrej woli. Już w pierwszej encyklice, rozpoczynającej się od znamiennych słów „Redemptor hominis" czyli „Odkupiciel człowieka" (a nie tylko „Redemptor mundi" lub „Redemptor generis humani", jak się dotąd zwykło tytułować Chrystusa Odkupiciela), Papież rysuje przejmujący wizerunek współczesnego człowieka, konkludując znamiennie: „Dla nas, chrześcijan, odpowiedzialność ta [za każdego człowieka – A.S.] staje się szczególnie wyrazista, gdy przypomnimy sobie – a stale trzeba to sobie przypominać – obraz Sądu Ostatecznego wedle słów Chrystusa, które zostały zapisane

w ewangelii św. Mateusza”[2]. W tejże programowej encyklice Jana Pawła II znajdujemy jego bodaj najczęściej cytowane słowa: „Człowiek jest drogą Kościoła”. Należałoby tu zacytować cały ustęp czternasty tej encykliki, szczególnie pięknie i głęboko ukazujący obraz człowieka; przytoczmy chociaż jedno, kluczowe zdanie: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten c z ł o w i e k jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, j e s t p i e r w s z ą i p o d s t a w o w ą d r o g ą K o ś c i o ł a, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (podkreślenia Jana Pawła II)[3].

Kolejna encyklika papieska mówi wprost o Bożym miłosierdziu. Papież uznał, że właśnie tajemnicę Boga „bogatego w miłosierdzie” trzeba ukazać współczesnemu człowiekowi, często zagubionemu i odartemu z nadziei. Trudno nie dostrzec w tym kontynuacji i konkretyzacji wspomnianej tezy – będącej zarazem apelem – że człowiek jest drogą Kościoła. I znów przytoczmy bodaj krótki fragment: „Jezus czyni miłosierdzie jednym z głównych tematów swojego nauczania. Jak zwykle, i tutaj naucza nade wszystko «przez przypowieści», one bowiem najlepiej unaoczniają istotę rzeczy. Wystarczy przypomnieć przypowieść o synu marnotrawnym czy o miłosiernym Samarytaninie, czy też – dla kontrastu – przypowieść o niemiłosiernym słudze. Jednakże owych miejsc w nauczaniu Chrystusa, które ukazują miłość-miłosierdzie w nowym zawsze aspekcie, jest ogromnie wiele. Wystarczy mieć przed oczyma dobrego pasterza, który szuka zgubionej owcy, czy choćby nawet tę niewiastę, która wymiata całe mieszkanie w poszukiwaniu zagubionej drachmy”[4]. Taki jest Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie, taką zanurzoną w Bogu siłę i taką nadzieję chce Papież człowiekowi ukazać. Każdemu człowiekowi, nawet największemu grzesznikowi. Potem wielokrotnie do tajemnicy miłosierdzia Jan Paweł II powracał będzie w swoim nauczaniu, w tym duchu spotka się z zamachowcem, który chciał go zabić, a w ostatnich latach swego pontyfikatu ze szczególną mocą wołał będzie o wyobraźnię miłosierdzia.

Czy odeszliśmy od tematu drogi świętości? Ani na krok. Tędy właśnie wiedzie szlak prowadzący człowieka do pełni człowieczeństwa: poprzez zaufanie niezmierzonemu Bożemu miłosierdziu i naśladowanie w tym miłosierdziu Ojca niebieskiego, aż po bezinteresowny dar z siebie samego, co – za konstytucją *Gaudium et spes* (por. nr 24) – z upodobaniem przywołuje bł. Jan Paweł II.

*

Czytelnik powyższych rozważań (jeśli się taki znajdzie) pomyśleć może: Nic w nich nowego. Wołanie o wrażliwość i płynące z niej miłosierdzie odnajdujemy już w Starym Testamencie (zwłaszcza w Księdze Izajasza), mówią o niej św. Łukasz i inni Ewangeliści, Ojcowie i Doktorzy Kościoła aż po współczesnych teologów i kaznodziejów. To

[2] J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16.

[3] Tamże, nr 14.

[4] T e n ż e, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 3.

prawda. I pewnie do końca świata trzeba będzie o tym pamiętać. Żyjemy jednak dziś – i w kontekście dzisiejszej mentalności oraz kondycji człowieka trzeba przypominać, że tędy wiedzie droga świętości, droga do pełni uszczęśliwiającego nas człowieczeństwa. Tej pełni człowieczeństwa nie osiągnie człowiek w usilnym robieniu kariery, w nieustannej i niszczącej nas wszystkich rywalizacji z konkurentami do władzy, sławy, bogactwa czy popularności. Jeśli w tym wyścigu szczurów zniknie z moich oczu ten, któremu – z własnej lub nie z własnej winy – powinęła się noga, ten, który popadł w nędzę lub inne nieszczęście, to nie mam czego szukać w królestwie niebieskim. Na Sądzie Ostatecznym usłyszę: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!". Jeśli jednak nie będę mógł znieść nieszczęścia, które dotknęło innych, jeśli nie poprzestanę na jałowych i obłudnych wyrazach współczucia, ale nakarmię głodnych i spragnionych, odzieję nagich, odwiedzę chorych i więźniów, to życie moje nie będzie biegło nade wszystko szlakiem osobistej kariery. Może spotka mnie ze strony wielu drwina i lekceważenie, ale będę zanurzony w Jezusie Chrystusie (nawet, jeśli nie będę tego świadom) i usłyszę u końca swoich dni zaskakujące i zachwycające słowa Syna Człowieczego: „Pójdźcie, błogosławieni u Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane dla was od założenia świata!" (Mt 25, 34). Będę święty.

Maria FILIPIAK

JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI I FRANCISZEK O ŚWIĘTOŚCI
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2013

Wykaz skrótów
IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
(1980) t. 2, ss. 1869
(1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
(1982) t. 2, ss. 2497
(1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 198
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
NP. III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* El (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
NP VI, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
NP VI, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
NP VII, 1–J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
NP VII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie,* VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
NP VIII, 1 – J a n P a w e ł U, *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 – J a n P a w e ł 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

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005), ss. 1326
II (2006), t. 1, ss. 1008
II (2006), t. 2, ss. 1065
III (2007), t. 1, ss. 1405
III (2007), t. 2, ss. 1065
IV(2008), t. 1, ss.1280
IV (2008), t. 2, ss. 1099
V (2009), t. 1, ss. 1439
V(2009), t. 2, ss. 980

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Na drodze świętego Karola* (Przemówienie do świętego Kolegium, 4 XI), NP I, s. 39-40); toż: *Nel cammino de San Carlo*, IGP I, s, 89-92.

2. *Świetlany przykład św. Stanisława Kostki* (Przemówienie do młodzieży, 15 XI), NP I, s. 71-72; toż: *Il luminoso esempio di San Stanislao Kostka*, IGP I, s. 156-158.

3. *Życie zakonne jako droga do świętości* (Przemówienie do przełożonych generalnych zakonów męskich, 24 XI), NP I, s, 94-97; toż: *La vita religiosa come via alla santità*, IGP I, s. 201-208.

4. *Zobowiązanie wobec prawdy, świętości i przyjaźni* (Przemówienie do członków Włoskiej Akcji Katolickiej, 30 XII), NP I, s. 207-210; toż: *Impegno per la verità, la santità e l'amicizia*, IGP I, s. 446-452.

1979

5. *Świadectwo wiary świętego Stanisława* (List apostolski do Kościoła w Polsce „Rutilans agmen", 12 V), NP II, 1, s. 474-477; toż: *Lettera Apostolica per il IX Centenario di San Stanislao*, IGP II, 1, s. 1095-1101.

6. *Święty Stanisław – mocą życia i światłem wiary* (Homilia podczas Mszy św. w kościele św. Stanisława w Rzymie, 13 V), NP II, 1, s. 481-483; toż: *Le forze della vita, le luci della fede*, IGP II, 1, s. 1110-1113.

7. *Aktualność orędzia św. Filipa Neri* (Homilia podczas Mszy św. w kościele Santa Maria in Vallicella, 26 V), NP II, 1, s, 566-569; toż: *Attualità del messaggio di San Filippo Neri*, IGP II, 1, s. 1320-1324.

8. *Cenna spuścizna duchowa św. Jana Nepomucena* (List do arcybiskupa Pragi, 29 V), NP II, 1, s. 575-577; toż: *Preziosa eredità spirituale di San Giovanni Nepomuceno*, IGP II, 1, s. 1338-1342.

9. *Wspomnienie świętych Piotra i Pawła i świętego Jana Neumanna* (Przemówienie w katedrze świętych Piotra i Pawła w Filadelfii, 3 X), NP II, 1, s. 286-287; toż: *Nella memoria dei Santi Pietro e Paolo e di San Giovanni Neumann*, IGP II, 2, s. 576-578.

10. *Świętość najgłębszym wymiarem misyjności Kościoła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 14 X), NP II, 2, s. 376-378; toż: *I santi: espressione viva della Chiesa missionaria*, IGP II, 2, s. 754-756.

11. *Święci są chwałą Bożą* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), NP II 1, s. 489-490; toż: *Gli atti di violenza offuscano i valori umani*, IGP II, 2, s. 1015-1017.

12. *Święty Karol wzorem biskupiego posługiwania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 4 XI), NP II, 2, s. 500-502; toż: *Preghiamo per chi soffre persecuzioni a causa di Cristo*, IGP II, 2, s. 1036-1038.

1980

13. *Bardziej skutecznie głośmy o świętości ludzkiego życia* (Orędzie do biskupów Ameryki Północnej, 29 I), NP III, 1, s. 89-90; toż: *Proclamiamo più efficacemente la sacralità della vita umana*, IGP III, 1, s. 216-217.

14. *Dzięki „sakramentowi ciała" człowiek się czuje podmiotem świętości* (Przemówienie podczas audiencji ogólnej, 20 II), NP III, 1, s. 175-177; toż: *Con „il sacramento del corpo" l'uomo si sente soggetto di santità*, IGP III, 1, s. 428-434.

15. *„Dominicae cenae"* (List [...] o Tajemnicy i kulcie Eucharystii, 18 III), NP III, 1, s. 242-260 [zw. p. 8-9]; toż: *„Dominicae cenae"*, IGP III, 1, s. 580-638.

16. *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.

17. *Widzialni świadkowie Kościoła w świecie coraz bardziej pozbawionym sacrum* (Przemówienie do zakonnic, São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 38-42; toż: *Testimoni visibili della Chiesa in un mondo sempre più dissacrato*, IGP III, 2, s. 72-79.

18. *List Apostolski [...] na 1500 rocznicę narodzin św. Benedykta* (11 VIII), NP III, 2, s. 200-210; toż: *San Benedetto, patrono d'Europa, messaggero di pace*, IGP III, 2, s. 355-370.

19. *Świętość i godność kobiety* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 IX), AP 1, s. 273-276; toż: *Domenica prossima il Papa a Siena nel VI centenario di Santa Caterina*, IGP III, 2, s. 548-551.

20. *Św. Bernardyn – wzór człowieka, zakonnika, apostoła* (Orędzie do biskupa i do wiernych w Massa Marittima, 7 IX), NP III, 2, s. 303-306; toż: *San Bernardino: un modello di uomo, di religioso, di apostolo*, IGP III, 2, s. 567-572.

21. *Świat patrzy na św. Benedykta jako nauczyciela pokoju, porządku i świętości* (Przemówienie do wiernych w Cassino, 20 IX), NP III, 2, s. 363-365; toż: *Collaborare con il Vescovo per il bene della diocesi*, IGP III, 2, s. 682-685.

22. *Św. Benedykt – człowiek Boży na nowo ukazuje całość Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św., Subiaco, 28 IX), NP III, 2, s. 404-407; toż: *San Benedetto, uomo di Dio, ripropone la totalità del Vangelo*, IGP III, 2, s. 743[29]-743[33].

23. *Z dzieła świętych narodziła się cywilizacja europejska* (Przemówienie na otwarcie 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.

24. *Kapłan, zakonnica i świecki potwierdzają, że wszyscy jesteśmy powołani do świętości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 26 X), NP III, 2, s. 524-527; toż: *Un sacerdote, una religiosa e un laico confermano che tutti siamo chiamati alla santità*, IGP III, 2, s. 986-992.

25. *Jedność i świętość dane przez Ducha Świętego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 X), NP III, 2, s. 528-529; toż: *L'opera di unità e santità dello Spirito Santo*, IGP III, 2, s. 993-994.

26. *Za przykładem waszych świętych starajcie się „widzieć" Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. z okazji wizyty w parafii Naszej Pani Najświętszego Sakramentu i Świętych Męczenników Kanadyjskich, 2 XI), NP III, 2, s. 549-552; toż: *Sull'esempio dei vostri Santi cercate di „vedere" Cristo*, IGP III, 2, s. 1036-1041.

27. *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

28. *Godność istoty ludzkiej powołanej przez Chrystusa do świętości* (Homilia podczas Mszy św. u św. Józefa al Trionfale, 18 I), NP IV, 1, s. 55-57; toż: *Dignità dell'essere umano chiamato da Cristo alla santità*, IGP IV, 1, s. 111-116.

29. *W świętości i we czci* (Audiencja generalna, 28 I), NP IV, 1, s. 88-91; toż: *Santità e rispetto del corpo nella dottrina di San Paolo*, IGP IV, 1, s. 177-183.

30. *Słowo Boże, jedność i świętość* (Przemówienie do biskupów Filipin, 17 II), NP IV, 1, s. 168-172; toż: *Parola di Dio, unità e santità: principali aspetti del ministero pastorale*, IGP IV, 1, s. 342-349.

31. *Beatyfikacja* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 18 II), NP IV, 1, s. 183-187; toż: *Morire per la fede é un dono per alcuni, vivere di fede é una chiamata per tutti*, IGP IV, 1, s. 374-381.

32. *Święty Stanisław – patron ładu moralnego* (Homilia podczas Mszy św. dla Polaków, 8 V), NP IV, 1, s. 543-544; toż: *La Messa per San Stanislao*, IGP IV, 1, s. 1128-1130.

33. *Święty Franciszek uczy nas miłości do Chrystusa i Kościoła* (Przemówienie radiowe, 2 X), NP IV, 2, s. 130-132; toż: *Frate Francesco ci insegna il grande amore per Cristo e per la Chiesa*, IGP IV, 2, s. 322-325.

34. *Świadkowie miłości Boga i braci* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 4 X), NP IV, 2, s. 137-141; toż: *È messaggio di gioia cristiana l'amore verso Dio e verso i fratelli*, IGP IV, 2, s. 339-346.

35. *Świętych obcowanie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), AP 2, s. 9-10: toż: *La santità dono misterioso dello Spirito Santo*, IGP IV, 2, s. 524-526.

36. *Życie zgodne z nauką Chrystusa oznacza powołanie do świętości* (Homilia podczas Mszy św. z okazji wizyty w parafii św. Wawrzyńca, 1 XI), NP IV, 2, s. 228-230; toż: *Vivere gli insegnamenti di Cristo significa vocazione alla santità*, IGP IV, 2, s. 531-535.

37. *Na chrzcie świętym otrzymałem imię świętego Karola Boromeusza* (Audiencja generalna, 4 XI), NP IV, 2, s. 234-239; toż: *Nel nome di san Carlo per una totale dedizione a Cristo e alla sua Chiesa*, IGP IV, 2, s. 544-554.

38. *Świętość dominuje w naszym życiu pasterskim* (Przemówienie do biskupów Ghany, 12 XI), NP IV, 2, s. 266-267; toż: *La santità predomini nella nostra vita di pastori*, IGP IV, 2, s. 614-616.

1982

39. *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 la eredità spirituale tramandatavi dalla Beata Agnese di Boemia*, IGP V, 1, s. 732-739.

40. *„Kapłan drugim Chrystusem, jak Franciszek, tak i ty"* (Przemówienie do kapłanów i zakonników, Asyż, 12 III), NP V, 1, s. 362-365; toż: *„Sacerdos alter Christus ut Francisus, ita et tu"*, IGP V, 1, s. 840-845.

41. *Święty Augustyn i Kościół – przykładna wspólnota życia* (Przemówienie w Kurii Generalnej Augustianów, 7 V), NP V, 1, s. 649-650; toż: *Sant'Agostino e la Chiesa esemplare comunione di vita*, IGP V, 2, 1438-1441.

42. *Coimbra to świętość i piękno, historia i życie* (Przemówienie powitalne, Coimbra, 15 V), NP V, 1, s. 735-: toż: *Coimbra è santità e bellezza, storia e vita*, IGP V, 2, s. 1686-1689.

43. *Nowy punkt odniesienia dla naszego świadectwa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 23 V), NP V, 1, s. 789-792; toż: *Segni rivelatori della presenza di Dio tra gli uomini*, IGP V, 2, s. 1812-1819.

44. *Św. Kryspin, pokorny brat kwestarz z Viterbo* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacajnej, 20 VI), NP V, 2, s. 120-123; toż: *Dalla vita umile, nascosta di Crispino un messaggio per l'umanità di oggi*, IGP V, 2, s. 2370-2374.

45. *Źródło życia i świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 20 VI), NP V, 2, s. 123-124; toż: *La santità è viva testimonianza dello spirito di Dio allo spirito umano*, IGP V, 2, s. 2375-2377.

46. *„Skąd ci to, że cały świat przychodzi do ciebie?"* (List [...] na osiemsetlecie urodzin św. Franciszka, 15 VIII), NP V, 2, s. 266-274; toż: *San Francesco fu non solo uomo di perfetta letizia ma anche operatore di pace e di fraternità universale*, IGP V, 3, s. 221-234.

47. *Męczennik miłości* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 10 X), NP V, 2, s. 531-533; toż: *Il sacrificio di tutta la sua vita sigillata con la morte di martire per un fratello*, IGP V, 3, s. 753-759.

48. *Święty Maksymilian jest znakiem trudnej i tragicznej epoki* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, 11 X), NP V, 2, s. 543-546; toż: *San Massimiliano é il segno salvifico di un'epoca difficile e tragica*, IGP V, 3, s. 785-797.

49. *Świętość i struktury* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Rady Świeckich, 12 X), NP V, 2, s. 549-552; toż: *Essere apostoli oggi presuppone una ferma identità cristiana*, IGP V, 3, s. 802-809.

50. *Orędzie telewizyjne do Hiszpanii w dniu święta św. Teresy z Avili* (15 X), NP V, 2, s. 558-559; toż: *Messaggio televisio alla Spagna nella festa di S. Teresa d'Avila*, IGP V, 3, s. 824-825.

51. *Św. Maksymilian wzorem dla współczesnego kapłana* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 X), NP V, 2, s. 563-564; toż: *San Massimiliano Kolbe modello del sacerdote moderno*, IGP V, 3, s. 838-840.

52. *Miłość Boga fundamentem świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 X), NP V, 2, s. 632-633; toż: *Le due nuove sante in forma concreta ci propongono l'ideale evangelico*, IGP V, 3, s. 994-996.

53. *Święta Teresa od Jezusa, jak nowa Samarytanka, zachęca wszystkich, aby zbliżyli się do Chrystusa, źródła żywej wody* (Homilia podczas Mszy św., Avila, 1 XI), NP V, 2, s. 650-656; toż: *Nuova samaritana, S. Teresa di Gesù invita tutti ad avvicinarsi a Cristo*, IGP V, 3, s. 1032-1041.

54. *W orędziu św. Teresy jest dusza waszego ludu* (Przemówienie do ludu, Alba de Tormes, 1 XI), NP V, 2, s. 656-658; toż: *Nel messaggio di S. Teresa è l'anima del vostro popolo*, IGP V, 3, s. 1042-1044.

55. *Niech wzniesie się ku tronowi Mądrości Bożej dziękczynienie Kościoła za świętą Teresę* (Modlitwa na zakończenie obchodów 400. rocznicy śmierci św. Teresy z Avila, 1 XI), NP V, 2, s. 658-660; toż: *Salga al trono della sapienza di Dio il ringraziamento della Chiesa per Santa Teresa*, IGP V, 3, s. 1045-1048.

56. *Akt ku czci świętego Jana od Krzyża* (Liturgia słowa, Segovia, 4 XI), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 27; toż: *Grande maestro dei sentieri che conducono all'unione con Dio*, IGP V, 3, s. 1137-1144.

57. *Śladami wielkich świętych, których wydała Hiszpania* (Audiencja generalna, 17 XI), NP V, 2, s. 793-798; toż: *Un pellegrinaggio attraverso la realtà della Chiesa in Spagna sulle orme dei suoi Santi e delle sue tradizioni apostoliche*, IGP V, 3, s. 1297-1309.

58. *Świętość Maryi w porządku zbawienia* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice Santa Maria Maggiore, 8 XII), NP V, 2, s. 915-918; toż: *La santità di Maria nell'ordine della salvezza*, IGP V, 3, s. 1559-1564.

1983

59. *Orędzie na zakończenie obchodów 800-lecia urodzin św. Franciszka z Asyżu* (2 I), NP VI, 1, s. 17-20; toż: *L'unica via per salvare il mondo è quella indicata dal Vangelo*, IGP VI, 1, s. 31-36.

60. *Święty Józef – człowiek pracy i modlitwy* (Homilia podczas Mszy św., Termoli, 19 III), NP VI, 1, s. 363-366; toż: *San Giuseppe lavoratore uomo di fede e di preghiera*, IGP VI, 1, s. 759-765.

61. *Święta Anna źródłem natchnienia w życiu rodzinnym i społecznym* (Góra św. Anny, 21 VI), w: *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 165-173; toż: *Riconciliazione e perdono nell'Anno della Redenzione*, IGP VI, 1, s. 1626-1632.

62. *Bądźcie wierni charyzmatowi otrzymanemu w spuściźnie od św. Franciszka* (Przemówienie do Kapituły Generalnej Braci Mniejszych Konwentualnych, (9 VII), NP VI, 2, s. 26-28; toż: *La vocazione sinceramente vissuta veicolo di grazia per l'umanità*, IGP VI, 2, s. 51-53.

63. *Był spowiednikiem* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 16 X), NP VI, 2, s. 357-360; toż: *Testimoniare che Dio è amore nella storia dell'uomo e del mondo*, IGP VI, 2, s. 787-792.

64. *W czasie uroczystości Wszystkich Świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), NP VI, 2, s. 435-439; toż: *Il Papa chiede aiuti per il sisma in Turchia*, IGP VI, 2, s. 952-955.

65. *Radość świętych obcowania* (Homilia podczas Mszy św. na cmentarzu Campo Verano, 1 XI), NP VI, 2, s. 432-433; toż: *Nella comunione dei Santi il ricordo dei fratelli defunti*, IGP VI, 2. s. 956-960.

66. *Błogosławiona z Galilei* (Przemówienie podczas beatyfikacji, 13 XI), NP VI, 2, s. 486-489; toż: *La legge dell'amore e della fratellanza fondamento dei rapporti internazionali*, IGP VI, 2, s. 1071-1075.

67. *Płomień świętości i męczeństwa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII), AP 2, s. 270-271; toż: *La grazia, la santità, la purezza del Natale illuminano le nostre gioie e sofferenze*, IGP VI, 2, s. 1444-1445.

1984

68. *Światu potrzebny jest „sprzeciw" zakonnej konsekracji* (Przemówienie do zakonników i zakonnic, 2 II), NP VII, 1, s. 105-108; toż: *„Siate persone e comunità consacrate a Dio"*, IGP VII, 1, s. 219-224.

69. *Błogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga doskonałości* (Homilia podczas Mszy św. dla artystów, 18 II), NP VII, 1, s. 194-198; toż: *L'Angelico proclamato patrono degli artisti*, IGP VII, 1, s. 429-436.

70. *Żyła w cieniu Krzyża* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 11 III), NP VII, 1, s. 311-314; toż: *Il Santo Padre esalta Paola Frassinetti, frutto maturo della redenzione di Cristo*, IGP VII, 1, s. 673-677.

71. *Święta Paola Frassinetti* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 11 III), NP VII, 1, s. 314-316; toż: *Solidarietà con i popoli africani colpiti dalla siccità*, IGP VII, 1, s. 678-680.

72. *Macie dzielić się Jezusem Błogosławieństw* (Przemówienie do duchowieństwa, 5 V), NP VII, 1, s. 579-581; toż: *Sacerdozio e vita religiosa incarnazione delle beatitudini*, IGP VII, 1, s. 1259-1263.

73. *Trzeba bronić wartości powołania zakonnego* (Przemówienie do sióstr zakonnych, 27 V), NP VII, 1, s. 692-694; toż: *È urgente difendere il valore della vocazione religiosa*, IGP VII, 1, s. 1519-1522.

74. *Pokorna między pokornymi* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 11 IX), NP VII, 2, s. 208-213; toż: *Un messaggio alle donne: „Portate nel cuore di questa società*

le qualità umane e cristiane di cui Dio ha dotato la vostra femminilità", IGP VII, 2, s. 440-449.

75. *Pozostał ostoją i światłem* (Homilia podczas Mszy św., Arona, 4 XI), NP VII, 2, s. 570-573; toż: *San Carlo Borromeo, grande pastore della Chiesa milanese, si è lasciato guidare da Cristo, buon pastore del gregge*, IGP VII, 2, s. 1158-1164.

76. *Chrystus, Eucharystia sekretem świętości* (Przemówienie do diakonów, Mediolan, 4 XI), NP VII, 2, s. 582-584; toż: *Cristo, eucaristia segreto di santità*, IGP VII, 2, s. 1167-1169.

77. *Święta Cecylia świadkiem dla nowych pokoleń* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Cecylii, 22 XI), NP VII, 2, s. 633-635; toż: *Santa Cecilia testimone per le nuove generazioni*, IGP VII, 2, s. 1271-1275.

78. *Bóg wszystkim we wszystkich* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 25 XI), NP VII, 2, 642-645; toż: *I tre nuovi beati: guide sicure in un mondo di incertezze e di oscurità*, IGP VII, 2, s. 1300-1304.

79. *W Maryi ciagłość waszej drogi duchowości, świętości i apostolstwa* (Przemówienie do kobiet z Akcji Katolickiej, 8 XII), NP VII, 2, s. 749-751; toż: *In Maria la continuità del vostro cammino di spiritualità, santità e apostolicità*, IGP VII, 2, s. 1547-1550.

80. *Święta Rodzina z Nazaretu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 XII), AP2, s. 379-380; toż: *La salvezza del mondo è affidata ad ogni famiglia umana*, IGP VII, 2, s. 1679-1680.

1985

81. *Pozostanie z wami w tajemnicy świętych obcowania* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 1 II), NP VIII, 1, s. 180-184; toż: *Missionaria tra i poveri per vivere la sua vocazione*, IGP VIII, 1, s. 327-333.

82. *Dziełem Bożym jest świętość człowieka* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 2 II), NP VIII, 1, s. 191-195; toż: *La Beata Ana de los Angeles testimone di verità e amore*, IGP VIII, 1, s. 348-355.

83. *1100 lat od zakończenia misji świętych Cyryla i Metodego* (Homilia podczas Mszy św., 15 II), NP VIII, 1, s. 275-278; toż: *L'eredità di Cirillo e Metodio vive nell'identità nazionale e culturale slava e nel desiderio dell'unione dei cristiani*, IGP VIII, 1, s. 501-506.

84. *Zdecydowane dążenie do świętości* (Przemówienie do seminarzystów z Neapolu, 20 IV), NP VIII, 1, s. 549; toż: *Decisa tensione verso la santità*, IGP VIII, 1, s. 1088-1089.

85. *Zaproszenie chrześcijan i muzułmanów do świętości pochodzi od samego Boga* (Przemówienie do uczestników sympozjum nt. „Świętość w chrześcijaństwie i islamie", 9 V), NP VIII, 1, s. 636-637; toż: *Per cristiani e musulmani l'invito alla santità proviene dallo stesso Dio*, IGP VIII, 1, s. 1242-1243.

86. *Nieugięty papież, święty Grzegorz VII* (Homilia podczas Mszy św., Salerno, 26 V), NP VIII, 1, s. 857-861; toż: *La riforma gregoriana, grandiosa opera di purificazione e di liberazione della Chiesa*, IGP VIII, 1, s. 1657-1663.

87. *Jesteście świątynią Boga* (Homilia podczas Mszy św. w czasie konsekracji katedry, 10 VIII), NP VIII, 2, s. 135-139; toż: *La seconda evangelizzazione è il confronto dei valori cristiani con il retaggio e le aspirazioni degli uomini*, IGP VIII, 2, s. 279-286.

88. *Wierna aż do śmierci* (Homilia podczas Mszy św. o bł. Anwarite Nengapate, Lubumbashi, 16 VIII), IGP VIII, 2, s. 219-223; toż: *Il sangue di Anuarite ha fecondato la prima evangelizzazione. La beatificazione illumina il futuro cammino apostolico*, IGP VIII, 2, s. 436-444.

89. *On ustanowił jednych nauczycielami dla przysposobienia świętych* (Przemówienie na inaugurację Instytutu Katolickiego Afryki Wschodniej, 18 VIII), NP VIII, 2, s. 236-241; toż: *La riflessione teologica per essere veramente cristiana deve essere guidata dal Verbo incarnato e dal magistero*, IGP VIII, 2, s. 469-476.

90. *Świętość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), NP VIII, 2, s. 602; toż: *Nella santità la base dell'autentico rinnovamento*, IGP VIII, 2, s. 1163-1164.

91. *Życie wieczne przejawia się w świętych obcowaniu* (Homilia na cmentarzu Campo Verano, 1 XI), NP VIII, 2, s. 603-604; toż: *La vita eterna si manifesta nella comunione dei santi*, IGP VIII, 2, s. 1166-1169.

92. *Bóg po trzykroć Święty* (Audiencja generalna, 11 XII), NP VIII, 2, s. 760-764; toż: *Dio tre volte santo*, IGP VIII, 2, s. 1485-1492.

93. *„Bądźcie świętymi, bo i Ja jestem Święty"* (Audiencja generalna, 18 XII), NP VIII, 2, s. 788-791; toż: *Dio è la santità perchè è amore*, IGP VIII, 2, s. 1538-1543.

94. *Świętość i godność rodziny chrześcijańskiej* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Marka, 29 XII), NP VIII, 2, s. 834-837; toż: *Santità e dignità della famiglia cristiana*, IGP VIII, 2, s. 1627-1633.

95. *Święta Rodzina z Nazaretu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII), AP3, s. 33-34; toż: *La famiglia spazio spirituale riempito dalla verità e dall'amore*, IGP VIII, 2, s. 1634-1636.

1986

96. *Święty Hieronim Emiliani ukazał miłość Boga ku najuboższym* (List na 500-lecie urodzin założyciela Kleryków Regularnych z Somaski, 11 I), NP IX, 1, s. 29-32; toż: *Uomo di illuminata carità San Girolamo Emiliani profuse l'amore di Dio verso i più poveri*, IGP IX, 1, s. 51-55.

97. *Święty Anzelm z Baggio żył dla wolności i jedności Kościoła* (List na 900-lecie śmierci patrona Mantui, 31 I), NP IX, 1, s. 112-115; toż: *Sant'Anselmo da Baggio: una vita per la libertà e l'unità della Chiesa*, IGP IX, 1, s. 228-232.

98. *Ludzie Bożego upodobania* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 8 II), NP IX, 1, s. 189-193; toż: *Padre Kuriakose e Suor Alphonsa testimoniano la bellezza e la grandezza della vocazione religiosa*, IGP IX, 1, s. 373-380.

99. *Za przykładem świętych: Franciszka, Bonawentury i Maksymiliana w służbie dla Kościoła Chrystusowego* (Przemówienie do członków Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, 27 II), NP IX, 1, s. 276-280; toż: *Sull'esempio dei Santi Francesco, Bonaventura e Massimiliano per servire la Chesa di Cristo fino a consumarsi per essa*, IGP IX, 1, s. 546-554.

100. *Święty Proboszcz z Ars* (List do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1986 roku, 17 III), NP IX, 1, s, 372-381; toż: *Lettera ai Sacerdoti*, IGP IX, 1, s. 726-742.

101. *Zawsze trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 13 IV), NP IX, 1, s, 513-515; toż: *Fedele all'integrità della dottrina, instancabile apostolo del confessionale*, IGP IX, 1, s. 1015-1019.

102. *Świętości waszego życia zawierzona jest ta ziemia* (Orędzie do zakonnic kontemplacyjnych, 8 V), NP IX, 1, s. 648-650; toż: *„Alla santità della vostra vita è affidata questa terra”*, IGP IX, 1, s. 1287-1290.

103. *Powołani do świętości, by przemienić świat* (Przemówienie do Papieskiej Rady Świeckich, 7 VI), NP IX, 1, s. 881-884; toż: *La Chiesa ha bisogno di laici santi, perchè essi sono gli autentici riformatori*, IGP IX, 1, s. 1782-1786.

104. *Wasz święty założyciel Wincenty Pallotti* (Homilia podczas Mszy św. przy grobie Wincentego Pallottiego, Rzym, 22 VI), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 16; toż: *Vincenzo Pallotti: un prete che si é aperto all'amore*, IGP IX, 1, s. 1894-1899.

105. *Tylko w zjednoczeniu z Chrystusem jesteście wyzwalającym znakiem świętości* (Przemówienie do żeńskich zakonów i instytutów świeckich, 5 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 23-24; toż: *Solo unite a Cristo rappresentante un segno liberatore di santità*, IGP IX, 2, s. 160-165.

106. *Kościół chce i potrzebuje świętych świeckich* (Homilia podczas Mszy św. dla laikatu Kolumbii, Bucamaranga, 6 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 26; toż: *La Chiesa ha bisogno di laici santi trasformatori del mondo secondo i valori del Vangelo*, IGP IX, 2, s. 178-184.

107. *Źródło życia i świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 VIII), AP 3, s. 108-109; toż: *Avvicinarsi al Cuore di Gesù sorgente di vita e di santità*, IGP IX, 2, s. 358-360.

108. *Kapłan w duchu Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Lyon, 4 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 21-22; toż: *Il dramma universale della povertà rende attuale la grandezza del „piccolo” Antonio Chevrier*, IGP IX, 2, s. 808-819.

109. *Święty biskup – Franciszek Salezy* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami Francji, 6 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 25-26; toż: *Di fronte ai troppi attentati alla vita e alla dignità dobbiamo essere, come Francesco di Sales, autori di pace*, IGP IX, 2, s. 928-933.

110. *Świat spragniony świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 XI), AP 3, s. 146-147; toż: *Questa storia vivente ha sete di santi*, IGP IX, 2, s. 1309-1311.

1987

111. *Cinque testimoni della santità in terra di Spagna* [Pięciu świadków świętości w hiszpańskiej ziemi] (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 29 III), IGP X, 1, s. 855-861.

112. *Powołanie do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 III), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 31; toż: *La vocazione alla santità è per il laicato il segreto per assolvere il proprio ruolo*, IGP X, 1, s. 862-864.

113. *Świadectwo błogosławionej Edyty Stein, siostry Teresy Benedykty od Krzyża – męczennicy* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 22-23; toż: *Edith Stein: in lei la sintesi drammatica del nostro secolo ma anche la sintesi di una verità piena e al di sopra dell'uomo*, IGP X, 2, s. 1485-1494.

114. *Niezłomny świadek wiary, kardynał Klemens August von Galen* (Homilia podczas nieszporów, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 25; toż: *Il Cardinale Clemens-August Von Galen visse ciò che predicava*, IGP X, 2, s. 1507-1513.

115. *Odważny świadek prawdy i apostoł miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 3 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 19-20; toż: *Rupert Mayer, un deciso ed impavido difensore della verità della fede e dei diritti della Chiesa*, IGP X, 2, s. 1552-1562.

116. *Chrystus stał się dla nich „bramą" świętości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 10 V), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 9; toż: *Cristo é la porta della santità*, IGP X, 2, s. 1647-1653.

117. *Bądźcie godni świadectwa, które zostawił ojciec Pio* (Homilia podczas Mszy św., 23 V), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 10; toż: *Con la preghiera del Cenacolo portiamo nel mondo la testimonianza dello Spirito di verità e di amore*, IGP X, 2, s. 1759-1763.

118. *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Tarnów, 10 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 17-18; toż: *Carolina Kózka parla ai giovani della grande dignità della donna*, IGP X, 2, s. 2081-2090.

119. *Przyjmijcie proroka, jako proroka. Przyjmijcie sprawiedliwego, jako sprawiedliwego* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 28 VI), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 16-17; toż: *L'Arcivescovo Giorgio Matulaitis-Matulewicz é un dono per la Chiesa e per la Nazione Lituana nell'anno del giubileo*, IGP X, 2, s. 2344-2351.

120. *Sekret świętego Wincentego* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 250-lecia kanonizacji św. Wincentego à Paulo, 27 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 30, 32; toż: *Umile imitatore di Cristo visse la radicalità del Vangelo dei poveri*, IGP X, 3, s. 741-746.

121. *Marcel Callo, Pierina Morosini i Antonia Mesina – troje świeckich męczenników* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 4 X), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 5-6; toż: *„Marcel, Pierina, Antonia sono consegnati a voi laici e a voi giovani come testimoni di un amore in cammino"*, IGP X, 3, s. 796-803.

122. *Pragnienie świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 4 X), AP 3, s. 250-251; toż: *Il laico è chiamato a santificare se stesso rimanendo ciò che egli è: uomo tra gli uomini*, IGP X, 3, s. 804-805.

123. *Królowa wszystkich świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 28-29; toż: *Maria, „Madre della speranza", „Regina di tutti i Santi"*, IGP X, 3, s. 979-981.

1988

124. *„Juvenum patris" – List [...] w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosco* (31 I), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 13-15; toż: *„Iuvenum Patris"*, IGP XI, 1, s. 272-293.

125. *Oto dwaj świadkowie waszej wiary* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Werona, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 23-24; toż: *Giuseppe Nascimbeni: un parroco con spirito missionario. Giovanni Calabria: un testimone della carità verso i poveri*, IGP XI, 1, s. 943-949.

126. *Odpowiedzieli na dar miłości Dobrego Pasterza* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 24 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 11-12; toż: *Pietro, Francisco, Kaspar, Savina hanno risposto in modo particolare al dono del Buon Pastore*, IGP XI, 1, s. 1020-1027.

127. *Nie zamykajcie uszu na głos świętych* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 16 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 18-19; toż: *L'amore a Dio e al prossimo abbatta le barriere di divisione e crei vera solidarietà nel Paraguay dei nostri giorni*, IGP XI, 2, s. 1471-1481.

128. *Święty Andrzej Bobola – znak prorocki* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, 29 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 8; toż: *„Ognuno di voi porterà frutto se avvicinerà l'uomo a Dio, onnipotenza nell'amore"*, IGP XI, 2, s. 1684-1686.

129. *Wasza nowa sycylijska święta* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 11 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 16-17; toż: *Sant'Eustochia ci insegna la preziosità della consacrazione totale a Gesù Cristo*, IGP XI, 2, s. 1961-1967.

130. *Sanguis martyrum, semen christianorum* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 19 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 30- 32; toż: *„Avete partecipato alla croce di Cristo, abbiate ora parte nella salvezza del mondo, da Lui operata!"*, IGP XI, 2, s. 2058-2065.

131. *Jezus Chrystus przekazuje Kościołowi dziedzictwo świętości* (Audiencja generalna, 23 VII), Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, s. 443-448.; toż: *Gesù Cristo trasmette alla Chiesa il patrimonio della santità*, IGP XI, 3, s. 157-168.

132. *Uświęceni w prawdzie* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 25 IX), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 5, 28; toż: *La via della santità é sempre la via della „consacrazione nella verità"*, IGP XI, 3, s. 945-952.

133. *Dziś Pan przedłuża dni ich życia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 16 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 16-17; toż: *Furono pronti a farsi servi di tutti*, IGP XI, 3, s. 1231-1238.

134. *Uroczystość wszystkich świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 22; toż: *Nel Sacrificio della Messa Cristo Gesù si fa intercessore per i vivi e per i defunti*, IGP XI, 4, s. 1407-1408.

135. *Powołani do świętości* (Encyklika *Christifideles laici* […] (30 XII, p. 16-17), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 11-12; toż: *„Christifideles Laici"*, IGP XI, 4, s. 1967-2175 (p. 16).

1989

136. *Bóg został w nich otoczony chwałą* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 23 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 15-16; toż: *Cinque Religiosi proclamati Beati in Piazza San Pietro*, IGP XII, 1, s. 899-905.

137. *Komunia, dążenie do świętości, kompetencja* (Przemówienie do kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów, Antananarivo, Madagaskar, 30 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 19-20; toż: *Spirito di comunione, vita spirituale e solida formazione cardini di una luminosa testimonianza delle anime consacrate*, IGP XII, 1, s. 1021-1029.

138. *Redemptoris custos* (Adhortacja o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła, 15 VIII), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 3-7; toż: *Esortazione Apostolica [...] „Redemptoris Custos"*, IGP XII 2, s. 197-248.

139. *Nowi święci* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 23-24; toż: *Siamo tutti chiamati a rispondere alla vocazione alla santità*, IGP XII, 2, s. 1138-1141.

140. *Objawiłeś im, że jesteś Miłością* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 12 XI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 16-17; toż: *Agnese di Boemia e Alberto Adamo Chmielowski*, IGP XII, 2, s. 1219-1223.

141. *Święci: Albert Chmielowski i Agnieszka Czeska* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 XI), ORpol. 10(1989) nr 10-11; toż: *Il cuore di Cristo sorgente della vita di amore dei santi*, IGP XII, 2, s. 1224-1225.

1990

142. *Sulla strada di Emmaus sgorgano i santi e i beati della Chiesa* [Na drodze do Emaus pojawiają się święci i błogosławieni] (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 29 IV), IGP XIII, 1, s. 1058-1062.

143. *Człowiek Ośmiu Błogosławieństw* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 20 V), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 14; toż: *Pier Giorgio Frassati testimonia che solo la rivoluzione della carità può accendere nel cuore degli uomini la speranza di un futuro migliore*, IGP XIII, 1, s. 1358-1364.

144. *List [...] na 900-lecie urodzin św. Bernarda* (20 VIII), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 10-11; toż: *Un maestro di amore incondizionato verso Cristo, la Vergine e la Chiesa*, IGP XIII, 2, s. 289-295.

145. *Ukazała wizję nowego świata* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 9 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 24; toż: *Margherita d'Youville ci dona una immagine del mondo nuovo dove regnano l'amore, la verità, la giustizia e la pace*, IGP XIII, 2, s. 1585-1589.

146. *List [...] z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża „Maestro en la fe"* (14 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 5-7; toż: *„Maestro en la fe"*, IGP XIII, 2, s. 1622-1639.

1991

147. *Chrześcijanie w pełnym tego słowa znaczeniu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Rzeszów, 2 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, 13-15; toż: *Oggi c'é bisogno di una nuova fede, di una nuova speranza, di una nuova carità*, IGP XIV, 1, s. 1412-1416.

148. *Seminarium musi formować kapłanów mocnych, odważnych i świętych* (Przemówienie podczas poświęcenia seminarium, Częstochowa, 15 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 38-39; toż: *Ai piedi del Santuario di Jasna Góra, Maria ha dato compimento al „genio della Donna Madre"*, IGP XIV, 2, s. 279-282.

149. *Św. Stefan zbudował dom dla wszystkich Węgrów* (Homilia podczas Mszy św., Budapeszt, 20 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 31-33; toż: *Nessuno è abbandonato alla debolezza: Gesù che ha sofferto per noi vi sta accanto, vi sostiene e vi chiede fiducia*, IGP XIV, 2, s. 377-382.

150. *Postępujcie drogą świętości i chrześcijańskiego heroizmu* (Do członków Akcji Katolickiej, 21 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 34-36; toż: *„In Piazza San Pietro come a Częstochowa riecheggiano le tre parole chiave della vostra esistenza: io sono, mi ricordo, veglio"*, IGP XIV, 2, s. 619-625.

151. *Św. Maria Goretti – nauczycielka wiary i prawdziwej miłości* (Homilia podczas Mszy św., Latina, 29 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 36-38; toż: *Maria Goretti, con il suo silenzioso eroismo, é maestra di fede, di coerenza, di amore vero*, IGP XIV, 2, s. 694-699.

152. *Św. Brygida znakiem pojednania i nadziei* (Homilia podczas Mszy św., 6 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 15-16; toż: *Brigida di Svezia, santa dalle dimensioni europee, segno profetico di riconciliazione e di speranza*, IGP XIV, 2, s. 750-754.

153. *Świętości sprzeciwia się wszelka niesprawiedliwość* (Homilia podczas Mszy św., São Luis, 14 X), ORpol. 12 (1991) nr 11, s. 10-12; toż: *Riforma agraria e proprietà della terra: l'ingiustizia ceda il posto alla giustizia*, IGP XIV, 2, s. 841-847.

154. *Święci ewangelizują Kościół* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 18 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 23-25; tож: *La Beata Paulina ispiri a tutti una risposta decisa e generosa al richiamo di Cristo alla santità*, IGP XIV, 2, s. 914-919.

155. *Wszyscy święci* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 46-47; тож: *I Santi sono coloro che hanno realizzato il programma del Discorso della Montana*, IGP XIV, 2, s. 1050-1051.

156. *Kim są święci?* (Homilia na rzymskim cmentarzu Flaminio, 1 XI), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 40; тож: *Il cimitero: luogo di dolore del cuore umano e di speranza cristiana ispirata dalla fede*, IGP XIV, 2, s. 1052-1054.

157. *Człowiek „zdobyty przez Chrystusa"* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 17 XI), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 21-22; тож: *Una vita spesa per gli altri*, IGP XIV, 2, s. 1171-1174.

1992

158. *Kościół tajemnicą komunii w świętości* (Audiencja generalna, 12 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 41-42; тож: *La Chiesa: Mistero di comunione nella santità*, IGP XV, 1, s. 281-288.

159. *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Pastores dabo vobis" [...]*, (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-67 (zw. p. 19-20); тож: *„Pastore Dabo Vobis"*, IGP XV, 1, s. 700-957.

160. *Świętość życia prowadzi ku jedności chrześcijan* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Światowej Rady Metodystów, 26 III), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 39-40; тож: *Rinnovato impegno al dialogo e alla collaborazione nel servizio del Vangelo*, IGP XV, 1, s. 988-990.

161. *Działalność misyjna wymaga świętości* (Przemówienie do uczestników XIV Posiedzenia Plenarnego Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, 30 IV), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 42-43; тож: *La santità nella condizione di apostolo laico è impegno di ogni catechista*, IGP XV, 1, s. 1216-1220.

162. *Przykazanie miłości Boga i człowieka – syntezą świętości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 17 V), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 5-7; тож: *„Un incontro che parla a tutto il mondo"*, IGP XV, 1, s. 1468-1473.

163. *Apostoł kultu Najświętszego Serca Jezusa* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 31 V), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 11-13; тож: *Il Sacro Cuore: una sorgente di amore misericordioso*, IGP XV, 1, s. 1665-1666.

164. *Żył, aby kochać i uczyć kochać Jezusa obecnego w Eucharystii* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 21 VI), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 12-14; тож: *Amore a Cristo Eucaristico e servizio al povero, icona di Cristo: la sintesi di vita del nuovo beato*, IGP XV, 1, s. 1900-1905.

165. *Chrystus prowadzi swój Kościół po drogach świętości i apostolstwa* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 51-52; тож: *La stessa fede che condusse Pietro e Paolo al martirio guida oggi la Chiesa sui sentieri della santità*, IGP XV, 1, 1985-1989.

166. *Złożyli samych siebie w ofierze Bogu i bliźniemu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 27 IX), ORpol. 13(1992) nr 11, s. 7-8; тож: *I giovani sappiano imitare l'esempio dei nuovi beati*, IGP XV, 2, s. 194-198.

167. *Maryja przykładem w drodze do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 IX), ORpol. 13(1992) nr 11, s. 23; toż: *Lasciamoci prendere per mano da Maria: Ella ci guiderà al Figlio suo Gesù!*, IGP XV, 2, s. 199-200.

168. *Święci wzorem i natchnieniem dla głosicieli Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 11 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 12-15; toż: *„America, spalanca le porte a Cristo! Il seme piantato cinque secoli fa fecondi la tua vita"*, IGP XV, 2, s. 282-289.

169. *Życiem przypieczętowali prawdę, którą wyznawali* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 25 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 45-47; toż: *Davanti alle crudeltà, ai gulag, alle carceri e ai campi di concentramento hanno reso testimonianza alla verità*, IGP XV, 2, s. 418-423.

170. *Światu potrzeba wiosny świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 54; toż: *„Il mondo ha urgente bisogno di una primavera di santità"*, IGP XV, 2, s. 466-468.

171. *Uznali królewską władzę Chrystusa i oddali za Niego życie* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 22 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 12-14; toż: *I martiri messicani hanno suggellato con la morte la verità della Croce e del Regno di Dio*, IGP XV, 2, s. 672-677.

1993

172. *Pielgrzymka szlakiem świętych i błogosławionych* (Audiencja generalna, 17 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 11-12; toż: *La visita pastorale in Benin, in Uganda e in Sudan: Un pellegrinaggio sulla scia dei santi e dei beati africani*, IGP XVI, 1, s. 443-453.

173. *Nasza epoka potrzebuje świadków Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 20 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 7-9; toż: *Confermazione del Beato Duns Scoto e proclamazione della Beata Dina Bélanger*, IGP XVI, 1, s. 708-713.

174. *Stały się światłością dla pokoleń* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 21 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 10-11; toż: *„Queste figlie della luce si sono distinte come testimoni di Cristo nel mondo"*, IGP XVI, 1, s. 715-720.

175. *Kościół raduje się i dziękuje za wielkie dzieła Boże* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 18 IV), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 13-15; toż: *Cinque volti della Santità*, IGP XVI, 1, s. 914-920.

176. *Misja prezbiterów w sakramentalnej posłudze uświęcania* (Audiencja generalna, 5 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 42-43; toż: *La missione dei Presbiteri nel ministero sacramentale di santificazione*, IGP XVI, 1, s. 1059-1069.

177. *Z Maryją na drodze do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Regina Coeli", 16 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 45-46; toż: *L'esistenza dei nuovi Beati: un cantico di lode al Signore*, IGP XVI, 1, s. 1241-1244.

178. *Nowa ewangelizacja musi owocować świętością* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 16 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 22-24; toż: *La santità di Enrique parla alla Spagna d'oggi: „È l'ora di Dio. Non lasciarla passare"*, IGP XVI, 1, s. 1562-1568.

179. *Uroczystość świętych Piotra i Pawła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 VI), AP 5, s. 223-225; toż: *Guardando agli Apostoli Pietro e Paolo, la Chiesa*

riscopre continuamente la sua vocazione ad essere segno e strumento di Gesù Cristo, luce del mondo, IGP XVI, 1, s. 1686-1699.

180. *Powołani do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 50-51; toż: *Sintonia spirituale con la moltitudine dei „puri di cuore"*, IGP XVI, 2, s. 1197-1198.

181. *Powołanie świeckich do świętości* (Audiencja generalna, 24 XI), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 46-47: toż: *La vocazione dei laici alla santità*, IGP XVI, 2, s. 1329-1337.

1994

182. *Ich świadectwo wiary i męczeństwa ożywia Kościół* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 15-16; toż: *La festa di Pietro e Paolo rafforzi la fede, la missione, l'unità*, IGP XVII, 1, s. 1254-1259.

183. *Wpatrujmy się w świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21VIII), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 41-42; toż: *Guardando alla prossima Conferenza del Cairo affidiamo a Maria gli autentici bisogni dell'umanità*, IGP XVII, 2, s. 163-171.

184. *Wybrali drogę służby na wzór Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 16 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 29-31; toż: *Hanno scelto la via del servizio seguendo le orme del Figlio dell'uomo*, IGP XVII, 2, s. 492-497.

185. *Jesteście wezwani do pracy w służbie dobra* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 5 XI), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 27-29; toż: *Luminoso esempio di una solidarietà fattiva che ha saputo unire il Nord ed il Sud dell'Italia*, IGP XVII, 2, s. 615-620.

186. *Budowanie królestwa Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 20 XI), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 39-40; toż: *Cristo é il futuro del mondo*, XVIII, 2, s. 826-830.

187. *Powołani do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 20 XI), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 40-41; toż: *La famiglia è il primo vivaio della santità*, IGP XVII, 2, s. 831-832.

188. *Święta Rodzino, prowadź i broń nas* (Orędzie „Urbi et Orbi", 25 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 16-17; toż: *Il cuore del Papa palpita per le famiglie di tutta la terra e per la grande famiglia umana lacerata da egosimi e violenze*, IGP XVII, 2, s. 1143-1147.

189. *Świadectwo męczenników* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 17-19; toż: *La grande causa di Dio tra gli uomini é stata alimentata, particolarmente nel nostro secolo, dal sangue dei martiri*, IGP XVII, 2, s. 1154-1155.

1995

190. *Przygotowywała drogę Panu na pustyni ludzkiego życia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 19 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 35-37; toż: *Dall'esempio della vostra Beata scaturisca la forza per difendere la vita dai mali dell'aborto e dell'eutanasia, per incoraggiare la famiglia e per proclamare la giustizia*, IGP XVIII, 1, s. 209-215.

191. *Przebaczenie, pojednanie, pokój wezwaniem dla wszystkich* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 21 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 40-42; toż: *Il nuovo*

beato: figlio dell'Asia, é diventato un vero prete missionario in Asia, IGP XVIII, 1, s. 232-238.

192. *Św. Brygida Szwedzka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 5 II), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 37; toż: *Santa Brigida di Svezia: eco privilegiata della voce di Dio per la Chiesa e per l'Europa del suo tempo*, IGP XVIII, 1, s. 320-322.

193. *Św. Katarzyna ze Sieny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 II), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 37-38; toż: *Santa Caterina da Siena: intraprendente e coraggiosa tessitrice di unità e di pace*, IGP XVIII, 1, s. 362-364.

194. *Św. Franciszka Ksawera Cabrini* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 19 II), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 38-39; toż: *Santa Francesca Saverio Cabrini: un cuore materno per gli emigranti*, IGP XVIII, 1, s. 402-404.

195. *Zmartwychwstały Pan jest z wami i zawsze was wspiera* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 30 IV), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 35-37; toż: *Giovanni Nepomuceno: ha vissuto un grande distacco da ogni forma di compromesso con gli onori della terra*, IGP XVIII, 1, s. 1084-1090.

196. *Kto miłuje Chrystusa, żyje Jego Ewangelią* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 21 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 15-17; toż: *L'omelia durante la Messa per la canonizzazione di Zdislava di Lemberk e di Jan Sarkander*, IGP XVIII, 1, s. 1362-1367.

197. *Ojczyzna świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli", 21 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 17; toż: *„Rallegrati, Regina del Cielo, dei nuovi Santi Jan e Zdislava! Rallegrati di tutti i Santi della Republica Ceca!"*, IGP XVIII, 1, s. 1368-1370.

198. *Męczeństwo łączy nas z wszystkimi chrześcijanami* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 2 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 37-39; toż: *Coraggiosi testimoni del Vangelo resistettero alle lusinghe ed alle torture ed affrontarono la morte pur di non rinnegare la fede e la fedeltà a Cristo e alla Chiesa*, IGP XVIII, 2, s. 15-20.

199. *Śladami Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 29 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 27-29; toż: *Elevate agli onori degli Altari tre donne figlie della terra elvetica, custodi e testimoni della „parola della riconciliazione"*, IGP XVIII, 2, s. 993-999.

200. *Powołani do świętości*, w: Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 85-88.

1996

201. *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Vita consecrata" [...]* (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52 (zwł. p. 35); toż: *„Vita Consecrata"*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

202. *Świętość to pełnia życia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 12 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 28-29; toż: *In un cielo nebuloso risplende il sole della santità*, IGP XIX, 1, s. 1238-1243.

203. *Doskonała świętość Maryi* (Audiencja generalna, 15 V), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 46-47; toż: *La perfetta santità di Maria*, IGP XIX, 1, s. 1252-1262.

204. *Nasza epoka domaga się ludzi świętych* (Homilia podczas Mszy św., Maribor, 19 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 14-15; toż: *La santità é la vera forza capace di trasformare il mondo*, IGP XIX, 1, s. 1288-1293.

205. *Chwałą Boga żywy człowiek* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 2 VI), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 34-35; toż: *Luminosi esempi di fedele risposta alla grazia divina. Intercessori nelle necessità materiali e spirituali*, IGP XIX, 1, s. 1431--1435.

206. *Maryja przez całe życie święta* (Audiencja generalna, 19 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 50-51; toż: *Santa durante tutta la vita*, IGP XIX, 1, s. 1528-1538.

207. *W blasku chwały Maryi i świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 18 VIII), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 30; toż: *La venerazione dei santi é un ponte che unisce vitalmente le Chiese d'Oriente e d'Occidente*, IGP XIX, 2, s. 199-202.

208. *Idźmy w ich ślady* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 24 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 29-30; toż: *L'omelia nella Basilica Vaticana in occasione della proclamazione di tre nuovi Beati nella Sollennità di Cristo Re*, IGP XIX, 2, s. 748-752.

1997

209. *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 é 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.

210. *Wskazują drogę ku pełni szczęścia w Bogu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 4 V), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 29-30; toż: *„L'amore di Dio é la sorgente della vera letizia"*, IGP XX, 1, s. 880-885.

211. *Serce Jezusa – źródło życia i świętości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 6 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 44-47; toż: *Il crocifisso é tornato nelle scuole, negli uffici pubblici, negli ospedali. Che esso rimanga lì!*, IGP XX, 1, s. 1422-1429.

212. *Raduj się, Krakowie, oddając hołd św. Pani Wawelskiej* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 8 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 54-57; toż: *Da Edvige un compito nuovo: amare e servire*, IGP XX, 1, s. 1447-1454.

213. *Świadectwo świętych Piotra i Pawła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 VI), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 4344; toż: *Mi sento impegnato a farmi ardente promotore della piena unità fra tutti i cristiani*, IGP XX, 1, s. 1654-1656.

214. *Św. Teresa z Lisieux* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 24 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 32-33; toż: *„La domenica delle missioni, il 19 ottobre 1997, io proclamerò Santa Teresa del Bambin Gesù e del Santo Volto Dottore della Chiesa"*, IGP XX, 2, s. 208-214.

215. *Wzór świętości Kościoła* (Audiencja generalna, 3 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 24; toż: *Maria, modello della santità della Chiesa*, IGP XX, 2, s. 240-249.

216. *Świętość owocująca w życiu społeczeństwa* (Homilia podczas Nieszporów i beatyfikacji, 27 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 15-17; toż: *Bologna in cammino verso il terzo millennio col volto umano e cristiano dei suoi santi e beati*, IGP XX, 2, s. 412-416.

217. *Świętość związku mężczyzny i kobiety* (Homilia podczas Mszy św. dla uczestników kongresu teologiczno-duszpasterskiego, 4 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 14-15; toż: *L'impronta della santità fa del principio d'indissolubilità e di unità del matrimonio la base di tutto l'ordine sociale*, IGP XX, 2, s. 489-493.

218. *We wspólnocie świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 41-42; toż: *„Maria rimane nei secoli e nell'eternità al vertice della comunione dei santi"*, IGP XX, 2, s. 727-728,

219. *Budowali świątynię życia na fundamencie Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 9 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 15-16; toż: *Un cantico di ringraziamento per i frutti di bene realizzati grazie alla loro totale adesione alla volontà divina*, IGP XX, 2, s. 776-780.

1998

220. *Są znakiem nadziei dla wszystkich* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 10 V), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 34-36; toż: *„Vittoriosi attraverso la «grande tribolazione»"*, IGP XXI, 1, s. 875-880.

221. *Naszym mieszkaniem jest niebo* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 23 V), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 35-36; toż: *Rendiamo grazie al Signore per il dono di questo Beato, esempio concreto di eroismo nella quotidiana fatica del ministero*, IGP XXI, 1, s. 1021-1026.

222. *Ich imiona są wpisane w pamięć Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 24 V), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 37-38 ; toż: *I nuovi Beati hanno accolto e fatto proprio il messaggio della Sindone, icona toccante della Passione di Cristo*, IGP XXI, 1, s. 1029-1033.

223. *Wyznawanie wiary w Chrystusa domaga się Jego naśladowania* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Wiedeń, 21 VI), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 27-29; toż: *Non gli eroi del mondo hanno la parola oggi qui sulla Heldenplatz, ma gli eroi della Chiesa, i tre nuovi Beati*, IGP XXI, 1, s. 1445-1451.

224. *Działalność społeczna drogą do świętości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 20 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 30-31; toż: *Giuseppe Tovini: un grande apostolo sociale che si è prodigato per salvare alla società italiana ciò che ha di più suo, cioè il suo patrimonio religioso e morale*, IGP XXI, 2, s. 514-519.

225. *Wiara i krzyż są nierozdzielne* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 11 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 17-20; toż: *Edith Stein „eminente figlia di Israele e fedele figlia della Chiesa"*, IGP XXI, 2, s. 713-718.

1999

226. *Ku chrześcijańskiej doskonałości* (Przesłanie do uczestników Krajowego Kongresu Włoskiej Federacji Ćwiczeń Duchownych, 11 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 10-11; toż: *Si avverte sempre più l'anelito ad una spiritualità che si faccia vita*, IGP XXII, 1, s. 358-361.

227. *Duch Święty napełnił ich miłością* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 7 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 24-25; toż: *„I santi sono i «veri adoratori del Padre»"*, IGP XXII, 1, s. 482-486.

228. *Wskazują drogę do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 25-26; toż: *Sequire Cristo in ogni stato di vita attingendo da Lui l'„acqua viva" dello Spirito Santo*, IGP XXII, 1, s. 487-489.

229. *Ich oczy były otwarte na prawdę i miłość Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 18 IV), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 28-29; toż: *Di fronte al mondo l'esaltante epopea della santità del nostro tempo*, IGP XXII, 1, s. 766-770

230. *Świadkowie żywej wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Warszawa, 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 74-76; toż: *I nuovi Beati sono la testimonianza della vittoria di Cristo, il dono che restituisce la speranza*, IGP XXII, 1, s. 1326-1333.

231. *Wypraszaj, Maryjo, Twojemu ludowi łaskę świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 76-77; toż: *Con Maria rendiamo grazie a Dio per i testimoni della Sua presenza nella nostra generazione*, IGP XXII, 2, s. 1334-1335.

232. *Nie lękajcie się być świętymi* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 16 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 107-109; toż: *Kinga ha espresso l'amore verso il Divino Sposo con tanti atti di amore verso il prossimo*, IGP XXII, 1, s. 1379-1386.

233. *Święci Apostołowie Piotr i Paweł* (Audiencja generalna, 30 VI), ORpol. 20(1999) nr 10, s. 49-50; toż: *I Santi Apostoli Pietro e Paolo*, IGP XXII, 1, s. 1513-1521.

234. *List apostolski motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy* (1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 12-16; toż: *„Motu Proprio" con la quale vengono proclamate Compatrone d'Europa le Sante Brigida di Svezia, Caterina da Siena e Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein)*, IGP XXII, 2, s. 493-514

2000

235. *Podążali wiernie za Chrystusem* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 9 IV), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 38-39; toż: *Una primavera di santità*, IGP XXIII, 1, s. 565-569.

236. *Dar Boży dla naszych czasów* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 30 IV), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 25-26; toż: *Suor Faustina Kowalska, umile figlia della Polonia, ha soffertamente e gioiosamente testimoniato il messaggio della Divina Misericordia proiettandolo verso il terzo millennio*, IGP XXIII, 1, s. 703-708.

237. *Matka Świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli", 21 V), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 34; toż: *Alla Vergine di Guadalupe affidiamo uno degli obiettivi fondamentali del Giubileo: suscitare in ogni fedele un vero anelito alla santità*, IGP XXIII, 1, s. 907-908.

238. *Kościół uświęcony krwią świętych Piotra i Pawła* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Diecezji Rzymskiej, 28 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 24-25; toż: *Il Grande Giubileo della Chiesa di Roma che deve a Pietro il suo inizio*, IGP XXIII, 1, s. 981-985.

239. *Ich miłość do Boga i braci światłem na naszej drodze życia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 3 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 26-28; toż: *„Cinque personalità diverse, ciascuna con una sua fisionomia e una sua missione, tutte accomunate dall'anelito della santità"*, IGP XXIII, 2, s. 308-312.

240. *Przewodniczka w drodze do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 32; toż: *La profonda devozione mariana dei nuovi Beati*, IGP XXIII, 2, s. 313-314.

241. *Wpatrujmy się we wzory świętości* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 1 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 28-29; toż: *Agostino Zhao Rong e i 119 compagni martiri fanno onore al nobile popolo cinese*, IGP XXIII, 2, s. 502-507.

242. *Świadkowie wiary* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 30-31; toż: *La Dichiarazione „Dominus Iesus", che mi sta a cuore, approvata da me in forma speciale, possa svolgere finalmente, dopo tante interpretazioni sbagliate, la sua funzione chiarificatrice*, IGP XXIII, 2, s. 508-510.

243. *Maryja wzorem świętości* (Homilia podczas Mszy św. w Uroczystość Wszystkich Świętych, 1 XI), ORpol 22(2001) nr 3, s. 21-22; toż: *In Maria, assunta in Cielo, il traguardo della santità cui Dio chiama tutti i membri della Chiesa*, IGP XXIII, 2, s. 749-753.

244. *Cała piękna i święta (*Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 56; toż: *L'affidamento al Cuore Immacolato di Maria del futuro della Chiesa e del mondo dischiuso dal Grande Giubileo del Duemila*, IGP XXIII, 2, s. 1056-1059.

2001

245. *Świętość pierwszym programem waszego życia* (Homilia podczas Mszy św. dla osób konsekrowanych, 2 II 2001), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 40-41; toż: *„La santità è il primo punto essenziale del programma che ho delineato per l'inizio del nuovo Millennio"*, IGP XXIV, 1, s. 282-285.

246. *Bądźcie świętymi* (Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek, 12 IV 2001), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 17-18; toż: *Intimamente rinnovati dall'esperienza giubilare, „siate santi, affinchè il popolo che Dio vi ha affidato sia santo"*, IGP XXIV, 1, s. 723-726.

247. *Przewodniczka w drodze do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli", 29 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 29; toż: *Trascorrete il mese di maggio in unione con Maria recitando il Rosario*, IGP XXIV, 1, s. 815-816.

248. *W ich życiu odzwierciedla się blask chwały Bożej* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 10 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 41-43; toż: *Nella solennità della Santissima Trinità, „festa della santità"*, IGP XXIV, 1, s. 1179-1182.

249. *Powołanie do świętości jest powszechne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 10 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 43; toż: *Maria, Regina di tutti i santi, capolavoro della Santissima Trinità e „misura alta" della vita cristiana*, IGP XXIV, 1, s. 1183-1184.

250. *Niech świętość będzie celem waszych dążeń* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Lwów, 27 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 33-34; toż: *I veri eroi del ventesimo secolo, il „secolo del martirio"*, IGP XXIV, 1, s. 1346-1356.

251. *Powołanie do świętości* (Oredzie [...] na XXXIX Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2002 r., 8 IX), ORpol 23(2002) nr 2, s. 9-11; toż: *La vocazione alla santità*, IGP XXIV, 2, s. 270-275.

252. *Wierny Bogu i człowiekowi w prawdzie i świętości* (Przesłanie do uczestników kongresu poświęconego dziełu i postaci św. Maksymiliana Marii Kolbego, 18 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 8-9; toż: *Approfondire le intuizioni teologiche e spirituali di san Massimiliano Kolbe „nell'ottica della nuova evangelizzazione e del rinnovato slancio missionario"*, IGP XXIV, 2, s. 339-341.

253. *Swoim przykładem wzywają nas do świętości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 7 X), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 40-41; toż: *„Questi nostri illustri fratelli*

hanno saputo tradurre la loro indomita fede in una straordinaria esperienza di amore a Dio e di servizio verso il prossimo", IGP XXIV, 2, s. 527-531.

254. *Przeżywali zwyczajne życie w sposób nadzwyczajny* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 21 X), ORpol. 23(2002) nr 1, s. 51-52; toż: *Una compiuta attuazione del Concilio: la prima beatificazione di una coppia di sposi, „espressione esemplare del popolo italiano"*, IGP XXIV, 2, s. 585-589.

2002

255. *Powołani do świętości w życiu codziennym* (Przemówienie do członków Opus Dei, 12 I), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 30-31; toż: *Tutti siamo chiamati alla santità nella trama delle occupazioni di ogni giorno*, IGP XXV, 1, s. 42-44.

256. *Bądźcie świętymi nauczycielami i przewodnikami młodych* (Przesłanie do uczestników XXV Kapituły Generalnej Towarzystwa św. Franciszka Salezego, 22 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 13-14; toż: *„Salesiani del terzo millennio! Siate appassionati maestri e guide, santi e formatori di santi"*, IGP XXV, 1, s. 249-253.

257. *Bądźcie świętymi szafarzami Bożego miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy św. i święceń kapłańskich, 21 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 30-31; toż: *„Grande è il mistero posto nelle vostre mani!"*, IGP XXV, 1, s. 596-598.

258. *Świat oczekuje świętych misjonarzy* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskich Dzieł Misyjnych, 16 V), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 28-29; toż: *„Il mondo attende missionari santi"*, IGP XXV, 1, s.749-751.

259. *Krzyż Chrystusa był jego chlubą* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej o. Pio, 16 VI), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 20-21; toż: *Nel „vanto della Croce" la sua santità*, IGP XXV, 1, s. 1013-1015.

260. *Podążajmy śladami nowego świętego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 VI), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 22; toż: *„A Padre Pio affidiamo il cammino di santità di tutta la Chiesa, all'inizio del nuovo millennio"*, IGP XXV, 1, s. 1016-1018.

261. *Tajemnica świętości i apostolstwa* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 6 X), ORpol. 23(2002) nr 12, s. 23; toż: *Il segreto della santità*, IGP XXV, 2, s. 413-416.

262. *Bądźcie świętymi kapłanami* (Przemówienie do alumnów i wychowawców, 28 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 38; toż: *Amore e lealtà per il Successore di Pietro e obbedienza alla Chiesa rendono artefici del necessario rinnovamento della vita ecclesiale*, IGP XXV, 2, s. 633-640.

263. *Oczekuje nas wspólnota świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 51-52; toż: *Una corale invocazione: pace per chi ha vissuto, pace per chi vive, pace per chi vivrà*, IGP XXV, 2, s. 657-659.

264. *Wzorem Św. Rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 24-25; toż: *Il compito dei genitori cristiani verso i figli e la società*, IGP XXV, 2, s. 947-948.

2003

265. *Prowadźcie wasze dzieci do świętości* (Homilia podczas Mszy św. w Kaplicy Sykstyńskiej, podczas której Papież udzielił sakramentu chrztu dzieciom, 12 I), ORpol.

24(2003) nr 3, s. 26; tож: *„Quale grande dono e quale grande responsabilità!“*, IGP XXVI, 1, s. 41-43.

266. *Świętość jest możliwa dla każdego* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 23 III), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 30-31; тож: *„La santità dei nuovi beati ci stimola a tendere anche noi alla perfezione evangelica”*, IGP XXVI, 1, s. 361-364.

267. *Świętość życia najważniejsza* (Przemówienie do studentów Akademii Kościelnej, 15 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 32-33; тож: *Il segreto dell'efficacia di ogni ministero e servizio nella Chiesa si trova nella preghiera e nella devota partezipazione al Sacrificio eucaristico*, IGP XXVI, 1, s. 729-730.

268. *Idźmy śladami świętych Cyryla i Metodego* (Przemówienie do delegacji bułgarskiego Kościoła prawosławnego, 26 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 37-38; тож: *Nella crescita della conoscenza e della fiducia reciproca tra fratelli si concretizzi quanto prima la piena unità dei cristiani cattolici e ortodossi*, IGP XXVI, 1, s. 834-840.

269. *Śladami nowych świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 X), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 22; тож: *„Uniti ai nuovi santi invochiamo Maria col titolo di Madonna del Rosario”*, IGP XXVI, 2, s. 349-350.

270. *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Pastores gregis” [...]* (16 X), ORpol 25(2004) nr 1, s. 4-48 (zwł. pp. 12, 25, 41); тож: *„Pastores Gregis”*, IGP XXVI, 2, s. 392-598.

271. *Ku szczytom świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”. 1 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 47; тож: *„Il Rosario può veramente essere una via semplice e accessibile verso la santità, che è la vocazione di ogni battezzato”*, IGP XXVI, 2, s. 690-691.

272. *Świętość owocem działania Ducha Bożego* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 9 XI), ORpol. 25(2004) nr 2, 34-35; тож: *„La santità, frutto dell'opera incessante dello Spirito Santo, rifulge nei nuovi Beati”*, IGP XXVI, 2, s. 720-723.

2004

273. *Na wyboistej drodze do świętości* (Liturgia Słowa w Środę Popielcową, 25 II), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 26; тож: *Salire lungo il sentiero arduo della santità*, IGP XXVII, 1, s. 257-259.

274. *Sakrament przebaczenia uzdrawia i uświęca* (Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 27 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 27-28; тож: *Il Sacramento del perdono rigenera e santifica e, con l'Eucaristia, accompagna il cammino del cristiano verso la perfezione*, IGP XXVII, 1, s. 379-382

275. *Prowadźcie ludzi po drogach świętości* (Przemówienie do biskupów amerykańskich, 14 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 20-22; тож: *La pace e l'armonia tanto anelate dagli individui, dalla famiglia, dalla società, possono essere conquistate solo attraverso la conversione e la riconziliazione*, IGP XXVII, 1, s. 602-606.

276. *Matka świętych i nasza* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli”, 16 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 9-10; тож: *La testimonianza dei santi sia stimolo e sostegno nel quotidiano servizio a Dio e al prossimo*, IGP XXVII, 1, s. 620-621.

277. *Świętość życia największym darem dla Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Loreto, 5 IX), ORpol. 25(2004) nr 11-12, s. 10-11; тож: *Il fascino della santità*, IGP XXVII, 2, s. 207-210.

278. *Wasza posługa wymaga świętego życia* (Przemówienie do nowo konsekrowanych biskupów, 17 IX), ORpol. 25(2004) nr 11-12, s. 23-24; toż: *„I santi Vescovi sostengano i vostri passi”*, IGP XXVII, 2, s. 265-266.

279. *Kościół potrzebuje świętych kapłanów* (Przemówienie do uczestników VI Międzynarodowego Spotkania Kapłanów, 21 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 34-35; toż: *Con la santità della vostra vita siate forgiatori di santi e profeti di speranza*, IGP XXVII, 2, s. 441-442.

280. *Święci krakowscy*, w: Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 149-156.

2005

281. *Liturgia źródłem świętości, jedności i misyjnego zapału* (Przesłanie do Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 3 III), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 36-37; toż: *„L’«ars celebandi» fa tutt’uno l’impegno della contemplazione e della coerenza cristiana*, IGP XXVIII, 1, s. 183-185.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Postępujcie drogą świętości* (Przemówienie do pielgrzymów, 16 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 8; toż: *Esemplari testimoni della cartià di Cristo, queste due nuove Beate ci aiutano a meglio comprendere il senso e il valore della nostra vocazione*, IB I, s. 110-112.

2. *Św. Benedykt ojcem cywilizacji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 VII), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 40; toż: *Il messaggio di san Benedetto da Norcia: „Niente anteporre all’amore di Cristo”*, IB I, s. 332-335.

3. *Patrzmy na świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 VII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 48-49; toż: *Essere nelle società europee fermento di un rinnovato umanesimo*, IB I, s. 345-348.

4. *Święci zmieniają Kościół i świat* (Czuwanie modlitewne, 20 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 24-25; toż: *Solo da Dio viene la vera rivoluzione e il cambiamento decisivo del mondo*, IB I, s. 449-454.

5. *Eucharystia i świętość* ((Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 IX), ORpol. 27(2006) nr 1, s. 55; toż: *„Basta un uomo pieno di zelo per trasformare un popolo”*, IB I, s. 554-555.

2006

6. *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.

7. *U źródeł wiary i świętości Jana Pawła II* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami Wadowic, 27 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 28-29; toż: *Sulle orme del mio grande Predecessore, testimone della fede*, IB II,1, s. 704-706.

2007

8. *Św. Ignacy Antiocheński* (Audiencja generalna, 14 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 40-41; toż: *I Padri Apostolici: „Sant'Ignazio d'Antiochia"*, IB III, 1, s. 498-506.

9. *Św. Justyn* (Audiencja generalna, 21 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 42-43; toż: *I Padri della Chiesa: „San Giustino"*, IB III, 1, s. 532-539.

10. *Św. Ireneusz* (Audiencja generalna, 28 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 43-45; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Ireneo di Lione"*, IB III, 1, s. 574-582.

11. *Naśladujcie Jezusa i bądźcie dobrymi pasterzami* (Homilia podczas Mszy św. w dniu Światowego Dnia Modlitw o Powołania, 29 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 37-38; toż: *Quell',,Eccomi" senza riserve da rinnovare ogni giorno*, IB III, 1, s. 746-749.

12. *Św. Elżbieta – prawdziwa córka Kościoła i wzór cnót chrześcijańskich* (List do Prymasa Węgier, 27 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 19-20; toż: *Lettera al Cardinale Péter Erdő, Primate di Ungheria, per l'VIII centenario della nascita di santa Elisabetta*, IB III, 1, s. 975-976.

13. *Św. Cyprian* (Audiencja generalna, 6 VI), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 44-45; toż: *I Padri della Chiesa: „San Cipriano di Cartagine"*, IB III, 1, s. 1030-1038.

14. *Św. Atanazy* (Audiencja generalna, 20 VI), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 47-48; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Atanasio"*, IB III, 1151-1159.

15. *Św. Cyryl Jerozolimski* (Audiencja generalna, 27 VI), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 49-50; toż: *I Padri della Chiesa: „San Cirillo di Gerusalemme"*, IB III, 1, s. 1191-1199.

16. *Św. Bazyli (I)* (Audiencja generalna, 4 VII), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 52-53; toż: *I Padri della Chiesa: „San Basilio (1)"*, IB III, 2, s. 5-14.

17. *Św. Bazyli (II)* (Audiencja generalna, 1 VIII), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 39-40; toż: *I Padri della Chiesa: „San Basilio (2)"*, IB III, 2, s. 87-94.

18. *Św. Grzegorz z Nazjanzu (I)* (Audiencja generalna, 8 VIII), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 41-42; toż: *I Padri della Chiesa: „San Gregorio Nazianzeno (1)"*, IB III, 2, s. 101-107.

19. *List Benedykta XVI z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma* (10 VIII), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 30-34; toż: *Un Vescovo venerato dall'intera Chiesa cristiana*, IB III, 2, s. 111-123.

20. *Św. Grzegorz z Nazjanzu (II)* (Audiencja generalna, 22 VIII), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 42-43; toż: *I Padri della Chiesa: „San Gregorio Nazianzeno (2)"*, IB III, 2, s. 154-160.

21. *Św. Grzegorz z Nyssy (I)* (Audiencja generalna, 29 VIII), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 44-45; toż: *I Padri della Chiesa: „San Gregorio di Nissa (1)"*, IB III, 2, s. 171-178.

22. *Św. Grzegorz z Nyssy (II)* (Audiencja generalna, 5 IX), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 45-46; toż: *I Padri della Chiesa: „San Gregorio di Nissa (2)"*, IB III, 2, s. 210-217.

23. *Św. Jan Chryzostom (I)* (Audiencja generalna, 19 IX), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 29-30; toż: *I Padri della Chiesa: „San Giovanni Crisostomo (1)"*, IB III, 2, s. 327-335.

24. *Św. Jan Chryzostom (II)* (Audiencja generalna, 26 IX), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 30-32; toż: *I Padri della Chiesa: „San Giovanni Crisostomo (2)”*, IB III, 2, s. 366-373.

25. *Św. Cyryl Aleksandryjski* (Audiencja generalna, 3 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 32-33; toż: *I Padri della Chiesa: „San Cirillo di Alessandria”*, IB III, 2, s. 403-410.

26. *Św. Hilary z Poitiers* (Audiencja generalna, 10 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 34-35; toż: *Padri della Chiesa: „Sant'Ilario di Poitiers”*, IB III, 2, s. 432-440.

27. *Św. Euzebiusz z Vercelli* (Audiencja generalna, 17 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 35-37; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Eusebio di Vercelli”*, IB III, 2, s. 459-467.

28. *Św. Ambroży* (Audiencja generalna, 24 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 37-38; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Ambrogio”*, IB III, 2, s. 493-500.

29. *Św. Maksym z Turynu* (Audiencja generalna, 31 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 38-40; toż: *I Padri della Chiesa: „San Massimo di Torino”*, IB III, 2, s. 528-535.

30. *Świętość jest zadaniem każdego człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 57; toż: *Diventare santi: un cammino di libertà per tutti*, IB III, 2, s. 536-539.

31. *Św. Hieronim (I)* (Audiencja generalna, 7 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 50-51; toż: *I Padri della Chiesa: „San Girolamo (1)”*, IB III, 2, s. 553-560.

32. *Św. Hieronim (II)* (Audiencja generalna, 14 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 51-53; toż: *I Padri della Chiesa: „San Girolamo (2)”*, IB III, 2, s. 586-595.

33. *Św. Afrahat* (Audiencja generalna, 21 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 53-54; toż: *I Padri della Chiesa: "Sant'Afraate il Saggio”*, IB III, 2, s. 617-624.

34. *Św. Efrem Syryjczyk* (Audiencja generalna, 28 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 55-56; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Efrem Siro”*, IB III, 2, s. 654-661.

35. *Św. Chromancjusz z Akwilei* (Audiencja generalna, 5 XII), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 47-48; toż: *I Padri della Chiesa: „San Cromazio di Aquileia”*, IB III, 2, s. 775-781.

36. *Św. Paulin z Noli* (Audiencja generalna, 12 XII), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 48-49; toż: *I Padri della Chiesa: „San Paolino di Nola”*, IB III, 2, s. 809-816.

37. *Święci ukazują prawdziwe oblicze Kościoła* (Przemówienie do postulatorów z Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, 17 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 45-46; toż: *„L'importanza ecclesiale e sociale di proporre nuovi modelli di santità*, IB III, 2, s. 869-871.

2008

38. *Św. Augustyn (I)* (Audiencja generalna, 9 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 50-52; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Agostino (1)”*, IB IV, 1, s. 41-48.

39. *Św. Augustyn (II)* (Audiencja generalna, 16 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 52-54; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Agostino (2)”*, IB IV, 1, s. 87-93.

40. *Św. Augustyn (III)* (Audiencja generalna, 30 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 54-55; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Agostino (3)”*, IB IV, 1, s. 170-176.

41. *Św. Augustyn (IV)* (Audiencja generalna, 20 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 39-41; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Agostino (4)”*, IB IV, 1, s. 270-279.

42. *Święty, który ochrzcił Ormian i schrystianizował ich kulturę* (Przemówienie z okazji nazwania imieniem św. Grzegorza Oświeciciela jednego z watykańskich dziedzińców, 22 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 28-29; toż: *Siete le braccia e il cuore del Papa per i poveri di Roma*, IB IV, 1, s. 294-296.

43. *Św. Augustyn (V)* (Audiencja generalna, 27 II), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 41-43; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Agostino (5)"*, IB IV, 1, s. 320-329.

44. *Św. Leon Wielki* (Audiencja generalna, 5 III), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 43-45; toż: *I Padri della Chiesa: „San Leone Magno"*, IB IV, 1, s. 358-365.

45. *Bierzcie przykład z tak wielu świętych spowiedników* (Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników, 7 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 34-35: toż: *La misericordia di Dio più grande di ogni nostra colpa*, IB IV, 1, s. 371-373.

46. *Św. Benedykt* (Audiencja generalna, 9 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 52-54; toż: *„San Benedetto, Fondatore del monachesimo occidentale"*, IB IV, 1, s. 538-546.

47. *Prośmy Ducha, abyśmy mogli każdego dnia wzrastać w świętości* (Homilia podczas Mszy św., 19 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 17-20; toż: *La proclamazione della vita è il cuore della nuova evangelizzazione* IB IV, 1 s. 636-642.

48. *Św. Grzegorz Wielki (I)* (Audiencja generalna, 28 V), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 33-35; toż: *I Padri della Chiesa: „San Gregorio Magno (1)"*, IB IV, 1, s. 875-882.

49. *Św. Grzegorz Wielki (II)* (Audiencja generalna, 4 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 36-38; toż: *I Padri della Chiesa: „San Gregorio Magno (2)"*, IB IV, 1, s. 948-956.

50. *Św. Kolumban* (Audiencja generalna, 11 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 38-40; toż: *I Padri della Chiesa: „San Colombano"*, IB IV, 1, s. 982-989.

51. *Św. Izydor z Sewilli* (Audiencja generalna, 18 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 40-41; toż: *I Padri della Chiesa: „Sant'Isidoro di Siviglia"*, IB IV, 1, s. 1023-1030.

52. *Św. Maksym Wyznawca* (Audiencja generalna, 25 VI), ORpol. 29(2008) nr 9, s. 51-53; toż: *I Padri della Chiesa: „San Massimo il Confessore"*, IB IV, 1, s. 1061-1068.

53. *Święci są najlepszym komentarzem do Ewangelii* (Audiencja generalna, 20 VIII), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 46-47; toż: *Dio vuole santi „normali"*, IB IV, 2, s. 165-170.

54. *W ogrodzie świata rzesze świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 5455; toż: *Il giardino della santità*, IB IV, 2, s. 600-603.

2009

55. *Św. Jan Klimak* (Audiencja generalna, 11 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 38-40; toż: *Padri e scrittori del primo millennio: „Giovanni Climaco, monaco, eremita"*, IB V, 1, s. 221-229.

56. *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny* (Audiencja generalna, 18 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 40-42; toż: *Padri e scrittori del primo millennio: „San Beda il Venerabile"*, IB V, 1, s. 258-266.

57. *Św. Bonifacy* (Audiencja generalna, 11 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 53-55; toż: *Padri e scrittori del primo millennio: „San Bonifacio, l'apostolo dei Germani"*, IB V, 1, s. 363-371.

58. *Niech kapłańska posługa będzie waszą drogą do świętości* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami Angoli oraz Wysp Świętego Tomasza i Książęcej, 20 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 44-45: toż: *La voce dei cattolici nel dibattito culturale*, IB V, 1, s. 458-460.

59. *Św. Ambroży Aupert* (Audiencja generalna, 22 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 51-53; toż: *Padri e scrittori del primo millennio: „Sant'Ambrogio Auperto, monaco"*, IB V, 1, s. 642-651.

60. *Świętość jaśnieje w Kościele szczególnym pięknem* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 26 IV), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 57-58; tож: *Nel Vangelo le basi per una società giusta e solidale*, IB V, 1, s. 664-669.

61. *Św. German, patriarcha Konstantynopola* (Audiencja generalna, 29 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 54-55; tож: *Padri e scrittori del primo millennio: „Il Patriarca Germano di Costantinopoli"*, IB V, 1, s. 685-693.

62. *Św. Jan Damasceński* (Audiencja generalna, 6 V), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 38-40; tож: *Padri e scrittori del primo millennio: „San Giovanni Damasceno"*, IB V, 1, s. 722-730.

63. *Św. Teodor Studyta* (Audiencja generalna, 27 V), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 40-42; tож: *Padri e scrittori del primo millennio: „San Teodoro Studita"*, IB V, 1, s. 907-914.

64. *Święci Cyryl i Metody* (Audiencja generalna, 17 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 46-48; tож: *Padri e scrittori del primo millennio: „I santi Cirillo e Metodio"*, IB V, 1, s. 1019-1027.

65. *Ojciec Pio pociągał innych do świętości przez modlitwę i miłość* (Homilia podczas Mszy św. w San Giovanni Rotondo, 21 VI), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 12-14; tож: *Preghiera e carità per non cadere nell'attivismo"*, IB V, 1, s. 1041-1045.

66. *Św. Jan Maria Vianney* (Audiencja generalna, 5 VIII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 30-31; tож: *Anno sacerdotale: „San Giovanni Battista Maria Vianney, il santo Curato d'Ars"*, IB V, 2, s. 79-86.

67. *Święci ukazują prawdziwe oblicze Boga i człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 9 VIII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 41; tож: *I santi mostrano il vero volto di Dio e dell'uomo*, IB V, 2, s. 89-92.

68. *Św. Jan Eudes* (Audiencja generalna, 19 VIII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 33-34; tож: *Anno sacerdotale: „San Giovanni Eudes"*, IB V, 2, s. 112-117.

69. *Świętość rodzi się w rodzinie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 VIII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 44-45; tож: *Sposi e santi è possibile*, IB V, 2, s. 149-153.

70. *Św. Odo z Cluny* (Audiencja generalna, 2 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 37-39; tож: *I grandi scrittori della Chiesa: „Sant'Oddone, abate di Cluny"*, IB V, 2, s. 154-162.

71. *Św. Bonawentura był poszukiwaczem Boga i piewcą stworzenia* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami Bagnoregio, 6 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 30--31; tож: *Cercatore di Dio e cantore del creato*, IB V, 2, s. 181-185.

72. *Św. Piotr Damiani* (Audiencja generalna, 9 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 39-41; tож: *I grandi scrittori della Chiesa: „San Pier Damiani, dottore della Chiesa"*, IB V, 2, s. 190-197.

73. *Św. Anzelm z Aosty* (Audiencja generalna, 23 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 43-44; tож: *I grandi scrittori della Chiesa: „Sant'Anselmo d'Aosta, dottore della Chiesa"*, IB V, 2, s. 236-243.

74. *Św. Wacław wzorem świętości dla kierujących losami wspólnot i narodów* (Homilia podczas Mszy św., 28 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 21-22; tож: *Persone credenti e credibili al servizio del bene comune*, IB V, 2, s. 286-289.

75. *Odwiedziłem ojczyznę świętych Wita, Wacława i Wojciecha* (Audiencja generalna, 30 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 23-24; tож: *Il coraggio del bene per costruire l'Europa*, IB V, 2, s. 304-311.

76. *Św. Jan Leonardi* (Audiencja generalna, 7 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 42-44; tож: *Anno sacerdotale: „San Giovanni Leonardi, fondatore dell'Ordine dei Chierici Regolari della Madre di Dio"*, IB V, 2, s. 350-358.

77. *Dar świętości jaśnieje dziś w Kościele szczególnym pięknem* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 11 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 16-18: też: *L'eroismo dei santi per un salto di qualità*, IB V, 2, s. 365-370.

78. *Św. Piotr Czcigodny* (Audiencja generalna, 14 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 44-45; też: *I grandi scrittori della Chiesa: „Beato Pietro il Venerabile, abate di Cluny"*, IB V, 2, s. 377-384.

79. *Św. Bernard z Clairvaux* (Audiencja generalna, 21 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 46-47; też: *I grandi scrittori della Chiesa: „San Bernardo di Chiaravalle, l'ultimo dei Padri"*, IB V, 2, s. 402-410.

80. *Świętych obcowanie ożywia naszą nadzieję* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 58-59; też: *Un passaggio aperto verso il Regno della vita e della pace*, IB V, 2, s. 467-472.

81. *Święci znakiem skuteczności Ewangelii zbawienia* (Przemówienie do członków Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, 19 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 35-37; też: *Intelligenza ed equilibrio nella ricerca dei testimoni della santità*, IB V, 2, s. 759-762.

2010

82. *Św. Franciszek* (Audiencja generalna, 27 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, 35-37; też: *San Francesco di Assisi, fondatore dell'Ordine dei Frati Minori*, IB VI, 1, s. 119-128.

83. *Św. Dominik* (Audiencja generalna, 3 II), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 38-39; też: *San Domenico di Guzman, fondatore dell'Ordine dei Predicatori (Frati Dominicani)*, IB VI, 1, s. 153-159.

84. *Św. Antoni z Padwy* (Audiencja generalna, 10 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 39-41; też: *Sant'Antonio di Padova, dottore della Chiesa*, IB VI, 1, s. 188-196.

85. *Św. Bonawentura z Bagnoregio* (Audiencja generalna, 3 III), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 43-45; też: *San Bonaventura da Bagnoregio, Dottore serafico della Chiesa (1)*, IB VI, 1, s. 278-286.

86. *Dzieła i nauka św. Bonawentury* (Audiencja generalna, 10 III), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 45-47; też: *San Bonaventura da Bagnoregio, Dottore serafico della Chiesa (2)*, IB VI, 1, s. 308-317.

87. *Św. Albert Wielki* (Audiencja generalna, 24 III), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 50-52; też: *Sant'Alberto Magno, „Doctor Universalis" della Chiesa*, IB VI, 1, s. 395-403.

88. *Św. Leonard Murialdo i św. Józef Benedykt Cottolengo* (Audiencja generalna, 28 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 44-46; też: *San Leonardo Murialdo e san Giuseppe Benedetto Cottolengo, due santi sacerdoti*, IB VI, 1, s. 572-580.

89. *Św. Tomasz z Akwinu (I)* (Audiencja generalna, 2 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 48-50; też: *San Tommaso d'Aquino, „Doctor communis" della Chiesa (1)*, IB VI, 1, s. 815-824.

90. *Św. Tomasz z Akwinu (II)* (Audiencja generalna, 16 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 50-53; też: *San Tommaso d'Aquino, „Doctor communis" della Chiesa (2)*, IB VI, 1, s. 930-938.

91. *Św. Tomasz z Akwinu (III)* (Audiencja generalna, 23 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 53-55; też: *San Tommaso d'Aquino, „Doctor communis" della Chiesa (3)*, IB VI, 1, s. 953-962.

92. *Św. Józef Cafasso* (Audiencja generalna, 30 VI), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 31--32; tож: *San Giuseppe Cafasso: sacerdote, maestro e formatore di sacerdoti*, IB VI, 1, s. 1002-1011.

93. *Świętość nigdy nie wychodzi z mody* (Homilia podczas Mszy św., 4 VII), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 24-26; тож: *„La santità non passa mai di moda”*, IB VI, 2, s. 13-17.

94. *Bł. Jan Duns Szkot* (Audiencja generalna, 7 VII), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 33-35; тож: *Beato Giovanni Duns Scotto: „Doctor subtilis” della Chiesa*, IB VI, 2, s. 27-35.

95. *Św. Augustyn i inni święci jako towarzysze podróży chrześcijanina* (Audiencja generalna, 25 VIII), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 40-41; тож: *I santi come Agostino „compagni di viaggio del cristiano”*, IB VI, 2, s. 122-127.

96. *Św. Hildegarda z Bingen (I)* (Audiencja generalna, 1 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 42-43; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Ildegarda di Bingen (1)”*, IB VI, 2, s. 136-142.

97. *Św. Hildegarda z Bingen (II)* (Audiencja generalna, 8 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 43-44; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Ildegarda di Bingen (2)”*, IB VI, 2, s. 155-162.

98. *Św. Klara z Asyżu* (Audiencja generalna, 15 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 52-54; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Chiara d’Assisi”*, IB VI, 2, s. 193-201.

99. *Św. Mechtylda von Hackeborn* (Audiencja generalna, 29 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 54-56; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Matilde di Hackenborn”*, IB VI, 2, s. 313-322.

100. *Św. Gertruda* (Audiencja generalna, 6 X), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 44-46; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Gertrude la Grande“*, IB VI, 2, s. 564-572.

101. *Bł. Aniela z Foligno* (Audiencja generalna, 6 X), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 46-49; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Beata Angela da Foligno“*, IB VI, 2, s. 605-614.

102. *Życie świętych stało się pieśnią chwały Bożej* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 17 X), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 10-12; тож: *Una festa della santità*, IB VI, 2, s. 622-626.

103. *Niech nowi święci będą dla nas wzorem* (Rozważanie przed modlitwa „Anioł Pański”, 17 X), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 12-13; тож: *Il bene comune riferimento per l’impegno dei cattolici in politica*, IB VI, 2, s. 627-629.

104. *Św. Elżbieta Węgierska* (Audiencja generalna, 20 X), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 49-51; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Elisabetta d’Ungheria“*, IB VI, 2, s. 645-653.

105. *Św. Brygida Szwedzka* (Audiencja generalna, 27 X), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 42-44; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Brigida di Svezia“*, IB VI, 2, s. 694-703.

106. *Świętość celem życia chrześcijanina* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 XI), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 53; тож: *„La santità è lo scopo di vita di ogni cristiano”*, IB VI, 2, s. 725-729.

107. *Św. Julianna z Cornillon* (Audiencja generalna, 17 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 46-48; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Giuliana di Cornillon”*, IB VI, 2, s. 855-864.

108. *Św. Katarzyna ze Sieny* (Audiencja generalna, 24 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 49-50; tож; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Caterina da Siena”*, IB VI, 2, s. 904-911.

109. *Św. Weronika Giuliani* (Audiencja generalna, 15 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 46-48; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Veronica Giuliani”*, IB VI, 2, s. 1001-1009.

110. *Św. Józef spogląda z odwagą i ufnością w przyszłość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 11; тож: *„Uomo giusto uomo nuovo”*, IB VI, 2, s. 1049-1052.

111. *Św. Katarzyna z Bolonii* (Audiencja generalna, 29 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 49-51; тож: *Il ruolo delle donne nella storia della Chiesa: „Santa Caterina da Bologna”*, IB VI, 2, s. 1101-1108.

2011

112. *Św. Katarzyna z Genui* (Audiencja generalna, 12 I), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 33-35; тож: *Quel filo d'oro tra l'uomo e Dio*, IB VII, 1, s. 61-71.

113. *Św. Joanna d'Arc* (Audiencja generalna, 26 I), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 37-39; тож: *Giovanna e il nome di Gesù*, IB VII, 1, s. 137-147.

114. *Św. Teresa od Jezusa* (Audiencja generalna, 2 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 24-26; тож: *Pregate significa scoprire l'essenza stessa della nostra vita, cioè l'amore di Dio*, IB VII, 1, s. 160-171.

115. *Św. Piotr Kanizjusz* (Audiencja generalna, 9 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 27-29; тож: *Il catechismo di mio padre*, IB VII, 1, s. 201-211.

116. *Św. Jan od Krzyża* (Audiencja generalna, 16 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 29-32; тож: *Chi dà le ali all'uomo*, IB VII, 1, s. 220-230.

117. *Św. Robert Bellarmin* (Audiencja generalna, 23 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 32-34; тож: *Non c'è riforma della Chiesa senza conversione personale*, IB VII, 1, s. 243-253.

118. *Św. Franciszek Salezy* (Audiencja generalna, 2 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 27-29; тож: *La vera libertà esclude la violenza*, IB VII, 1, s. 270-281.

119. *Święty, który budował jedność Kościoła* (Homilia podczas Mszy św., 20 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 20-23; тож: *In san Corbiniano l'universalità e l'unità della Chiesa*, IB VII, 1, s. 345-351.

120. *Św. Wawrzyniec z Brindisi* (Audiencja generalna, 23 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 32-33; тож: *Il mondo ha bisogno di uomini e donne di pace*, IB VII, 1, s. 357-367.

121. *Św. Alfons Maria Liguori* (Audiencja generalna, 30 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 34-36; тож: *Mitezza e misericordia per testimoniare l'ottimismo del bene*, IB VII, 1, s. 398-409.

122. *Św. Teresa z Lisieux* (Audiencja generalna, 6 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 52-54; тож: *La violenza e l'odio sono sempre una sconfitta*, IB VII, 1, s. 416-427.

123. *Wszyscy święci Papieża* (Audiencja generalna, 13 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 54-56; тож: *Tutti i santi del Papa*, IB VII, 1, s. 449-460.

124. *Błogosławiony jesteś, umiłowany Janie Pawle II* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 1 V), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 6-9; тож: *Beato te, Giovanni Paolo II, perchè hai creduto*, IB VII, 1, s. 546-551.

125. *Świętość nie zna granic i przemienia świat* (Homilia podczas Mszy św., 24 IX), ORpol 32(2011) nr 12, s. 26-28.

126. *Święci zwiastują Bożą miłość* (Homilia podczas Mszy św., 23 X), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 32-34.

127. *Módlmy się do nowych świętych* (Rozważanie przed modlitwa „Anioł Pański", 23 X), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 50-51.

128. *Świętość jest powołaniem każdej osoby* (Rozważanie przed modlitwa „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 52-53.

2012

129. *Świat potrzebuje świętych kapłanów, zdolnych uświęcać innych* (Przemówienie do wykładowców i alumnów seminariów Kampanii, Umbrii i Kalabrii, 26 I), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 21-22.

130. *Święta, która fascynuje młodzież* (Przesłanie z okazji 800-lecia konsekracji św. Klary, 1 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 5-7.

131. *Dążcie do wzniosłych ideałów i bądźcie święci!* (Spotkanie z młodzieżą, która przyjmuje sakrament bierzmowania, 2 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 15-16.

132. *Świętość wprowadza odwieczne „dziś" Boga w „dziś" człowieka naszej epoki* (Przemówienie Ojca Świętego do biskupów, którzy uczestniczyli w Soborze Watykańskim II, 12 X), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 11-12.

FRANCISZEK

2013

1. *Święty Kościół złożony z grzeszników* (Audiencja generalna, 2 X), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 54-55.

2. *Świętość nie jest przywilejem nielicznych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 50-51.

NOTY O AUTORACH

Piotr B a r o n, saksofonista jazzowy, kompozytor i pedagog. Urodzony w 1961 r. we Wrocławiu.

Debiut w 1977 r. Współpraca z takimi muzykami, jak: Ray Charles, David Murray, Kevin Mahogany, Victor Lewis, John Hicks, Eddie Henderson, Billy Harper, Art Farmer, Marvin Smith, Leo Smith, Billy Hart czy Carter Jefferson oraz z zespołami: European Broadcasting Union International Big Band, Piotr Wojtasik Group, Jaromir Honzak Quartet East. Współzałożyciel zespołu Traveling Birds Quintet. Lider własnego tria, kwartetu i kwintetu.

Od 1998 r. nauczyciel gry na saksofonie, harmonii jazzowej i improwizacji we Wrocławskiej Szkole Jazzu i Muzyki Rozrywkowej I i II stopnia. Od 2006 do 2012 r. wykładowca w Instytucie Muzyki na Wydziale Artystycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego, a od 2008 r. również w Instytucie Jazzu Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie. Prowadzący wykłady i zajęcia warsztatowe m.in. w Kaliforni i Valencji (USA), Ankarze (Turcja), we Lwowie i w Pradze.

Recenzent i publicysta czasopisma „Jazz Forum". Od 1994 do 2011 r. prowadzący autorski program na antenie Radia Wrocław, od 2011 w internetowym radiojazz.fm.

W 1978 r. wyróżniony jako solista na festiwalu Jazz nad Odrą, w 1980 r. laureat drugiej nagrody na tym samym festiwalu, a w 1984 r. zdobywca solistycznego Grand Prix na festiwalu San Sebastián „Jazz Aldia" w Hiszpanii. Odznaczony m.in. Brązowym Medalem Zasłużony Kulturze Gloria Artis, Medalem Zasłużony Dla Wrocławia oraz Honorową Odznaką Polskiego Stowarzyszenia Jazzowego.

Wybrana dyskografia autorska: *Take One* (1995); *Tango* (1996); *Blue Rain* (1997); *Bogurodzica* (2000); *Reference* (2004); *Salve Regina* (2007); *Sanctus, Sanctus, Sanctus* (2008); *Kaddish* (2011); *Jazz na Hrade* (2012).

Autor podręcznika *Techniczna Szkoła na Saksofon* (1993) i zeszytu *Etiudy Jazzowe* (1994).

Ks. Tadeusz D o l a, profesor, teolog. Urodzony w 1951 r. w Zabrzu. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Od 1982 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego. Od 1994 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, obecnie kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii.

Od 2012 r. przewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

Główne obszary badań: chrystologia, soteriologia, w tym zwłaszcza problematyka zmartwychwstania Chrystusa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych* (1994); *Teologia misteriów życia Jezusa* (2002); *Nauki w poszukiwaniu prawdy* (2004).

Flavio F e l i c e, 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.

Członek Centro di Metodologia delle Scienze Sociali (w ramach Libera Università Internazionale degli Studi Sociali) w Rzymie.

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 mercato nella prospettiva teorica del pensiero sociale cattolico* (2010); *Lo spirito della globalizzazione* (współautor, 2011). Redaktor serii wydawniczych: „Polis & Oikonomia" (od 2003), „Novae Terrae" (od 2005); „Il Pane Quotidiano" (od 2008); „Il liberalismo delle regole" (od 2010).

Ludmiła G r y g i e l, tłumaczka i eseistka. Urodzona w 1943 r. w Wicyniu koło Złoczowa. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 1980 r. zamieszkała w Rzymie.

Współpracownik czasopism włoskich i polskich, m.in. „II Nuovo Areopago", „W drodze", „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku".

W 1999 r. audytorka na Synodzie Biskupów o Europie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dziesięciu sprawiedliwych* (1997); *Zawierzyć Bożemu Miłosierdziu. Mistyka siostry Faustyny* (2000); *Świętość dwojga* (2004); *Święty Benedykt, pierwszy Europejczyk* (2005). *L'amore e la sua regola*: *Karol Wojtyla e l'esperienza dell'ambiente di Cracovia* (współred., 2009); *Sposi e santi. Dieci profili di santità coniugale* (współred., 2012). Tłumaczka listów i modlitw św. Katarzyny Sieneńskiej.

Ks. Jacek G r z y b o w s k i, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1973 r. w Wołominie. Studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, filozoficzne na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Od 2004 r. wykładowca na PWT w Warszawie, od 2007 r. adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW.

Główne obszary badań: filozofia kultury (w szczególności problematyka filozoficznych źródeł współczesnych zagadnień kulturowych i cywilizacyjnych), filozofia polityki i historia filozofii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Miecz i Pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri* (2006); *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska* (2007); *Theatrum Mundi. Kosmologia i teologia Dantego Alighieri* (2009); *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa" w perspektywie metafizyki* (2012); *Philosophical and Religious Sources of Modern Culture* (red., 2012); *Myśl filozoficznie – myśl politycznie! Analiza i ocena historyczno-kulturowych racji filozofii polityki* (współred., 2013).

Kinga K i w a ł a, doktor, teoretyk muzyki, filozof. Urodzona w 1978 r. w Rzeszowie. Studia z zakresu teorii muzyki na Akademii Muzycznej w Krakowie, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Rzeszowskim.

Od 2002 r. asystent, a następnie adiunkt w Katedrze Teorii i Interpretacji Dzieła Muzycznego w Instytucie Kompozycji, Dyrygentury i Teorii Muzyki Akademii Muzycznej w Krakowie. W latach 2002-2013 również pracownik dydaktyczny w Instytucie Muzyki Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Członek-kandydat Sekcji Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich, członek zespołu do spraw informacji Sekcji Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich.

Wyróżniona m.in. Nagrodą Miasta Krakowa oraz nagrodami Marszałka Województwa Małopolskiego „Praesignis" i „Ars Quaerendi".

Główne obszary badań: filozofia, estetyka muzyki, teoria muzyki, analiza i interpretacja dzieła muzycznego (polska muzyka współczesna, muzyka religijna).

Autorka książki *Dzieło symfoniczne w perspektywie polskich koncepcji fenomenologicznych. Lutosławski, Górecki, Penderecki* (2013). Współredaktor serii „Muzyka wobec Poezji i Nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II".

Ks. Dariusz K l e j n o w s k i - R ó ż y c k i, doktor habilitowany, teolog, sinolog i ikonograf. Urodzony w 1972 r. w Zabrzu. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Opolskim i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu teologii dogmatycznej katolickiej i prawosławnej (doktoranckie) w L'Institut Catholique i L'Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge w Paryżu, z zakresu sinologii w L'Université de Paris, na Pekińskim Uniwersytecie Języka i Kultury i na Uniwersytecie Fu Ren w Taipei na Tajwanie, z zakresu ikonopisarstwa w Atelier d'Iconographie w Wersalu.

Od 2000 r. rektor Śląskiej Szkoły Ikonograficznej w Zabrzu. Od 2005 r. pracownik Uniwersytetu Opolskiego, obecnie adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej. W latach 2006-2010 prefekt w Wyższym Seminarium Duchownym w Opolu. Od 2007 r. wykładowca języka, kultury, filozofii i religii chińskich w Instytucie Konfucjusza przy Politechnice Opolskiej.

Członek Towarzystwa Dogmatyków Polskich, Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, Stowarzyszenia „Sinicum" im. Michała Boyma SJ (od 2011 r. wiceprezes).

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, ekumenizm, teologia chińska, ikonopisarstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne* (2008); *Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim* (red., 2008); *Rytuał ikonopisarski. Obrzędy poświęcenia ikon,*

modlitwy na poszczególnych etapach pisania ikony, ryty błogosławieństw ikonopisarzy. Instrumentum laboris (red., 2010); *Z tajemnic Rosji. Historia, teologia i estetyka ikony Trójcy Świętej świętego Andrzeja Rublowa i wpływ Świętego Sergiusza Radoneżskiego na jej powstanie* (2010); *Studium ikony* (współautor, 2011); *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych* (2012); *Chińskie katechezy* (red., 2012).

Łukasz K o s i ń s k i, magister, historyk. Urodzony w 1988 r. w Świdniku koło Lublina. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 2012 r. doktorant w Zakładzie Historii Powszechnej Średniowiecznej UMCS.

Główne obszary zainteresowań: najstarsze żywoty świętych irlandzkich, w szczególności zagadnienia iroszkockiego wzorca świętości i recepcji tradycji pogańskich we wczesnym kościele irlandzkim.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Adam O r g a n i s t y, doktor, historyk sztuki. Urodzony w 1973 r. w Szczecinie. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 2002-2005 pracownik Działu Polskiego Malarstwa Współczesnego i Rzeźby w Muzeum Narodowym w Krakowie. Od 2006 do 2010 r. adiunkt w Instytucie Plastyki Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, a od 2010 r. na Wydziale Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie. Kurator wystaw muzealnych i organizator plenerów.

Honorowy Obywatel Gminy Ziębice.

Autor publikacji z zakresu sztuki śląskiej oraz sztuki ostatnich stuleci, m.in. książki *Joseph Langer (1865-1918). Życie i twórczość wrocławskiego artysty* (2006).

Giovanni R e a l e, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1931 r. w Candia Lomellina (Włochy). Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie oraz na uniwersytetach w Marburgu i w Monachium.

Profesor historii filozofii antycznej na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie. Założyciel i dyrektor Centrum Badań nad Metafizyką na tymże uniwersytecie.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Główne obszary badań: myśl filozoficzna Platona, Arystotelesa, Teofrasta i presokratyków, neoplatonizm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della "Metafisica" di Aristotele* (1961); *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della "Metafisica"* (1964); *Aristotele, "La Metafisica"* (tłum. i oprac., t. 1-2, 1968); *Melisso, Testimonianze e frammenti* (1970); *Storia della filosofia antica* (t. 1-5, 1975-1980, wyd. pol. *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, 1993-2002); *Per una nuova interpretazione di Platone* (1989); *Saggezza antica* (1996); *Rafaello. La "Scuola di Atene"* (1997); *Raffaello. "La Disputa"* (1998); *Eros. Demone mediatore* (1999); *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone* (1999); *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'uomo europeo* (2003); *I misteri di Grünewald e dell'altare di Isenheim* (2006); *Myśl starożytna* (2007); *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle dottrine non scritte* (2008); *Dialog o wartości człowieka* (współautor, 2009). Współredaktor wydań Karola Wojtyły *Persona e atto* (1999) i *Metafisica della persona. Tutte le opere filoso-*

fiche e saggi integrativi (2003). Redaktor serii „Testi a fronte". Wydawca i współtłumacz wszystkich dialogów Platona.

Alina R y n i o, doktor habilitowany, profesor KUL, pedagog, psycholog, teolog. Urodzona w 1954 r. w Kotarszynie w województwie świętokrzyskim. Studia z zakresu teologii i psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. pracownik Sekcji Pedagogiki KUL, od 2005 r. kierownik Katedry Pedagogiki Chrześcijańskiej w Instytucie Pedagogiki. W latach 2008-2012 dyrektor tegoż Instytutu, od 2007 do 2012 r. redaktor naczelny zeszytu 2 „Roczników Nauk Społecznych" (aktualna nazwa: „Roczniki Pedagogiczne"). Obecnie również wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej (od 2007 r.).

Członek Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN. Członek Towarzystwa Naukowego KUL i Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego. Od 1984 r. uczestniczka ruchu Comunione e Liberazione.

Główne obszary badań: pedagogika katolicka, pedagogika religii, teologia wychowania, nauczanie Jana Pawła II, pedagogia wybranych ruchów Kościoła katolickiego, wychowanie w szkole katolickiej, ethos nauczyciela, pedagogika szkolna, opiekuńcza i medialna, rozwój katolickiej myśli pedagogicznej w Polsce i na świecie, antropologiczno-teologiczne podstawy integralnego wychowania osoby, biografistyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zawsze miał nadzieję. Ksiądz Mieczysław Brzozowski. Świadectwa i wspomnienia* (red., 1992); *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego* (1995); *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane* (red., 1999); *W trosce o integralne wychowanie* (współred., 2003); *Wychowanie człowieka otwartego. Rola „Zmysłu religijnego" Luigi Giussaniego w kształtowaniu osoby* (red., 2001); *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II* (2004); *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II* (red., 2005); *Wychowanie chrześcijańskie – między tradycją a współczesnością* (red., 2007); *Bogu i Ojczyźnie. Katolicki Uniwersytet Lubelski w wypowiedziach Prymasów Polski* (współred., 2008); *Bogactwo młodości wyzwaniem dla wychowawców XXI w*. (współred., 2010); *Media w wychowaniu chrześcijańskim* (współred., 2010); *Wczoraj, dziś i jutro pedagogiki uniwersyteckiej w świetle twórczości Stefana Kunowskiego* (współred., 2010); *Pedagogika na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II* (współred., 2011); *Religijno-moralny wymiar rozwoju i wychowania osoby* (współred., 2012); *Social and Educational Support in Life-Long Human Development* (współred., 2012); *Rodzina przestrzenią rozwoju osoby* (współred., 2012); *Głos z eremu. Ksiądz Infułat Czesław Wala* (red., 2013).

Giovanni S a l m e r i, profesor, etyk, teolog. Urodzony w 1966 r. w Rzymie. Studia z zakresu filozofii na Uniwerytecie Tor Vergata w Rzymie, z zakresu teologii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim.

Od 1996 r. pracownik naukowy Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Tor Vergata w Rzymie. Redaktor czasopisma „Dialegesthai", koordynator sieci internetowych „Mneme" i „Reportata".

Główne obszary badań: filozofia moralna, historia myśli teologicznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Doppia verità, doppio errore. La questione dell'uomo nell'„Etica" di Spinoza* (1993); *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone* (1999); *Teologia naturale e teologia filosofica. Atti del 4° Convegno annuale dell'Associazione italiana di filosofia della religione (Chieti, 9-10 giugno 2005)*

(współautor, 2006); *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia* (2011); *Determinazioni dell'affetto* (2013).

Ks. Jan S o c h o ń, profesor, filozof, poeta, krytyk literacki, eseista. Urodzony w 1953 r. w Wasilkowie na Podlasiu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim (filia w Białymstoku), teologii w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie i z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1986 r. wykładowca historii filozofii w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Od 1994 r. pracownik Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej, obecnie kierownik Katedry Filozofii Kultury na Uniwersytecie im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Redaktor naczelny rocznika uniwersyteckiego „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka". Stały współpracownik „Nowych Książek", „Mszy Świętej", paryskiego pisma internetowego „Recogito", Gazety Literackiej „Migotania", miesięcznika „W Sieci Historii" oraz Polskiego Radia.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Polskiego PEN Clubu, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Zespołu Laboratorium „Więzi" oraz International Institute for Hermeneutics.

Główne obszary badań: filozofia kultury, metafizyka, filozofia religii, krytyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Merton, Lubochnia i literatura* (1990); *Ateizm. Wizja Étienne Gilsona* (1993); *U drzwi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii* (1995); *Słownik pojęć zmistyfikowanych* (1995); *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne* (1998); *Zdania, przecinki, kropki* (1998); *O życiu, które podoba się Bogu* (1999); *Bóg i język* (2000); *Ks. Jerzy Popiełuszko* (2001); *Prawdę warto pokochać* (2002); *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej* (2003); *O pocieszeniu, jakie daje literatura* (2004); *Ponowoczesne losy religii* (2004); *Dziennik z życia* (2005); *List do mojego Księdza* (2007); *Religia jako odpowiedź. Eseje przygodne* (2008); *Tama. Opowieść o życiu i męczeństwie księdza Jerzego Popiełuszki* (2010); *Błogosławiony ks. Jerzy Popiełuszko* (2010); *Widzimy tylko znaki. O wierze chrześcijańskiej* (2011); *Poszukiwanie literatury* (2012); *Religia w projekcie postmodernistycznym* (2012); *Nieme współcierpienie. Solilokwia pasyjne* (2013). Tomiki poetyckie: *Wita mnie lęk* (1986); *Paryż i inne wiersze* (1989); *Przemija postać tego świata* (1990); *Nie dzieje się nic szalonego* (1990); *Nagość wielokrotna. 50 krótkich wierszy* (1991); *Brzęk dzwonków* (1993); *Jasność* (1994); *Modlitwa z muzyką* (1996); *Wszystkie zmysły miłości* (1997); *Ogień dobrej śmierci* (2002); *Gorycz* (2003); *W miłości zdarza się wszystko* (2004); *Bagaż podręczny* (2005); *Rozczesuję twoje włosy, matko* (2005); *Poza kamień* (2006); *Intencje codzienne* (2009); *Powtórzenie raju* (2010); *Uspokój się* (2010); *Podróż z magami. Wiersze świąteczne* (2011); *Wizerunek* (2013). Autor przekładów i prac edytorskich.

Ks. Stefan S z y m i k, doktor habilitowany, profesor KUL, teolog biblista. Urodzony w 1956 r. w Orzeszu-Jaśkowicach na Śląsku. Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim koło Konina, specjalistyczne studia biblijne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Pontificio Istituto Biblico w Rzymie.

Od 1985 r. (z przerwą na studia w Rzymie w latach 1991-1994) wykładowca w WSD MSF w Kazimierzu Biskupim (obecnie: Wydział Teologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu). Od 1995 r. zatrudniony w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, od

1997 r. adiunkt w Katedrze Teologii Biblijnej Starego Testamentu, od 2004 r. kierownik Katedry Hermeneutyki Biblijnej.

Członek Rady Naukowej Encyklopedii Katolickiej, Associazione Ex-alunni/e Pontificio Istituto Biblico (Rzym), Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Lubelskiego Towarzystwa Naukowgo.

Główne obszary badań: hermeneutyka i metodologia biblijna, ukierunkowana tematycznie egzegeza i teologia biblijna oraz problematyka aktualizacji Biblii w życiu Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Biblia o Eucharystii* (red., 1997); *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu* (2003); *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II* (red., 2004); *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (red., 2009); *Współczesne modele egzegezy biblijnej* (2013); *Biblia kodem kulturowym Europy* (red., 2013).

Maria Z b o r a l s k a, doktor, teolog, filolog. Urodzona w 1978 r. w Poznaniu.

Studia z zakresu filologii (językoznawstwa i informacji naukowej) na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, z zakresu teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym (obecnie Wydział Teologiczny UAM) i na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II).

W latach 2004-2005 redaktor w Wydawnictwie Agape, a w latach 2006-2008 w Wydawnictwie św. Stanisława BM. Od 2009 do 2011 r. pracownik-stypendysta w Ośrodku Badań nad Myślą Jana Pawła II UPJPII w Krakowie.

Główne obszary zainteresowań: antropologia teologiczna, myśl Karola Wojtyły–Jana Pawła II, miłosierdzie Boże, problematyka translatologii biblijnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Uratowani przez Maryję* (2006); *Kładę Wam na serce. Wizja polskiego Kościoła Jana Pawła II i Benedykta XVI* (współred., 2007); *Cuda. Z archiwum procesu beatyfikacyjnego Jana Pawła II* (współred., 2008); *Czym jest nowy feminizm Jana Pawła II?* (współred., 2011); *Przekraczanie siebie jako podstawa antropologii teologicznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (2012).

Zofia J. Z d y b i c k a USJK, profesor, filozof. Urodzona w 1928 r. w Kraśniku. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie emerytowany. W latach 1973-2001 kierownik Katedry Filozofii Boga i Religii, od 1990 do 1999 r. dziekan Wydziału Filozofii KUL.

W latach 1963-1983 i 2001-2007 członek Rady Generalnej, a w latach 1983-2003 przełożona Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego.

Członek Społecznej Rady Prymasowskiej (1983-1987). Konsultor Rady Naukowej Episkopatu Polski. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Papieskiej Akademii św. Tomasza, Międzynarodowego Towarzystwa Tomistycznego, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i komitetu redakcyjnego „Roczników Filozoficznych" (z. 2).

Wyróżniona m.in. Medalem „Za zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego i tytułem „Woman of the Year 1998" przyznawanym przez American Biographical Institute.

Główne obszary badań: filozofia religii, metafizyka, antropologia filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* (1972); *Poznanie Boga w ujęciu H. de Lubaca* (1973); *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* (1977, ogłoszona książką roku przez Radę Naukową „Życia i Myśli"); *Religia i religioznawstwo* (1988); *Zadania filozofii we współczesnej kulturze* (red., 1992); *Religia a sens bycia człowiekiem* (red., 1994); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei"* (współred., 1995); *Wolność w kulturze współczesnej* (red., 1997; wyd. ang. *Freedom in Contemporary Culture*, red., 1998); *Religia w kulturze. Studium z filozofii religii* (2010).

"ETHOS" 27: 2014 No. 1(105)

HOLINESS
THE IDEAL AND THE FACT

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – Holiness: Another Name for the Person (A.M.W.)

Were there not saints around us, we should be praying for them, like Czesław Miłosz did in his poem *Veni Creator*:

> Come, Holy Spirit,
> bending or not bending the grasses,
> appearing or not above our heads in a tongue of flame,
> at hay harvest or when they plough in the orchards or when snow
> covers crippled firs in the Sierra Nevada.
> I am only a man: I need visible signs.
> I tire easily, building the stairway of abstraction.
> Many a time I asked, you know it well, that the statue in church
> lifts its hand, only once, just once, for me.
> But I understand that signs must be human,
> therefore call one man, anywhere on earth,
> not me – after all I have some decency –
> and allow me, when I look at him, to marvel at you.[1]

The secret of holiness consists in that while it dwells within a person, the center of the life, perfection and greatness of such a holy individual is outside him or her. True saints live in God. Therefore, looking at them – as the poet aptly expressed it – we praise God himself. St. Iraeneus of Lyons, proclaiming the truth that God's glory manifests itself in the human life ("Gloria Dei vivens homo"[2]), believed that God may be seen in people who achieved holiness, which is the essence of humanity.

Holiness conceived of as a fact and an ideal determines the identity of Christianity. However, although the cult of saints developed particularly in Catholicism and Orthodoxy, the phenomenon of holiness cannot be restricted to any particular confession, as it is an anthropological constant defining humanity. Holiness may also be perceived as a specific evidence of God's existence and, at the same time,

[1] Czesław M i ł o s z, *Veni Creator*, trans. Czesław Miłosz and Robert Pinsky, in: idem, *New and Collected Poems 1931-2001*, (London: Penguin Classics, 2006), 223.

[2] St. I r a e n e u s, *Adversus haereses*, IV:20:7, in *Patrologia Graeca*, vol. 7, 1057.

an evidence of the existence of humanity in man: holiness reveals the heights of humanity attainable as a result of God's work in man. Through saints, present in any era, God writes the most beautiful history of humankind.
The phenomenon of holiness calls for a method of reflection that combines anthropological approach with reflection on the nature of God. Living through her existential, cognitive and axiological contingency, the human person experiences her fragility and fails to achieve fulfilment, so that it may even seem that imperfection and incompleteness are inherent to the human condition. Mother Teresa of Calcutta, absolutely devoted to the service of her fellow human beings, had for many years experienced the drama of losing the feeling of God's presence[3]. Yet the person's yearning for God continues to grow also when he seems absent and silent, or perhaps it is then that this yearning becomes especially intense. Pursuit of holiness, inscribed in the human heart as the innermost dynamism of the spirit, although sometimes hidden and unconscious, exemplifies pursuit of God.
Holiness is not merely one of God's attributes, but pertains to his essence; holiness is divinity itself, inaccessible to humans, unless God reveals it and shares it with them. God's going out to meet man, his coming to live among people, as described in the Bible, opens up the realm of holiness also to the human being. In fact, only in the splendor of God's holiness can man learn the truth about himself.

> What are humans that you are mindful of them,
> mere mortals that you care for them?
> Yet you have made them little less than a god,
> crowned them with glory and honor.
> You have given them rule over the works of your hands,
> put all things at their feet:
> All sheep and oxen,
> even the beasts of the field,
> The bird of the air, the fish of the sea,
> and whatever swims the paths of the seas.
> (Psalms 8: 4-9)

According to the psalmist, the existence of man is not exhausted in the rule over the visible nature; what is more, man's rule has its source in God, in his goodness and grace. Thus all earthly affairs reflect the glory and holiness of God, who is mindful of man and accompanies him in all his activities. The transcendent God, ineffable in his holiness and power, is not a God that dwells outside the world. Human beings meet him in their daily occupations. In the psalmist's vision, human activity and the sanctifying work of God form a synthesis within man. The same idea was expressed even more emphatically in Psalm 90: "May the favor of the Lord our God be ours. Prosper the work of our hands! Prosper the work of our hands!" (Ps 90: 17). The Biblical way of thinking does not sharply separate the sacred and the profane, as God is at the same time transcendent to the world and immanent in it.

[3] See Mother Teresa, *"Come Be My Light": The Private Writings of the Saint of Calcutta*, edited and with commentary by Brian Kolodiejchuk, MC (New York: Doubleday Religion, 2007).

Biblical anthropology describes man as a being created in the image and likeness of God, and oriented towards God. Therefore, the search for God and the desire of holiness are grounded in the human condition. The holiness of God and the holiness of man who, following God, becomes like him, take the form of love, of striving to create bonds with fellow human beings. The Christian teaching on the Holy Trinity and on the communion of saints (*communio sanctorum*) points exactly to this dimension of holiness: the dimension of a relationship between persons. Holiness cannot be objectified, consumed or exhausted because it is not a 'thing', but it exists in persons, transforming them into mutual gifts for one another. Every gift of a thing is only a symbol of the gift that a person is for another. Thus holiness pertains completely to the sphere of personal being, and consists in the ultimate strengthening and purification of the personhood of a human person, resulting from the choice of God as the Holy One.

The Christian vision of holiness, as fulfilment of a human personal existence, should not be considered merely as one among many concepts of holiness and human perfection, which were developed also outside the Christian culture. The ideal of holiness that guides Christian believers is susceptible to inculturation, as it is rooted in the natural human pursuit of happiness and in the natural openness to encountering others in the community of spirit. The pursuit of models of human perfection in the culture of ancient Greece, in numerous currents of the Chinese culture, or even in postmodernism (which has openly rejected the Christian ideal by deconstructing it), reveals the way culture, on the one hand, determines the vision of holiness and, on the other, shows that holiness is an irreducible element of the human experience. Holiness, in fact, does not know any boundaries. To paraphrase the words of the author of *The Acting Person*: Holiness is another name for the person.

The inspiration of the present volume of *Ethos* came from the forthcoming canonization of two popes: John XXIII and John Paul II. The fact that the two Popes will be canonized during the same liturgical celebration emphasizes the communion of all saints, revealing a trait characteristic of the Church in which the spiritual reality of *communio sanctorum* is lived through. The canonization enables an experience of the deepest dimension of the Church: the dimension that is invisible and usually absent from its sociological, political, or ideological descriptions. It is only understandable that we look for people who personify Christian ideals, doing so with transparency, authenticity and clarity. Saints are the most communicative 'face' of the Church, revealing the beauty of Christianity, which is free from individualism and rivalry. There are many paths to holiness, but every saint fulfils the same ideal of following Christ in his or her individual way.

Obviously, the reason for the holiness of John XXIII and John Paul II is not their position in the Church hierarchy: not only popes become saints. Yet their canonization emphasizes the role of papacy in the service of humanity. Both popes became figures of great authority in the world and were listened to and respected not only by Catholics. Thanks to them, the Church in the secularized era has not closed herself in her institutional dimension, but drawing inspiration from the sources of her identity, has become not only an ally, but also an increasingly aware advocate of the noblest contemporary aspirations.

Both saints are popes of the Second Vatican Council. John XXIII convoked the Council and defined its pastoral character, which helped to channel the energy of the Church into the development of a new evangelizing potential in the spirit of dialogue perceived as a method of the presence of the Church in the world of religious, confessional and ideological pluralism. Ecumenism, interreligious dialogue and dialogue with non-believers are attitudes that shaped the spirit of the Council. However, before they were expressed through the teaching of the Council, they had already been lived through and cultivated by Pope John XXIII in his life. Together with the spirit of the Vaticanum Secundum, he gave to the Church of our time the gift of his mature personality of priest and pope. In the memory of many, he remained the Good Pope John.

John Paul II was a bishop when he participated in the Council. During the ceremony inaugurating his pontificate, in the spirit of the openness characteristic to the Vaticanum Secundum, the Pope appealed for opening doors and borders to Christ. Years later, he admitted that those were indeed prophetic words: he became the pope of the globalization era, traveling as a pilgrim to all continents to proclaim the Gospel. To him the Good News meant deep wonderment at the greatness and dignity of man[4]. He stressed the humane dimension of Christianity, expressed in its genuine care for fellow human beings, which is devoid of self-interest. He considered human rights an authentic part of message of the Gospel, and at the same time perceived them as a universal space for dialogue both with the culture founded on the ideals of the Enlightenment and with non-Christian cultures. He developed new doctrinal perspectives, but he was particularly respected as a witness to human dignity and as its courageous defender.

The common trait of the holiness of both Popes canonized this year is a combination of immense activity in the service of the Church and humanity with a deep spiritual, mystical life. As mystics, they embraced the full ideal expressed by Christ in his blessings (cf. Matthew 5: 3-11), rejecting any selective attitude, which would have diminished their spiritual scale. Therefore, they were able to fulfil this ideal in integral and harmonious a way. Yet the response given by each of them was unrepeatable: each became a special interpreter of one particular blessing. John XXIII is blessed as the one who introduced peace, while John Paul II moves our creativity in charity.

Both holy Popes are witnesses to the beauty of human existence. Their humility, simplicity and solidarity with others won them the love of millions of people to whom they were both fathers and brothers. Saint Pope Roncalli, recalling his father, said that as a pope he himself is nothing more than his father, a farmer from near Bergamo[5]. Such anecdotes, the "little flowers" left to us by John XXIII and John Paul II offer a glimpse of the richness of their personalities and shed light on their unrepeatable and at the same time ordinary biographies.

Translated by *Patrycja Mikulska*

[4] See J o h n P a u l II, The Encyclical Letter *Redemptor hominis*, no. 10.

[5] See Ermanno O l m i, "Non sono nulla più di mio padre", *Il Messaggero*, April 27, 2014 (Special Edition: *Il giorno dei Santi*), XXV.

JOHN PAUL II – "You shall be holy; for I the Lord your God am holy" (Lev 19:2) (General Audience, Vatican, 18 Dec. 1985)

In the previous catechesis we reflected on God's holiness and on the two characteristics which distinguish it – inaccessibility and condescension. Now we wish to listen to God's exhortation to the entire community of the children of Israel through the various phases of the old covenant:"You shall be holy; for I the Lord your God am holy" (Lev 19:2). "I am the Lord who sanctifies you" (Lev 20:8).

In the New Testament, God thoroughly reveals the meaning of his holiness. It fully takes up this exhortation, conferring on it its own characteristics, in harmony with the "new fact" of Christ's cross. God, who "is Love," has fully revealed himself in a gift without reserve on Calvary. Yet even in this new context the apostolic teaching again proposes forcefully the exhortation inherited from the old covenant. For instance, St. Peter wrote: "As he who called you is holy, be holy yourselves in all your conduct; since it is written, 'You shall be holy, for I am holy'" (1 Pet 1:15).

What is God's holiness? It is absolute "separation" from all moral evil, and the exclusion and radical rejection of sin and, at the same time, it is absolute goodness. In virtue of that, God, infinitely good in himself, is likewise good in regard to creatures (*bonum diffusivum sui*), naturally according to the measure of their ontological "capacity." It is in this sense that Christ's reply to the young man in the Gospel is to be understood: "Why do you call me good? No one is good but God alone" (Mk 10:18).

In the previous catecheses we already recalled the words of the Gospel: "You, therefore, must be perfect, as your heavenly Father is perfect" (Mt 5:48). This exhortation refers to God's perfection in the moral sense, that is, to his holiness. It expresses the same concept contained in the words of the Old Testament quoted above, and taken up again in the First Letter of Peter. Moral perfection consists in the exclusion of sin and in the absolute affirmation of moral good. For human beings, for rational creatures, such an affirmation is translated into conformity of the will with the moral law. God is holy in himself, he is substantial holiness, because his will is identified with the moral law. This law exists in God himself as in its eternal source, and therefore it is called Eternal Law (Lex Aeterna) (cf. *Summa Theologica*, I-II, q. 93, a. 1).

God made himself known as the source of the moral law and, in this sense, as holiness itself. He did this both before original sin as regards our first parents (Gen 2:16), and later as regards the chosen People, especially in the covenant of Sinai (cf. Ex 20:1-20). The moral law revealed by God in the old covenant and, above all, in the Gospel teaching of Christ, aims to show gradually but clearly the substantial superiority and importance of love. The commandment: "You shall love" (Dt 6:5; Lev 19:18; Mk 12:30-31 and parallel places) reveals that God's holiness also consists in love. All that was said in the catechesis entitled "God is Love," refers to the holiness of the God of revelation.

God is holiness because he is love (cf. 1 Jn 4:16). Through love he is absolutely separated from moral evil, from sin. He is essentially, absolutely and transcendentally identified with moral good in its source, which is himself. Love means

precisely this – to will the good, to adhere to the good. From this eternal will of the Good there gushes forth the infinite goodness of God in regard to creatures and, in particular, in regard to man. Love is the origin of God's clemency, of his readiness to give freely and to pardon. Luke relates Jesus' parable of the prodigal son, which magnificently expresses this mercy (cf. Lk 15:11-32). Love is expressed in providence by which God continues and sustains the work of creation.
In a particular way love is expressed in the work of the redemption and justification of man to whom God offers his own justice in the mystery of Christ's cross, as St. Paul clearly stated (cf. Letters to the Romans and Galatians). Love is the essential and decisive element of God's holiness. Through redemption and justification, it guides man to his own sanctification by the power of the Holy Spirit.
In this way, in the economy of salvation God himself, as trinitarian holiness (thrice holy), undertakes in a certain sense the initiative of accomplishing for us and in us what he expressed in the words: "You shall be holy; for I the Lord your God am holy" (Lev 19:2).
To this God, who is holiness because he is love, man turns with the deepest confidence. To God he entrusts the whole intimate mystery of his humanity, the entire mystery of his human "heart."

> I love you, O Lord, my strength.
> The Lord is my rock, and my fortress, and my deliverer,
> my God, my rock, in whom I take refuge,
> my shield, and the horn of my salvation, my stronghold
> (Ps 18:1-3).

Man's salvation is most closely linked to God's holiness, since salvation depends on God's eternal, infinite love.

Keywords: holiness, God's holiness, eternal law, the commandment of love, salvation

Address delivered by John Paul II during the General Audience in the Vatican on 18 December 1985. Reprinted from E. Weron, SAC, A. Jaroch, SAC (eds.), *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, Vol. 8 (1985), Part 2 (Poznań: Pallottinum, 2004), 788-790.
For the English text see: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19851218en.html
© Copyright 1985 Libreria Editrice Vaticana

FRANCIS – "Being holy is not a privilege for the few"

The Feast of All Saints that we are celebrating today reminds us that the goal of our existence is not death, it is Paradise! The Apostle John writes: "It does not yet appear what we shall be, but we know that when he appears we shall be like him, for we shall see him as he is (1 Jn 3:2). The Saints – who are the friends of God – assure us of this promise which does not disappoint. During

their earthly existence they lived in profound communion with God. In the faces of the humblest and least of our brothers, the smallest and most despised brothers, they saw the face of God, and now they contemplate him face to face in his glorious beauty.

The Saints are not supermen, nor were they born perfect. They are like us, like each one of us. They are people who, before reaching the glory of heaven, lived normal lives with joys and sorrows, struggles and hopes. What changed their lives? When they recognized God's love, they followed it with all their heart without reserve or hypocrisy. They spent their lives serving others, they endured suffering and adversity without hatred and responded to evil with good, spreading joy and peace. This is the life of a Saint. Saints are people who for love of God did not put conditions on him in their life; they were not hypocrites; they spent their lives at the service of others. They suffered much adversity but without hate. The Saints never hated. Understand this well: love is of God, then from whom does hatred come? Hatred does not come from God but from the devil! And the Saints removed themselves from the devil; the Saints are men and women who have joy in their hearts and they spread it to others. Never hate but serve others, the most needy; pray and live in joy. This is the way of holiness!

Being holy is not a privilege for the few, as if someone had a large inheritance; in Baptism we all have an inheritance to be able to become saints. Holiness is a vocation for everyone. Thus we are all called to walk on the path of holiness, and this path has a name and a face: the face of Jesus Christ. He teaches us to become saints. In the Gospel he shows us the way, the way of the Beatitudes (cf. Mt 5:1-12). In fact, the Kingdom of Heaven is for those who do not place their security in material things but in love for God, for those who have a simple, humble heart that does not presume to be just and does not judge others, for those who know how to suffer with those who suffer and how to rejoice when others rejoice. They are not violent but merciful and strive to be instruments for reconciliation and peace. Saints, whether men or women, are instruments for reconciliation and peace; they are always helping people to become reconciled and helping to bring about peace. Thus holiness is beautiful, it is a beautiful path!

Today, through this feast, the Saints give us a message. They tell us: trust in the Lord because the Lord does not disappoint! He never disappoints, he is a good friend always at our side. Through their witness the Saints encourage us to not be afraid of going against the tide or of being misunderstood and mocked when we speak about him and the Gospel; by their life they show us that he who stays faithful to God and to his Word experiences the comfort of his love on this earth and then a "hundredfold" in eternity. This is what we hope for and ask of the Lord, for our deceased brothers and sisters. With her wisdom the Church has placed the Feast of All Saints and All Souls' Day near each other. May our prayer of praise to God and veneration of the blessed spirits join with the prayer of suffrage for the souls of those who have preceded us in the passage from this world to eternal life.

Let us entrust our prayers to the intercession of Mary, Queen of All Saints.

Keywords: Solemnity of All Saints, All Souls' Day, holiness, the Saints, reconciliation, peace

Reflection before the *Angelus* prayer, Vatican, 1 Nov. 2013, Solemnity of All Saints. Reprinted from *L'Osservatore Romano* (The Polish Edition) 35 no. 1 (2014): 50. For the English text see: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20131101.html.
© Copyright 2013 Libreria Editrice Vaticana

Fr. Stefan SZYMIK – Trishagion: God Three Times Holy
DOI 10.12887/27-2014-1-105-04

Based structurally on biblical texts of Isa 6:1-5, Ps 99 and Rev 4:2-8 the article contains a presentation of some aspects of God's holiness. After discussing the phenomenological concept of separation (the sacred and the profane) and its influence on the biblical studies in the past the author gives a biblical explanation of the concept of holiness in regard to God (Hebr. *qādôš* and other grammatical forms). The first is the notion of the power of God, his glory and his awesomeness. One might call this aspect of holiness the 'otherness' or 'unapproachableness' of God. However, the other quite different aspect of God's holiness is his presence and his nearness to the chosen people, his vicinity or 'approachableness,' first at all in the numerous signs of his glory (*kābôd*). The third notion of holiness is that attributed not only to God, but also to people, places, things and seasons. As a result holy God calls as well all the people and the whole creation to cultic and moral sanctity (cf. Ex 19:2; 1 Pet 1:15-16). Afterward the author shows an influence of the Biblical Trishagion of Isa 6:3 on the structure of the Hermetic tractates, *Poimandres* (Chap. 31), and other liturgical texts of the Church. The concept of holiness plays a very important role in the books of Old and New Testament. In particular the holiness of God is to be understood not as one of his attributes but as his essential nature.

Keywords: God, attributes of God, *qādôš*, holiness, sanctity

Contact: Department of Biblical Hermeneutics, Institute of Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: stesz@kul.pl
Phone: +48 81 4454991
http://www.kul.pl/ks-dr-hab-stefan-szymik-prof-kul,art_439.html

Fr. Tadeusz DOLA – On the Belief in the Communion of Saints
DOI 10.12887/27-2014-1-105-05

The article provides a theological commentary on the communion of Saints, which is a truth of faith contained in the *Apostles' Creed*. In the opening part of

the text the meaning of the term ‘communion’ is explained. Then the process of incorporating the formula of the ‘communion of Saints’ into the *Creed* is discussed with an emphasis on the significance of the understanding of the formula in question by the early Christian authors. In the centuries that followed, until the modern times, the belief in the communion of Saints developed in close relation to the evolution ecclesiology, but its significance tended to wane in periods when the Church was conceived of as above all an institution, and perceived in a legalistic manner. Twentieth century theology, in particular the teaching of the Second Vatican Council, contributed to a revitalization of ecclesiology and deepened its theological dimension, which positively affected the interpretation of the belief in the communion of Saints. In the context of communal ecclesiology, the article of faith in question is explained as the unity of the Church in pilgrimage, the heavenly Church, and the Church experiencing purification. The community of the Church is the body of Christ, united in Christ, who is its head. The members of this community experience unity with Christ in prayer and unity with one another by providing one another with salutary support.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: communion of Saints, *Apostles' Creed*, ecclesiology, salvation, prayer

Contact: Katedra Teologii Fundamentalnej i Religiologii, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole, Poland
E-mail: Tadeusz.Dola@uni.opole.pl
Phone: +48 77 4423767
http://pl.wikipedia.org/wiki/Tadeusz_Dola

Zofia. J. ZDYBICKA, USJK – Mysticism as “creative human existence in the world”

John Paul II, a thinker and a mystic, gave a testimony to the highest form of Christian life, which is the mystical union with God. With his life, he pointed out that the basis of this union, and the basis of Christian soteriology, is love and charity. Human beings – created by God out of love, redeemed by Christ, and endowed with the gift of spiritual life – are called to the cooperation with God in perfecting the world, in particular in perfecting themselves and their humanity. A deep spiritual life and unity with God help a human being make the world and the Church more perfect, as well as contribute to his or her salvation (through deification or holiness). The more perfect the human union with God is, the stronger the dynamics of cooperation, the richer the creativity. The life of John Paul II was an exemplification of this rule. His accomplishments seem to transcend human powers.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Karol Wojtyła–John Paul II, St. John of the Cross, mysticism, soteriology

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217
http://www.kul.pl/art_7867.html
http://en.wikipedia.org/wiki/Zofia_Zdybicka
http://pl.wikipedia.org/wiki/Zofia_Zdybicka

Giovanni REALE – Holiness: Eros or Agape? On the Concept of Holiness in the Ancient and Christian Thought (trans. P. Mikulska)

Comparing the ancient Greek and Christian concepts of holiness, the author claims that the difference between them can be expressed in terms of the difference between the respective concepts of love: the Greek idea of eros and the Christian idea of agape. He describes eros as acquisitive, driven by the desire to posses, while agape, as selfless, expressed in the will to give. The argument includes a discussion of the pre-philosophical notion of holiness as the fulfilment of human nature, and the groundbreaking idea of holiness as the imitation of God, introduced by Socrates and Plato. The latter's insight into the essence of the mystical experience expressed in the *Symposium* and St. Augustine's reflection on love against the background of the Christian teaching on the Holy Trinity are also presented. The paper concludes with a synthetic glance on the life and work of John Paul II interpreted in the key of self-donating love.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: holiness, acquisitive love, self-donating love, Socrates, Plato, St. Augustine, John Paul II, mystical experience, Holy Trinity

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: + 48 81 4453217

Giovanni SALMERI – What Does Philosophy Know About Holiness? (trans. P. Mikulska)

DOI 10.12887/27-2014-1-105-08

The author analyzes the concept of holiness as the perfect conformity of will to the moral law as discussed by Immanuel Kant in his *Critique of Practical Reason*, as well as his modifications of this idea in *The Metaphysics of Mo-*

rals. Confronting the Kantian philosophical idea of holiness with its Christian concept, the author draws, among others, on the relatively unknown book by Jaroslav Pelikan entitled *Fools for Christ*, and on the 12th-century treatise *The Four Degrees of Violent Charity* by Richard of Saint Victor, focusing on both writers' discussion of madness as resulting from the irreducibility of the holiness of God to any systems of rational human norms, and of God's goodness to justice. In the conclusion the author claims that 'holiness' and 'goodness' are names given to God's infinite, absolutely gratuitous and unjustified relationship to the world expressed in the act of creation, and that holiness and goodness in human experience are finite manifestations of this transcendent relationship.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: holiness, madness, irreducibility of God, goodness, justice, Immanuel Kant, Jaroslav Pelikan, Richard of Saint Victor

Contact: Dipartimento di Ricerche Filosofiche, Università di Roma Tor Vergata, Via Columbia 1, 00133 Roma, Italy
E-mail: salmeri@lettere.uniroma2.it
Phone: + 39 06 72595068
http://mondodomani.org/pers/salmeri

Fr. Jan SOCHOŃ – Sanctity without God?
DOI 10.12887/27-2014-1-105-09

In the present article I argue that the category of sanctity, which is of strictly religious provenance, remains open to the conditions and existential shades of a given time for each epoch adopts and accepts particular ideals which reflect its religious emotions and shades of sensitivity. Nevertheless, sanctity is always a special challenge since – as it is pointed out in the Old Testament traditions – only God is holy: the category of holiness applies exclusively to him. The principle in question safeguards human religiousness and secures it against subjectivization and manipulation resulting from various short-term interests of both individuals and social groups, the rulers and the ruled alike.
Jean-Paul Sartre's book about the writer Jean Genet is entitled *Saint Genet*. Joseph Marie Lo Duca in turn called Georges Bataille "a very beautiful and very saintly man." What motivated those writers to use religious terms while referring to Genet or Bataille, whose works can hardly be considered model examples of religious literature? What semantic content did Sartre and Lo Duca wish to evoke in their readers by introducing the rhetoric characteristic of the confessional discourse? Is it acceptable to broaden the semantic field of concepts pertaining to the religious lexis so that the range of their denotation becomes open? In the present essay I attempt to provide answers to the above questions.
I argue that sanctity still fascinates contemporary writers and serves as inspiration for them, although they reject its religious – in particular Catholic – understanding. I claim that sanctity has become an extremely capacious concept and

one entangled in the tension between the spheres of the sacred and the profane, this being precisely the case in the outputs of Sade, Genet, Bataille, and Cioran among others. While they considered themselves religious persons, struggling with inward passions, they would not link their religiousness with God conceived of as person, who is in creative dialogue with the world; rather, they tended to somehow 'balance' in the sphere of indeterminate 'transcendence' and 'sanctity' devoid of religious faith or relation to Christ. Can such attitudes be inspirational? The writers whose output is analyzed in the present essay seem to have believed that it is. Yet one may justifiably claim that their views should rather be considered as belonging to a contagious utopia.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: God, sanctity, erotism, transgression, religious language, religious literature, person, utopia, profanum, evil, postmodernism, spirituality

Contact: Department of the Philosophy of Culture, Faculty of Christian Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University, ul. Wójcickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland
E-mail: jsochoń@uksw.edu.pl
Phone: +48 22 5610119
http://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/147
http://www.xsochon.pl/

Fr. Dariusz KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI – 'A Saint' in the Chinese Culture
DOI 10.12887/27-2014-1-105-10

The Chinese civilization, which due to its remote location was developing independently of the European one, elaborated its own vision of the world and man in it: both its own cosmology and anthropology. Thus the Chinese vision of the world comprised its specific ideal of humanity, which was shaped by the native religions and philosophies of China, namely Taoism, Confucianism and Buddhism (the latter brought to China from India).
Both in Taoism and in Confucianism the ideal of humanity is expressed by means of the sign 聖 (*shèng*), which may be rendered as both 'saint' and 'sage.' The sign in question denotes a person whose ear is intent on listening to the heavens and whose lips speak out the message thus heard, one who becomes a mediator between the heavens and the earth and gives blessing. In Taoism, a saint, or a sage, becomes the center of cosmic relations and lives in harmony with nature. Confucianism in turn identifies the ideal of humanity with keeping good social relations, which is accomplished by way of observing ritual practices, and uses various concepts in order to describe this ideal (聖 *shèng*, 君子 *jūnzǐ*, 大人 *dàrén*, 文人 *wénrén*). Buddhism postulates that a human being needs to be liberated from suffering by transcending the illusory 'self', and uses still other concepts that delineate the ideal of humanity (菩薩 *púsà*, 佛 *fó*). Buddhism formed its own schools in the Chinese culture, the most important of which are 禪 (*chán*) and

淨土宗 (*jìngtǔ zōng*). The Taoist and Confucianist sign 聖 (*shèng*) was adopted by Christianity in China in order to denote the concept of 'saint'. The other concepts considered in the article are still being scrutinized by Christian theologians.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: 聖 (*shèng*), sainthood, holiness, Chinese culture, Taoism, Confucianism, Buddhism

Contact: Katedra Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole, Poland
E-mail: Dariusz.Klejnowski-Rozycki@uni.opole.pl
Phone: +48 77 4423767
http://zaproswykladowce.uni.opole.pl/show.php?id=52&lang=pl

Łukasz KOSIŃSKI – Saint Columba's Mission Among the Picts: Around the Hagiographic Convention

DOI 10.12887/27-2014-1-105-11

Saint Columba (521-597), now considered among the greatest saints in the history of Ireland, became famous in particular through his foundation of the monastery on the island of Iona. For this, he was the leader of the christianization mission among the Picts. While Columba's mission was not the first one intended to christianize the Picts, it turned out the first successful one. The conversion of the Picts was an important factor for the later development of the Scottish state. Saint Columba is believed to have received support from Conall mac Comgaill, the king of Dál Riata. Columba also succeeded in winning over the support of the Pictish king Brude mac Maelchon. Adamnan's *Vita Sancti Columbae*, the oldest preserved biography of St. Columba, describes numerous miracles allegedly performed by the Saint among the Picts. A narrative about the miracles worked by a saint was part of the convention adopted in hagiography, which formed the Irish sanctity pattern.

Keywords: hagiography, sanctity, Saint Columba, Iona, Picts, Christianity, Scotland

Contact: Zakład Historii Powszechnej Średniowiecznej, room 319, Instytut Historii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, plac Marii Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: kossa092@wp.pl

The research reported in the article was funded with the support of Maria Curie-Skłodowska University as part of the grant received by the Faculty of Humanities.

Alina RYNIO – "In you there is hope…" John Paul II Speaks on the Education of the Youth

DOI 10.12887/27-2014-1-105-12

The present article contains a description of the way Pope John Paul II addressed the issue of the youth and their education throughout his apostolic ministry. The author first discusses the meaning of the period of youth in the life of a human person and points that the phenomenon of the World Youth Days instituted by John Paul II best shows the richness of youth culture. She then focuses on the need for an education that will enable young people to 'win their lives,' and puts forward the thesis that this kind of education is possible once the recommendations John Paul II continually gave during his pontificate are adopted by parents, teachers and educators. The recommendations in question refer to the essence of the educational process and focus on the implementation of the universal and Christian values in the lives of young people. The axiological approach to education proposed by John Paul II may preclude situations in which the precious gift of youth is wasted.

In the course of the considerations the author discusses selected elements of integral education and stresses the need for including anthropological, psychological and didactic presumptions in the educational process so that the good will of everyone engaged in it is committed to its outcome. In her discussion of the educational program proposed by John Paul II the author focuses on the content of this agenda rather than on the forms its realization might assume or the institutions that may be responsible for it. The paper is intended to spread the rich teaching of John Paul II on the problems of the youth and, as such, it may be treated as a help for both young people and their educators.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Apostolic Letter *Dilecti amici* of Pope John Paul II to the Youth of the World on the Occasion of International Youth Year, 31 March 1985, education, upbringing, pedagogy, youth, values

Contact: Chair of Christian Pedagogy, room C-329, Institute of Pedagogy, Faculty of Social Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: memor@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453329

Fr. Jacek GRZYBOWSKI – Why Justin Bieber, Rather Than Justin Martyr? On Holiness in Postmodern Culture

DOI 10.12887/27-2014-1-105-13

Every generation needs its idols, heroes, and paragons of virtue whose lives may become examples to follow. In the contemporary world of the 21st century, with its fast development of technology, media and commu-

nications, this tendency has acquired a special shape: the traditional vehicles of transmitting values and personality paragons, such as the family, the social and religious communities, and school have been effectively counterbalanced by stars, idols and celebrities. The parents, the relatives, heroic ancestors, national heroes or the saints are no longer role models for the young people between the ages of 10 and 25, the period particularly important to the formation of a stable world view. Due to the influence of pop culture on the contemporary world they have been replaced by pop heroes and pop heroines. The breakdown of the traditional authority and the current value transformation is a consequence of the prevalence of the consumerist lifestyle promoted by the media that generate cultural habits subsequently strengthened by the computer and consumer civilization. The content delivered by the media is currently forming entire generations. The consumerist lifestyle has thus become a cultural norm in Western civilization.

Keywords: idol, holiness, sanctity, religion, consumerism, pop culture, the media, Justin Bieber, market

Contact: Department of the Philosophy of Culture, Faculty of Christian Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University, ul. Wójcickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland
E-mail: jgrzybowski@hoga.pl
http://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/134
www.jacekgrzybowski.pl

Kinga KIWAŁA – Music and Sanctity: A Reconnaissance
DOI 10.12887/27-2014-1-105-14

The article discusses the question of the relations between music and sanctity (the transcendental sacred and *numinosum* being the source of religious experience). The author makes a presentation of various theoretical approaches regarding the possibility to express the scared in music. Contrary to some concepts, as a starting point for further research, it was assumed that the sacred may be manifested not only in typically religious genres (connected with the sacred word), but also in music seemingly not connected with it, e.g., in the absolute instrumental music. Accepting the position of John Paul II expressed in his *Letter to Artists* that every authentic work of art is, by its nature, a call to open up to the Mystery, the article focuses on an attempt to distinguish the qualities of music that facilitate its specific characterization as sacred. Examples for deliberation are provided by selected works in which this phenomenon seems strongly present, which is expressed (sometimes on an intuitive basis) in their interpretations and analyses.

Keywords: music, the sacred, analysis and interpretation, contemporary music

Contact: Music Theory and Interpretation Department, Institute of Composition, Conducting and Music Theory, Composition, Interpretation and Musical

Education Faculty, Academy of Music, ul. św. Tomasza 43, 31-027 Cracow, Poland
E-mail: kinga.kiwala@amuz.krakow.pl
Phone: +48 12 4223837
http://www.amuz.krakow.pl/pl/3/129/709/dr-Kinga-Kiwala

Piotr BARON – One Thought – Lots of Vibrations: Holiness-Inspired Works of Jazz Musicians

The author, a jazz musician himself, claims that the influence of the Christian ideas of the sacred and holiness has been an ever-present aspect in the development of jazz. He discusses the most outstanding works that reveal this kind of inspiration, referring to the albums of such musicians as Duke Ellington, John Coltrane (in particular his *A Love Supreme*), Billy Harper, Sonny Rollins, and Dave Brubeck. Special attention is given to Polish jazz and to the compositions inspired by the texts of Karol Wojtyła–John Paul II.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: history of jazz, the sacred, holiness, Christianity, Karol Wojtyła–John Paul II

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: + 48 81 4453217

Maria ZBORALSKA – "If you want to find the source…" The Anthropology of the *Roman Triptych* by John Paul II

DOI 10.12887/27-2014-1-105-16

The purpose of the article is to present the anthropology of John Paul II's *Roman Triptych* in the light of his earlier philosophical and theological texts.
The opening part of the triptych ("Stream") refers to such concepts as: human dignity, wonderment, freedom, and reason, while its second part ("Meditations on the Book of Genesis at the Threshold of the Sistine Chapel") introduces other philosophical and theological notions, such as: *imago Dei*, man's being called to living in a community of persons, and eternal life. The concluding part of the *Roman Triptych* ("A Hill in the Land of Moriah") draws on the figure of Abraham and addresses such topics as faith, hope, love, and Christ, the Redeemer of man.

Keywords: John Paul II, Karol Wojtyła, *Roman Triptych*, anthropology

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: zboralska.maria@gmail.com
Phone: +48 81 4453217

Adam ORGANISTY – "In atonement for our sins…" On Grzegorz Bednarski's and Janusz Matuszewski's Religious Paintings

DOI 10.12887/27-2014-1-105-17

The article discusses the newest paintings of Grzegorz Bednarski (born 1954) and Janusz Matuszewski (born 1963), professors at the Faculty of Painting of the Jan Matejko Academy of Fine Arts in Cracow, Poland. Both painters are members of the „informal Baroque brotherhood" which is active in the academy. While they frequently adopt religious motifs, their paintings are not intended for religious interiors and they are born out of an inner need. Among the characteristic elements of these works is their historic 'costume' juxtaposed with colors and symbols typical of modern art. A distinctive feature of the outputs of Bednarski and Matuszewski is their fascination with anonymous guild paintings. Their art works may be perceived as a bridge between the paintings of Baroque masters and the compositions characteristic of the 20th century. The paintings of Bednarski and Matuszewski seem to exert a strong influence on the works of their students. This phenomenon may be a manifestation of the more general need for 'updating' religious art. What distinguishes Bednarski's and Matuszewski's works, simultaneously intensifying their appeal, is the motif of irrational terror intertwined with rapture. The element in question may be semantically traced back to Rudolf Otto's *The Idea of the Holy*. While the discussed paintings reflect the key descriptions of a religious experience according to Otto (namely, *mysterium fascinosum* and *mysterium tremendum*), their religious content, strengthened by the presence of the artist's self-portrait, evokes the sense of one's being created by God (German *Kreaturgefühl*). The sacred character of these paintings is manifested in the two senses distinguished by Otto, namely the numinotic and the moral. The moral aspect of the description of 'holiness' in the paintings in question is seen in that both artists adopt the attitude of 'dependence' or atonement. Therefore Bednarski's and Matuszewski's paintings are not merely aesthetic works, manifesting Baroque tenebrism or 20th century expressionism. The formal painting techniques applied in the case of these works tend to incite terror in the viewers who have grasped their religious message, and, in terms of Otto's conception, make them feel 'worthless.' The artists seem to be reminding the viewers about the need for penance and grace. According to Otto, this particular need has found its fullest expression in Christianity.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: modern religious painting, the Cracow millieu, Rudolf Otto's category of the sacred as an interpretational key

Contact: Faculty of Painting, Jan Matejko Academy of Fine Arts, Plac Matejki 13, 31-157 Cracow, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

John XXIII – „Everything here breathes sanctity"

Extracts from the address of His Holiness Pope John XXIII on the occasion of the solemn opening of the most holy Council (Vatican, 11 October 1962). Reprinted from *Wiadomości Diecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach* 31, no. 1 (1963): 2-7. Translated by the Second Vatican Council Press Office. The title comes from the Editors.

JOHN PAUL II – Let us Remember What Pope John XXIII said to Families

The homily delivered by His Holiness Pope John Paul II on 26 April 1981 during the Holy Mass celebrated in Sotto il Monte, the village where John XXIII was born and baptized, on the centenary of his birth. Reprinted from E. Weron, SAC, A. Jaroch, SAC (eds.), *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, Vol. 4 (1981), Part 1 (Poznań: Pallottinum, 2004), 487-491.
© Copyright 1981 Libreria Editrice Vaticana

JOHN PAUL II – Let us Accept the Trial of Faith, Like Pope John Did

The homily of His Holiness Pope John Paul II during the Holy Mass celebrated in Bergamo on 26 April 1981. Reprinted from E. Weron, SAC, A. Jaroch, SAC (eds.), *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, Vol. 4 (1981), Part 1, (Poznań: Pallottinum 2004), 500-505.
© Copyright 1981 Libreria Editrice Vaticana

JOHN PAUL II – The Life Which Was a Testimony to Peace

The address on the 40th anniversary of the death of the Blessed John XXIII delivered by His Holiness Pope John Paul II during the General Audience in the Vatican on 4 June 2003. Reprinted from *L'Osservatore Romano* (The Polish Edition) 24, no. 11-12 (2003): 27-28. The title comes from the Editors.
For the English text see http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2003/documents/hf_jp-ii_aud_20030604_en.html.
© Copyright 2003 Libreria Editrice Vaticana

Flavio FELICE – If You Crave for Peace, Create the Institutions of Peace (trans. P. Mikulska)
DOI 10.12887/27-2014-1-105-22

The author analyzes three Encyclical Letters: *Pacem in Terris* by John XXIII, *Sollicitudo Rei Socialis* by John Paul II, and *Caritas in Veritate* by Benedict XVI, looking for elements of a theoretical model of international institutions conforming to the dignity of the human person. In his analyses, the author

refers both to philosophy, using the ideas of Antonio Rosmini and Luigi Sturzo, and to economy, especially to the concept of social market economy. The resulting model is that of a polyarchic international environment that functions according to the principles of solidarity and subsidiarity.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: *Pacem in Terris*, *Solicitudo Rei Socialis*, *Caritas in Veritate*, John XXIII, John Paul II, Benedict XVI, dignity of the person, polyarchy, solidarity, subsidiarity principle

Contact: Pontificia Università Lateranense, Piazza San Giovanni in Laterano n. 4, 00120 Città del Vaticano, Italy
E-mail: felice@pul.it
Phone: + 39 06 69895690

Jerzy GAŁKOWSKI – A Philosopher of Person and Culture

The author presents a biographical and research profile of the late Adam Rodziński (1920-2014), a long-standing member of the Editorial Board of *Ethos* and Professor Emeritus of Philosophy of the John Paul II Catholic University of Lublin. Adam Rodziński's research interests included moral philosophy, axiology, philosophical anthropology, philosophy of culture, and philosophy of history. In his works he combined Aristotelian and Thomistic philosophy with the thought of St. Augustine, Christian existentialism and phenomenology. He developed his own version of personalism which held that the essence of personhood consists in being open onto another human being, and that respect for human dignity and human rights is the imperative formed by the voice of conscience. While the ethics of altruism advanced by Adam Rodziński draws fundamentally on the experience of the Christian life, its basis is open to natural, common sense experience. Adam Rodziński postulated that the Thomistic concept of the good be revised and enriched by introducing a distinction between the good and value. He held that the essence of a culture consists in its cultivating specific values, both in individual and in social life. He did not conceptually separate morality and culture; rather, he argued that they are two interdependent and intertwined spheres of life.

Summarized by *Mirosława Chuda*
Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Adam Rodziński, Lublin school of philosophy, philosophy of culture, ethics, Christian existentialism

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Reflections about Adam Rodziński (A.S., A.M.W., CR., M.Ch.)

The text comprises personal reflections about the late Adam Rodziński, member of the Research Board of the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin and member of the Editorial Board of *Ethos*. The authors of the reflections are the current Chairman of the John Paul II Institute Research Board, the current Director of the John Paul II Institute, its former Secretary, and one of the editors of *Ethos*.

Keywords: Adam Rodziński, *Ethos*, Faculty of Philosophy of the John Paul II Catholic University of Lublin, philosophy of culture, moral philosophy, ethics

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

"I think I will revive when I meet him in the house of the Father." Krzysztof Hudzik Talks to Professor Adam Rodziński

In an interview made by Krzysztof Hudzik in 2011 on the occasion of the beatification of John Paul II Adam Rodziński talks about his professional relations and meetings with Karol Wojtyła at the time when they worked together at the Faculty of Philosophy of the Catholic University of Lublin. Professor Rodziński also discusses the personalist conception of culture.

Summarized by *Mirosława Chuda*
Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Karol Wojtyła, Catholic University of Lublin, philosophy of culture, personalism

Contact: Krzysztof Hudzik, John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Adam RODZIŃSKI – A Human Person Facing Another

The author describes the unique characteristics of Christian philosophy, which addresses also questions that originate in theology. The Christian conception of person, inspired by the Trinitarian concept of God, stresses the communal nature of persons, also human persons. According to the author, it is impossible

to obliterate the openness of a human person onto the community; neither is it possible to obliterate human dignity, which is the basis of interpersonal communion.

Summarized by *Mirosława Chuda*
Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Christian philosophy, theology, communion, personhood, community, human dignity

The present article was originally published in *Roczniki Nauk Społecznych* 3 (1975): 77-84.

Adam RODZIŃSKI – A Prelude to the Deliberations on Polish National Culture

The author holds that Polish national culture was shaped by the history of Poland, which not infrequently involved building the state from scratch. Due to this fact the Poles have become a people keeping a healthy distance towards the mundane matters and they tend to focus on the spiritual instead. Therefore it is perhaps easier for the Poles to feel persons than it is for other nations, although they are not a nation of individualists or non-conformists. The Poles need and wish to share the responsibility for matters to which, due to the Polish history, they cannot stay indifferent. This responsibility, which affirms human dignity and human subjectivity, may contribute to the Poles' becoming not only better citizens, but also better human beings.

Summarized by *Mirosława Chuda*
Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: nation, civilization, culture, history, the history of Poland, homeland

The present article was originally published in *Ethos* 2, no. 4 (1989): 148-150 and subsequently reprinted in W. Chudy (ed.), *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna* (Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL–Towarzystwo Naukowe KUL, 2002), 53-56.

Adam RODZIŃSKI – *Llama de amor viva:* A Gloss to *The Living Flame of Love* by St. John of the Cross

A poem inspired by *The Living Flame of Love* by St. John of the Cross.

Adam RODZIŃSKI – Memento

A Poem.

Tomasz GÓRKA – A Bibliography of Selected Works by Adam Rodziński

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Ludumiła GRYGIEL – The Genealogy of St. John Paul II

The article attempts a description of how Karol Wojtyła implemented in his life, from childhood to old age, the universal call to holiness. The author focuses on the persons who became assistance and paragons to St. John Paul II. She discusses not only personalities he actually met, like for instance Bp. Jan Pietraszko, Jerzy Ciesielski or Hanna Malewska, but also saints who lived in remote epochs, like St. Stanislaus of Szczepanów, St. Hedwig, Queen of Poland, and Br. Albert Chmielowski. Following into the footprints of others, John Paul II found his own, unique form of the perfect Christian life. The practice of his life involved contemplation and anthropological insight into holiness, which he perceived as a 'challenge to the Christian life' and a reflection of the dignity of the human person.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: holiness, implementation of the call to holiness, the Saints, the Holy Father, Card. Karol Wojtyła

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Dariusz ŁUKASIEWICZ – Does Eternity Exist?

Review of Ireneusz Ziemiński's *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej* ["Eternal Life: A Contribution to Philosophical Eschatology"] (Kraków: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów "W drodze"–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, 2013).

Contact: Institute of Philosophy, Kazimierz Wielki University, ul. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz, Poland
E-mail: dlukas@ukw.edu.pl
Phone: +48 52 3401533

Anna CZAJCZYK – Understanding Religion

Review of *Religia a religioznawstwo* ["Religion and Religious Studies"] by Z.J. Zdybicka, USJK (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013).

Contact: The John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Books recommended by *Ethos*

Jean Daniélou, *Święci poganie Starego Testamentu* ["The Saint Pagans of the Old Testament," trans. Fr. Szymon Fedorowicz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013).
Fr. Arkadiusz Baron, *Świętość a ideały człowieka* ["Holiness and the Human Ideals"] (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013).
Adam Rodziński, *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego* ["The Foundations of a Moral Culture: On the Origin and the Basic Structure of the Natural Moral Value and Strictly Moral Valuation"] (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011].

Łukasz NIEWCZAS – A Message that Remains Timely

Report on a conference "The Cultural Dimension of the Output of Cyprian Norwid" (KUL, Lublin, 5-6 Nov. 2013).

Contact: Ośrodek Badań nad Twórczością Cypriana Norwida, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ul. S. Staszica 3, 20-81 Lublin, Poland
E-mail: lukaszniewczas@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 7436062
http://www.kul.pl/lukasz-niewczas-publikacje,art_21667.html
http://www.kul.pl/lukasz-niewczas-konferencje,art_34873.html

Anna DUTKOWSKA – In Pursuit of the Essence of Humanity

Report on a conference "The Evolutionary Peculiarity of the Human Nature: From a Theory of Acting to Attributing Senses to Experiences" (KUL, Lublin, 5-6 Dec. 2013).

Contact: Department of Philosophy of Animate Nature, room GG-223, Institute of the Philosophy of Nature and the Natural Sciences, Faculty of Philosophy,

John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: dutkowska.anna@gmail.com
Phone: +48 81 4454223

Katarzyna JASIŃSKA – "Thinking Together with Wojtyła…"

Report on the series of debates in the House of the Archbishops of Warsaw (Nov. 2013-April 2014).

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Andrzej SZOSTEK, MIC – Sensitivity and Charity: The Foundation of Holiness and the Path Towards It

The starting point of the present reflections is the Biblical image of the Last Judgment. The severe sentence for those who did not feed the hungry or did not visit the sick is explained by the fact that the judgment in question is one of the heart rather than administering punishment for the offences. Indifference to the fate of another human being depraves the human heart and contributes to the image of God that has nothing in common with the God of Jesus Christ. If holiness means above all living in Christ (rather than an egoistic pursuit of one's own perfection), the path towards holiness starts, importantly, with being sensitive to the poverty and problems of the 'least brothers' and with readiness to provide charitable help for them. The author refers to the figures of saints (e.g. the Blessed Teresa of Calcutta and St. Br. Albert) as well as to uncanonized heroes of charity (e.g. Mahatma Gandhi, Albert Schweitzer, and Otto Schimek), and observes that the transformation of their lives was not triggered by a struggle against sin or a desire to pursue virtues, but rather by their 'weakness' expressed in incapability of coming to terms with the poverty affecting others. In conclusion the author refers to the teaching of the recent Popes, in particular to the teaching of John Paul II, who was determined to show God rich in charity and who appealed for a new 'creativity' in charity.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: holiness, sensitivity, charity, the Last Judgment

Contact: Department of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: arszost@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454039

http://www.kul.pl/andrzej-szostek,2748.html
www.kul.pl/szostek

Maria FILIPIAK – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak about Holiness

A bibliography of addresses of John Paul II, Benedict XVI and Francis on holiness and sanctity.

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS
“Ethos” 27: 2014 No. 1(105)

HOLINESS
THE IDEAL AND THE FACT

F r o m t h e E d i t o r s – Holiness: Another Name for the Person (A.M.W.) 5
J o h n P a u l II – “You shall be holy; for I the Lord your God am holy” (Lev 19:2) (General Audience, Vatican, 18 Dec. 1985). 13

F r a n c i s – “Being holy is not a privilege for the few” (Reflection before the *Angelus* prayer, Vatican, 1 Nov. 2013). 16

“HOLY ONE, LORD OF ALL HOLINESS” (2M 14:36)

Fr. Stefan S z y m i k – Trishagion: God Three Times Holy. 21
DOI 10.12887/27-2014-1-105-04
Fr. Tadeusz D o l a – On the Belief in the Communion of Saints 35
DOI 10.12887/27-2014-1-105-05
Zofia J. Z d y b i c k a, USJK – Mysticism as “creative human existence in the world” 51

“NEITHER HAVE I LEARNED WISDOM
NOR HAVE I THE KNOWLEDGE OF THE HOLY ONE” (Pr 30:3)

Giovanni R e a l e – Holiness: Eros or Agape? On the Concept of Holiness in the Ancient and Christian Thought (trans. P. Mikulska). 69
Giovanni S a l m e r i – What Does Philosophy Know About Holiness? (trans. P. Mikulska). . . 81
DOI 10.12887/27-2014-1-105-08
Fr. Jan S o c h o ń – Sanctity without God? 100
DOI 10.12887/27-2014-1-105-09

Fr. Dariusz K l e j n o w s k i - R ó ż y c k i – "A Saint" in the Chinese Culture 115
DOI 10.12887/27-2014-1-105-10
Łukasz K o s i ń s k i – Saint Columba's Mission Among the Picts: Around the Hagiographic Convention 138
DOI 10.12887/27-2014-1-105-11

"CALLED TO BE HOLY, WITH ALL THOSE EVERYWHERE" (1Co 1:2)

Alina R y n i o – "In you there is hope…" On the Education of the Youth in the Apostolic Service of John Paul II 155
DOI 10.12887/27-2014-1-105-12
Fr. Jacek G r z y b o w s k i – Why Justin Bieber Rather Than Justin Martyr? On Holiness in Post-modern Culture. 175
DOI 10.12887/27-2014-1-105-13

"I HAVE BEEN CONCERNED ABOUT MY HOLY NAME" (Ez 36:21)

Kinga K i w a ł a – Music and Sanctity: A Reconnaissance 195
DOI 10.12887/27-2014-1-105-14
Piotr B a r o n – One Thought – Lots of Vibrations: Holiness-Inspired Works of Jazz Musicians 214
Maria Z b o r a l s k a – "If you want to find the source…" The Anthropology of the *Roman Triptych* by John Paul II 221
DOI 10.12887/27-2014-1-105-16
Adam O r g a n i s t y – "In atonement for our sins…" On Grzegorz Bednarski's and Janusz Matuszewski's Religious Paintings 239
DOI 10.12887/27-2014-1-105-17

"IN RIGHTEOUSNESS AND HOLINESS OF TRUTH" (Ep 4:24)
THE SPIRITUAL HERITAGE OF JOHN XXIII

J o h n XXIII – "Everything here breathes sanctity" (Extracts from the address on the occasion of the solemn opening of the most holy Council, Vatican, 11 October 1962) 257
J o h n P a u l II – Let us Remember What Pope John XXIII said to Families (Homily delivered during the Holy Mass celebrated on the centenary of the birth of Pope John XXIII, Sotto il Monte, 26 April 1981) 266

J o h n P a u l II – Let us Accept the Trial of Faith, Like Pope John Did (Homily delivered during the Holy Mass, Bergamo, 26 April 1981). 272
J o h n P a u l II – The Life Which Was a Testimony to Peace (Address on the 40th anniversary of the death of the Blessed John XXIII delivered during the General Audience, Vatican, 4 June 2003). 278
Flavio F e l i c e – If You Crave for Peace, Create the Institutions of Peace (trans. P. Mikulska) DOI 10.12887/27-2014-1-105-22 280

A DEFENDER OF CULTURE AND A HUMANIST ADAM RODZIŃSKI (1920-2014)

Jerzy G a ł k o w s k i – A Philosopher of Person and Culture 295
Reflections about Adam Rodziński (A.S., A.M.W., C.R., M.Ch.). 299
"I think I will revive when I meet him in the house of the Father." Krzysztof Hudzik Talks to Professor Adam Rodziński. 306
Adam R o d z i ń s k i – A Human Person Facing Another. 312
Adam R o d z i ń s k i – A Prelude to the Deliberations on Polish National Culture 319
Adam R o d z i ń s k i – *Llama de amor viva:* A Gloss to *The Living Flame of Love* by St. John of the Cross. 323
Adam R o d z i ń s k i – Memento 325
Tomasz G ó r k a – A Bibliography of Selected Works by Adam Rodziński 326

THINKING ABOUT THE FATHERLAND…

Ludmiła G r y g i e l – The Genealogy of St. John Paul II 329

NOTES AND REVIEWS

Dariusz Ł u k a s i e w i c z – Does Eternity Exist? (review of I. Ziemiński's *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Kraków: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów "W drodze"–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, 2013) 341
Anna C z a j c z y k – Understanding Religion (review of *Religia a religioznawstwo* by Z.J. Zdybicka, USJK, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013) 349
Books recommended by *Ethos* (J. Daniélou, *Święci poganie Starego Testamentu*, trans. Fr. S. Fedorowicz, Wydawnictwo WAM; Fr. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Wydawnictwo WAM; A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Wydawnictwo KUL) 353

REPORTS

Łukasz N i e w c z a s – A Message that Remains Timely (Conference "The Cultural Dimension of the Output of Cyprian Norwid," KUL, Lublin, 5-6 Nov. 2013). 359
Anna D u t k o w s k a – In Pursuit of the Essence of Humanity (Conference "The Evolutionary Peculiarity of the Human Nature: From a Theory of Acting to Attributing Senses to Experiences," KUL Lublin, 5-6 XII 2013) 364
Katarzyna J a s i ń s k a – "Thinking Together with Wojtyła…" (Series of debates in the House of the Archbishops of Warsaw, Nov. 2013-April 2014) 369

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Andrzej S z o s t e k, MIC – Sensitivity and Charity: The Foundation of Holiness and the Path Towards It. 379

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak about Holiness: A Bibliography of Addresses 387

Notes about the Authors. 419
Abstracts 457

„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 górnym.

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 wydaniami 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, *Myśl 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.