

*Profesorowi Adamowi Rodzińskiemu
z wyrazami czci oraz głębokiej wdzięczności
za twórczą obecność we wspólnym dziele*

„Ethos”

O RADOŚCI

- * Od Redakcji – Powaga radości (M. Ch.) 7
- * JAN PAWEŁ II – Źródło prawdziwej radości (Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej 19 VI 1991) 15
- * PAWEŁ VI – Gaudete in Domino (Fragmenty adhortacji apostolskiej *Gaudete in Domino. O radości chrześcijańskiej*, ogłoszonej 9 V 1975 z okazji Jubileuszu-wego Roku Świętego) 19
- * Andrzej SZOSTEK MIC – Na drogach świętości. Intelktualno-duchowa sylwetka Karola Wojtyły–Jana Pawła II 27

„WIELKODUSZNIE POSTĄPIŁ PAN Z NAMI, STALIŚMY SIĘ RADOŚNI”

- * Ks. Henryk WITCZYK – Radość w Psalmach 41
- * Ks. Antoni NADBRZEŻNY – *Magnificat* – maryjny „toast na cześć Boga” 57
- * Ryszard KOZŁOWSKI COr – Radość filozofa. Edyty Stein drogi radości 69

„CIESZCIE SIĘ I WESELCIE, I GRAJCIE!”

- * Bohdan POCIEJ – Sztuka radosna albo radość w dźwięku 89
- * Stefan MÜNCH – Colorito sacro. Wątki biblijne w operze osiemnastego i dziewiętnastego wieku 100

„PROMIENIEJCIE RADOŚCIĄ, A OBLICZA WASZE NIE ZAZNAJĄ WSTYDU”

- * Monica BRZEZINSKI POTKAY – O istocie radości w teologii i poezji średnio-wieczna. Wokół poematu *Cleanness* (tłum. D. Chabrajaska) 119

- * Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE – Radość, śmiech i „dobra myśl” w literaturze staropolskiej **141**
- * Ks. Stanisław KOBIELUS – Radość ziemską i niebiańską w kulturze średnio-wieczna **155**
- * Andrzej STOFF – Karnawalizacja kultury: walka śmiechu z radością **166**

„NAPEŁNIASZ RADOŚCIĄ PODWOJE ZACHODU I WSCHODU”

- * Adam POTKAY – Radość uzdrowienia i powrotu. O narracyjnych możliwościach wyrazu szczęśliwości, jej braku oraz radości (tłum. D. Chabrajska) **181**
- * Krzysztof KOSIOR – Trojaka radość w buddyzmie **201**
- * Alicja ŻYWCZOK – Radość życia. O kreatywnym sposobie istnienia człowieka **215**

„URADOWAŁEM SIĘ, GDY MI POWIEDZIANO: «PÓJDZIEMY DO DOMU PAŃSKIEGO!»”

- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Pomiędzy bólem a radością **229**
- * „Najchętniej szukałbym ich w wieczności...”. Z ks. abp. Józefem ŻYCIŃSKIM rozmawia Aleksandra KLICH **234**

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Jan W. GÓRA OP – Radość jest ojczyzną **249**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Dariusz ŁUKASIEWICZ – Rozumieć, w co się wierzy (rec.: S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2010) **257**
- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – O potrzebie nauczania antropologii (rec.: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010) **267**
- * Piotr MAJEWSKI – W stronę sacrum? (Wystawa prac Sławomira Marca, *Wszystko; collages und filmos*, Lubelskie Towarzystwo Zachęty Sztuk Pięknych, Galeria Lipowa 13, Lublin, styczeń-luty 2011) **272**

- * Propozycje „Ethosu” (A. Potkay, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge University Press; R. Scruton, *Kultura jest ważna*, Zysk i S-ka; E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, Wydawnictwo KUL; M. Kociuba, *Antropologia poznania obrazowego*, Wydawnictwo UMCS; *Białe plamy w szulcologii*, red. M. Kitowska-Łysiak, Wydawnictwo KUL; P. Orawski, *Lekcje muzyki. Średniowiecze i renesans*, kle) **275**

SPRAWOZDANIA

- * Justyna OLEKSY – O dziejach i kulturze miast (LIX Ogólnopolska Sesja Naukowa Stowarzyszenia Historyków Sztuki „Polis – Urbs – Metropolis”, KUL, Lublin, 25-26 XI 2010) **285**
- * Daniel CHRANIUK – O komunizmie – dziś (Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Jednostka i społeczeństwo wobec doświadczenia komunizmu. Przeszłość i teraźniejszość”, KUL, Lublin, 2-3 XII 2010) **293**
- * Michał KACZMAREK – Sacrum w literaturze PRL-u (Konferencja „Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u”, KUL, Lublin, 21-23 X 2010) **301**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Rocco BUTTIGLIONE – Dziadka droga go radości (tłum. P. Mikulska) **309**

BIBLIOGRAFIA

- * Jan Paweł II i Benedykt XVI o chrześcijańskiej radości (oprac. Cezary RITTER) **314**
- * Noty o autorach **323**
- * Abstracts **330**
- * Contents **358**

OD REDAKCJI

POWAGA RADOŚCI

„Zrozumiesz radość całej ziemi, jeśli sam będziesz wychwalał Pana z radością” – te słowa św. Augustyna przytoczył Jan Paweł II w swoim komentarzu do Psalmu 100¹. Niewątpliwie „praktykowanie” radości prowadzi do głębszego jej zrozumienia niż teoretyczne analizy. Filozoficzny namysł nad radością poza rolą czysto poznawczą ma jednak także znaczenie praktyczne – nie tylko pozwala odróżnić radość od jej masek, ale również może stać się jej źródłem. Od dłuższego już czasu redakcja „Ethosu” zamierzała podjąć na łamach kwartalnika temat radości i zmierzyć się z jego kluczowym pytaniem: Czym jest radość w sensie najbardziej ogólnym?

Tom poświęcony temu zagadnieniu pragniemy zadedykować profesorowi Adamowi Rodzińskiemu, który jako filozof kultury przez kilka dziesiątków lat odślaniał przed pokoleniami adeptów szeroki horyzont radości intelektualnej i uczył, jak rozpoznawać jej subtelne odcienie, jako aksjolog i etyk ukazywał – i nadal ukazuje – radość z odkrywania wartości i z postępowania zgodnego z poznaną prawdą.

Wydarzenia ostatnich miesięcy wpisały temat tego numeru „Ethosu” w nowe konteksty. Najbardziej oczywisty wyznacza beatyfikacja papieża Polaka Jana Pawła II, zapowiedziana przez Ojca Świętego Benedykta XVI na 1 maja bieżącego roku – wydarzenie radosne dla Kościoła, dla Polaków, dla naszego Instytutu i dla profesora Rodzińskiego, który był uniwersyteckim kolegą Karola Wojtyły. Ogłoszenie sługi Bożego błogosławionym oznacza wskazanie na doskonałość jego życia w Bogu; łacińskie słowo „beatificare” tłumaczyć można jednak również jako „uczynić szczęśliwym”². Beatyfikacja Jana Pawła II jest bowiem wyrazem wiary, że stał się on uczestnikiem szczęśliwości escha-

¹ Jan Paweł II, *Psalm 100 – radość wchodzących do świątyni* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 7 XI 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002), nr 4(242), s. 40.

² Por. R. Kiełczewski, S. Nagay, hasło: „Beatyfikacja”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, kol. 163.

tologicznej – akt ten kieruje więc naszą uwagę ku pełni radości będącej udziałem zbawionych, którzy oglądają Boga twarzą w twarz. Błogosławiony jest zarazem tym, który niesie radość wspólnocie poprzez swój udział w historii zbawienia i umacnia nadzieję na osiągnięcie radości nieprzemijającej.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wiele uwagi poświęcał zagadnieniu radości, szczególnie w katechezach na temat Psalmów, w orędziach na Wielkanoc i Boże Narodzenie, w wypowiedziach adresowanych do młodzieży, nawiązywał do niego także w dokumentach Kościoła. W encyklice *Dives in misericordia* wskazywał na szczególne źródło radości, jakim jest odnalezienie i potwierdzenie wartości, która nie może być zagubiona – godności człowieka (por. nr 14). Dokonując egzegezy przypowieści o synu marnotrawnym, Papież zwrócił uwagę na teologiczno-antropologiczną wymowę motywu radości. Powracający syn zostaje przez ojca obdarowany radością (ma ona więc wymiar daru). Radosne wzruszenie, które okazuje ojciec, tłumaczy się nade wszystko tym, że „ojcowska wierność sobie jest całkowicie skoncentrowana na człowieczeństwie utraconego syna, na jego godności” (nr 6). W radości ukazanej synowi przez ojca autor encykliki odczytuje wskazanie zarazem na nieutralność godności, wynikającej z synostwa, jak i na możliwość jej odnalezienia poprzez powrót człowieka do prawdy o sobie (por. tamże). Radość pozostaje więc w istotnym związku ze stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo jego Ojca i z odkupieniem przez Bożego Syna. Wielokrotnie, przy różnych okazjach, Jan Paweł II nauczał, że Chrystus poprzez swoje wcielenie, ofiarę Krzyża, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie „przywraca człowiekowi radość bycia człowiekiem”³. W encyklice *Dominum et vivificantem* zaś mówił, w nawiązaniu do Ewangelii według św. Łukasza (por. 10, 21), o radości Jezusa Chrystusa: „Jezus raduje się ojcostwem Bożym. Raduje się tym, że dane Mu jest objawić to ojcostwo. Raduje się wreszcie szczególnym jakby promieniowaniem tego Bożego ojcostwa na «prostaczków». A wszystko to Ewangelista określa jako «rozradowanie się w Duchu Świętym»” (nr 20).

O doniosłym charakterze zagadnienia radości świadczy fakt, że papież Paweł VI uznał za właściwe poświęcenie mu osobnego dokumentu duszpasterskiego. Podpisana w roku 1975 Adhortacja apostolska *Gaudete in Domino* (której fragmenty przedrukowujemy w niniejszym tomie) głosi, że istotą radości chrześcijańskiej jest uczestnictwo w „bezmiernej radości, boskiej i zarazem ludzkiej, jaka istnieje w sercu Jezusa Chrystusa uwielbionego” (nr 2). Papież zachęca wiernych, aby rozwijali w sobie umiejętność cieszenia się i korzystania z wielorakich radości, jakich Stwórca używa ludziom w ich doczesnym życiu i aby zabiegali o ten szczególny dar Ducha Świętego, jakim jest radość.

³ Jan Paweł II, *Chrystus przywraca człowiekowi radość „bycia człowiekiem”* (Rozważanie przed modlitwą Regina caeli, 20 IV 1980), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3(1980), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, s. 403.

Nie zagłębiając się w analizy terminologiczne, a polegając tylko na intuicji, dostrzec można, że radość istotnie różni się od wesołości, przyjemności czy zadowolenia. Jej przeżywanie nie wyczerpuje się w sferze emocjonalnej czy zmysłowej, ale angażuje także głębsze warstwy struktury osobowej człowieka. Również jej umocowanie ontyczne wydaje się mocniejsze niż w wypadku podobnych czy pokrewnych jej stanów. Radość nie jest tylko czysto subiektywną reakcją na mniej lub bardziej przypadkowy układ okoliczności, ale niesie z sobą pewien walor obiektywny (czy to ze względu na jej wymiar społeczny, czy też zakorzenienie nadprzyrodzone). Nie jest też stanem krótkotrwałym, lecz pewnym procesem posiadającym określoną dynamikę. W sensie ścisłym dotyczy tylko bytów osobowych – raduje się człowiek (zwierzęta zdolne są jedynie do odczuwania przyjemności, a niektóre ich zachowania można określić jako wesołe); pewne sugestie zawarte w Piśmie Świętym i tradycji Kościoła pozwalają na przypisywanie radości Bogu i aniołom. Nie mają jednak do niej dostępu aniołowie upadli i dusze potępione. Radość pozostaje bowiem w ścisłym związku z dobrem.

Tak jak istnieje hierarchia dóbr, tak też wśród wielu rodzajów radości wyróżnia się wyższe i niższe. Do radości eschatologicznej w życiu doczesnym zbliża się człowiek poprzez nadzieję. „Przez nadzieję życia przyszłego kosztuje się tego, czym tam będziemy nasyceni”⁴. Eucharystia jest w pewnym sensie antycypacją radości rajskiej obiecanej przez Chrystusa – czytamy w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (por. nr 18). Przedsmak owej radości przynosi również kontemplacja prawd objawionych. Szlachetną radością jest zachwyt nad dziełami Stwórcy i wdzięczność za nie. Szczególne miejsce wśród ziemskich radości duchowych zajmują radości moralne towarzyszące spełnianiu się człowieka poprzez czynienie dobra i posiadaniu „dobrego sumienia”⁵. Duchowy charakter mają radość poznawania, twórczości czy obcowania z pięknem dzieł sztuki.

Istnieje jednak również wiele odmian radości związanych z ciałem. Są wśród nich takie, które sytuują się blisko duchowych, jak radość macierzyństwa czy życia małżeńskiego, są i radości najprostsze: radość z pożywienia, ciepła, nieodczuwania fizycznego bólu. Kiedy zaspokojenie podstawowych potrzeb przeżywane jest jako dobro, staje się źródłem radości. Człowiek, który w wielu swych poczynaniach ukazuje się jednak także jako *homo ludens*, skłonny bywa do poszukiwania radości w zabawie, biesiadzie, rozrywce. Niektórzy teologowie średniowieczni nakazywali odrzucić uciechy doczesne, by poprzez ascezę zasłużyć na szczęście wieczne, widzieli w nich istotną przeszkodę na

⁴ Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów (Ps 78-102)*, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanula CSsR, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 325.

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 219.

drodze do radości nieprzemijającej. Czy zatem między ogrodem rozkoszy ziemskich a ogrodami rajskimi zieje infernalna przepaść? Czy afirmatywny charakter radosnego odniesienia do rzeczywistości, czyli bytu jako dobra pozwala uznać, że także radości niższe zasługują na swoje miano? Czy też probierzem autentyczności jest tu współbrzmienie radości z godnością człowieka, stworzonego jako imago Dei?

Radość znamionuje szczególnego rodzaju powaga, którą w ślad za Konstantym Ildefonsem Gałczyńskim, piewcą radości życia codziennego, porównać można do powagi dostojnego tańca⁶. Wszak artyści często przedstawiali radość niebiańską jako taniec aniołów, a w tanecznym kręgu nierzadko ukazywali również ludzi, którzy osiągnęli zbawienie. Tak pojęta powaga, która sięga samego jądra radości, jej ostatecznych odniesień, nie wyklucza zewnętrznych przejawów wesołości. Mistyczka Juliana z Norwich, której papież Benedykt XVI poświęcił rozważanie podczas audyencji generalnej w grudniu ubiegłego roku, tak oto opisuje swoje przeżycia towarzyszące wizji Chrystusa poprzez Mękę odnoszącego zwycięstwo nad złem: „Przy tym objawieniu śmiałam się tak serdecznie, że ci, co byli wokół mnie, także zaczęli się śmiać, a ich śmiech sprawił mi radość. Pragnęłam, by moje siostry i bracia chrześcijanie także widzieli to, co ja ujrzałam, i by potem śmiali się ze mną. Nie ujrzałam jednak, by Chrystus się śmiał. Mimo to sprawia Mu radość, kiedy śmiejemy się, by wzbudzić w sobie radość, i weselimy się w Bogu, ponieważ Szatan został pokonany”⁷.

Słowa Juliany przypominają także o wspólnototwórczej mocy radości, tak wzniosłe wyśpiewywanej w finale najśłynniejszego chyba dzieła muzyki symfonicznej. Muzyka ma z radością związek wieloraki, bywa jednocześnie jej wyrazem i źródłem. Jak pisał kiedyś nasz niedawno zmarły autor, nieodżałowany Bohdan Pocij, jej posłannictwem jest uszczęśliwianie człowieka⁸. Dzięki swej czystej duchowości i funkcji uszczęśliwiającej muzyka pozwala przeżyć błogość radości wiekuiestej. W duchu muzyki też harmonijnie łączy się radość i smutek.

Doświadczenie smutku w radości i radości w smutku stało się niedawno udziałem wspólnoty naszej archidiecezji i naszego uniwersytetu. Niespodziewana śmierć metropolity lubelskiego i wielkiego kanclerza KUL ks. prof. Józefa Żyćnińskiego (wiadomość o niej zaskoczyła redakcję już podczas pracy nad tym tomem „Ethosu”) przejęła nas żalem. W tym czasie wspominaliśmy słowa założyciela i wieloletniego dyrektora Instytutu Jana Pawła II ks. prof. Tadeusza

⁶ Por. K. I. G a ł c z y ń s k i, *Pieśni*, w: tenże, *Dzieła*, t. 2, *Poezje*, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 690.

⁷ J u l i a n a z N o r w i c h, *Objawienia Bożej Miłości*, tłum. A. Gomola, W drodze, Poznań 2007, s. 61.

⁸ Por. B. P o c i j, *Muzyka i dobro*, „Ethos” 19(2006), nr 1-2(73-74), s. 152.

Stycznia, który odszedł od nas tak niedawno (kolejny numer kwartalnika poświęcony będzie jego osobie i dziełu). Kiedy opłakiwaliśmy śmierć Ojca Świętego, mówił nam, że pustka po stracie otwiera miejsce na niewyczerpane głęboką radość Zmartwychwstania, i zachęcał, abyśmy tą radością żyli⁹. Czynimy to wierząc, że Bóg bogaty w miłosierdzie wprowadzi naszego Pasterza do swojej Chwały i obdarzy szczęściem wiecznym. Swoistym memento tego tomu niech stanie się jego refleksja o ludzkiej odpowiedzialności za radość, w której Chrystus objawia swoją obecność: „Sztuka przeżywania wnoszonej przez Niego radości pozostaje miarą naszego dojrzałego chrześcijaństwa”¹⁰.

M. Ch.

⁹ Por. *Księdza Profesora Tadeusza Stycznia świadectwo o ostatnich chwilach życia Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Ethos” 2005, nr specjalny, s. 20.

¹⁰ Abp J. Życiński, *Okruchy słowa*, Gaudium, Lublin 2005, s. 100.

JAN PAWEŁ II
ŹRÓDŁO PRAWDZIWEJ RADOŚCI

JAN PAWEŁ II

ŹRÓDŁO PRAWDZIWEJ RADOŚCI*

1. Wielokrotnie słyszeliśmy już od św. Pawła, że „radość jest owocem Ducha Świętego” (Ga 5, 22), podobnie jak miłość i pokój, o których mówiliśmy w poprzednich katechezach. Apostoł mówi oczywiście o prawdziwej radości, wypełniającej ludzkie serce, a nie o radości powierzchownej i przemijającej, jaką często jest radość tego świata.

Nie trudno jest odkryć, nawet nie wykraczając poza sferę psychologii i doświadczenia, że degradacja sfery przyjemności i miłości jest proporcjonalna do pustki, jaką pozostawiają w człowieku złudne i powierzchowne radości, których szuka on w tym, co św. Paweł nazywa „uczynkami ciała”: „Nierząd, nieczystość, wyuzdanie [...], pijaństwo, hulanki i tym podobne” (Ga 5, 19. 21). Do tych fałszywych radości można dodać – bo często się z nimi łączą – te, których człowiek szuka w posiadaniu i w nieumiarkowanym używaniu bogactw, w luksusie, w dążeniu do władzy, a więc w tej pasji i nieomal fascynacji dobrami ziemskimi, która łatwo może się przerodzić w zaślepienie umysłu; przestrzega przed tym św. Paweł (por. Ef 4, 18-19) i ubolewa nad tym Jezus (por. Mk 4, 19).

2. Paweł nawiązywał do sytuacji panującej w świecie pogańskim, aby zachęcić nawróconych do unikania niegodziwości: „Wy zaś nie tak nauczyliście się Chrystusa. Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim, zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie, że – co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 20-24). To „nowe stworzenie” (por. 2 Kor 5, 17) jest

* Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej 19 czerwca 1991 roku. Tekst publikujemy za: J a n P a w e ł I I, *Duch Święty – źródło prawdziwej radości*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 7, s. 38-39.

dziełem Ducha Świętego, obecnego w duszy oraz w Kościele. Dlatego Apostoł kończy swoją zachętę do dobrego postępowania i zachowania pokoju tymi słowami: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia” (Ef 4, 30).

Jeśli chrześcijanin „zasmuca” Ducha Świętego żyjącego w duszy, z pewnością nie może się spodziewać, że posiadzie prawdziwą radość, która od Niego pochodzi: „Owocem Ducha jest: miłość, radość, pokój” (Ga 5, 22). Tylko Duch Święty daje radość głęboką, pełną i trwałą, do której tęskni każde ludzkie serce. Człowiek jest istotą stworzoną do radości, nie do smutku. Paweł VI przypomniał o tym chrześcijanom i wszystkim ludziom naszych czasów w adhortacji apostołskiej *Gaudete in Domino*. Prawdziwa zaś radość jest darem Ducha Świętego.

3. W Liście do Galatów Paweł mówi nam, że radość związana jest z miłością (por. Ga 5, 22). Nie może więc być doświadczeniem egoistycznym, owocem nieuporządkowanej miłości. Prawdziwa radość obejmuje sprawiedliwość królestwa Bożego, o którym św. Paweł mówi, że „jest sprawiedliwością, pokojem i radością w Duchu Świętym” (Rz 14, 17).

Mowa tu o sprawiedliwości ewangelicznej, której istotą jest życie zgodne z wolą Bożą, posłuszeństwo Bożym prawom, osobista z Nim przyjaźń. Poza tą przyjaźnią nie ma prawdziwej radości... Co więcej, „smutek jak zło i wada – wyjaśnia św. Tomasz – spowodowany jest nieuporządkowaną miłością samego siebie, która jest [...] zasadniczym korzeniem wad”¹. Zwłaszcza grzech jest źródłem smutku, ponieważ jest zejściem z właściwej drogi i nieomal odwróceniem umysłu i serca od słusznego porządku Bożego, który wprowadza ład w życie człowieka. Duch Święty, ustanawiając w człowieku nową sprawiedliwość w miłości, usuwa smutek i daje radość, tę radość, której tak pełna jest ewangelia.

4. Ewangelia jest zaproszeniem do radości oraz doświadczeniem prawdziwej i głębokiej radości. W chwili Zwiastowania Maryja zostaje wezwana do radości: „Raduj się (chaire), pełna łaski” (Łk 1, 28). Jest to ukoronowanie całej serii takich wezwań, wypowiedzianych przez proroków w Starym Testamencie (por. Za 9, 9; So 3, 14-17; Jl 2, 21-27; Iz 54, 1). Radość Maryi urzeczywistni się wraz z przyjściem Ducha Świętego, przyjściem zapowiedzianym Maryi jako motyw Jej „raduj się”.

Podczas Nawiedzenia Elżbieta napełniona jest Duchem Świętym i radością, uczestnicząc w sposób naturalny i nadprzyrodzony w wielkiej radości swego syna, ukrytego jeszcze w jej łonie: „Poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie» (Łk 1, 44). Elżbieta odczuwa radość syna i wyraża ją, ale to Duch Święty – według ewangelisty – napełnia oboje taką radością. Maryja zaś właśnie w tej chwili czuje, że z Jej serca wypływa pieśń radości, wyrażająca

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, q. 28, a. 4, ad 1; por. I-II, q. 72, a. 4.

radość pokorną, czystą i głęboką, która Ją napelnia; odpowiada jakby w ten sposób na wezwanie Anioła „raduj się”: „Raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1, 47). Również w tych słowach Maryi odnajdujemy echo radosnego wołania proroków, rozbrzmiewającego w Księdze Habakuka: „Będę się radować w Panu, weselić się będę w Bogu, moim Zbawicielu” (Ha 3, 18).

Ta sama radość trwa także podczas Ofiarowania Dzieciątka Jezus w świątyni, kiedy to spotykając się z Nim, Symeon raduje się pod tchnieniem Ducha Świętego, który wzbudził w nim pragnienie ujżenia Mesjasza i kazał mu udać się do świątyni (por. Łk 2, 26-32). Z kolei prorokini Anna, nazwana tak przez ewangelistę i przedstawiona jako niewiasta poświęcona Bogu i rozumiejąca Jego zamysły i nakazy, według tradycji Izraela (por. Wj 15, 20; Sdz 4, 9; 2 Krl 22, 14), sławiąc Boga wyraża wewnętrzną radość, która także bierze początek z Ducha Świętego (por. Łk 2, 36-38).

5. Na kartach Ewangelii, opowiadających o życiu publicznym Jezusa, czytamy, że w pewnej chwili On sam „rozradował się w Duchu Świętym” (Łk 10, 21). Jezus wyraża radość i wdzięczność w modlitwie, która głosi dobroć i łaskawość Ojca: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie” (tamże). W Jezusie radość osiąga całą swoją moc, gdy kieruje się ku Ojcu. Podobnie jest z radościami, które w życiu ludzi wzbudza i podtrzymuje Duch Święty: ukryta w nich żywotność kieruje ludzi ku miłości przepelnionej wdzięcznością wobec Ojca. Każda prawdziwa radość zwraca się ostatecznie do Ojca.

Jezus wzywa swoich uczniów, aby się radowali, aby przewyciężyli pokusę smutku z powodu odejścia Mistrza, ponieważ to odejście jest warunkiem przyjścia Ducha Świętego, przewidzianym w zamysle Bożym: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16, 7). Darem Ducha Świętego dla uczniów będzie wielka radość, więcej – pełnia radości, zgodnie z pragnieniem wyrażonym przez Jezusa. Zbawiciel bowiem, wezwawszy uczniów, by trwali w Jego miłości, rzekł: „To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna” (J 15, 11; por. 17, 13). To Duch Święty wzbudza w sercach uczniów tę samą radość, którą miał Jezus, a której źródłem jest wierność miłości pochodzącej od Ojca.

Św. Łukasz zaświadcza, że uczniowie, którzy w chwili Wniebowstąpienia otrzymali obietnicę daru Ducha Świętego, „z wielką radością wrócili do Jerozolimy, gdzie stale przebywali w świątyni, wielbiąc i błogosławiąc Boga” (Łk 24, 52-53). Z Dziejów Apostolskich wynika, że po Zesłaniu Ducha Świętego zapanał wśród apostołów klimat głębokiej radości udzielającej się wspólnocie; jej wyrazem były radość i entuzjazm, z jakimi przyjmowano wiarę i chrzest, oraz życie wspólne, o którym mówią słowa: „Przyjmowali posiłek z radością i prostotą

serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie” (Dz 2, 46-47). W Księdze Dziejów czytamy też: „Uczniów napełniała radość i Duch Święty” (Dz 13, 52).

6. Już wkrótce miały nadejść utrapienia i prześladowania, zapowiedziane przez Jezusa właśnie w chwili, gdy ogłaszał przyjście Parakleta-Pocieszyciela (por. J 16, 1 nn.). Lecz według Dziejów radość trwa również pośród doświadczeń. Czytamy bowiem, że apostołowie postawieni przed Sanhedrynem, skazani na chłostę, skarceni i odesłani do domu, wracając „cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa. Nie przestawali też co dzień nauczać w świątyni i po domach, i głosić Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie” (Dz 5, 41-42).

Takie zresztą jest życie i los chrześcijan, jak przypomina św. Paweł Tesaloniczanom: „A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana” (1 Tes 1, 6). Według Pawła chrześcijanie odtwarzają w sobie misterium paschalne Chrystusa, którego istotę stanowi Krzyż. Jego ukoronowaniem jednak jest „radość Ducha Świętego” dla tych, którzy wytrwają w doświadczeniach. Jest to radość błogosławieństw, a szczególnie błogosławieństwa smutnych i prześladowanych (por. Mt 5, 4. 10-12). Czyż nie powiedział apostoł Paweł: „Teraz raduję się w cierpieniach za was” (Kol 1, 24)? Piotr zaś zachęcał: „Cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały” (1 P 4, 13).

Prośmy Ducha Świętego, aby rozpałał w nas coraz większe pragnienie dóbr niebieskich i pozwolił nam cieszyć się kiedyś ich pełnią: „Daj zasługę męstwa, daj wieniec zwycięstwa, daj szczęście bez miary”.

PAWEŁ VI

GAUDETE IN DOMINO*

POTRZEBA RADOŚCI W SERCACH WSZYSTKICH LUDZI

[...]

Czyż człowiek, zwracając się bacznie do świata, nie przeżywa oprócz naturalnego pragnienia poznania go i posiadania także chęci dopełnienia siebie i uszczęśliwienia? Każdy wie dobrze, że to szczęście ma wiele stopni. Najbardziej znamionną jego postacią jest radość, albo „szczęście” w ścisłym znaczeniu, doznawane wtedy, kiedy człowiek za pomocą swoich najwyższych władz cieszy się posiadaniem jakiegoś dobra poznanego i kochanego. Tak to człowiek doznaje radości, kiedy godzi się z przyrodą, a zwłaszcza kiedy spotyka się z innymi ludźmi, razem z nimi uczestniczy w załatwianiu spraw i przyłącza się do wspólnoty z nimi. Szczególniej doznaje on radości, czyli szczęścia duchowego, wtedy, kiedy jego duch posiada Boga, poznając Go i kochając jako najwyższe i niezmiennie dobro¹. Poeci, artyści, ludzie obdarzeni wzniosłym umysłem, a także zwyczajni mężczyźni i kobiety, zdolni do dostrzegania jakiegoś wewnętrznego światła, czy to żyjący w czasach przed Chrystusem, czy też w obecnej epoce i wśród nas, mogli i mogą doznawać coś z owej radości, która jest w Bogu.

Lecz któż zaprzeczy, że tego rodzaju radość zawsze jest niedoskonała, słaba, ulegająca przeciwnościom? Jest dziwnym paradoksem, że świadomość tych czynników, które tworzą prawdziwe szczęście – poza marnymi i doczesnymi rozkoszami – zawiera również pewność przeświadczenia, że nie ma szczęścia doskonałego. Z tego, że doświadczamy ograniczenia wszystkiego – a każde pokolenie ludzi tego na nowo doświadczają – dochodzimy do stwierdzenia i zgłębienia niezmiernie różnicy, jaka zawsze istnieje pomiędzy rzeczywistością a pragnieniem osiągnięcia wartości nieskończonych.

Wydaje się Nam, że ten dziwny paradoks i ta trudność osiągnięcia szczęścia ujawniają się szczególnie w czasach obecnych: i to też jest przyczyną tego

* Publikujemy fragmenty adhortacji apostolskiej *Gaudete in Domino* ogłoszonej 9 maja 1975 roku przez papieża Pawła VI z okazji Jubileuszowego Roku Świętego. Cyt za: P a w e ł VI, *O radości chrześcijańskiej*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987 (Akta Stolicy Apostolskiej 85).

¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 28, a. 1, 4.

Naszego orędzia. Społeczność ludzka, bogata w wynalazki techniczne, mogła pomnożyć okazje do rozrywek, ale z trudem przychodzi jej rodzenie radości. Pochodzi ona bowiem skądinąd, jako że jest duchowa. Chociaż często nie brakuje pieniędzy, wygody, opieki zdrowotnej, zabezpieczenia materialnego, to jednak niestety wielu podlega zniechęceniu, nudzie i smutkowi. Prowadzą one niekiedy do lęku i rozpacz, których nie potrafi usunąć ani pozorna wesołość, ani szaleńcza żądza przyjemności na zawołanie, ani sztuczny tak zwany raj. Czyżby ludzie czuli może, iż nie potrafią opanować postępu przemysłowego albo że nie potrafią należycie, po ludzku kierować życiem społecznym? Czyżby przyszłość wydawała się wielce niebezpieczna, a życie ludzi tak bardzo zagrożone? Czy raczej nie chodzi o samotność, o gwałtowne a niespełnione pragnienie miłości i przyjaznej obecności, oraz o jakiś czczy i próżny stan rzeczy, który trudno należycie określić? Z drugiej strony, w wielu krajach, a także wśród nas, ogrom cierpień cielesnych i moralnych powiększał się: tak wielu przymiera głodem, tak wielu ginie w niepotrzebnych walkach, tak wielu jest wyrzuconych na margines życia! Może te klęski nie są cięższe, aniżeli w przeszłości, wszakże już do tego stopnia się szerzą, że ogarniają całą ziemię: wiadomo o nich, środki przekazu społecznego o nich donoszą nie mniej niż o zdarzeniach radosnych; obciążają one świadomość ludzi, i ze względu na swój rozmiar zdają się nie znajdować rozumnego wytłumaczenia.

[...]

ZAPOWIEDŹ RADOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W STARYM TESTAMENCIE

Istota radości chrześcijańskiej polega na duchowym uczestnictwie w tej bezmiernej radości, boskiej i zarazem ludzkiej, jaka istnieje w sercu Jezusa Chrystusa uwielbionego. Kiedy bowiem Bóg Ojciec w biegu historii rozpoczął oznajmiać „tajemnicę swej woli, według swego postanowienia, które powziął w Jezusie Chrystusie dla dokonania pełni czasów” (por. Ef 1, 9-10), zaraz ta radość pojawiła się wśród Ludu Bożego, w sposób tajemniczy, jeszcze bez wyjaśnienia jej natury.

I tak Abraham, ojciec nasz, upewniony o wypełnieniu się kiedyś obietnicy i ufający wbrew nadziei, po narodzeniu syna Izaaka otrzymał prorockie pierwociny tej radości (por. Rdz 21, 1-7; Rz 4, 18). Ta jego radość w pewien sposób przemieniła się poprzez próbę śmierci, kiedy ów syn jedyny został mu zwrócony żywy, który stał się figurą zmartwychwstania Syna Jednorodzonego, obiecanego jako ofiara dla dokonania Odkupienia. Abraham rozradował się na myśl o ujrzeniu dnia Jezusa Chrystusa, dnia zbawienia: „ujrzał i ucieszył się” (J 8, 56).

Radość ze zbawienia pomnażała się następnie i udzielała z biegiem historii prorockiej starożytnego ludu Izraela. Zachowywała się i odżywała stale podczas ciężkich klęsk, jakie sprowadzała na lud wybrany jego niewierność oraz prześladowania od zewnątrz, które go odwodziły od swego Boga. Ta więc radość, najeżona trudnościami i wciąż powstająca, jest właściwa ludowi, który wywodził się od Abrahama.

Chodzi tu zawsze o podnoszące na duchu doświadczenie wyzwolenia z niewoli i odnowy, jako dar miłosiernego Boga dla ukochanego ludu, na rzecz którego wypełnia On obietnice Przymierza samą swą łaską i cudowną potęgą. To jest radość Mojżeszowej Paschy, która stała się figurą wyzwolenia eschatologicznego, jakiego dokona Jezus Chrystus, w paschalnym porządku rzeczy, właściwym swemu, nowemu i wiecznemu Testamentowi. Chodzi również o radość dotyczącą naszego wieku, o której często mówią Psalmy, a która zasadza się na życiu z Bogiem i dla Boga. Chodzi wreszcie i najbardziej o radość chwalebną i nadprzyrodzoną, ogłoszoną proroczno w odniesieniu do nowego Jeruzalem, które sam Bóg po wyprowadzeniu z wygnania ukocha mistyczną miłością.

Najgłębsze znaczenie tej nadmiernej i niewysłowionej miłości przynoszącej odkupienie ujawni się dopiero w czasie nowej Paschy i nowego Wyjścia. Wtedy bowiem Lud Boży, mocą śmierci i zmartwychwstania Sługi za nas umęczonego, zostanie zaprowadzony z tego świata do Ojca, z ziemskiej Jerozolimy-figury do Jeruzalem w niebieszech: „Za to, iż byłaś opuszczona i bez przechodniów, uczynię cię wieczystą chlubą, rozradowaniem wszystkich pokoleń... Bo zamieszka w tobie młodzieniec z dziewicą, i mieszkać będą twoi synowie, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje” (Iz 60, 15; 62, 5; por. Ga 4, 27; Ap 21, 1-4).

RADOŚĆ WEDŁUG NOWEGO TESTAMENTU

Te przedziwne obietnice, w ciągu wieków i wśród ogromnych klęsk, podtrzymywały mistyczną nadzieję starożytnego ludu Izraela. Przekazał on je Kościołowi Chrystusowemu, dlatego zawdzięczamy mu niektóre tony, co dźwięczą bardzo często w tej pieśni pełnej radości. Wszakże wiara i doświadczenie chrześcijańskie Ducha uczy, że ten pokój udzielony przez Boga, co jak wezbrana rzeka rozlewa się przy nadejściu czasu pocieszenia (por. Iz 40, 1; 66, 13), wiąże się z przyjściem i obecnością Chrystusa.

Nikt nie został wykluczony z radości przyniesionej przez Pana Jezusa. Wielka radość bowiem, obwieszczona przez Aniołów w noc narodzenia Chrystusowego, rzeczywiście należy do całego ludu (por. Łk 2, 10), mianowicie do ludu Izraela, który wtedy Zbawiciela pilnie wyczekiwał i do niezliczonych lu-

dów, tych wszystkich, którzy z biegiem czasu przyjmą tę samą nowinę, starając się dostosować do niej swe życie. Najpierw została ona zaniesiona przez Gabriela archanioła do Najświętszej Maryi Dziewicy, której hymn *Magnificat* już był pieśnią wielkiego rozradowania wszystkich poniżonych. Kiedy odmawiamy Różaniec, tajemnice zwane radosnymi nawiązują do tego niewysłowionego zdarzenia, które stanowi niejako centrum i szczyt historii, a mianowicie przyjścia na ziemię Emanuela, „Boga z nami”. Także Jan Chrzciciel, który otrzymał zadanie obwieszczenia Go oczekującemu ludowi Izraela, rozradował się z Jego obecności, w łonie swej matki (por. Łk 1, 44). A kiedy Jezus zaczyna wypełniać swoją posługę, Jan „doznaje najwyższej radości na głos obłubieńca” (J 3, 29).

Zatrzymajmy się teraz na kontemplacji Jezusa Chrystusa, w Jego życiu ziemskim. W swoim człowieczeństwie doznał On naszych radości i oczywiście poznał, potwierdził i obwieścił całą gamę radości ludzkiej, radości prostej i powszechnej, jaka wszystkim łatwo jest dostępna. Jego najwznioślejsze życie wewnętrzne nie umniejszyło realizmu jego poznania ani jego wewnętrznego odczuwania. Podziwia więc ptaki niebieskie i lilie polne, natychmiast nawiązując do tego spojrzenia, jakim Bóg na samym początku historii patrzył na stworzenia. Chętnie wspomina radość człowieka, który sieje i żniwuje, który znachodzi skarb ukryty, pasterza, który przywiódł zagubioną owcę, albo kobietę, która odszukała zapodziałą drachmę; mówi o radości tych, którzy zostali zaproszeni do świętowania, czy to na godach weselnych, czy u ojca, który przyjmuje powracającego syna marnotrawnego, czy to kobiety, która porodziła dziecko. Jezus widział w tych ludzkich radościach taką wagę i moc, że posłużył się nimi jako znakami duchowych radości w Królestwie Bożym: radości ludzi wchodzących do tego Królestwa, powracających do niego, i tam pracujących, czy też Ojca, który ich przyjmuje. Sam Jezus ze swej strony okazuje zadowolenie i delikatność uczucia, kiedy staje się tak łatwo dostępny dla dzieci, chcących przyjść do Niego. Dla bogatego młodzieńca, wierzącego i pragnącego wyższej doskonałości, dla przyjaciół, którzy jak Marta, Maria i Łazarz goszczą Go w swoim domu. Najbardziej zaś cieszy się, gdy widzi, że słuchacze przyjmują Jego słowa, że opętani zyskują wyzwolenie, że kobieta grzeszna lub celnik, jak Zacheusz, nawracają się do czynienia dobrze, że wdowa daje jałmużnę ze swego ubóstwa. Bardzo się cieszy widząc, że Królestwo, zakryte przed mądrymi i roztropnymi, zostało objawione małuczkim (por. Łk 10, 21). Zaprawdę, Chrystus, ponieważ „doświadczył wszystkiego na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu”², przyjął jako dar Boży i doświadczył radości uczuciowych i duchowych; niezmordowanie „ubogim głosił dobrą nowinę o zba-

² IV Modlitwa Eucharystyczna; por. Hbr 4, 15.

wieniu, a smutnym radość”³. O tym posiewie radości świadczy szczególnie Ewangelia według św. Łukasza. Jezusowe cuda, słowa przebaczenia są tyluż znakami boskiej dobroci: „Cały lud cieszył się ze wszystkich wspaniałych czynów, dokonywanych przez Niego” (por. Łk 13, 17), i wychwalał Boga. Zatem chrześcijanin ma za wzorem Chrystusa korzystać z radości ludzkich, jakich udziela mu Stwórca, dziękując za nie Ojcu niebieskiemu.

Ale trzeba już dotrzeć do tajemnego powodu niezgłębionej radości, jaka mieszka w Jezusie i jest Jego własnością. Można ją odkryć przede wszystkim w Ewangelii według św. Jana, która przekazuje intymne słowa Syna Bożego wcielonego. Jeśli od Jezusa płynie tak wielki spokój, tak wielkie bezpieczeństwo, tak wielka dyspozycyjność – to przyczyną tego jest niewymowna miłość ze strony Ojca, jaką On w sobie głęboko odczuwa. Ta miłość, istniejąca od pierwszej chwili Wcielenia, objawia się już podczas chrztu u brzegu Jordanu: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Łk 3, 22). Tej pewności ducha nie można wyłączyć ze świadomości Jezusa. Z powodu tej obecności Ojca nigdy nie był On sam (por. J 16, 32); to głębokie poznanie wypełnia Go całkowicie: „podobnie jak Mnie zna Ojciec i Ja znam Ojca” (J 10, 15). Jest to wzajemna wymiana nieustanna i pełna: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17, 10). Ojciec daje Synowi władzę sądzenia, czyli stanowienia o życiu. Jeden w drugim mieszka: „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (J 14, 10). Nawzajem Syn oddaje Ojcu niezmierzoną miłość: „Miłuję Ojca i tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał” (J 14, 31). Zawsze czyni to, co się Ojcu podoba: to jest Jego „pokarmem” (por. J 8, 29; 4, 34). Ma tak ochotnego ducha, że gotów jest poświęcić swoje ludzkie życie, a ufność w odzyskanie go na powrót osiąga w Nim pewność: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać” (J 10, 17). Kierowany tą myślą cieszy się, że idzie do Ojca; a nie chodzi tu u Jezusa o jakąś krótkotrwałą świadomość, ale o odbicie w Jego ludzkiej świadomości tej miłości, jaką zawsze jako Bóg cieszy się w Łonie Ojca: „Umiłowałeś mnie przed założeniem świata” (J 17, 24). Jest to owa wzajemna, nierozdzielna miłość, która utożsamia się z Jego egzystencją jako Syna, i stanowi tajemniczą zasadę życia trynitarnego. Ojciec jest tym, który daje się Synowi całkowicie i nieustannie, z radosną żarliwością i zapalem: Syn zaś jest Tym, który daje się Ojcu z radosnym i wdzięcznym porywem z Ducha Świętego.

Uczniowie i wszyscy wierzący w Chrystusa są wezwani do uczestnictwa w tej radości. Jezus bowiem chce, aby znaleźli w Nim swoją pełną radość (por. J 17, 13): „Objawiłem im Twoje Imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (J 17, 26).

³ IV Modlitwa Eucharystyczna; por. Łk 4, 18.

Ta radość trwania w miłości Bożej zaczyna się wprawdzie na ziemi i jest właściwa Królestwu Bożemu, ale udzielana jest tym, którzy idą wyboistą drogą. Dlatego potrzebne jest całkowite zaufanie do Ojca i Syna oraz duch przedkładający Królestwo Boże nad inne sprawy. Ewangelia Jezusa Chrystusa obiecuje radość, wszakże radość bardzo wymagającą. Czy nie taka miłość jawi się w błogosławieństwach? „Błogosławieni jesteście ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże. Błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyceni. Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie” (Łk 6, 20-21).

Chrystus okazał gotowość na starcie rękoma bezbożnych (por. Dz 2, 23) i na śmierć krzyżową, aby w tajemniczy sposób wykorzeńić z serca ludzkiego grzech wystarczania sobie samemu i aby Ojcu okazać synowskie i całkowite posłuszeństwo. Wszakże Ojciec nie zostawił Go we władzy śmierci. Zmartwychwstanie Jezusa jest pieczęcią, którą Ojciec potwierdził cenę ofiary złożonej przez Syna oraz wierność Ojcowską prośbie, jaką Jezus zaniósł Doń przed męką: „Ojcze... otocz Swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył” (J 17, 1). Odtąd Jezus na wieki żyje w chwale Ojca, i z tego powodu Jego uczniowie, kiedy w wieczór Wielkanocny na własne oczy ujrzeli Pana, zostali ogarnięci radością tak mocno, że już w nich nie wygasła.

Płynie stąd wniosek, że radość Królestwa Bożego może się zrodzić jedynie w ścisłym związku z obchodem śmierci i zmartwychwstania Pańskiego. Wbrew powszechnemu mniemaniu sens życia chrześcijańskiego rzuca szczególne światło na sam ludzki los: że ani niebezpieczeństwa, ani cierpienia nie ustąpią z ziemskiej obczyzny, ale przybiorą nowe znaczenie – ponieważ wiemy na pewno, że jesteśmy w ten sposób uczestnikami odkupienia, jakiego Pan dokonał, oraz dziedzicami Jego chwały. Z tego powodu chrześcijanin, chociaż podlega trudnościom, jakie zwykło nieść ludzkie życie, nie musi szukać niepewnym krokiem drogi, ani obawiać się, że śmierć położy kres jego nadziei. Toteż prorok mówi: „Naród kroczący w ciemności ujrział światłość wielką: nad mieszkańcami kraju mroków światło rozbłysło. Pomnożyłeś radość, zwiększyłeś wesele” (Iz 9, 1-2). Paschalny hymn *Exsultet* wyśpiewuje tajemnicę, która przewyższa nadzieję prorocką: w weselu zwiastowanego zmartwychwstania przemieniają się także troski człowieka, kiedy pełnia radości ze zwycięstwa Ukrzyżowanego tryska z Jego przebitego Serca i z Jego chwalebного Ciała, oświecając zarazem ciemności dusz: „A noc światłością moją w radościach moich”⁴.

Radość paschalna zawiera się nie tylko w możliwej przemianie, ale jest radością nowej obecności Chrystusa, który zmartwychwstając, daje swoim uczniom Ducha Świętego, aby z nimi pozostawał. W ten sposób Duch Pocieszyciel

⁴ Praeconium paschalne.

udziela się w darze Kościołowi jako niewyczerpane źródło radości, którą cieszy się on jako Oblubienica Chrystusa uwielbionego. Przypomina mu także przykazania Pańskie poprzez posługę łaski i prawdy, jaką sprawują następcy Apostołów. On również rozbudza w nim życie Boże i apostołat. Chrześcijanin dobrze wie, że w biegu spraw ten Duch nigdy nie zgaśnie, że nigdy nie wyschnie źródło nadziei, objawione w dzień Pięćdziesiątnicy.

Tak więc Duch Święty, pochodzący od Ojca i Syna, których jest wzajemną i żywą miłością, udziela się odtąd Ludowi nowego Przymierza i każdemu duchowi, który otwiera się na Jego wewnętrzne działanie. On czyni nas swoim mieszkaniem: „słodki gość duszy”⁶. Współ z nim zamieszkują serce człowieka Ojciec i Syn (por. J 14, 23). Tenże Duch Święty rozbudza w nim synowską modlitwę, która wyrывa się z głębi duszy i wyraża uwielbienie, dziękczynienie, przebieganie i prośbę. Wtedy możemy zażywać radości ściśle duchowej, owocu Ducha Świętego (por. Rz 14, 17; Ga 5, 22). Polega ona na tym, że duch człowieka znajduje pokój i wielką rozkosz w posiadaniu Boga Trójcy, którego wiarę poznaje i kocha miłością, od Niego pochodzącą. Taka radość stąd płynąca charakteryzuje wszystkie cnoty chrześcijańskie. Małe radości ludzkie, które w naszym życiu są jakby zarodkami rzeczy wyższych, doznają przemian. Radość chrześcijan na tej ziemi zawsze zawiera coś z ucisków, jakich doznaje rodząca kobieta, oraz pewne pozorne przynajmniej opuszczenie, podobne do sierociego losu dziecka, pozbawionego rodziców; słyhać płacz i narzekania, podczas gdy świat chępi się zdrożnymi rozkoszami. Wszakże smutek uczniów, według Boga, a nie według świata, wkrótce zamieni się w radość duchową, której nikt im nie odbierze (por. J 16, 20-22; 2 Kor 1, 4; 7, 4-6).

[...]

⁶ Sekwencja we Mszy Świętej na uroczystość Zielonych Świąt.

Andrzej SZOSTEK MIC

NA DROGACH ŚWIĘTOŚCI Intelektualno-duchowa sylwetka Karola Wojtyły–Jana Pawła II*

Jan Paweł II się nie bał. To było naprawdę zdumiewające: zazwyczaj występował i przemawiał przed wielkim tłumem, wypowiadał słowa, o których wiedział, że będą natychmiast komentowane, niekoniecznie życzliwie; pielgrzymował do krajów i środowisk, o których wiedział, że są mu nieprzyjemne. I nie można było dostrzec żadnej trwogi, żadnego strachu przed tym, co go czeka. To nie była tylko naturalna odwaga, gotowość zmierzenia się z przeciwnościami losu. To była wyraźnie odwaga wiary.

Podjęcie się przedstawienia sylwetki intelektualno-duchowej Karola Wojtyły–Jana Pawła II jest zamysłem wielce ryzykownym, z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze, zdaniem wielu – także moim – Karol Wojtyła–Jan Paweł II był człowiekiem wielkim. Wielkość tę niełatwo uchwycić, gdy samemu jest się człowiekiem zdecydowanie mniejszego formatu. Grozi niezrozumienie tego, co o wielkości postaci Sługi Bożego szczególnie dobitnie stanowi, grozi zniekształcenie jego myśli i zamierzeń, nie trafna interpretacja jego słów i działań. Oczywiście takie zastrzeżenia można by zgłaszać w odniesieniu do refleksji na temat innych wybitnych osobistości, ale osobistości te potrafimy często dostrzec i docenić dopiero po dłuższym czasie, który pozwala dojrzeć dobre owoce dobrego drzewa, a także dojrzeć potomnym do pełniejszego, bardziej adekwatnego i sprawiedliwego ukazania sylwetki wielkiego człowieka. Nam zaś dziś tego dystansu czasowego jeszcze brak. Osobiste wspomnienia związane z postacią Jana Pawła II sprawiają, że przeżywamy jego bliskość, właśnie jednak raczej bliskość, niż wielkość. Gotowi byliśmy wołać wraz z tłumem na jego pogrzebie „Santo subito!”, trudniej byłoby nam ukazać całe fascynujące bogactwo jego świętości.

Po drugie – i jest to bodaj ważniejsze: próba ukazania duchowej sylwetki człowieka, który jest kandydatem na ołtarze i o którym mówimy w kontekście wezwania do świętości, ma w sobie coś z niestosownej niedyskrecji. Drogi dojrzewania do świętości przebiegają nade wszystko w sferze osobistego, żarliwego dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem; dialogu, którego intymność wypada uszanować w imię szacunku należnego jego uczestnikom. Są wprawdzie święci, którzy – jak św. Augustyn – wiele mówili lub pisali o swojej wię-

* Referat wygłoszony 4 listopada 2010 roku podczas sympozjum „Jan Paweł II – wezwanie do świętości” zorganizowanego przez Instytut Jana Pawła II KUL (przyp. red.).

zi z Bogiem, o swych mistycznych przeżyciach; pisali niekiedy właśnie po to, by tymi wyznaniem zachęcić innych do wejścia na drogi świętości, ale Jan Paweł II do nich chyba jednak nie należał. Owszem, wzywał do świętości często i żarliwie, odsłaniał przed nami niezgłębione tajemnice Boga żywego i Jego miłosierdzia, wyniósł na ołtarze sporą rzeszę świętych i błogosławionych, także żyjących w nieodległych nam czasach, przekonywał, że świętym można i trzeba być także dziś. W tych apelach i działaniach odwoływał się jednak raczej do Pisma Świętego i bogatego katalogu tych, których już Kościół uznał za osobowe wzorce osiągnięcia pełni człowieczeństwa w Bogu, niż do własnych przeżyć i doznań. O sobie mówił i pisał także – ale jakoś dyskretnie. Znamienny jest styl nader osobistych książek *Dar i tajemnica* oraz *Wstańcie, chodźmy!*¹. Opowiada w nich o sobie, przypomina ważne etapy swego życia i posługi dla Kościoła, przywołuje wiele ważnych dla niego postaci, ale uwagę skupia w pierwszej z tych książek na kapłaństwie, które jest dla niego – a pragnął, by było także dla innych kapłanów – wielkim darem i tajemnicą, w drugiej zaś – w analogiczny sposób – na posłudze biskupiej. Odsłania swe wnętrza w utworach poetyckich, aż po *Tryptyk rzymski*² – jednak i te medytacje koncentruje na Bogu, nie na sobie. Wiele te utwory mówią o ich Autorze, ale mówią pośrednio, właśnie: dyskretnie. I tę dyskrekcję trzeba uszanować. Możemy domyślać się, że Jan Paweł II stale przebywał w obecności swego umiłowanego Pana, w jego życiu znajdujemy wiele na to świadectw (o których będzie jeszcze mowa), ale dociekać przebiegu tego dialogu z Bogiem nie będziemy, nawet jeśli oznaczać to musi rezygnację z głębszej refleksji nad najważniejszym wymiarem jego duchowej sylwetki.

W pewnym sensie i w pewnym wymiarze Papież zgodził się na to, że oczy świata będą na niego zwrócone. Wiedział, że jego posługa następcy św. Piotra skazuje go na to. Nie krył się przed ludźmi, przeciwnie: pielgrzymował po całym świecie, spotykał się z dziennikarzami, lubił rozmawiać, a niekiedy przekomarzać się z młodymi, wytrwale kontynuował swe pasterskie posługiwanie pomimo coraz bardziej wyniszczającej go choroby, na koniec – rzecz można – umierał na oczach świata, poruszając serca ogromnej rzeszy ludzi swym pełnym cierpienia, ale i wewnętrznego pokoju odchodzeniem do domu Ojca. Był autentyczny i przejrzysty – i to jest pierwsze, narzucające się znamię jego duchowej sylwetki. Tą autentycznością pociągał młodzież, szczególnie wrażliwą na wszelką dwulicowość i zamazywanie prawdy; wszystkich zresztą, którzy mieli szczęście osobiście z nim się zetknąć, pociągał, głosząc

¹ Zob. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM–WAM, Kraków 1996; tenże, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004.

² Zob. tenże, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.

prawdę, którą sam żył i stawiając wymagania, którym sam całe życie starał się sprostać. W postawie tej odczytać można jakieś „zielone światło” dla tych, którzy chcą zgłębić jego osobowość, jego oddane bez reszty Bogu i ludziom życie.

Spróbuję więc – pomimo wyrażonych wyżej zastrzeżeń – skorzystać z tego przyzwolenia i ukazać niektóre elementy jego intelektualnej, a zwłaszcza duchowej sylwetki, z góry uprzedzając, że refleksje te będą częściowe. Muszą być takie; podjęte dotąd próby pełniejszej charakterystyki postaci i dorobku Karola Wojtyły–Jana Pawła II kończą się publikacją nader opasłych tomów. Tytułem przykładu przypomnijmy opublikowane jeszcze za życia Papieża (w roku 1999) dzieło George’a Weigla *Świadek nadziei*, o objętości 1151 stron in quarto, a także książkę Bernarda Lecomte’a *Pasterz*, wydaną po francusku w 2003 roku, liczącą 767 stron. Obie te pozycje odwołują się do kilkudziesięciu innych opracowań książkowych, często także bardzo obszernych. Jakże nie wspomnieć w naszym środowisku wnikliwego studium Rocco Buttiglione *Mysł Karola Wojtyły*, które zasadniczo zatrzymuje się na progu roku 1978, a i tak obejmuje ponad 450 stron?³ Rezygnując z przypominania analiz zawartych w tych i innych opracowaniach, proponuję skupić się na pewnych cechach osobowości Karola Wojtyły–Jana Pawła II, które tam zostały uwzględnione raczej pośrednio, a zasługują, jak sądzę, na uwagę.

ODPOWIEDZIALNA SUMIENNOŚĆ

Ks. prof. Tadeusz Styczeń wspominał następujące wydarzenie: jest 15 maja 1956 roku, kończy się jubileuszowy, dziesiąty Wyścig Pokoju. Do mety w Pradze dojeżdżają kolarze, wśród nich lider: Stanisław Królak, pierwszy Polak, który ma szansę ten wyścig wygrać. Co to były za emocje! Wyścig Pokoju był największą doroczną imprezą sportową w kraju. Ludzie, zwłaszcza młodzi chłopcy, stali na ulicach, przysłuchując się relacji radiowej płynącej z megafonów (telewizji jeszcze wówczas nie było). Akurat w czasie, gdy etap ostatni i cały wyścig się kończył, ks. dr hab. Karol Wojtyła ma prowadzić wykład z etyki. I prośba-błaganie studentów: „Niech Ksiądz nas zwolni! Ten jeden raz, przecież to już blisko koniec roku! Może wreszcie uda się Królakowi dowieść żółtą koszulkę do mety!” Ale ksiądz doktor nie ustąpił. Nie dlatego, że był szczególnie surowy lub niewrażliwy na sportowe emocje, ale dlatego, że zobowią-

³ Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Znak, Kraków 2000; B. Lecomte, *Pasterz*, tłum. M. Romanek i in., Znak, Kraków 2006; R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

zał się do prowadzenia zajęć i z tego obowiązku władze uczelni go nie zwolniły. Królak wygrał wyścig, ale na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z Królakiem wygrał Arystoteles, którego ideę Pierwszego Motoru nieporuszonego ksiądz Wojtyła w pasjonujący sposób porównywał z chrześcijańską koncepcją Boga (to też ksiądz Styczeń zapamiętał)⁴.

Drobny ten epizod dobrze ilustruje szczególną sumienność, jaka cechowała Karola Wojtyłę. Jeśli się do czegoś zobowiązał, to obowiązki te traktował bardzo poważnie, przygotowując się do nich rzetelnie i wypełniając je najlepiej, jak potrafił. Gdy miał zająć się myślą św. Jana od Krzyża, to nauczył się języka hiszpańskiego, by czytać dzieła świętego – a przy tym klasyka literatury hiszpańskiej – w oryginale. A potem napisał taką rozprawę, że mój znajomy profesor historii (nie z KUL-u) przedstawiał ją studentom jako wzór rzetelnej analizy historycznej, choć rozprawa była z teologii, a nie z historii⁵. Wszystkie swe wykłady monograficzne przygotowywał *in scriptis*, choć nie były przeznaczone do druku. Opublikowane zostały dopiero wtedy, gdy ich Autor został papieżem, właśnie jako świadectwo pokazujące, jak ksiądz docent Wojtyła traktował swoje obowiązki dydaktyczne⁶. Kiedy napisałem pierwszą wersję mojej rozprawy doktorskiej, wysłałem ją do trzech adresatów. Jedynym, który mi odpisał, zasadniczo ją aprobowując, był kardynał Wojtyła, choć nie był jeszcze wyznaczony na jej recenzenta. Przykłady można mnożyć, nie tylko z obszaru jego aktywności naukowej. Gdy odbywał podróże do innych krajów, a także na kolejne sesje Soboru Watykańskiego II, przysyłał regularnie listy do swych diecezjan, relacjonując przebieg wizyt lub sesji soborowych i dzieląc się swymi przemyśleniami. Pamiętał bowiem, że jedzie do Australii lub do Rzymu nie jako prywatna osoba, ale jako biskup Krakowa i winien jest takie sprawozdanie tym, których w pewnym sensie tam reprezentuje. Podziwiamy Papieża Pielgrzyma, który niestrudzenie przemierzał liczne kraje i kontynenty, by głosić tam Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelię. Ale jak starannie każda z tych pielgrzymek była przygotowana! Jak przemyślane i przemodlone było każde przemówienie, każde słowo, uwzględniające specyficzne potrzeby i oczekiwania tych, do których było adresowane! A już szczególnie poruszający był jego sposób odprawiania Mszy Świętej. Powaga, z jaką przystępował do sprawowania Eucharystii, skupienie, jakie przebijało przez każde jego słowo i gest, długa modlitwa dziękczynna po Mszy Świętej – wszystko to zapadało w pamięć

⁴ Zob. T. Styczeń SDS, *Wprowadzał w świat, z którym obcował*, w: *Obecność. Karol Wojtyła–Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2008, s. 365-370.

⁵ Zob. K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, tłum K. Stawecka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

⁶ Zob. tenże, *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006.

tych, którzy mieli szczęście z Janem Pawłem II koncelebrować. Było to świadectwo jego zanurzenia w Bogu (o czym niżej), ale był to też kolejny – może najdobitniejszy – przykład pokazujący, jak Papież traktuje dzieło, które podejmuje. Przyznaję, że sposób, w jaki Jan Paweł II odprawiał Mszę Świętą budził moje – i pewnie nie tylko moje – zawstydzenie, gdy sobie przypominałem, jak sam do tego Najświętszego Sakramentu często przystępowałem.

Ta powaga w traktowaniu przyjętych obowiązków oraz podejmowanych dzieł wyrażała się także tym, że Papież nigdy się nie spieszył, choć czasem – niekoniecznie z własnej winy – na umówione spotkania się spóźniał. Jan Paweł II chyba nie umiał się spieszyć; nie potrafił go sobie wyobrazić jako kogoś, kto biegnie zdyszany, nerwowo spoglądając na zegarek, próbując nadgonić stracony czas. On wiedział, że czasu straconego nadrobić się nie da; że taki pośpiech sprawia tyle tylko, że kolejna chwila umyka naszej przytomnej uwadze, bo nie żyjemy tym, co teraz, ale wybiegamy w przyszłość, której jeszcze nie ma. Papież żył soczyście chwilą obecną. Prof. Maria Gałkowska zwróciła kiedyś trafnie uwagę, że mógł on poświęcić osobie, z którą się spotkał, tylko dwie minuty – ale te dwie minuty były tylko dla niej. Być może, w tym tkwi tajemnica jego niezwyklej pamięci o ludziach i zdarzeniach.

Ważną konsekwencją takiej postawy było też to, że Papież się uczył, że dojrzywał w swym rozumieniu Boga, człowieka i świata. Traktujemy często Karola Wojtyłę– Jana Pawła II jak monolit, człowieka Bożego, którego znamionuje stałość poglądów, postaw i zachowań. Rzeczywiście, trudno zaprzeczyć, że jego życie cechuje szczególna harmonia. Wpisany jest w nią oczywiście rozwój, ale i ten rozwój przebiega w jakiś harmonijny sposób. Karol Wojtyła wyniósł z domu pobożność i tę pobożność zachował do końca swoich dni. Odkąd rozpoznał w sobie powołanie kapłańskie, wszedł na tę drogę powołania i pozostał jej wierny aż do śmierci, przyjmując kolejne funkcje i zadania, coraz głębiej angażujące jego kapłaństwo. Poświęcił się pracy naukowej, w jej zaś ramach zwłaszcza etyce – i swe zainteresowania człowiekiem i moralnością kontynuował także wtedy, gdy został biskupem i kardynałem, a potem włączył je w swą posługę papieską. W młodości pociągał go teatr, rozpoczął już wówczas twórczość poetycką – i tę twórczość również rozwijał aż po lata papieskie, aż po wspomniany *Tryptyk rzymski*. Wierny Chrystusowi przepowiadał Jego Ewangelię, nie odstępując od jej głoszenia nawet wtedy, gdy spotykało się ono z hałaśliwym i natarczywym sprzeciwem, by wspomnieć choćby jego nauczanie dotyczące obrony życia oraz etyki małżeństwa i rodziny. To wszystko prawda. Ale prawdą jest też, że Karol Wojtyła–Jan Paweł II umiał słuchać i uczył się odpowiadać na coraz to nowe wyzwania, jakie niósł świat i posługiwanie w nim. Ksiądz Styczeń wspominał, że u początku Soboru kardynał Wojtyła przyznawał, że nie bardzo wie, na czym polega znaczenie tego wydarzenia i jaką rolę w nim on sam ma odegrać. Uczestniczył jednak skrupu-

latnie w jego pracach, przygotowywał, we współpracy z innymi, kolejne dokumenty, stopniowo coraz bardziej nasycił się duchem Soboru – i to tak dalece, że przeniósł jego doświadczenie na teren swej diecezji, organizując niejako na jego wzór szczególny, wiele lat trwający Synod diecezjalny. Owoce swych przemyśleń zawarł w książce *U podstaw odnowy*⁷, potem zaś Sobór właśnie uczynił fundamentem swego posługiwania papieskiego, czemu dał wyraz już w swej pierwszej encyklice. Kiedy ksiądz Styczeń wyraził swe zastrzeżenia co do przyjętego w książce *Osoba i czyn* zamysłu „wyłączenia przed nawias” moralności w imię zachowania antropologicznej, nie zaś etycznej, perspektywy badawczej⁸, to po wspólnych rozmowach kardynał Wojtyła uznał potrzebę dopełnienia zawartych w tym dziele analiz i napisał szkic *Człowiek w polu odpowiedzialności*, akceptując życzliwe uwagi krytyczne swego najbliższego współpracownika naukowego⁹. Inny pouczający przykład: do 1978 roku kardynał Wojtyła nie poświęcał wiele uwagi etyce społecznej. Wykładał ją wprawdzie przez krótki czas w seminarium krakowskim i – swoim zwyczajem – wykłady te przygotowywał na piśmie, ale oparł się w nich na dorobku ks. prof. Jana Piwowarczyka, niewiele w nich zmieniając. We wspomnianym studium *Osoba i czyn* podjął problem uczestnictwa, ale odniósł je głównie do tej *communio personarum*, którą stanowi małżeństwo i rodzina, a pośrednio także państwo¹⁰. Kiedy jednak jako papież zetknął się z dramatem nierówności i niesprawiedliwości społecznej obejmującej cały ziemski glob – dramatem, który przybiera zastraszające rozmiary, oddalając coraz bardziej społeczeństwa i państwa zasobne od obszarów skandalicznej nędzy – podjął problemy etyki społecznej z całą mocą, poświęcając im trzy encykliki i wiele innych wystąpień¹¹. Papież się uczył. A uczył się przez to właśnie, że tak poważnie i rzetelnie traktował każde podjęte zadanie i dzieło.

TROSKA O PEŁNIĘ PRAWDY

Rozprawę habilitacyjną ks. dr. Karola Wojtyły wieńczy następująca konkluzja: „Jakkolwiek system etyczny stworzony przez Maxa Schelera nie nadaje się zasadniczo do interpretacji etyki chrześcijańskiej” – a to głównie z powodu oderwania wartości moralnych od sprawczości osoby-podmiotu czynu –

⁷ Zob. tenże, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

⁸ Por. tenże, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 17.

⁹ Zob. tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II, Rzym–Lublin 1991.

¹⁰ Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 285–324.

¹¹ Zob. zwłaszcza encykliki: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991).

„to jednak może on nam ubocznie być pomocny przy pracy naukowej nad etyką chrześcijańską. Ułatwia on nam mianowicie analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej”¹². Konkluzja ta jest symptomatyczna dla całej postawy filozoficznej Karola Wojtyły, wskazuje też na pewien rys jego osobowości, który określić można właśnie jako troskę o pełnię prawdy; o to, by – głosząc ją i podejmując dyskusję z poglądami uznanymi za błędne – nie zatracić tego, co w nich cenne, nawet jeśli nie dość trafnie ujęte. Przychodząc na KUL krótko po swej habilitacji, będzie Wojtyła rozwijał zamysł ubogacenia filozofii bytu, akceptowanej i rozwijanej w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, analizami podejmowanymi w perspektywie filozofii świadomości, reprezentowanej między innymi przez Maxa Schelera. Znamienny jest wybór kolejnych tematów wykładów monograficznych: „Akt i przeżycie etyczne”, „Dobro i wartość”, „Zagadnienie normy i szczęścia”¹³. W każdej z tych par pojęć jedno wzięte jest z filozofii bytu (akt, dobro, norma), drugie – z filozofii świadomości (przeżycie, wartość, szczęście). Wojtyła nie chodziło o powierzchowny synkretyzm. Stał mocno na gruncie filozofii bytu, reprezentowanej przez Arystotelesa, a dobitniej jeszcze przez św. Tomasza z Akwinu; pierwsza konkluzja habilitacji (mówiąca o niemożliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej na gruncie systemu Schelera) pozostawała stale w mocy. Ale trafił się młody etyk tym, że w imię uznania trafności tej podstawy filozoficznego myślenia wielu (także na KUL-u) ignoruje ogromny wkład myśli fenomenologicznej, który warto wykorzystać pomimo odrzucenia jej podstawowej opcji filozoficznej. Tę postawę szukania tego, co godne uwagi w krytykowanych skądinąd stanowiskach, przejawia młody naukowiec nie tylko wobec fenomenologii. Na warsztat bierze innych wielkich filozofów, zwłaszcza Immanuela Kanta oraz Davida Hume’a, każdy z nich bowiem istotnie przyczynił się do lepszego rozumienia moralności, chociaż każdy prowokuje także do krytycznych uwag. Wojtyła nie będzie kopiował żadnego z nich, także wobec św. Tomasza zgłosi propozycje ulepszeń (zwłaszcza w studium *Osoba i czyn*), rozwijając jednak własną, personalistyczną myśl etyczną i antropologiczną, będzie usiłował zachować wszystko, co w różnorakich ujęciach etyki zasługuje na uwagę i uwzględnienie. S. Miriam Szymeczko wspomina dyskusję wokół książki Marca Oraisona *Une morale pour notre temps*¹⁴, jaka rozgorzała jeszcze przed przyjściem księdza biskupa Wojtyły na seminarium etyki. W dyskusji padło wiele ostrych słów pod adresem Oraisona, Mistrz jed-

¹² K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 123.

¹³ Zob. tenże, *Wykłady lubelskie*.

¹⁴ Zob. M. Oraison, *Une morale pour notre temps*, Éditions du Seuil; zob. też: tenże, *Współczesność a etyka katolicka*, tłum. A. Kasiński, Znak, Kraków 1967.

nak z naciskiem podkreślał potrzebę wysiłku zmierzającego do jak najlepszego zrozumienia poglądów tych, którzy skądinąd zasługują na krytyczną uwagę¹⁵.

Dążenie do uchwycenia możliwie pełnej prawdy obecne jest także w posługiwaniu pasterskim Jana Pawła II. Znane są jego wysiłki ekumeniczne, jego wołanie o to, by Kościół oddychał nie jednym tylko, ale dwoma płucami: wschodnim (zdominowanym przez prawosławie) i zachodnim, także podzielonym na katolicyzm i protestantyzm. Ruchu ekumenicznego Jan Paweł II, rzecz jasna, nie rozpoczął, zachętę do niego znaleźć można w dokumentach Soboru Watykańskiego II, wypadało zatem, by papież – ktokolwiek by nim był – ten ruch kontynuował. Ale w apelach Jana Pawła II można usłyszeć jakiś szczególny ból, poczucie, że Kościół katolicki wiele traci na tym, że oderwał się od wielkiej i bogatej tradycji Wschodu. Papież wzmacnia te apele, także odwołując się do kraju, z którego sam wyszedł: Polski, która w swej tysiącletniej historii łączy w sobie obie te tradycje. Dokonany krótko po rozpoczęciu pontyfikatu wybór na patronów Europy (nie wschodniej jej części, ale całej Europy) świętych Cyryla i Metodego jest szczególnym świadectwem tego pragnienia ekumenicznego pojednania¹⁶. Ekumenizm to ruch zmierzający do pojednania chrześcijan. Jan Paweł II jednak na tym nie poprzestaje. Jest, jak wiadomo, pierwszym papieżem, który odwiedził rzymską Synagogę. Zainicjował też spotkanie w Asyżu, gdzie przedstawiciele innych religii, wraz z chrześcijanami i żydami, modlili się o wzajemny szacunek, pojednanie i pokój. Co więcej: w encyklice *Fides et ratio* Papież woła nie tylko o pojednanie pomiędzy teologią a filozofią i nauką (co już jest zadaniem tyleż pilnym, co trudnym), ale także o to, by Kościół katolicki wszedł w pełniejszy dialog z innymi religiami, zwłaszcza z przebogatą tradycją religii Indii¹⁷. Papież wie, że dialog chrześcijaństwa z myślą grecką i rzymską trwał wieki, ale zaowocował zarówno dojrzalszym kształtem chrześcijaństwa, jak i pogłębieniem greckiej filozofii (by wspomnieć choćby Tomaszowe modyfikacje arystotelizmu oraz – inspirowane sporami chrystologicznymi – rozwinięcie koncepcji osoby). Teraz Jan Paweł II zachęca do podjęcia podobnej misji wobec innych religii i kultur, choć wie, że misja ta wymaga długiego czasu i związana jest z ryzykiem różnych herezji, tak jak to miało miejsce u początków chrześcijaństwa w Europie. Papież ma świadomość tego, że prawda o Bogu jest dla człowieka najważniejsza, dialog z innymi religiami jest więc pożądanym nie tylko z racji misyjnych, ale także dla ubogacenia samego chrześcijaństwa.

¹⁵ Por. M. Szymeczko OSU, *Umiejętność słuchania i tolerancji*, w: *Obecność*, s. 388n.

¹⁶ Zob. Jan Paweł II, List apostolski motu proprio *Egregiae virtutis* ogłaszający świętych Cyryla i Metodego patronami Europy (31 grudnia 1980), w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. A. Sporniak, Znak, Kraków 1997, s. 451-455.

¹⁷ Por. tenże, Encyklika *Fides et ratio*, nr 72.

Wyrazem troski o pełnię prawdy były także spotkania ze światem nauki, jakie organizował Papież w Castel Gandolfo oraz wspomniana jego twórczość poetycka. Jan Paweł II wiedział, że każdy język ma swoje ograniczenia. Teolog, filozof, przyrodnik i artysta – każdy poszukuje prawdy na swój sposób, a każdy z tych sposobów pozwala uchwycić pewien jej aspekt, za cenę przesłonięcia innych. Dlatego tak potrzebny jest dialog, którego fundamentem jest zdolność pojęcia i uchwycenia istoty także innych dróg ludzkiego myślenia. Oczywiście poezja musi pozostać poezją, nauka nauką, filozofia filozofią a teologia teologią. Ale każda z tych dziedzin uprawiana jest przez człowieka, który nawet jeśli poświęca się jednej z nich, zdolny jest przecież do uchwycenia prawdy wyrażonej innym językiem i weryfikowanej innymi kryteriami.

MARYJNY CHRYSTOCENTRYZM OTWARTY NA TAJEMNICĘ BOŻEGO MIŁOSIERDZIA

Wróćmy na koniec to tej sfery osobowości Karola Wojtyły–Jana Pawła II, która najtrudniejsza jest do adekwatnego ujęcia, a która najgłębiej wyraża duchową, a także intelektualną jego sylwetkę. Kiedy po pierwszych pięciu latach pontyfikatu podejmowano próby podsumowania dotychczasowej posługi pasterskiej nowego papieża, w jednym z pism – chyba w amerykańskim „Time” – zamieszczono wizerunek Jana Pawła II w sportowej koszulce biegacza. Na koszulce widniała cyfra „1”, a pod wizerunkiem był napis: „Bieganie po pierwsze miejsce dla Chrystusa”. Redaktorzy trafnie uchwycili istotę jego misji, ale także jego osobowości. Powiedzenie, że Jan Paweł II był pobożny, to za mało. Jego oddanie Bogu, życie Bogiem, było znacznie bardziej wewnętrzne i intensywne, niż to się mieści w potocznym rozumieniu pobożności. Na rękopisach jego wykładów i artykułów znaleźć można – na początku każdej strony – jakiś akt strzelisty, wyrażony łacińską formułą. Tak zaczynał ksiądz Wojtyła każdą stronę swych tekstów wtedy, kiedy jeszcze nie był biskupem. Tak wyrażał swoją intencję-modlitwę, by wszystko, co robi, otoczone było Bożym błogosławieństwem i służyło Jego chwale. Domyślać się wolno, że także inne, niepisarskie działania, opatrywał podobnym odwołaniem do Boga. Jest rzeczą zaskakującą, ile czasu poświęcał ten człowiek czynu na modlitwę. Zdumiewamy się, ile Karol Wojtyła–Jan Paweł II dokonał dzieł i ile napisał, a przecież w swoim pracowitym i zawsze dobrze zorganizowanym życiu nigdy nie pomniejszał wymiaru modlitwy. Pamiętam spacer pod Krakowem, a potem w Castel Gandolfo, kiedy najpierw prowadził rozmowę na tematy etyczne, a potem brał do ręki różaniec i resztę czasu poświęcał modlitwie. Trwała ona zazwyczaj dłużej niż filozoficzne dysputy. Rzecz znamienna: kiedy i ja wchodziłem w ten wymiar modlitwy (bo cóż innego było robić, kiedy on się modlił?), stopniowo

uspokajałem swe myśli, intensywne niekiedy dysputy filozoficzne nabierały innego wymiaru, uzyskiwałem wobec nich dystans pomagający lepiej rozemniać znaczenie i proporcje spraw, nad którymi dopiero co debatowaliśmy. Czy on też tak to przeżywał, tego nie wiem. Wiem, że ten Boży dystans i spokój pozwalał rozsądniej myśleć o sprawach, które mnie filozoficznie trapiły.

Jemu w każdym razie zagłębienie się w mistyczną – jak sądzę – sferę pozwalało osiągnąć tę pełną pokoju ufność i moc, którą dało się odczuć w jego wypowiedziach i działaniach, po ludzku często ryzykownych, narażonych na sprzeciw. Jan Paweł II się nie bał. To było naprawdę zdumiewające: zazwyczaj występował i przemawiał przed wielkim tłumem, wypowiadał słowa, o których wiedział, że będą natychmiast komentowane, niekoniecznie życzliwie; pielgrzymował do krajów i środowisk, o których wiedział, że są mu nieprzyjemne. I nie można było dostrzec żadnej trwogi, żadnego strachu przed tym, co go czeka. To nie była tylko naturalna odwaga, gotowość zmierzenia się z przeciwnościami losu. To była wyraźnie odwaga wiary.

W swoim herbie umieścił literę „M” znajdującą się pod krzyżem, a zawołaniem swoim uczynił słowa „Totus Tuus”. Zarówno ten herb, jak i te słowa trzeba pojmować integralnie. Oddawał się pod opiekę Maryi. Jego pobożność maryjna, wyniesiona z domu i podtrzymywana pielgrzymkami do Kalwarii Zebrzydowskiej i innych sanktuariów maryjnych, była szczera i głęboka. Zarazem całą tę maryjność odnosił do krzyża, jak gdyby chciał powiedzieć, że pod opieką Maryi i na Jej wzór on też staje pod krzyżem, oddany bez reszty Temu, któremu Ona całe swoje życie oddała. Roztrząsano w swoim czasie, komu oddawał się Papież tym zawołaniem „Totus Tuus”: Maryi czy Jezusowi? Niezbyt to mądre pytanie: Jak można do Maryi adresować to wezwanie, nie pamiętając, że musi ono oznaczać „Totus Tuus” dla Boga w Jego umiłowanym Synu? Pobożność maryjna jest pobożnością najgłębiej chrystocentryczną, dlatego litera „M” w papieskim herbie została umieszczona pod znakiem krzyża. Podobnie jak Maryja stoi pod krzyżem, tak chce pod nim stać Jan Paweł II.

Pierwsza, poniekąd programowa encyklika Jana Pawła II, zaczyna się od słów „Redemptor hominis”. Pisano często (ja sam także pisałem), że w tych słowach, które stanowią poniekąd tytuł encykliki, wyrażone jest wielkie dostrzeżenie i uszanowanie godności każdej ludzkiej osoby. Nie „Redemptor mundi” ani nawet „Redemptor generis humani”, ale „Redemptor hominis”, Odkupiciel człowieka, każdego poszczególnego człowieka¹⁸. To prawda – i zaraz do niej wrócimy – najpierw jednak podkreślić trzeba, że tym, któremu najpierw i nade wszystko chce oddać hołd Jan Paweł II, jest sam Jezus Chrystus:

¹⁸ Zob. A. Szostek, *Antropologia „Redemptor hominis”*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 33-34(1985-1986) z. 2, s. 41-55.

Ten, który „umiłowałszy swoich [...] do końca ich umiłował” (J 13, 1), a ów koniec, to właśnie Jego odkupieńcza śmierć i zmartwychwstanie. Sylwetki Jana Pawła II nie da się opisać z pominięciem jego wpatwienia w Chrystusa i całkowitego oddania się Jemu.

Encyklikę *Redemptor hominis*, wraz z wypowiedzianymi tam po raz pierwszy słowami „Człowiek jest drogą Kościoła” i z przejmującym opisem kondycji współczesnego człowieka, traktuje się często jako wyraz szczególnego zafascynowania Karola Wojtyły–Jana Pawła II człowiekiem i jego losem. Rzeczywiście, wskazać można na liczne teksty Kardynała, a potem Papieża, a także na częste jego gesty świadczące o tym, jak bardzo człowieka i jego sprawy brał sobie do serca. Tej fascynacji człowiekiem nie można jednak odrywać od jego zafascynowania Bogiem, tak jak przykazania miłości bliźniego nie można odrywać od pierwszego przykazania miłości Boga. Nie umiem powiedzieć i nie wiem, czy jest sens pytać, która z tych miłości jest pierwsza. Jan Paweł II powiedziałby może, że miłość jest jedna. W każdym razie jego niewątpliwego umiłowania człowieka, jego szczerej radości, jaką okazywał, spotykając się z ludźmi, nie da się oddzielić od jego mistycznego zanurzenia w Bogu samym. Zdaje się, że Jan Paweł II w spontaniczny sposób w człowieku dostrzegał Boga, a w Bogu człowieka. W Bogu, który jest Ojcem swego jedyne Syna i nas wszystkich w Synu. Papież wiedział przy tym, jak mało kto, ile w człowieku słabości i grzechu, ile strachu przed Bogiem i chęci ukrycia się przed Nim, tak jak to uczynili pierwsi rodzice w rajskim ogrodzie. Usiłował więc przekonać człowieka, przekonać nas wszystkich, o bezmiarze Bożego miłosierdzia, które jest większe niż wszelka słabość i grzech. Powiadają niektórzy, że encyklika *Dives in misericordia*, choć druga w porządku chronologicznym, jest pierwsza w porządku serca. Może to prawda. Jak nie można być maryjnym, nie będąc chrystusowym, tak – tym bardziej – nie można wielbić Chrystusa, nie oddając się wraz z Nim i na Jego wzór miłości Ojca.

*

Oto więc trzy znamiona sylwetki intelektualno-duchowej Jana Pawła II: sumienna odpowiedzialność za podejmowane działania, otwartość na ujęcie pełni prawdy oraz maryjny chrystocentryzm, prowadzący ostatecznie do Boga bogatego w miłosierdzie. Sylwetka ta jest z pewnością bogatsza. Jeśli omówione wyżej jej elementy Czytelnik uzna za inspirujące, a jednocześnie niewystarczające, prowokujące do dalszych refleksji na temat wielkiej postaci Karola Wojtyły–Jana Pawła II, to będę mógł uznać, że udało mi się osiągnąć najważniejszy cel mego przedłożenia.

„WIELKODUSZNIE POSTĄPIŁ PAN Z NAMI,
STALIŚMY SIĘ RADOŚNI”

Ks. Henryk WITCZYK

RADOŚĆ W PSALMACH

Wspólnotowe sprawowanie kultu, w którym ważną część stanowi śpiew i muzyka, było źródłem radości z Boga, z Jego obecności w świątyni – z faktu, że życie wierzącego i ludu toczy się „przed Obliczem Boga”, a nie w jakiejś pustce. Zwłaszcza wspólnie spożywaną ucztę ofiarną traktowano jako centrum obchodów święta. Radość „przed Bogiem”, przeżywana podczas świętej uczty, łączyła się oczywiście z radością z powodu otrzymanych od Boga darów.

Psalmy to pieśni wyrażające tak radość, jak i cierpienie człowieka, który żyje w zażyłej więzi z Bogiem. Niemal połowę Psalterza tworzą hymny, czyli utwory, które już na poziomie czysto formalnym – gatunku literackiego – wyrażają pełen uniesienia zachwyt nad Bogiem Stworzycielem świata, ale także nad Jego świętą obecnością w dziejach Izraela oraz w świątyni w Jerozolimie. To właśnie nurt radości i uwielbienia dominujący w hymnach – ale także obecny w modlitwach błagalnych – zdecydował o nazwie całego zbioru stu pięćdziesięciu Psalmów biblijnych „Sefer tehillim” czyli „Księga modlitw wychwalających” (hebrajski rzeczownik „tehillim” pochodzi od rdzenia „halal”: z radością wysławiać, radować się, śpiewać z radością)¹.

Wnikając szczegółowo w treść Księgi Psalmów, można dostrzec, że wskazuje się w niej na kilka różnych źródeł bądź przyczyn radości. Można też zobaczyć, jak wielką rolę w życiu ludu Przymierza odgrywała autentyczna radość.

ŚWIAT STWORZONY

W modlitwach uwielbienia (hymnach) wierzący Izraelita wyraża swoją radość z niezwykłych dzieł Boga, które odkrywa w świecie stworzeń. Podstawowym dziełem Boga, które nieustannie pobudza wiernych do wielbienia Go

¹ Wychwalanie oznacza uznanie dobroci osoby, do której uwielbienie się odnosi. Nie jest ono interesowne. Rozpoznane dobro osoby Boga rodzi radość w człowieku wierzącym. Wysławianie Boga wzbogaca i nobilituje człowieka, który je praktykuje z głębi serca. Wychwalając Boga, człowiek wyraża radość, umacnia się w jej przeżywaniu i dzieli ją z innymi. Dzięki pieśniom mającym charakter hymnów (uwielbień) Izraelici odkryli piękno (dobro) świata oraz wielkie dzieła, jakich Bóg dokonuje w historii. Wychwalanie Boga to pierwsza, najbardziej podstawowa forma nawiązania z Nim kontaktu. Por. L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, Borla, Roma 1992, t. 1, s. 75; zob. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.

z radością i weselem, jest kosmos: „O Panie, nasz Boże, / jak przedziwne Twe imię po wszytkiej ziemi! / Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosą. / [...] / Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców, / księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził [...]” (Ps 8, 2b.4; por. 19, 2-7). Z kolei cały Psalm 104 jest wielką, radosną kontemplacją stwórczej i opiekuńczej obecności Boga w świecie. Radość podmiotu lirycznego zlewa się z radością samego Boga:

Niech chwała Pana trwa na wieki;
niech Pan się raduje z dzieł swoich.
[...]
Póki mego życia, chcę śpiewać Panu
i grać mojemu Bogu, póki mi życia starczy.
Niech miła Mu będzie pieśń moja,
będę radował się w Panu.

(Ps 104, 31.33-34)

W Psalmach uwielbienia radością tchnie całe stworzenie: skaczą pagórki, płąsa morze i wszystko, co je napęlnia, drzewa owocowe i cedry, zwierzęta domowe i dzikie. Wszystkie części kosmosu i wszystkie stworzenia tworzą jakby jeden chór, który wznosi radosne i potężne „Alleluja!” na cześć swego Stwórcy:

Chwalcie [hebr. halelû] Go, słońce i księżycu,
chwalcie Go, wszystkie gwiazdy świecące.
Chwalcie Go, nieba najwyższe
i wody, co są ponad niebem:
niech imię Pana wychwalają,
On bowiem nakazał i zostały stworzone,
utwierdził je na zawsze, na wieki;
nadał im prawo, które nie przemienie.
Chwalcie Pana z ziemi,
potwory i wszystkie morskie głębiny,
ogniu i gradzie, śniegu i mgło,
gwałtowny huraganie, co pełnisz Jego słowo,
góry i wszelkie pagórki,
drzewa rodzące owoc i wszystkie cedry,
dzikie zwierzęta i bydło wszelakie,
to, co się roi na ziemi, i ptactwo skrzydlate.

(Ps 148, 3-10)

Psalmista wychwala Boga-Stworzyciela, wymieniając po kolei stworzenia; użycza im swego głosu, w pełni świadom tego, jak wielki ładunek radości każde z nich w sobie kryje. W czasach biblijnych najwyższy kapłan na swoim pektoralu nosił dwanaście szlachetnych kamieni, które symbolizowały dwanaście pokoleń tworzących lud Boży: „Kamienie te otrzymają imiona synów Izraela: będzie ich dwanaście według ich imion; będą ryte na wzór pieczęci,

każdy z własnym imieniem, według dwunastu pokoleń” (Wj 28, 21). Oznaczało to, że wszystkie one wraz z arcykapłanem biorą udział w sprawowanym kulcie. Księga Mądrości dodaje, że Aaron nosił na swojej szacie obraz całego świata: „Cały świat był na długiej jego szacie” (18, 24). W ten sposób włączał cały świat – nie tylko dwanaście pokoleń Izraela – w sprawowany kult Boga – Stworzyciela nieba i ziemi. Radość wszystkich stworzeń przenikała całą modlitwę uwielbienia wznoszoną w świątyni do Boga. Można powiedzieć, że „radość stworzenia” to główny nurt modlitwy wierzących Hebrajczyków, przekazany nam w Psalmach (por. Ps 19, 2-7; 89, 13; 96, 11-12; 97, 1; 98, 8)².

DARY BOŻE

Radość ze stworzenia bardzo mocno łączy się z radością z daru. Stanowi ona podstawową, powszednią formę radości i związana jest z ziemskimi darami, jakimi Bóg obsypał swój lud. Budzą one radość przede wszystkim dlatego, że są postrzegane jako bezpośredni dar Boga, znak Jego szczodrej miłości względem ludu, z którym zawarł Przymierze. Swego rodzaju symbolami wszystkich darów Bożych, jakie otrzymuje Hebrajczyk uprawiający ziemię obiecaną, są: „chleb, co krzepi ludzkie serce”, „oliwa, co rozpogadza twarze” i „wino, co rozwesela serce ludzkie” (por. Ps 104, 15; Koh 10, 19). Weselem napełniają serce owoce ciężkiej pracy w sadzie czy na roli – warzywa i płody ziemi, zwłaszcza zboże:

Którzy we łzach sieją,
żąć będą w radości.
Postępują naprzód wśród płaczu,
niosąc ziarno na zasiew;
z powrotem przychodzą wśród radości,
przynosząc swoje snopy.

(Ps 126, 5-6)

Jeszcze więcej radości daje wierzącemu Hebrajczykowi życie rodzinne, zwłaszcza gdy wypełnia je harmonia, i życie samo, szczególnie gdy jest możliwe jedynie dzięki opatrnościowemu działaniu Boga, który swoją mocą (prawicą) ocala „namioty ludzi sprawiedliwych” przed inwazją nieprzyjaciół i śmierci:

Okrzyki radości i wybawienia w namiotach ludzi sprawiedliwych:

Prawica Pańska moc okazuje,
[...]
Nie umrę, lecz będę żył

² Por. P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, Seuil, Paris 1980, s. 162-169; J. M. Auer, *Les lieux racontent la gloire de Dieu. Sur l'unité et la théologie du Psaume 19*, „Acta Orientalia Belgica” 12(1999), s. 73-81.

[...]

Oto dzień, który Pan uczynił,
radujmy się nim i weselmy!

(Ps 118, 15.17.24)

Równie wielką radość przeżywają „słudzy Pana” na widok nieplodnej, która została obdarzona przez Boga licznymi synami:

Alleluja.

Chwalcie, słudzy Pańscy,

chwalcie imię Pana.

Niech imię Pańskie będzie błogosławione
odtąd i aż na wieki!

[...]

Ten, co nieplodnej każe mieszkać w domu
jako pełnej radości matce synów.

Alleluja.

(Ps 113, 1-2.9)

Należy jednak podkreślić, że wszystkie te radości są nagrodą dla wiernych przymierzu z Bogiem (por. Pwt 28, 3-6). Bóg bowiem odmawia swych darów tym, którzy są nieposłuszni prawu Przymierza, myślą przewrotnie i podążają za idolami pogan (por. Pwt 28, 16-19.30-33). Poruszającą syntezą tej reguły są słowa prorocтва Jeremiasza. Niewierność Bogu Przymierza doprowadziła do zniszczenia całego kraju, a życie ludu obróciła w rozpacz i pustkę. Prorok jednak w imieniu Boga zwiastuje przemianę: „Tak mówi Pan: Na tym miejscu, o którym mówicie: «Jest to pustkowienie bez ludzi i bez trzody» – w miastach judzkich i na ulicach Jerozolimy, opuszczonych, bezludnych, niezamieszkałych i bez trzody, rozlegnie się jeszcze głos radości i głos wesela, głos oblubieńca i oblubienicy, głos tych, co mówią, składając ofiary dziękczynne w domu Pańskim: «Wychwalajmy Pana Zastępów, bo dobry jest Pan, bo łaska Jego na wieki». Odmienię bowiem los tego kraju na taki, jaki był przedtem – mówi Pan” (Jr 33, 10-11). Wcześniej jednak bolesne wygnanie nawróci lud do Boga, odnowione zostanie Przymierze (por. Jr 31, 31-33).

DZIEŁA BOŻEJ MOCY

Obok dzieła stworzenia źródłem wielkiej radości dla wierzącego Hebrajczyka są czyny mocy Bożej, które wyznaczają bieg historii całego narodu. Już samo wyjście z Egiptu i przejście przez Jordan stało się przyczyną radości nieopisaną, pełną uwielbienia dla Boga. Jest to radość ze zwycięskiej obecności Boga w utrapieniach ludu skazanego na zagładę. Jak mówi autor Księgi Wyj-

ścia, jeszcze nad brzegiem morza, widząc klęskę wojsk faraona, martwych Egipcjan i zatopione rydwany, Izraelici wraz z Mojżeszem śpiewali ku czci Pana pieśń zwycięstwa:

Będę śpiewał ku czci Pana,
który wspaniale swą potęgę okazał,
gdy konia i jeźdźca jego
pogrążył w morzu.

(Wj 15, 1)

A Miriam z towarzyszącymi jej kobietami wtórowała im, grając na bębenkach:

Śpiewajmy pieśń chwały na cześć Pana,
bo swą potęgę okazał,
gdy konie i jeźdźców ich pogrążył w morzu.

(Wj 15, 21)

Echa tej pierwszej, źródłowej radości paschalnej rozbrzmiewają w licznych Psalmach, na przykład w Psalmie 105:

Sławcie Pana, wzywajcie Jego imienia,
głoście dzieła Jego wśród narodów!
Śpiewajcie Mu i grajcie Mu,
rozповідаjcie wszystkie Jego cuda!
Szczyćcie się Jego świętym imieniem;
niech się weseli serce szukających Pana!
Rozmyślajcie o Panu i Jego potędze,
szukajcie zawsze Jego oblicza!
Pamiętajcie o cudach, które On zdziałał,
o Jego znakach i sądach z ust Jego.

(Ps 105, 1-5)

Wydarzenia, które stanowią o samym istnieniu Izraela jako ludu Bożego, nie zostały nigdy zapomniane. Przeciwnie, zarówno doroczne obchody Paschy, święta Namiotów czy regularnie świętowany szabat były przede wszystkim upamiętnianiem – z pokolenia na pokolenie – Exodusu, Przymierza i wejścia do Ziemi Obiecanej. Stąd też radość Psalmistów nie jest czymś indywidualnym, nie jest też tylko efektem retorycznym. Wynika ona z naprawdę przełomowych wydarzeń, z interwencji Boga w dzieje Izraela:

Gdy Pan odmieni los swego narodu,
Jakub się rozraduje, Izrael się ucieszy³.

(Ps 14, 7)

³ Odmiana losu Izraela, który zaznał niszczycielskiego najazdu wrogów (Asyryjczyków i Babilończyków) i wygnania do obcej ziemi, będzie dziełem Boga. Ten sam Bóg, który wydał swój

Hebrajczyk cieszy się tym, co sam – jako uczestnik dziejów ludu Przymierza – przeżył, a co ma kształt zbawczej interwencji Boga w jego życie:

Bo rozradowałeś mnie, Panie, Twoimi czynami,
cieszę się dziełami rąk Twoich.

(Ps 92, 5)

Radość ze zbawczej obecności Boga w dziejach ma najczęściej charakter wspólnotowy:

Błogosławcie Pana, wszystkie Jego zastępy,
słudzy Jego, pełniący Jego wolę!

(Ps 103, 21)

Wynika ona ze wspólnego doświadczania ocalającej mocy Bożej, która radykalnie zmieniła życie całego ludu, skazanego na jęk i płacz w niewoli babilońskiej:

Gdy Pan odmienił
los Syjonu,
byliśmy jak we śnie.
Wtedy usta nasze były pełne śmiechu,
a język nasz – radości.
Wtedy mówiono między poganami:
„Wielkodusznie postąpił z nimi Pan!”
Wielkodusznie postąpił Pan z nami,
staliśmy się radośni.

(Ps 126, 1-3)

Tak oto szczodrość i nieustanna opieka Boga przemienia lud pogrążony w płacz i wzdychaniu w lud radości.

Maksymalne natężenie radość ta osiąga w świątyni podczas uroczystych zgromadzeń, mających na celu uwielbienie Boga, który nie tylko stworzył Izraela, wywodząc go z Egiptu i zawierając Przymierze z dwunastoma jego szczepami, ale na każdym etapie dziejów towarzyszył mu swoją aktywną obecnością:

A sprawiedliwi się cieszą i weselą
przed Bogiem, i radością się rozkoszują.
Śpiewajcie Bogu, grajcie Jego imieniu;
wyrównajcie drogę Temu, co cwałuje na obłokach!
Jahwe Mu na imię;

lud w ręce wrogów z powodu złamania głównych praw Przymierza, przyniesie Izraelitom zbawienie i błogosławieństwo. Otrzymanie zbawienia od Boga pobudzi lud do wysławiania Go (por. Ps 2, 11; 9, 15; 13, 6) i do radości (por. Ps 4, 8; 5, 1; 9, 3). Por. J.-L. V e s c o, *Le Psautier de David. Traduit et commenté*, Cerf, Paris 2006, t. 1, s. 172n.

radujcie się przed Jego obliczem!
Ojcem dla sierot i dla wdów opiekunem
jest Bóg w swym świętym mieszkaniu.
Bóg przygotowuje dom dla opuszczonych,
a jeńców prowadzi wśród pieśni;
na ziemi zeszedł zostają tylko oporni.
Boże, gdy szedłeś przed ludem Twoim,
gdy kroczyłeś przez pustynię,
ziemia zadrżała,
także niebo zesłało deszcz przed Bogiem,
przed obliczem Boga, Boga Izraela.

(Ps 68, 4-9)

Wspomnienie mocy Boga, który rozgromił wrogów swego ludu w czasie jego wędrówki do Ziemi Obiecanej, daje pewność, że ta sama moc opiekuje się nim nadal, zwłaszcza najsłabszymi. Stąd radość i wesele „przed Bogiem”, czyli z aktywnej obecności Boga w dawnych i teraźniejszych zmaganiach ludu z przeciwnościami i wrogami.

Wspominam o tym i rozrzewnia się dusza we mnie,
Jak to na czele uroczystego pochodu szedłem
do domu Bożego,
wśród głosów radości i dziękczynienia
w świątecznym orszaku.

(Ps 42, 5)

Wspomnienie działań Boga w przeszłości staje się równocześnie podstawą nadziei na Jego nowe interwencje w życiu udręczonego wyznawcy i całego ludu:

Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo,
i czemu jęczysz we mnie?
Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza i mojego Boga.
A we mnie samym dusza jest zgnębiona,
przeto na pamięć Cię przywołuję
z kraju Jordanu i Hermonu, i z góry Misar.
Głębia przyzywa głębię
hukiem Twych potoków.
Wszystkie Twe nurty i fale
nade mną się przewalają.
Za dnia udziela mi
Pan swojej łaski,
a w nocy Mu śpiewam,
sławię Boga mego życia⁴.

(Ps 42, 6-9)

⁴ Zob. Y. Hoffman, *The Transition from Despair to Hope in the Individual Psalms of Lament*, „Tarbiz” t. 55(1986), s. 161-172.

Bóg Stworzyciel nade wszystko okazał się obrońcą (Skalą) ludu, który w Niego uwierzył, porzucając idole. On też jest natchnieniem do radości i wesela:

Przyjdźcie, radośnie śpiewajmy Panu,
wznosmy okrzyki na cześć Opoki naszego zbawienia,
przystąpmy z dziękczynieniem przed Jego oblicze,
radośnie śpiewajmy Mu pieśni!

[...]

Albowiem On jest naszym Bogiem,
a my ludem z Jego pastwiska
i owcami w Jego ręku.
Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego:
„Nie zatwardzajcie serc waszych jak w Meriba,
jak na pustyni w dniu Massa”.

(Ps 95, 1-2.7-8; por. Ps 100, 1-5)

Kontemplacja dzieł Bożych dokonanych w ciągu wieków prowadzi Hebrajczyków do odkrycia, że w istocie On sam – Bóg – jest ich radością i weselem:

I przystąpię do ołtarza Bożego,
do Boga, który jest moim weselem.
Radośnie będę Cię chwalił przy wtórze harfy,
Boże, mój Boże!

(Ps 43, 4)

BOŻA SPRAWIEDLIWOŚĆ

Wielkim wydarzeniem w życiu człowieka pogrążonego w bolesnym świecie grzechu jest doświadczenie Boga, do którego woła on słowami psalmisty: „Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej miłości (hebr. *chesed*), / w ogromie swego miłosierdzia (hebr. *rahamim*) wymaż moją nieprawość!” (por. Ps 51, 3). Jęcząc pod ciężarem winy, prosi o zdjęcie tego ciężaru i wymazanie haniebnego zapisu o dokonanych złu. To zło niczym oskarżyciel „jest zawsze przede mną” – wyznaje Bogu (por. Ps 51, 6). Już jednak sama nadzieja na działanie Boga, który mu przebaczy, a przede wszystkim nauczy go mądrości i odnowi, rodzi radość:

Spraw, bym usłyszał radość i wesele,
niech się radują kości, któreś skruszył!
[...]
Przywróć mi radość z Twojego zbawienia
i wzmocnij mnie duchem ochoczym!

(Ps 51, 10.14)

Psalmista jest w pełni świadom tego, że jedynie inicjatywa Boga, do której odwołuje się w Psalmie doniosłym wezwaniem: „Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste” (Ps 51, 12), przemieni jego cierpienie i ból w radość i wesele. Istotnie, aby grzesznika podążającego ku śmierci („kości skruszone”) przemienić w człowieka w pełni szczęśliwego („niech się radują kości”), potrzebne jest zaangażowanie stwórczej mocy Boga⁵. Użyty w wersji jedenastym czasownik (hebr. *bara'*) służy w Piśmie Świętym do opisania stwórczego działania Boga⁶. W tym znaczeniu używany jest w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju czy w Księdze Deutero-Izajasza. Zwłaszcza w Księdze Deutero-Izajasza moc ta pozostaje w służbie Bożej sprawiedliwości, jest jej narzędziem. Podobnie w Psalmie 51 głównym dynamizmem Bożego działania, które odradza grzesznika, jest sprawiedliwość, przywoływana w centralnym punkcie struktury literackiej (wersy 6cd i 16b). Rzecz jasna, miłość (*chesed*) i miłosierdzie (*rahamim*), do których podmiot liryczny Psalmu 51 odwołuje się w wersji trzecim, stanowią inspirację i w jakimś sensie cel działania Bożej sprawiedliwości. Stąd tak wielkie oczekiwanie człowieka pogrążonego w grzechu, dotyczące radykalnej przemiany: z istoty będącej uosobieniem smutku w postać, której podstawą istnienia (tu symbolizowaną przez kości) jest radość: „Niech się radują kości, któreś skruszył”. Podobną nadzieję wyraża prorok: „Jak kogoś pociesza własna matka, / tak Ja was pocieszać będę; / w Jerozolimie doznacie pociechy»./ Na ten widok rozradują się serca wasze, / a kości wasze nabiorą świeżości jak zielona murawa. / Ręka Pana da się poznać Jego sługom, / a gniew – Jego nieprzyjaciółom” (Iz 66, 13-14).

Wierzący Izraelici często wyrażają głęboką wiarę w inspirowane miłością, sprawiedliwe działanie Boga, które odrodzi nawet najbardziej zrujnowanych przez grzech. Człowiek osaczony przez swoje grzechy jak przez najsroźszych wrogów modli się:

Dusza nasza wyczekuje Pana,
On jest naszym wspomogieniem i tarczą.
W Nim przeto raduje się nasze serce,
ufamy Jego świętemu imieniu.
Niech nas ogarnie miłość [*chesed*] Twoja Panie,
według ufności pokładanej w Tobie!⁷

(Ps 33, 20-22)

⁵ Por. B. Renaud, *Purification et recreation. Le Miserere*, „Recherches de Science Religieuse” 62(1988), s. 201-217.

⁶ Por. B. Marin, *Lo Spirito creatore nel Salmo «Miserere»* (Sal 51), „Parola, spirito e vita” 4(1981), s. 6-26.

⁷ Cały Psalm 33 jest wielkim uwielbieniem Boga za Jego moc, która opiekuje się człowiekiem. Ta Boża opieka, która ogarnia sprawiedliwego, jest źródłem radości. Por. T. S tr a m a r e, *Salmo 33. Inno alla potenza e alla provvidenza di Dio*, „Parole di Vita” 24(1979), s. 454-457.

Ocaleni przez Bożą sprawiedliwość powinni się radować i cieszyć. Ich radość winna znaleźć swój pełny i doniosły wyraz w postaci „pieśni chwały”, która jest równocześnie „nową pieśnią”. Nowi – odrodzeni przez Bożą sprawiedliwość – ludzie w swej pieśni opowiadać będą o kolejnym, nowym działaniu Boga, działaniu Jego sprawiedliwości i chwały (mocy) w ich życiu. Pieśń ta, wykonywana przy akompaniamencie odpowiednich instrumentów muzycznych, ma rozbrzmiewać na dziedzińcu świątyni w Jerozolimie:

Sprawiedliwi, wołajcie radośnie na cześć Pana,
prawym przystoi pieśń chwały.
Sławcie Pana na cytrze,
grajcie Mu na harfie dziesięciostrunnej.
Śpiewajcie Jemu pieśń nową,
pełnym głosem pięknie Mu śpiewajcie!
(Ps 33, 1-3)

Można powiedzieć, że w Psalmach rozbrzmiewa radość ze sprawiedliwości. I to w podwójnym sensie – najpierw z działania sprawiedliwości Boga, która na ziemi triumfuje nad złem wywodzącym się od zepsutych ludzi bądź wywołanym przez własny grzech człowieka. Dlatego Psalmista wydaje radosny okrzyk: „Jest Bóg, co sądzi na ziemi!” (Ps 58, 12). Autor Psalmu 9 celebruje wręcz adorację Boga – sprawiedliwego Sędziego, który ocalił go z rąk wrogów:

Cieszyć się będę i radować Tobą,
psalm będę śpiewać na cześć Twego imienia, o Najwyższy.
Bo wrogowie moi się cofają,
padają, giną sprzed Twego oblicza.
Boś Ty przeprowadził mój sąd i wyrok,
zasiadając na tronie – Sędzio sprawiedliwy⁸.
(Ps 9, 3-5)

Działanie sprawiedliwości Boga rodzi jednak równocześnie radość w samym grzeszniku (złoczyńcy), który mocą tej stwarzającej na nowo sprawiedliwości został odrodzony. Ostatecznie więc radość z Bożej sprawiedliwości napędza wewnątrz człowieka i rozlewa się w świecie, w którym nie ma już miejsca dla zła i złoczyńców. Taki rodzaj radości ukazują zwłaszcza Psalmi gniewne, złorzeczące – gdy wołanie o przemianę lub unieszkodliwienie najdzikszych wro-

⁸ W lekturze chrystologicznej Psalmu 33 podmiotem, który wzywa sprawiedliwości Bożej, a następnie cieszy się ze skutków jej działania, jest Chrystus. Bóg Ojciec anuluje i odwraca wyroki potęg tego świata. Równocześnie w niektórych wersetach tego Psalmu rozbrzmiewa już na zasadzie antycypacji radość zmartwychwstania i zapowiedź uniwersalnego królowania Chrystusa (por. Ap 19, 7). Por. A l o n s o S c h ö k e l, C a r n i t i, dz. cyt., s. 279.

gów (ponieważ nie ma dla nich usprawiedliwienia bądź nie chcą się oni poddać Bożej sprawiedliwości) zostaje wysłuchane.

MIŁOŚĆ

Radość płynąca z miłości do Boga i z miłości Boga do człowieka nie pojawia się w Psalterzu tak często jak w Pieśni nad Pieśniami, ale jest w nim obecna. Miłość człowieka do Boga przygotowuje w Psalmach doświadczenia jeszcze głębsze – radość z wychwalania Go i z komunii z Nim:

A wszyscy, którzy się do Ciebie uciekają, niech się cieszą,
niech się weselą na zawsze!
Oślaniaj ich, niech cieszą się Tobą,
ci, którzy imię Twe miłują⁹.

(Ps 5, 12)

Rozmiłowany w Bogu podmiot liryczny Psalmu 104 będzie się radował w Tym, który z miłości stworzył świat i ofiarował go ludziom:

Póki mego życia, chcę śpiewać Panu
i grać mojemu Bogu, póki mi życia starczy.
Niech miła Mu będzie pieśń moja,
będę radował się w Panu.

(Ps 104, 33-34)

Miłość Boża przejawia się w konkretnym czynie, przynosi ratunek w sytuacji ciężkiej udręki i prześladowań. Narrator Psalmu 31 wyznaje:

Weselę się i cieszę z Twojej miłości [chesed],
boś wejrzał na moją nędzę,
poznałeś udręki mej duszy
[...]
Miłujcie Pana, wszyscy, co Go czcicie!
Pan zachowuje wiernych,
a odpłaca z nawiązką
wyniosłe postępującemu¹⁰.

(por. Ps 31, 8.24)

⁹ Na uwagę zasługuje fakt, że autorzy Psalmów bardzo często zwracają się do Boga, używając zaimka osobowego „Ty”. Wskazuje to na ich głęboką, pełną miłości zażyłość z Bogiem, nawet jeżeli otoczeni są niezliczoną wręcz liczbą wrogów (por. Ps 3, 4; 4, 9; 5, 13).

¹⁰ Psalmista wyznaje, że we wszystkich możliwych utrapieniach (zob. też w. 10) dosięga go miłość Boga, która ma moc przemienić w radość nawet największy smutek i ból. Nie jest ona jedynie uczuciem, ale dynamiczną obecnością, symbolizowaną przez „rękę Boga” (w. 15-16), która dosięga człowieka w niedoli. Por. V e s c o, dz. cyt., s. 301.

Po doświadczeniu gniewu Bożego, wynikającego z niewierności ludu, podmiot liryczny Psalmu 90 wyraża niezłomną nadzieję, że już wkrótce nadejdą dni, w których miłość Boga napęlni serca wszystkich:

Nasyć nas od rana swoją miłością [chesed],
abyśmy przez wszystkie dni nasze mogli się radować i cieszyć.
Daj radość według miary dni, w których nas przygniotłeś,
i lat, w których zazналиśmy niedoli.

(por. Ps 90, 14-15)

O tym, jak bardzo miłość Boża wzbudza pociechę w sercu człowieka, czytamy w Psalmie 94, w którym w paralelizmie synonimicznym zestawione zostały te dwa pojęcia:

A kiedy myślałem: «Moja noga się chwieje»,
wtedy mnie podtrzymała Twoja, Panie, miłość [chesed]!
Gdy się w moim sercu pełno było niepokojów,
Twoje pociechy przyniosły mi radość.

(por. Ps 94, 18-19)

Miłość Boga do człowieka staje się jego udziałem także poprzez miłość ludzką. W Psalmie 45 opiewa się miłość króla do księżniczki, którą ma poślubić. Prowadzona do miłującego ją króla – wraz z całym orszakiem dziewic – doznaje radości:

Przywodzą je z radością i z uniesieniem,
przyprowadzają do pałacu króla¹¹.

(Ps 45, 16)

Radość miłości napęlnia nie tylko serce księżniczki, ale wszystkich osób, które jej towarzyszą w drodze na spotkanie z królem, reprezentującym władzę i obecność Boga na Syjonie.

WYCHWALANIE BOGA

Księgi historyczne Starego Testamentu informują o licznych świętach (Paschy, Dedykacji Świątyni, Namiotów), które w określonych okolicznościach historycznych były przeżywane w sposób wyjątkowo radosny (por. 2 Krn 30, 21-25; Ezd 6, 16-22; Ne 8, 17). Generalnie święta nazwane są „dniami radości” (por. Lb 10, 10). Również ofiary składane w świątyni były okazją do manifestowania

¹¹ Psalm 45 w dużej mierze przypomina Pieśń nad pieśniami – utwór, w którym miłość ludzka jest symbolem miłości Boga. Zob. A. Feuillet, *La méthode des parallélismes. Les Ps 45*, w: tenże, *Le cantique des cantiques*, Cerf, Paris 1953, s. 204-220.

radości: „Gdy wybierze sobie Pan, Bóg wasz, miejsce na mieszkanie dla imienia swego, tam zaniesiecie wszystko, co ja wam dziś nakazuję: całopalenia, ofiary krwawe, dziesięciny, dary waszych rąk, wszystko, co przeznaczycie ślubem dla Pana. Przed Panem, Bogiem waszym, cieszyć się będziecie wy, synowie wasi i córki, słudzy, niewolnice, a także lewita przebywający w waszych murach, bo on nie ma działu ani dziedzictwa razem z wami” (Pwt 12, 11-12; por. 1 Krn 29, 22; 2 Krn 29, 30). Do przytoczonego tu tekstu z Księgi Powtórzonego Prawa oraz do odpowiednich wydarzeń historycznych nawiązuje Psalm 133, w którym dochodzi do głosu taka właśnie radość – radość wspólnego wychwalania Boga:

Oto jak dobrze i jak miło,
gdy bracia mieszkają razem;
jest to jak wyborny olejek na głowę,
który spływa na brodę,
brodę Aarona, który spływa
na brzeg jego szaty
jak rosa Hermonu, która opada
na górę Syjon;
bo tam udziela
Pan błogosławieństwa,
życia na wieki.

(Ps 133)

Wyborny, pachnący olejek spływa na wszystkich uczestników zgromadzenia i napełnia ich wnętrza duchem radości i uniesienia. Zjednoczeni wewnętrznie mogą się radować i cieszyć swoją obecnością, wspólnotą zjednoczoną wokół jednego Boga. Co więcej, to w istocie sam Bóg namaszcza sprawiedliwych zebranych w świątyni: „Namaszczasz mi głowę olejkiem” (Ps 23, 5). A miłujących sprawiedliwość jak król opiewany w Psalmie 45, namaszcza On tym wybornym olejkiem, symbolem szczęścia i wesela:

[...] Bóg, twój Bóg, namaścił ciebie
olejkiem radości hojniej niż równych ci losem;
wszystkie twoje szaty pachną mirrą, aloesem;
płynący z pałaców z kości słoniowej dźwięk lutni raduje ciebie.

(Ps 45, 8-9; por. Ps 23, 5)

W cytowanym już Psalmie 133 również rosa jest symbolem radości – tej radości, którą Bóg napełnia swoich czcicieli, gdy darzy ich wszelkim błogosławieństwem niosącym życie (por. Iz 26, 19) i zapewniającym urodzaj ziemi (por. Rdz 25, 28.39).

Można bez przesady powiedzieć, że wspólnotowe sprawowanie kultu, w którym ważną część stanowi śpiew i muzyka, było źródłem radości z Boga, z Jego

obecności w świątyni – z faktu, że życie wierzącego i ludu toczy się „przed Obliczem Boga”, a nie w jakiejś pustce. Zwłaszcza wspólnie spożywaną ucztę ofiarną traktowano jako centrum obchodów święta. Radość „przed Bogiem”, przeżywana podczas świętej uczty, łączyła się oczywiście z radością z powodu otrzymanych od Boga darów.

Tak liczne w Psalmach odniesienia do instrumentów muzycznych, pieśni, okrzyków radości – nieodłącznie związanych ze sprawowanym w świątyni kultem – pozwala stwierdzić, że sama radość jest modlitwą. Rzecz jasna, jest to radość przeżywana wspólnie przed Bogiem i dla Boga! Stąd powstał nawet zwrot „radować się przed Bogiem” na określenie izraelskich ceremonii sprawowanych w świątyni (por. Kpł 23, 40; Pwt 12, 18; 14, 26; 27, 7).

RADOŚĆ WIECZNA Z BOGIEM

Radość z doświadczania obecności Boga w świątyni i ze wspólnoty z Nim podczas sprawowanego kultu stała się podstawą nadziei na radość wieczną. Pełen żarliwej wiary lewita lub kapłan wyraża pewność, że przeżywana przez niego na ziemi (zwłaszcza w świątyni) więź z Bogiem jedynym i prawdziwym nie ulegnie zerwaniu w momencie śmierci. Przeciwnie, Bóg nie pozwoli, aby Jego wierny pozostał w Szeolu, a jego ciało zniszczało w grobie:

Ukażesz mi ścieżkę życia,
pełnię radości u Ciebie,
rozkosze na wieki po Twojej prawicy.
(Ps 16, 11)

To wyznanie wiary i nadziei poprzedzone jest oczywiście świadectwem o życiu bohatera Psalmu. Wzywał opieki Boga, potwierdzał swoją wyłączną przynależność do Niego jako swego najwyższego Dobra, wyrażał swoje maksymalne oburzenie kultem bałwochwalczym, a nade wszystko dał świadectwo swej żarliwej komunii z Bogiem:

Stawiam sobie zawsze Pana przed oczy,
nie zachwieję się, bo On jest po mojej prawicy.
(Ps 16, 8)

Na takim fundamencie wyrosła jego wiara w radość wieczną w komunii z Bogiem¹². Poprzedza ją nadzieja: „Dlatego się cieszy moje serce, dusza się radu-

¹² Jedynym źródłem radości w życiu przyszłym będzie osoba Boga, jej bezpośrednia bliskość. Zob. H. J. F r a n k e n, *The Mystical Communion with YHWH in the Book of Psalms*, Brill, Leiden 1954; K. S e y b o l d, *Der Weg des Lebens. Eine Studie zu Ps 16*, „Theologische Zeitung” 40(1984), s. 121-129.

je, / a ciało moje będzie spoczywać z ufnością” (w. 9). Bóg był dla lewity częścią dziedzictwa na ziemi: „Pan jest przeznaczonym mi działem i kielichem moim: / To właśnie Ty mój los zabezpieczasz” (w. 5). Lewici nie otrzymali żadnego terytorium w Kanaanie, w przeciwieństwie do synów wszystkich pozostałych pokoleń. Jednak służba w świątyni Pana, stałe przebywanie w Jego świętej obecności, to najwspanialsze dziedzictwo: „Sznur mierniczy wyznaczył mi dział wspaniały / i bardzo mi jest miłe to moje dziedzictwo” (w. 6). Nic więc dziwnego, że intensywnie przeżywana komunია z Bogiem, któremu lewita służy dniem i nocą w świątyni, jest źródłem nadziei na „pełnię radości” w Bogu i „rozkosze na wieki” po Jego prawicy. Krótko mówiąc, Psalm 16 – poprzedzony licznymi modlitwami błagalnymi wznoszonymi przez wierzących Izraelitów zagrożonych śmiercią ze strony licznych wrogów – otwiera drogę w kierunku zmartwychwstania i życia wiecznego. Życie niepodlegające już śmierci, a wypełnione doświadczeniem miłującej obecności Boga jest po prostu samą radością¹³.

Do radowania się wieczną komunią z Bogiem prowadzi nie tylko stała służba w świątyni, ale także studium Prawa. W Psalmie 19 czytamy:

Nakazy Pana słuszne – radują serce;
przykazanie Pana jaśnieje i oświeca oczy;
bojaźń Pańska szczerą, trwająca na wieki;
sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem są słuszne.
Cenniejsze niż złoto, niż złoto najczystsze,
a słodsze od miodu płynącego z plastra.

(Ps 19, 9-11)

Można powiedzieć, że cały Psalm 119, najdłuższy utwór Psalterza, opiewa zachwyt i radość Hebrajczyka, które znajduje on w studiowaniu i zachowywaniu Prawa. Prowadzi go ono do wspólnoty i zażyłej komunii z Bogiem – jest największym Bożym darem. W późniejszym okresie powstało nawet specjalne święto – *simchat ha-ttorah* – dzień radowania się z Boga, który dał Torę jako Drogę prowadzącą do wiecznej radości w Nim samym.

*

W Psalterzu dominuje radość. Jest ona motywem przewodnim modlitwy ludu Przymierza; stanowi niejako odwrotność bojaźni Bożej i trwogi – tak często przywoływanych w księgach sapiencjalnych i prorockich. Psalmiczna ra-

¹³ Nadzieja cielesnego zmartwychwstania i życia wiecznego w komunii z Bogiem znana jest także w pismach kumrańskich, będących ważnym punktem odniesienia dla teologii Psalmów. Por. É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la vie future. Immortalité, Résurrection, Vie éternelle*, Gabalda, Paris 1993.

dość to radość ze stworzenia i z daru, to radość ze zwycięskiej obecności Pana, ze sprawiedliwości Sędziego, radość z miłowania Boga i człowieka; to wreszcie radość samego wychwalania Boga teraz i komunii z Nim w wieczności. Psalmy tętnią radością, nawołują do niej – i wywołują radość błogosławienia i wychwalania Boga – Hallelu-Jah! Radości tej towarzyszą liczne instrumenty muzyczne, wręcz cała orkiestra (por. Ps 150) i niezliczone głosy Bożych stworzeń. W istocie ta „umuzyczniona” radość ma w sobie coś z tańca, z pośpiesznego kroku weselnego pochodu. To lud Przymierza, podążając przez ziemię, wznosi się ku swemu Bogu. Nawet w dniach niedoli i udręczenia – z powodu grzechów i chorób lub za sprawą wrogów, otwierają się przed ludem źródła radości, które ostatecznie mają swój początek w samym Bogu. W Psalmach nieustannie trwa święto chwalenia Boga, święto radowania się Bogiem!

„MAGNIFICAT” – MARYJNY „TOAST NA CZEŚĆ BOGA”

Radość, którą wyraża Maryja, ma swoje źródło w Bogu wszechmocnym i świętym. Bóg jest zawsze „ponad światem”, a Jego bytowa świętość decyduje o tym, że nie jest On podobny do ludzi. Jednakże Bóg, jako radykalnie Inny, jest również Bogiem miłosierdzia, pochylającym się z troską nad swoim ludem, pragnącym nakarmić głodnych i dźwignąć pokornych. Maryja raduje się z faktu, że Bóg interesuje się „sprawą” swojego Ludu, że Jego miłość jest totalnie ukierunkowana ku człowiekowi.

Tradycyjna flamandzka pieśń maryjna rozpoczynająca się od słów „Liefde gaf u duizend namen” („Miłość nadała Ci tysiąc imion”) przypomina, że pobożność chrześcijańska obdarzyła Matkę Pana wieloma tytułami, które często w sposób poetycki i symboliczny wyrażają różne aspekty misterium Mariae. Niektóre z wezwań zawartych w *Litanii loretańskiej* („Matko dobrej rady”, „Panno łaskawa”, „Pocieszycielko strapionych”¹), w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny („Ogrodzie wdzięczności”, „Palmo cierpliwości”, „Cedrze czystości”²) lub w bizantyjskim Akatyście („Witaj, przez którą jaśnieje radość, / [...] / Witaj, która Adama podnosisz z upadku, / Witaj, która od łez uwalniasz Ewę”³) wskazują nie tylko na głębokie teologiczne znaczenie Maryi w historii zbawienia, ale również akcentują Jej człowieczeństwo, podkreślając takie cechy, jak dobroć, łaskawość, wierność, miłość, cierpliwość, ofiarność, współczucie i radość.

Proponowana już przez Pawła VI w roku 1974 biblijna droga odnowy mariologii⁴ skłania nas do głębszego odczytania sensu ewangelicznych perykop z uwzględnieniem różnorodności teologicznych obrazów Maryi zawartych w Piśmie Świętym. Obok pasyjnego wymiaru życia Maryi (Mater dolorosa) odnajdujemy w Nowym Testamencie również radosną stronę misterium Jej macierzyństwa (Mater gaudiosa). W odnowionej posoborowej pobożności mo-

¹ Por. *Litania Loretańska do Najświętszej Maryi Panny*, w: *Z Chrystusem do Ojca. Modlitewnik Kościoła domowego*, red. Cz. Krakowiak, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2006, s. 390n.

² Por. *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, w: *Z Chrystusem do Ojca*, s. 482.

³ Por. *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, tłum. M. Bednarz, Wydawnictwo Anafora, Warszawa 1991, s. 7.

⁴ Zob. P a w e ł VI, Adhortacja apostolska o należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny *Marialis cultus*.

tyw Maryi jako radosnej Matki Odkupiciela wydaje się cenną ideą, która może zrównoważyć niekiedy zbyt pietystyczną wizję Służebnicy Pańskiej⁵.

Ewangeliczne perykopy o Matce Pana wyraźnie poświadczają fakt przeżywania przez Maryję mesjańskiej radości, wskazują na jej źródła i podkreślają jej wzorczy charakter. Bez wątplenia na podstawie analizy Łukaszej Ewangelii dzieciństwa (Łk 1-2) można mówić o teologicznym wymiarze radości doświadczanej przez Maryję, która wciąż pozostaje zwierciadłem i żywą pamięcią Kościoła.

FENOMEN RADOŚCI W BOGU

Jednym z biblijnych tekstów mówiących wyraźnie o radości Matki Chrystusa jest Kantyk Maryi (Łk 1, 46-55), powszechnie nazywany pieśnią *Magnificat*. Rozpoczyna się on od słów: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, moim zbawcy” (Łk 1, 46-47). Pod względem literackim stanowi zwarty i uporządkowany hymn religijny o charakterze teocentrycznym. W jego strukturze można wyróżnić dwie części: doksologiczną (Łk 1, 46-49 – uwielbienie Boga) i ananetyczną (Łk 1, 50-55 – wspomnianie dzieł Bożych).

Kantyk należy do najpiękniejszych tekstów literatury biblijnej, wiąże się z nim jednak wiele trudności interpretacyjnych. Nie można dziś dokładnie określić, kto jest autorem tego tekstu. Egzegeci i mariologowie zasadniczo pozostają zgodni w tym, że nie jest nim sama Maryja. Przypisywanie literackiego autorstwa hymnu innej osobie niż Maryja nie oznacza, że nie wyraża on autentycznego ducha, uczuć i myśli Niepokalanej Dziewicy. Stąd też radość okazana przez Maryję w pierwszych słowach *Magnificat* może i powinna być uznawana za autentyczny wyraz Jej stanu ducha, a nie tylko za element konstrukcji literackiej nawiązującej do psalmów pochwalnych. *Magnificat* jest pieśnią przed-Łukaszową i przed-paschalną. Być może była ona przechowywana przez judeochrześcijan pochodzących z kręgu „ubogich Jahwe” (hebr. anawim) – wskazuje na to zawarta w niej wyraźna pochwała ubóstwa. Kantyk jest hymnem opartym na motywach i zwrotach starotestamentalnych, nawiązującym wyraźnie do pieśni Anny „Raduje się me serce w Panu...” (por. 1 Sm 2, 1-11)⁶.

⁵ Średniowieczni franciszkanie, rozważając prawdę o macierzyństwie Maryi, odkrywali w nim więcej radości niż bolesti. Przykładem może być polski utwór religijny anonimowego franciszkana z piętnastego wieku *Pieśń o siedmiu radościach Najświętszej Maryi Panny* (w: *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, oprac. M. Wszolek OFMConv, Ojcowie Franciszkanie, Niepokalanów 1992, s. 148n.).

⁶ *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. Brown i in., (red. wyd. pol. ks. W. Chrostowski), Vocatio, Warszawa 2001, s. 1043.

Literacka konstrukcja *Magnificat* jest bardzo przejrzysta. Pieśń rozpoczyna się wstępem wzywającym do chwalenia Boga, potem następuje osnowa hymnu: wymienione są liczne motywy skłaniające do uwielbienia Pana. Należą do nich zarówno przymioty Boże, jak i Jego konkretne dzieła. Rytm zgłosek i wewnętrzna dynamika treściowa utworu sprzyjają wspólnotowemu odnawianiu. Kantyk Maryi spełnia wszystkie kryteria biblijnego hymnu.

W aspekcie merytorycznym *Magnificat* jest odpowiedzią Maryi na wielkie dzieła Boga dokonane zarówno w dziejach Izraela, jak i w Jej indywidualnej historii. W tekście zachowany został ewidentnie prymat Bożego działania zbawczego, które stanowi zaproszenie do dialogu. Kantyk poprzedzony jest bezpośrednio opisem Nawiedzenia oraz – wcześniej – perykopą o Zwiastowaniu. W opisach obu tych wydarzeń pojawiają się słowa mówiące o radości. Wielu egzegetów słusznie podkreśla, że cała Łukaszcza Ewangelia dzieciństwa przepełniona jest wezwaniem do radości. Skierowane do Maryi podczas Zwiastowania pozdrowienie „Chafre” jest wezwaniem do radości wypływającej z obietnicy macierzyństwa Bożego (por. Łk 1, 28)⁷. Radość ta staje się dla Maryi motywem wędrówki do Jej krewnej, zamieszkałej – jak głosi tradycja – w Ain-Karim (por. Łk 1, 39-40). Poruszenie się „z radości”⁸ dzieciątka w łonie Elżbiety wiąże się natomiast z obecnością Maryi, która – brzemienna – przynosi ze sobą Chrystusa, źródło mesjańskiej radości dla świata. Poruszenie się Jana w łonie Elżbiety oznacza, że rozpoznał on w Jezusie swojego Pana. Radość jest bowiem najwłaściwszą odpowiedzią człowieka na wypełnienie przez Boga obietnicy mesjańskiej.

Hymn Maryi koncentruje się na uwielbieniu Boga powiązanim z wyrażeniem radości. Nie zawiera żadnej prośby skierowanej do Boga. Nie ma w nim rozdziału między porządkiem zbawczym i religijnym a porządkiem doczesnym i świeckim. *Magnificat* nasycony jest religijnym entuzjazmem Maryi, stanowi świadectwo Jej głębokiej modlitwy serca i zarazem wskazuje na dojrzałą postawę religijną, która wyraża się w bezinteresownej pochwie Boga.

Modlitwa Maryi jest głęboko zakorzeniona w modlitwach ludu Starego Testamentu (por. 2 Sm 22, 28; Ps 112, 5; Mi 7, 20; Rdz 17, 7)⁹. Treść *Magnificat* potwierdza, że Maryja dobrze znała biblijną historię, żyła w poczuciu bliskości Boga, który jest wierny swoim obietnicom. Ewangeliczny kontekst

⁷ Por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. ks. A. Tronina, Wydawnictwo Księży Marianów–Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Warszawa–Częstochowa 2000, s. 50n.

⁸ Por. Łk 1, 44. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 3, red. ks. M. Wolniewicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1987.

⁹ Por. ks. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1996, s. 62; O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, tłum. ks. A. Tronina, Ojcowie Franciszkanie, Niepokalanów 1997, s. 103-105.

wskazuje, że modlitwa Maryi wyrasta z żywej wiary w Boga, w moc Jego słowa i potęgę zbawczego działania.

W hymnie *Magnificat* Maryja jawi się jako prawdziwa Córa Syjonu, uosobienie najlepszej Reszty Izraela. Jest reprezentantką „ubogich Jahwe”, tych, którzy całą swoją ufność złożyli w Bogu i z niej czerpią radość życia¹⁰.

ŹRÓDŁA MARYJNEJ RADOŚCI

Analiza struktury Kantyku pozwala na wyodrębnienie w nim dwóch zasadniczych części ukazujących różne źródła Maryjnej radości. O ile pierwsza część (Łk 1, 46-50) koncentruje się na Maryi i jej osobistym doświadczeniu Boga, o tyle część druga (Łk 1, 51-55) stanowi uogólnienie jej duchowego doświadczenia, przechodząc od tego, co czyni dla Niej do tego, co czyni dla „tych, co się Go boją” (Łk 1, 50). W oparciu o ten podział spróbujemy określić zasadnicze źródła radości Maryi.

Jan Paweł II w katechezie na temat *Magnificat* nauczał, że pieśń ta jest wypełnieniem przez Maryję wezwania do radości, które zostało do Niej skierowane przez anioła podczas Zwiastowania. Maryja raduje się w Bogu, swoim Zbawcy (por. Łk 1, 47), a źródłem tej radości jest Jej osobiste doświadczenie dobroci Boga, który w swoim miłosierdziu wejrzał na Nią. Maryja wysławia w pierwszym rzędzie wielkie dzieła, jakich Bóg dokonał w Jej życiu (łac. *Magnalia Dei*). Warto zauważyć, że Maryja raduje się z wielkości Boga, z Jego wszechmocy przerastającej wyobrażenia i nadzieje ludu Bożego, przerastającej nawet najbardziej wzniosłe pragnienia serca ludzkiego¹¹.

Dodatkowym motywem radości Maryi jest świadomość, że Bóg zwrócił się do Niej jako do osoby ubogiej, mało znaczącej, praktycznie nieznanej, nieposiadającej jakiegokolwiek wpływu na bieg historii. To wejrzenie Boga na skromną dziewczynę z Nazaretu i powołanie Jej na Matkę Odkupiciela ewidentnie kontrastuje z logiką świata¹².

Radość Maryi płynie również z faktu szczególnie bliskiej, wyjątkowej, macierzyńskiej relacji z Chrystusem – jedynym Zbawicielem świata. W tekście nie ma jeszcze wyraźnie wykrystalizowanej perspektywy chrystologicznej, uwzględniając jednak całokształt wiary (łac. analogia fidei), trzeba zauważyć,

¹⁰ Por. K u d a s i e w i c z, *Matka Odkupiciela*, s. 58; kard. J. R a t z i n g e r, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, tłum. B. Widła, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1997.

¹¹ Por. W „*Magnificat*” *Maryja wielbi wielkie dzieła Boże* (6 XI 1996), w: *Katechez Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, red. W. Zega, Wydawnictwo „M”–„Apostolicum”, Kraków–Ząbki 1999, s. 103n.

¹² Interesującą interpretację uniżenia Maryi przedstawił Marcin Luter w *Komentarzu do „Magnificat”* z roku 1521 (w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangeliczne*, oprac. S. C. Napiórkowski, Ojcowie Franciszkanie, Niepokalanów 2000, s. 129-136).

że Maryja nazywa Boga swoim Zbawcą w kontekście wyznawanej przez Kościół prawdy o Jej niepokalanym poczęciu. Biblijne określenie „łaski pełna” (gr. kecharitomene) zostało tu zinterpretowane jako odnoszące się do odkupienia Maryi przez zachowanie od grzechu (łac. sublimiori modo redempta). Jan Paweł II przypomniał, że Matka Chrystusa ma prawo nazywać Boga swoim Zbawcą również w tym szczególnym znaczeniu¹³. Doświadczyła bowiem łaski odkupienia od samego poczęcia ze względu na przyszłe zasługi Syna. Prawdopodobnie więc w ewangelicznym sformułowaniu „raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1, 47) kryje się natchniona, choć niewyraźna aluzja do tajemnicy niepokalanego poczęcia, którą Kościół stopniowo rozpoznawał i ostatecznie zdogmatyzował¹⁴.

Radość, którą wyraża Maryja, ma swoje źródło w Bogu, wszechmocnym i świętym. Te dwa przymioty wskazują na Jego radykalną transcendencję. Bóg jest zawsze „ponad światem”, nie utożsamia się z nim, a Jego bytowa świętość decyduje o tym, że nie jest On podobny do ludzi. Jednakże Bóg, jako radykalnie Inny, jest również Bogiem miłosierdzia, pochylającym się z troską nad swoim ludem, Bogiem okazującym litość i przebaczenie, pragnącym nakarmić głodnych i dźwignąć pokornych. Maryja raduje się z faktu, że Bóg interesuje się „sprawą” swojego Ludu, że Jego egzystencja jest preegzystencją oraz że Jego miłość jest totalnie ukierunkowana ku człowiekowi.

Matka Pana wyraża radość, która rodzi się z zakosztowania miłosierdzia Boga, Jego bliskości, przyjaźni, realizacji obietnicy zbawczej. Radość Maryi wynika z wielkich dzieł, które Bóg uczynił w Jej życiu i w historii świata.

Najpierw odpowiedzmy na pytanie, jakie wielkie rzeczy uczynił Bóg w życiu Maryi. Są to: dziewicze poczęcie Syna Bożego, charyzmat macierzyństwa Bożego, wprowadzenie w samo centrum historii zbawienia, spełnienie mesjańskiej obietnicy, wzbudzenie wiary, napełnienie Duchem Świętym już w godzinie Zwiastowania, umiejętność odczytywania znaków czasu, postawa służby i posłuszeństwo Słowu Bożemu, a z perspektywy ostatecznego spełnienia – Wniebowzięcie. Należy przy tym pamiętać, że wielkie dzieła Boże, chociaż uczynione w życiu indywidualnej osoby, mają charakter uniwersalny, prokleszalny i pro-ludzki. Służą najpełniej rozumianemu dobru Kościoła i świata. Wszelkie więc Magnalia Dei dokonane w indywidualnej historii Maryi zasługują na uznanie ich za dar Boga dla całej ludzkości. Wskazują na to wyraźnie słowa wypowiedziane przez Matkę Pana: „Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” (Łk 1, 48-49)¹⁵.

¹³ Por. *Niepokalana – odkupiona przez zachowanie od grzechu* (5 VI 1996), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, s. 69-71.

¹⁴ Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny został ogłoszony przez papieża Piusa IX bullą *Ineffabilis Deus* w roku 1854.

¹⁵ Por. K u d a s i e w i c z, *Matka Odkupiciela*, s. 61n.

Przechodząc do analizy drugiej część Kantyku, poszukajmy odpowiedzi na pytanie: Czym są wielkie działa Boże w historii ludzkości? Są one radykalnymi działaniami Boga wyrażonymi przez Łukasza za pomocą sześciu czasowników użytych w greckim czasie przeszłym – aoryście. Bóg przejawia moc i rozprasza (por. Łk 1, 51), strąca i wywyższa (por. Łk 1, 52), nasycza i odprawia (por. Łk 1, 53). Czasowniki te ukazują Boga, który zawsze czynił takie rzeczy (aoryst gnomiczny) i dlatego będzie ich dokonywał również po poczęciu Jezusa (aoryst wyraża też rozpoczęcie czynności)¹⁶.

Niewątpliwie druga część Kantyku sprawia więcej trudności interpretacyjnych. Dużym problem pozostaje ustalenie, kim są bogaci (pyszniący się władcy) oraz pokorni (głodni). Egzegeci przedstawiają różne teorie: że pokorni to chrześcijanie żydowskiego pochodzenia lub ubodzy Izraela, bogaci zaś to pogańscy ciemniacy lub ludzie zamożni, aroganccy, dumni, niepotrzebujący Boga¹⁷.

Wydaje się, że Łukasz modyfikuje ebionicki pogląd, iż bogaci zostaną odrzuceni wyłącznie z powodu swego bogactwa, a ubodzy wywyższeni tylko dlatego, że są biedni. W miarę rozwoju Łukaszowej narracji pojawia się myśl, że Bóg okaże uciśnionym przychylność w działalności Jezusa i jego uczniów, przy czym uciśnieni również muszą przyjąć dobrą Nowinę o zbawieniu-od-Boga-w-Jezusie (por. Łk 2, 20). Maryja, przypominając rewolucyjne działania Boga, cieszy się, że Jahwe okazuje moc swego ramienia i w miłosierdziu swoim przywraca sprawiedliwość. Matka Chrystusa budzi także radość wśród uciśnionych, gdyż Ona sama jako pokorna służebnica jest przykładem tej, która w swym uniżeniu została wywyższona.

W końcowej części Kantyku (Łk 1, 54-55) Maryja wychwala wierność Boga, który konsekwentnie wypełnia dawne obietnice. Jako eschatologiczna Córa Syjonu osobiście doświadcza realizacji mesjańskich obietnic, które Bóg złożył ojcom, a szczególnie Abrahamowi i jego potomstwu. W Niej Bóg spełnia swoje obietnice i dlatego jest Ona wyjątkowym świadkiem i prorokiem miłosiernego Boga. Maryja potrafi spojrzeć poza swoją indywidualną historię życia. Odczytuje dzieje Izraela w sposób mądrościowy i czerpie radość z odkrycia tajemniczego działania Boga, który kieruje się zasadą paradoksu – wbrew logice świata, udziela pomocy ubogim i małym, a występuje przeciwko bogatym i mocnym, poniża pysznych, a wywyższa pokornych¹⁸.

¹⁶ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1043n.

¹⁷ Por. tamże, s. 1044.

¹⁸ Por. A. Janowski OSB, *Bliżej Bogurodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2004, s. 106.

WZÓR RADOSNEGO KOŚCIOŁA

Odnowiona mariologia eklezjotypiczna dostrzega w Maryi wymiar wzorczy, istotny dla wspólnoty Kościoła. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* przedstawia Maryję jako najznakomitszego i szczególnego członka Kościoła. Matka Chrystusa nie jest postacią wyizolowaną z eklezjalnej wspólnoty, ale stanowi dla wierzących najdoskonalszy wzorzec wiary i miłości¹⁹. Wiara Matki Bożej została w Piśmie Świętym ukazana w sposób bardzo realistyczny. Jest to wiara, która rodzi się ze słuchania Boga, a wyraża się i potwierdza w posłuszeństwie Bożym planom. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* zwraca uwagę na to, że wiara Maryi jest rzeczywistością dynamiczną, rozwijającą się, ma swoją kenozę i swoje pójście (por. nr. 14, 18)²⁰. W maryjnym itinerarium wiary możemy dostrzec momenty radosne (macierzyństwo betlejemskie) oraz chwile bolesne (macierzyństwo kalwaryjskie). Po śmierci Maryi Jej ziemskie macierzyństwo przeszło w fazę chwalebego macierzyństwa duchowego, które wyraża się w realnych relacjach Maryi Wniebowziętej do wszystkich członków Kościoła.

W okresie wielkanocnym Kościół powtarza słowa modlitwy: „Królowo nieba, wesel się, Alleluja, / Bo Ten, któregoś nosiła, Alleluja, / Zmartwychwstał jak powiedział. Alleluja. / Błagaj za nami do Boga. Alleluja”²¹. Maryja jawi się w przestrzeni modlitwy jako Ta, która raduje się zmartwychwstaniem swojego Syna, Zbawiciela świata. Kościół, zwracając się do Maryi trwającej w radości paschalnej, sam uświadamia sobie na nowo motywy tej radości, która jest jego udziałem. W ten sposób Maryja jako pocieszycielka strapionych stanowi dla Kościoła znakomity wzór radości w Duchu Świętym. Rozważanie i naśladowanie przykładu życia Bożej Rodzicielki ma prowadzić wierzących do tego, aby zasłużyli na wieczną radość w niebie²². Maryja kieruje myśl wiernych ku Temu, który jest źródłem dynamizmu, radości, jedności i pokoju – ku Duchowi, którego Ojciec wciąż posyła przez Chrystusa całej wspólnotie Kościoła. Ten Duch wyprowadza Kościół z poczucia przynębienia z powodu ciężaru grzechów jego członków, oczyszcza go, odradza i odmładza, czyniąc wciąż wiarygodnym świadkiem Pana w dziejach świata. Maryja jest dla Kościoła znakomitą wzorem w radosnym wypełnianiu jego posłannictwa.

¹⁹ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 53.

²⁰ Więcej na temat wiary Maryi w nauczaniu Jana Pawła II: S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Biblos, Tarnów 1992, s. 212-222.

²¹ *Liturgia godzin*, t. 2, Pallottinum, Poznań 1984, s. 1209.

²² Por. Św. Beda Czcigodny, *Homilia na temat Kantyku „Magnificat”*, w: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, tłum. i oprac. ks. W. Kania, Ojcowie Franciszkanie, Niepokalanów 1981, s. 206.

WZÓR RADOSNEGO MACIERZYŃSTWA

Sobór Watykański II przypomniał o głębokiej więzi, jaka łączy Maryję z Kościołem, o macierzyńskim wymiarze zarówno Maryi, jak i Kościoła²³. Maryja jest matką, ponieważ poczęła i urodziła Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Kościół jest matką, ponieważ duchowo rodzi Chrystusa w wiernych i macierzyńską troską otacza wszystkich należących do Mistycznego Ciała Chrystusa. Urzeczywistnia się to przez głoszenie Słowa Bożego, udzielanie chrztu, odpuszczanie grzechów, sprawowanie Eucharystii oraz innych sakramentów.

W osobie Maryi Kościół odkrywa wzór radosnego macierzyństwa. Uświadamia sobie prawdę, że macierzyństwo Maryi znajduje się u podstaw jego misji w służbie ludzi powołanych do zbawienia. Obydwie Matki – Kościół i Maryja są konieczne dla życia chrześcijańskiego. Są nierozłączne i wzajemnie się warunkują. Pozwalają rozpoznać dar Bożej miłości, która pragnie udzielać się ludziom w każdym miejscu i w każdym czasie.

Wiara, posłuszeństwo oraz radość wyrażone przez Maryję w chwili Zwiastowania i podczas Nawiedzenia znajdują się niejako u początku apostolskiej misji Kościoła w służbie zbawienia. Jako wspólnota wiary Kościół raduje się z narodzin każdego chrześcijanina, które w pewien sposób odzwierciedlają narodziny samego Jezusa. Maryja jako realna osoba wciąż wywiera wpływ na życie wierzących i kształtuje macierzyńskie oblicze Kościoła. Dzięki Niej macierzyństwo Kościoła nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, lecz ujawnia się w sposób bardziej konkretny i osobisty wobec każdego chrześcijanina, budząc w nim radość i nadzieję²⁴.

WZÓR RADOSNEGO DZIEWICTWA

Pełna radości postawa Maryi, poświadczona przez Ewangelię, jest również wzorem dziewictwa Kościoła. Sobór Watykański II przypomina, że Kościół „jest dziewicą, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a naśladując Matkę Pana swego, mocą Ducha Świętego zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość”²⁵. Maryja jako radosna dziewica pozostaje dla Kościoła wzorem głębokiego zjednoczenia z Panem. Wpatrując się w przykład Maryi zawsze Dziewicy, Kościół uczy

²³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 63.

²⁴ Por. *Wzór macierzyństwa Kościoła* (13 VIII 1997), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, s. 162.

²⁵ *Lumen gentium*, nr 64.

się od Niej radosnego przeżywania swojego duchowego dziewictwa. Zachowywanie owego dziewictwa polega na radykalnym strzeżeniu całego depozytu wiary, na wystrzeganiu się zawężonego i subiektywnego interpretowania Słowa Bożego, bezkrytycznego podporządkowywania się zmiennym trendom współczesnej mentalności. W tym sensie Maryja jest dla Kościoła wzorem radosnego trwania w prawdzie i wierności w jej przekazywaniu²⁶.

WZÓR RADOSNEJ ŚWIĘTOŚCI

Maryja przeżywająca radość poczęcia i narodzin syna Bożego skłania wspólnotę Kościoła do ciągłej refleksji nad tajemnicą jego świętości. Kościół bowiem w swej istocie jest wspólnotą tych, którzy są powołani do świętości, zgodnie z Chrystusowym przykazaniem: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Sobór Watykański II naucza, że „Kościół w osobie Najświętszej Maryi Panny już osiąga doskonałość”²⁷. Słowa te nawiązują do Listu św. Pawła do Efezjan: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby samemu sobie przedstawić Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 25-27).

Kościół nie tylko kontempluje w Maryi dar pełni łask, ale również podejmuje egzystencjalny wysiłek naśladowania Matki Pana (łac. imitatio Mariae) w jej świętości, rozumianej jako doskonała harmonia zjednoczenia z Odkupicielem. Kościół uczestniczy w tej samej radości, której doświadczała Maryja, jeśli pośród skomplikowanych dróg współczesnego świata na wzór Matki Bożej upodabnia się do Chrystusa. Mimo zewnętrznych prześladowań i własnych upadków, które wydarzyły się w historii, Kościół nadal pragnie z radością realizować wezwanie do świętości, budując zgodę i braterską miłość we własnej wspólnocie i wraz ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Maryja staje się dla wszystkich wierzących Matką nadziei i odwagi, zwłaszcza w sytuacji cierpienia, rozczarowania, bólu i przemocy. Wskazując na Królestwo Boże, które przyszło i wciąż przychodzi w osobie Jezusa Chrystusa, pobudza Kościół do trwania w radosnej nadziei, której wypełnienie dokona się w dniu Paruzji²⁸.

²⁶ Por. *Wzór dziewictwa Kościoła* (20 VIII 1997), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, s. 164n.

²⁷ *Lumen gentium*, nr 65.

²⁸ Por. *Wzór świętości Kościoła* (3 IX 1997), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, s. 166-168.

WZÓR RADOSNEGO KULTU

Magnificat wskazuje, że Maryja potrafiła dostrzegać i z wdzięcznością wspominać wielkie dzieła Boga dokonane w historii Izraela. W ciągu swego ziemskiego życia była świadkiem zbawczych wydarzeń. Jednocząc się w wierze i miłości z umierającym Chrystusem, nie tylko była milczącym świadkiem zbawczej śmierci, lecz aktywnie poszukiwała głębokiego sensu tego przejmującego wydarzenia. Stąd też Maryja jawi się Kościołowi jako najwyższy wzór osobistego zaangażowania w Boże tajemnice. Sprawowanie liturgii jest pamiętką i uobecnieniem zbawczej ofiary Chrystusa i ma na celu włączenie wiernych w uczestnictwo w paschalnej tajemnicy; dlatego też życie Maryi stanowi dla wierzących zachętę do możliwie najpełniejszego uczestnictwa w tajemnicy Zbawienia wyrażanej na nowo i uobecnianej przez gesty i słowa liturgiczne.

Po zmartwychwstaniu Pana Matka Boża uczestniczyła z apostołami w łamaniu chleba, trwała w dziękczynieniu i pełna pokoju oczekiwała na dar zesłania Ducha Świętego. Radośnie otwierając się na tajemnicę Boga, Maryja zachęca Kościół, aby aktywnie zaangażował się w dzieło liturgicznego i egzystencjalnego uwielbienia Boga. Ukazuje Kościołowi radość, która rodzi się ze słuchania Słowa Bożego i wypełniania go w życiu; uczy, że kult nie polega przede wszystkim na wyrażaniu myśli i uczuć człowieka, ale na przyjęciu postawy słuchania i życia słowem Bożym w codziennej egzystencji.

Maryja stanowi również wzór radosnego samoofiarowania się Bogu. Biblijna scena ofiarowania Jezusa w świątyni jerozolimskiej (Łk 2, 22-35) ukazuje równocześnie ofiarowanie przez Maryję samej siebie w łączności z Osobą Jezusa. Jako nasza Siostra w wierze i zarazem Nauczycielka Ludu Bożego Maryja zachęca wiernych do składania duchowych ofiar Bogu przez Chrystusa w radości i mocy Ducha Świętego (por. 1P 2, 5)²⁹.

WZÓR RADOSNEJ SOLIDARNOŚCI

W codziennej modlitwie wieczornej Kościół powtarza słowa hymnu Maryi: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1, 46-47). Maryja wysławia Boga Przymierza, Boga, który wiele wspaniałych dzieł dokonał w historii świata. Z prostotą i głęboką wiarą głosi prawdę o wszechmocnym Bogu, który jest źródłem wszelkiego obdarowania i który pragnie rozjaśniać trudne i zawile drogi ludzkich losów. Raduje się z tego, że Bóg wierny Przymierzowi jest równocześnie Bogiem, który stoi po stronie ubogich,

²⁹ Por. *Wzór kultu Kościoła* (10 IX 1997), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, s. 169n.

skrzywdzonych, upokorzonych. To On „strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych”, głodnych nasycza dobrami, a bogatych z niczym odprawia, „rozprasza pyszniących się”, a miłosierdzie swe zachowuje „dla tych, co się Go boją” (por Łk 1, 50-55).

Maryja jest dogłębnie przeniknięta duchem „ubogich Jahwe” (hebr. anawim). Należy do tych, którzy są najbardziej otwarci na Boga i w Nim pokładają najgłębszą nadzieję. W hymnie *Magnificat* głosi Ona tajemnicę przyjścia Mesjasza ubogich (por. Iz 11,4). Jest świadoma, że w Niej wypełnia się obietnica dana Abrahamowi. Jest Matką Tego, który ogłosi światu Bożą sprawiedliwość.

Kościół nie tylko nie przestaje powtarzać Maryjny hymn uwielbienia, ale coraz pełniej uświadamia sobie, że prawdy o Bogu zbawiającym nie można oddzielić od posługi na rzecz ubogich. Maryja w *Magnificat* przypomina, że w posłannictwie Kościoła nie może zabraknąć troski o solidarność i sprawiedliwość społeczną. Hymn *Magnificat* może przyczynić się do ponownego odkrycia ważnego źródła chrześcijańskiej radości, którym jest wyzwalająca moc prawdy³⁰.

RADOŚĆ ODNALEZIONA W KRZYŻU

Analizując ukazane w Ewangelii według św. Łukasza wydarzenie Zwiastowania i następujące po nim Nawiedzenie zakończone Kantykiem Maryi, trzeba dostrzec, że z perspektywy paschalnej jawią się one jako zapowiedź Krzyża oraz cierpienia Matki i Syna. Misterium mesjańskiej radości łączy się z misterium zbawczego cierpienia.

Jak zauważa prawosławny teolog Sergiusz Bułgakow (1877-1944), Krzyż i Zwiastowanie są nierozdzielne i nie mogą być sobie przeciwstawiane. Eklezjalna świadomość z trudem dopatruje się związku między radością i bólem. Zdaniem Bułgakowa, powołując się na Tradycję, trzeba przypomnieć, że radosne pozdrowienie usłyszała Maryja podczas czytania księgi Izajasza, mówiącej o cierpiącym Słudze Jahwe: „on się obarczył naszym cierpieniem, on dźwigał nasze boleści [...] on był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy” (Iz 53, 4-5). Przyjmując sofiologiczną hermeneutykę wydarzeń, Maryja zrozumiała, że zbawienie dokona się przez krew Jej Syna i ta świadomość łączyła się w Niej z radością zwiastowania oraz następujących po nim wydarzeń. Wyrażając słowami „oto ja służebnica Pańska” zgodę na propozycję Boga, Maryja równocześnie poddała swoje życie „logice” Krzyża³¹.

³⁰ Por. E. A d a m i a k, *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2006, s. 57-59.

³¹ Por. S. B u ł g a k o w, *Zwiastowanie i krzyż*, w: *Teksty o Matce Bożej*. Prawosławie, cz. 1, oprac. ks. H. Paprocki, Ojcowie Franciszkanie, Niepokalanów 1991, s. 323.

Bułgakov podkreśla, że „Bóg-Miłość podejmuje krzyż przez miłość do stworzeń, On daje światu miejsce dla egzystencji, Siebie umniejsza dla świata, ogranicza się dobrowolnie, aby dać stworzeniu możliwość powolnego i trudnego rozwoju”³². Można powiedzieć, że przedwieczny zamiar zbawienia świata składania Boga do podjęcia krzyża ofiarnej miłości już we Wcieleniu. Wypełnienie tego planu dokonuje się mocą Bożej miłości. Już w Zwiastowaniu zatem obecny jest Krzyż. W ten sposób miłość, Krzyż i radość stają się nierozdzielną triadą. Krzyż bez miłości jest hańbą, radość bez Krzyża jest złudzeniem, a miłość bez Krzyża jest ideologią.

Myśl Bułgakowa prowadzi do stwierdzenia, że najgłębszym źródłem radości Maryi jest właśnie Krzyż. Radość Zwiastowania, przedłużona w Nawiedzeniu, wyśpiewana w *Magnificat* i przeżywana w tajemnicy narodzin Zbawiciela, jest w swej istocie radością paschalną, radością z Krzyża, będącego nie tylko dla Chrystusa, ale również dla jego Matki i wszystkich wierzących – drogą do pełni życia. Krzyż, którego sensem jest Zmartwychwstanie, jawi się jako wieczne świadectwo miłości Bożej, jako znak zwycięskiej radości, w której nie ma już bólu. Przypomina, że miłość jest autentyczną radością, zwycięską i triumfującą na wieki. Przyjmując perspektywę zarysowaną przez Bułgakowa, trudno nie zachwycić się głębią starożytnego chrześcijańskiego hymnu, którego pierwsze słowa brzmią „Ave crux spes unica” (Bądź pozdrowiony krzyżu, jedyna nadziejo).

*

Biblijny Kantyk Maryi jest kluczem otwierającym drogę do pełniejszego poznania duchowości Matki Pana. Odsłania jeden z niezwykle ważnych aspektów tej duchowości – macierzyńską radość w Bogu. Flamandzki teolog Edward Schillebeeckx OP nie zawahał się nazwać pieśni *Magnificat* „toastem na cześć Boga”³³. W tym oryginalnym stwierdzeniu kryje się przekonanie, że Maryja jako pierwsza zakosztowała wina odkupienia, którym hojnie obdarzył Ją Bóg w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. Będąc żywym naczyniem Bożej łaski i przybytkiem Ducha Świętego, Maryja poznała również słodki przedsmak radości eschatologicznej uczty mesjańskiej, której symbolem jest obfitość „nowego wina” w sześciu kamiennych stągwiach na weselu w Kanie. Delektując się nowym winem łaski i prawdy, które przyszły przez Jezusa Chrystusa, Maryja nie mogła milczeć. I dlatego wygłosiła „święty toast”, który rozbrzmiewa w codziennej modlitwie Ludu Bożego, oczekującego, że to, co dziś jest jeszcze prorocstwem, pewnego dnia stanie się jego spełnieniem.

³² Por. tamże.

³³ Por. E. Schillebeeckx OP, *Evangelie verhalen*, Nelissen, Baarn 1982, s. 25.

Ryszard KOZŁOWSKI COR

RADOŚĆ FILOZOFA Edyty Stein drogi radości

Radość jest nie tylko podmiotowym uchwyceniem obiektywnego dobra i napętnieniem się nim, jest jednością z boskim Logosem. Radość przyszła jest radością z Logosu, który nadchodzi, radość, która przeminęła, jest śladem pozostawionym w duszy – śladem, że tam był. Nie da się tego zapomnieć. Stąd człowiek – natchniony Logosem – nigdy nie pomyśli, że jest kimś zbędnym i przypadkowym, że jest bez znaczenia i bez sensu, że jest bytem-w-sobie, martwym i poza życiem, poza nadzieją, poza miłością.

Człowiek jest na świecie po to, aby żyć,
i powinien całe jego piękno przyjmować
z wdzięcznością.
Edyta Stein

Na znaczenie radości w życiu człowieka zwracało uwagę wielu klasyków filozofii i psychologii. Spośród tych licznych myślicieli i twórców warto wskazać przede wszystkim Platona¹, Arystotelesa², św. Augustyna³, św. Tomasza z Akwinu⁴, Pascala⁵, Kartezjusza⁶ i Maxa Schelera⁷. Swoisty wkład w refleksję o radości mają też: William James⁸, Wilhelm Wundt⁹, Sigmund Freud¹⁰,

¹ Zob. P l a t o n, *Fileb*, 54C-56A, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Recto, Warszawa 1991, s. 73-75; zob. też: t e n ż e, *Fajdros*, 247D-E, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 36n.

² Zob. A r y s t o t e l e s, *O duszy* 408b, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 63.

³ Zob. św. A u g u s t y n, *O życiu szczęśliwym*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, t. 1, Pax, Warszawa 1953, s. 8-42.

⁴ Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz i in., t. 1-2, Antyk, Kęty 1998.

⁵ Zob. B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Pax, Warszawa 1989.

⁶ Por. R. D e s c a r t e s, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958, s. 90n., s. 94.

⁷ Zob. M. S c h e l e r, *O zdradzie radości*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 61-66. Por. też: t e n ż e, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 229.

⁸ Zob. W. J a m e s, *What is an Emotion?*, „Mind” 9(1884) nr 34, s. 188-205.

⁹ Zob. W. W u n d t, *Grundriss der Psychologie*, Engelmann, Leipzig 1896.

¹⁰ Zob. S. F r e u d, *Objaśnienie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

Carl Gustav Jung¹¹ i William McDougall¹². Współczesne teorie psychologiczne opisują radość jako postawę, cechę temperamentu, charakteru, typu osobowości, a psychologia zorientowana humanistycznie ukazuje fenomen radości w kontekście badania osobowości.

W tym krótkim szkicu proponuję pochylić się nad kilkoma uwagami, które w swoich pismach pozostawiła karmelitanka, doktor kościoła, męczennica i filozof Edyta Stein–św. Teresa Benedykta od Krzyża. Źródłowa radość, której szukania i przeżywania uczy nas Stein, jest tym rodzajem przeżycia, którego nie da się poznać, nie angażując się w nie całkowicie. Stein – na co wskazują już jej pisma autobiograficzne i listy – decyzję o takim zaangażowaniu podjęła na samym początku, gdy postanowiła nie tylko szukać prawdy, ale całkowicie jej się oddać.

RADOŚĆ JAKO PRZEŻYCIE A MOMENT ISTOTNOŚCIOWY RADOŚCI

Edyta Stein w opisach radości wyraźnie odróżnia radość jako realne przeżycie od eidosu radości, czyli radości jako radości, jej momentu istotnościowego. W danym przeżyciu radości urzeczywistnia się jej eidos, co nie oznacza – jak zauważa Stein – że staje się on rzeczywisty, lecz że „staje się rzeczywiste coś, co mu odpowiada”¹³. Uchwycenie i opis istoty radości nie jest łatwe, nie jest jednak niemożliwe¹⁴. Trzeba iść określoną drogą, wnikliwie badając poszczególne przeżycia i fenomeny związane z radością, by w pewnym momencie uczynić odważny krok poznawczy i egzystencjalny w stronę istoty radości. Moment ten jest szczególny, w nim bowiem eidos radości zaczyna prowadzić, poruszać i przyciągać poszukującego.

Odróżnienie istotnościowego (fenomenologicznego) i psychologicznego (przeżyciowego) opisu radości zakłada ściśle określoną koncepcję czasu (i wieczności). Problematyce tej przygląda się Władysław Stróżewski w studium *Istnienie i czas w filozofii Romana Ingardena i Edyty Stein*¹⁵. Badając czas i istnienie, Stein wychodzi od własnego istnienia i dokonuje głębokiego fenomenologicz-

¹¹ Zob. C. G. Jung, *The Association Method*, „American Journal of Psychology”, 31(1910), s. 219-226.

¹² Zob. J. B. Watson, W. McDougall, *The Battle of Behaviorism: An Exposition and an Exposure*, Kessinger Publishing, Whitefish, Montana, 2007.

¹³ E. Stein, *Był skończony a był wieczny*, tłum. J. I. Adamska OCD, W drodze, Poznań 1995, s. 102.

¹⁴ Zob. W. Stróżewski, *O radości*, w: *Fenomen radości*, red. A. Grzegorzczak, J. Grad, P. Szkudlarek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2007, s. 13-26.

¹⁵ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i czas w filozofii Romana Ingardena i Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 1(2005), s. 7-35.

nego wglądu w jego treść oraz wyciąga wnioski nie tyle ontologiczne, jak Ingarden, ile metafizyczne: „Nie bała się przy tym dociekać metafizycznej tajemnicy Boga, ale i przywoływać do pomocy przesłanek zaczerpniętych z doświadczenia religijnego, z Pisma Świętego, z wiary”¹⁶. Istnienie – dane w żywym doświadczeniu i przeżyciu – znajduje swój ostateczny fundament w Bogu. Do takich też konkluzji dochodzi Stróżewski i po dokonaniu szczegółowych analiz porównawczych prezentuje hierarchię bytów w filozofii Stein i Ingardena. Stein na poziomie najniższym umieszcza istnienie istotowe i wskazuje między innymi na różne rozumienia istoty, momenty istotowe oraz idee. Poziom drugi to byty istniejące w czasie, wśród nich człowiek, którego stawanie się, przemiany i rozwój Stein wyjaśnia, posługując się arystotelesowską koncepcją aktu i możliwości. Na tym poziomie istnienie jest czasowe, „zawsze skończone, musi być podtrzymywane przez Istnienie wieczne: inaczej obróciłoby się w nicłość”¹⁷. Miejsce najwyższe w hierarchii bytów zajmuje Absolut. „Byt konieczny – który nie może nie istnieć, Istnienie samo, Akt czysty, Byt wieczny. Jako Miłość jest racją wszelkiego istnienia, także istnienia każdego z nas; jest więc nam najbliższy, pozostaje jednak Nieogarniony w swej Istocie”¹⁸.

Rozważania te ukazują podstawy rozróżnienia radości jako przeżycia i jako momentu istotnościowego. Poszukiwany przez Stein moment istotnościowy radości lokuje się na najwyższym poziomie hierarchii bytów, przeżycie radości (radość w sensie psychologicznym) zaś – na poziomie bytów czasowych i istnienia istotowego. Wzajemne przenikanie się poziomów metafizycznych nie tylko warunkuje spójność rysującej się stopniowo koncepcji radości i jej doświadczenia, ale gwarantuje przede wszystkim realność samej radości. Radość przeżyciowa bez odniesienia do jej Źródła byłaby „pustą” radością, radością pozbawioną sensu.

RADOŚĆ PRAWDY ŻYCIA

Śledząc wybrane fragmenty życia Edyty Stein, odkrywając wraz z nią ich sens oraz wczuwając się w radość, którą dzieli się ona z czytelnikami swoich pism, zwłaszcza autobiograficznej książki *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*¹⁹, możemy uchwycić kilka istotnych praw, które regulują odkrywanie i przeżywanie radości w życiu każdej osoby – nie przez naśladowanie, lecz przez uczestnictwo w jednej radości. Sięganie do wydarzeń z przeszłości jest zabiegiem

¹⁶ Tamże, s. 7n.

¹⁷ Tamże, s. 35.

¹⁸ Tamże, s. 34.

¹⁹ Zob. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, tłum. J. I. Adamska OCD, w: tamże, *Pisma*, t. 1, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1982.

celowym i twórczym. Nie są one bowiem czymś martwym i bez znaczenia, lecz skrywają prawdę życia – prawdę jego własnego życia. Dzięki nim możemy dostrzec – zauważa Stein – „jak przepływający strumień życia, w którym stoimy, z przeszłości bierze początek i pozwala się rozpoznać w już skostniałych twórcach”²⁰. Stein nie gubi wydarzeń przeszłych ani od nich nie ucieka, wręcz przeciwnie – zwraca się ku nim, odkrywając stopniowo ich powiązania, tak między sobą, jak i z pełnią sensu promieniującego Logosu. Retrospekcja w tym wypadku jest zwrotem ku źródłom radości.

Stein na drodze do wiary religijnej przeżyła niejeden moment zwątpienia – przyznaje się nawet do ateizmu. Przeżywane kryzysy wiary powodowane były głównie brakiem świadków wiary wśród najbliższych, a zwłaszcza postawą kpiących z religii braci²¹. Zwątpienie nie dotyczy jednak wciąż rosnącego zapалу do poszukiwania prawdy. Z czasem tęsknota za prawdą staje się dla Stein modlitwą, która czyni ją otwartą na „coś wielkiego”²². I rzeczywiście, mała Edyta, uważna tropicielka rzeczy wielkich, nieustannie zmuszona jest zmagać się z rzeczami małymi. Gorszy ją podwójna moralność najbliższych, zasmuca nadmierna koncentracja na tym, co przemijające, jej własne wybuchy złości i nieujarzmione krytykanctwo zaś odsłaniają tajniki duchowej radości. Niemal na każdej stronicy jej autobiografii napotykamy opisy tych wewnętrznych zmagani – zmagani o prawdę istnienia, o sens życia i radość z niego płynącą.

Kryzys wiary, do którego dochodzi duchowe i psychiczne załamanie, kończy się skrajnym wyczerpaniem i depresją. Młoda Edyta Stein przeżywa ją we Wrocławiu. „Słońce zdawało się gasnąć – wspomina – nawet w pełnym, jasnym dniu. [...] Straciłam zupełnie zaufanie do ludzi, z którymi na co dzień obcowałam, chodziłam jakby zmiażdżona strasznym ciężarem i nie umiałam niczym się cieszyć”²³. Dzięki tym przeżyciom – które wydają się mieć niewiele wspólnego z radością – Stein odkrywa przynajmniej dwie rzeczy: muzykę, między innymi Jana Sebastiana Bacha, która wpływa na nią lecząco i kojąco, oraz wartość przyjaźni. „Oczywiście – pisze – świat może być zły, lecz gdy mała grupa moich przyjaciół, na których mogłam liczyć, i ja, dołożymy wszystkich naszych sił – wtedy damy na pewno rady wszystkim nawet «diabłom»”²⁴.

Poszukiwanie prawdy w filozofii zbiega się – jak zrozumiała Stein – z poszukiwaniem Boga. W Getyndze – jest rok 1913 – w szkole fenomenologicznej prowadzonej przez Edmunda Husserla, Stein wyczuwa, że tu właśnie znajdzie

²⁰ Cyt. za: J. I. Adamska OCD, *Dochodzenie do wiary w życiu Edyty Stein*, w: *Światło rozumu i wiary. Duchowa droga Edyty Stein-św. Teresy Benedykty od Krzyża*, red. J. I. Adamska OCD, Totaldruk, Poznań 2002, s. 179n.

²¹ Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 122. Por. też: *Światło rozumu i wiary*, s. 181-191.

²² Tamże, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 132.

²³ Tamże, s. 204.

²⁴ Tamże, s. 205.

odpowiedzi na od dawna nurtujące ją pytania o istotę ludzkiej duszy, o to, czym są i na czym polegają wzajemne relacje między duszą, duchem, ciałem, osobą a całym wewnętrznym uniwersum. Nie pociąga jej psychologia bez duszy, wręcz przeciwnie – refleksja nad duszą i duchem, potem nad osobą, stworzy powoli właściwy kontekst dla prowadzonych badań.

W Getyndze spotyka wielu wspaniałych ludzi. Trudno przesądzić, kto z najbliższego otoczenia Stein miał na nią najbardziej znaczący wpływ. Jako pierwszego należy wymienić samego Mistrza (Husserla), następnie Adolfa Reinacha i jego żonę, Fryderyka Kaufmanna, do którego pisała wiele listów, licznych sympatyków fenomenologii, członków Towarzystwa Fenomenologicznego oraz Maxa Schelera. Wpływ Schelera – jak sama stwierdza – „wykraczał daleko poza ramy filozofii. [...] Było to moje pierwsze zetknięcie z nieznanym mi dotąd światem. Nie doprowadziło mnie jeszcze do wiary, ale otwarło pewien zakres «fenomenu», obok którego nie mogłam przejść jak ślepiec”²⁵. Stein odkrywa wartość nowej postawy życiowej nie tylko w zakresie filozofii czy wiary, lecz także w relacjach z innymi ludźmi: do rzeczywistości podchodzić bez uprzedzeń, porzucić racjonalne przesady, odsłaniającemu się zaś stopniowo fenomenowi wiary przyglądać się z uwagą. W znacznym stopniu pomogły w tym Stein wykłady Schelera z fenomenologii i aksjologii. Szereg nowych impulsów, prawie niepostrzeżenie – jak sama wyznaje – przekształcił ją wewnątrz. Podczas tych wszystkich przeżyć i przemyśleń najważniejsze było pytanie o prawdę. Nowość jednak stanowiło to, że Stein wyraźnie przekroczyła granice wyznaczone przez ratio. Zyskując nową perspektywę egzystencjalną, odzyskała także pokój i radość ducha.

Poszukiwania wiary nadal jednak trwały. Naznaczone radością, lecz także zagubieniem, bólem i niemocą stanowiły dla przyszłej karmelitanki niełatwą próbę. Kryzysy i psychiczne załamania nie zatrzymały biegu życia w stronę źródeł prawdziwej radości – choć wtedy Stein tego jeszcze nie wiedziała. Z perspektywy czasu pisze: „Istnieje stan wyciszenia w Bogu, całkowitego odprężenia wszystkich sił duchowych, w którym niczego się nie planuje, o niczym nie decyduje, nic nie działa, lecz przyszłość stawia się do dyspozycji woli Bożej, poddając się zupełnie losowi”²⁶.

Wreszcie – kończąc lekturę żywotu św. Teresy z Ávila okrzykiem radości: „To jest prawda!” – czuje się pochwycona przez Boga. Prawda jest dla niej nie tylko czymś, czego poszukuje, ale czymś, co kocha i czyni. W dziele *Byt skończony a byt wieczny* odkrytą zasadę jedności poznania, miłości i czynu podda gruntownej analizie filozoficznej, by zaprezentować sposób upodabniania się człowieka do Boga. Idąc tą właśnie drogą, człowiek może mieć nadzieję na

²⁵ Tamże, s. 254n.

²⁶ Cyt. za: *Światło rozumu i wiary*, s. 202.

przeżycie prawdziwej radości. Edyta Stein przeszła ją osobiście, a ostatnie chwile jej życia, jej męczeńska śmierć w komorze gazowej, poświadczają, że nie tylko szła drogą Prawdy, ale że dała się przez Prawdę prowadzić.

RADOŚĆ DUSZY KOBIECEJ

Fenomenowi kobiecej duszy poświęciła Edyta Stein sporo uwagi. W studium *Życie kobiety chrześcijańskiej*, po dokonaniu wstępnej analizy trzech postaci kobiecych – bohaterek tekstów literackich (Goethego, Undset, Ibse-na), Stein zauważa, że można w nich dostrzec jeden wspólny rys: „pragnienie dawania i brania miłości oraz wyjścia z ciasnoty faktycznego, aktualnego bytowania, by osiągnąć wyższy stopień istnienia i działania”²⁷. Nie zadowolają się one tym, co posiadają, a chęć dotarcia do swojego prawdziwego bytu, prawdziwego „ja”, by przemienić je w „czyn zbawczej miłości”, traktują jako osobiste przeznaczenie.

Najgłębszą tęsknotą duszy kobiecej jest chęć bycia tym, kim się być powinno, związana z nieograniczonym wręcz pragnieniem osobowego rozwoju, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym. Choć pragnienie to określa także species duszy mężczyzny, to jednak dają się zauważyć pewne różnice. Pierwsza jest skutkiem odmiennego stosunku duszy do ciała. U kobiety, w sposób naturalny, związek ten jest bardziej ścisły niż u mężczyzny. „Myślę – pisze Stein – że dusza kobieca żyje mocniej wszystkimi częściami ciała i obecna jest w nich – silniej odbiera wewnętrznie, cokolwiek mu się przydarza; u mężczyzny ciało ma bardziej charakter narzędzia pomocniczego do działania, co wnosi pewien dystans”²⁸. Wiąże się to – jak zauważa Stein – z przeznaczeniem do macierzyństwa.

Istotnym rysem duszy kobiecej jest jej życie uczuciowe. Ukierunkowane na byt personalny, budzi i rozwija wewnętrzną moc kobiety. Poprzez wzruszenia i nastroje kobieta uzmysławia sobie własny byt: kim jest i jaka jest. Za ich pomocą „pojmuje także znaczenie bytu obcego dla jej własnego, jak i specyficzną jakość i związane z tym znaczenie rzeczy poza nią, innych osób oraz nieosobowych tworów”²⁹. Sprawności te musi nieustannie rozwijać, by nie ulec poznawczej i aksjologicznej jednostronności.

Aby odpowiednio ukształtować duszę kobiety, konieczne jest bliższe określenie samej natury kobiecej i jej przeznaczenia. „Stąd też – pisze Stein – dusza kobieca winna być s z e r o k a i otwarta na wszystko, co ludzkie; musi być

²⁷ E. S t e i n, *Życie kobiety chrześcijańskiej*, w: *taż, Kobieta. Jej zadanie według natury i łaski*, tłum. J. I. Adamska OCD, Bernardinum, Tczew–Pelplin 1999, s. 66.

²⁸ *Tamże*, s. 68.

s p o k o j n a, aby nie wygasić gwałtownym podmuchem najmniejszego nawet płomyka; musi być ciepła, by delikatne kielki nie ucierpiały od zimna; musi być jasna, aby w ciemnych zakątkach czy fałdkach nie zagnieździły się szkodniki; musi być w s o b i e z w a r t a, aby to, co się wciska z zewnątrz nie uszkodziło życia wewnątrz; musi być w o l n a o d s i e b i e s a m e j, aby w sobie uczynić miejsce dla innego życia; w końcu musi być p a n i ą s i e b i e i swego ciała, aby całą osobowością odpowiedzieć na każde wezwanie²⁹.

Otwarcie duszy wyraża się w zainteresowaniu sprawami innych ludzi, które podyktowane winno być nie tyle ciekawością, ile miłością do nich i troską. W innych ludziach można się bowiem zatracić, niczego im nie dając. „Dusza wtedy zdobywa, gdy wychodzi s z u k a ć i zagubione przynieść do domu: ów ukryty s k a r b i jawny czy skryty c i ę ż a r złożony każdej duszy ludzkiej, mogący nie tylko wzbogacić ją samą, ale też innych, którzy się na niego duchowo otworzą”³¹. Nosząc innych w sobie z miłością, dusza kobieca daje im życie, a z tej mistycznej wspólnoty rodzi się radość.

Wewnętrzne wyciszenie jest warunkiem otwartości duszy kobiecej na innych. Dusza kobieca powołana jest do tego, by strzec innego życia, by wczuwać się w nie, dawać mu to, czego mu brak. Wrażliwość na własne poruszenia i poruszenia życia innych i wynikająca stąd umiejętność słuchania, a raczej wsłuchiwanie się w siebie i w innych, czynią duszę kobiecą bardziej szeroką i otwartą.

Edyta Stein, rozwijając swoją myśl w duchu mistycznej tradycji Karmelu, szczególnie zaś św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, akcentuje moment wolności od siebie samej i zwanie w siebie. Bez wewnętrznego wyciszenia własnego hałaśliwego „ja”, bez wyciszenia zmysłów, łatwo pominąć to, co istotne dla drugiego, łatwo o osobowe rozminięcie się z drugim. Dusza zapatrzona w siebie, wsłuchana w siebie, oraz – co się zdarza – zakochana w sobie – wykazuje całkowite zamknięcie na innych, tym samym na sobie samą i na Boga.

Wolność kobiecej duszy, jej zwartość, ciepło, czystość i jasność mają ściśle odniesienie do Boga. To On jest jedynym źródłem i formatorem duszy. „Dusza kobieca wydaje się raczej tępa i ciemna, nieprzenikniona dla innych. Dopiero Boże światło czyni ją świetlistą i jasną”³². Analogicznie ma się rzecz z wolnością i otwartością. Jedyne, co człowiek może zrobić, to otworzyć się na działanie łaski, poddać Bogu swą własną wolę, składając w Jego ręce duszę. Pierwszym wymogiem jest оголошение siebie i wewnętrzne wyciszenie³³. Stein, podając szereg praktycznych wskazówek, podkreśla konieczność odpowiedzi na pytania: „Do kogo należę?”, „Komu służę?”. Píše wprost: „Ma się

²⁹ Tamże, s. 69.

³⁰ Tamże, s. 110.

³¹ Tamże, s. 111.

³² Tamże, s. 113.

³³ Por. tamże, s. 122.

ochotę zerwać z miejsca i pobiec do pracy. Lecz właśnie wtedy trzeba chwycić cugle i powiedzieć sobie: spokojnie! Teraz nic nie może zakłócić mi spokoju, gdyż pierwsza godzina poranna należy do Pana. Dopiero z Jego pomocą wykonam zadanie, które na mnie nakłada”³⁴. W ten sposób dusza nie tylko się wycisza, lecz nie dopuszcza do siebie tego, co zakłóciłoby jej wewnętrzny spokój, jej wewnętrzną równowagę. Chce wejść w życie, podjąć codzienne sprawy w ciszy i spokoju, pełni świętej radości, odwagi i mocy działania – poszerzona i powiększona, bo opuściła siebie, a weszła w życie Boże³⁵. To samo dotyczy przebiegu dnia. Chodzi o to, by w sekwencji wykonywanych prac znaleźć czas na zwrócenie się ku Bogu – by w Nim nabrać dystansu do wykonywanych obowiązków, a przede wszystkim pozwolić sobie na przeżycie radości płynącej z tego, co poza nami – z uchwyconego dobra.

RADOŚĆ I WZUCIE

W pracy *O zagadnieniu wczucia* Stein zwraca uwagę na możliwość doświadczenia radości w sposób źródłowy i żywy. W przypomnieniu (danego wydarzenia), oczekiwaniu czy fantazji – choć same te akty są źródłowe – ich treść, czyli radość sama, nie jest źródłowo dana. Radość żywa i źródłowa dana jest we wczuciu.

Wczucie różni się od zewnętrznego spostrzeżenia: spostrzegam, że ktoś czymś się raduje, lecz sama radość jest mi niedostępna. Różni się dalej od wiedzy o cudzym przeżywaniu, od współodczuwania radości z kimś drugim, a także od czucia się jednym (gdy z kimś radujemy się z tego samego wydarzenia). Szczególną pozycję zajmuje jednak drugi – ten, który już się raduje, a którego radość na swój sposób jest mi dostępna. Między mną a drugim zachodzi interesujący związek: „Żyjąc w owej radości kogoś drugiego, nie odczuwam źródłowej radości, nie wytryska ona żywo z mojego Ja, nie nosi też charakteru będącej – niegdyś – żywą, tak jak przypominana radość, lecz o wiele mniej jeszcze jest wyobrażoną tylko [radością], pozbawioną rzeczywistego życia; natomiast ów inny podmiot obdarzony jest źródłowością, choć ja tej źródłowości nie przeżywam, jego płynąca z niego [samego] radość jest radością źródłową, choć ja jej jako źródłowej nie przeżywam. W moim nieźródłowym przeżywaniu czuję się niejako wiedziona przez przeżywanie źródłowe, nie doświadczane przeze mnie, a jednak obiecane, dające znać o sobie w moim nieźródłowym przeżywaniu”³⁶.

³⁴ Tamże, s. 123.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ E. S t e i n, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J. F. Gierula, Znak, Kraków 1988, s. 25. Zob. R. K o z ł o w s k i, *Wczucie jako kategoria metafizyczna i mistyczna według Edyty Stein*, „Filozofia religii” 5(2009), s. 77-92.

Edyta Stein, „geniusz przyjaźni” – jak nazwała ją Waltraud Herbstrith³⁷ – do tematu wczucia podchodzi z rozwąga i ze znawstwem. W punkcie wyjścia analizuje takie przeżycia, jak wczuwające uczestnictwo i współdoznawanie wrażeń, najważniejsze jednak jest dla niej, że każdy ze współodczuwających uczestniczy w tej samej radości. „Ja czuję moją radość – pisze Stein – oraz we wczuciu uchwytuję radość innych, i widzę: to jest ta sama [radość]. I gdy to widzę, wydaje mi się, że znika ów charakter nieźródłowości cudzej radości, w swych rysach charakterystycznych, jeden po drugim, pokrywa się przecież owa nieuchwytna [jak zjawia] radość [cudza] z moją [jakby] cielesnie żywą; i oni – jak mniemam – czują właśnie tak żywo swoją, jak ja moją radość; to, co oni czują, mam teraz naocznie przed sobą; ciało i krew bierze tą radość z mojego czucia, a z «ja» i «ty» wyrasta «my» jako podmiot wyższego rzędu”³⁸. Ja i Ty napełniane są radością z tego samego źródła, lecz każde na swój sposób. Osłaniają się w nich „strony” jednej i tej samej radości, które zapowiadają istnienie tej tradycji źródłowej i żywej.

We wczuciu dokonuje się istotne przesunięcie – z treści uobecniającej się źródłowej radości na samą osobę. We wczuciu dana jest druga osoba – z jej światem przeżywanych wartości, z przeżyciami radości i bólu. „Z pewnością czuję się jednym z innymi i pozwalam, by ich uczucia stawały się motywami mojego chcenia, to jednak [tradycja – R. K.] nie prezentuje mi innych, lecz ma za założenie ich prezentowania się”³⁹. Inni „wdzierają się” w człowieka, wdzierają się z treścią swojego życia, która niepostrzeżenie staje się jego własnym życiem. Dlatego Stein pyta, czy nie ma tu jakiegoś rodzaju obcowania? Jeśli chodzi o przeżycie źródłowej i żywej radości, to odpowiedź nasuwa się sama. W przeżyciu radości człowiek nie chce być sam. Gdy jest z drugim, radość się potęguje, a przeżywana radość nabiera charakteru radości wiecznej. Wczucie otwiera człowieka na to, czego „idol samopoznania” nigdy nie osiągnie, bo zapatrzony w siebie, zostaje zamknięty na innych. Nieprzypadkowo Stein przywołuje myśl Leopolda von Rankego, który pisze o konieczności „wygaszenia” swojego Ja-we-własnej-osobie, by widzieć rzeczy „takimi-jakie-były”⁴⁰. Wyjaśnia zaraz, że owo Ja-we-własnej-osobie to indywidualna struktura przeżyciowa, która na pewnym etapie poznawczego uchwytowania drugiego i jego radości jest konstruktywna i wartościowa, dla ogarnięcia radości samej, żywej i prezentującej się w swojej źródłowości, potrzeba jednak zapomnienia o sobie i wewnętrznego oczyszczenia.

³⁷ Zob. W. Herbstrith, *Edyta Stein. Żydówka i chrześcijanka*, tłum. L. Kohort-Kopaczynska, eSPe, Kraków 2008.

³⁸ Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 33.

³⁹ Tamże, s. 152.

⁴⁰ Por. tamże, s. 150.

„JESTEŚMY ZDOLNI DO GŁĘBOKIEJ, AUTENTYCZNEJ RADOŚCI”

We wprowadzeniu do *Wiedzy Krzyża* – swojej ostatniej książki, której pisanie kończyła w pośpiechu – Edyta Stein bliżej przygląda się ludzkiej naturze, czyniąc to nie tyle z perspektywy własnych obserwacji i doświadczeń, ile z perspektywy „wiedzy krzyża”. „Wiedza krzyża” to „dobrze poznana prawda – teologia krzyża – żywa rzeczywistość i oddziałująca prawda; jak nasionko zostaje zasadzona w duszy, [...] określa jej całe postępowanie tak, iż promieniuje z niego i staje się poznawalna dzięki niemu”⁴¹.

Według Stein ludzka natura znajduje się w stanie degeneracji. Wskazuje na to niezdolność człowieka do przyjęcia „stanu faktycznego”, by odpowiedzieć nań zgodnie z jego prawdziwą wartością. Jest to rodzaj metafizycznego otępienia znajdującego swój bezpośredni wyraz w sposobie odnoszenia się do tego, co niesie życie. Zachłanna koncentracja na sobie – zakochanie się w sobie, powoduje uwięzienie się człowieka w samym sobie i odcięcie od źródeł istnienia i radości. Ta „własna nieruchawość wewnętrzna – pisze Stein – jawi się nam jako nierzeczowa postawa i rodzi nasze cierpienie”⁴².

Metafizyczne otępienie dotyczy także przeżyć religijnych człowieka. Pojawia się ono, gdy siłą formującą duchowe wnętrze człowieka nie są fakty z historii zbawienia, „wielkie dzieła Boże”, lecz przypadek, sytuacja, kaprys. Smutny obraz ludzkiej natury wyraża jednak tylko część prawdy o niej. Stein rozpoznaje w człowieku zdolność do głębokiej i autentycznej radości, zdolność do „świętego” realizmu, który w istocie jest pierwotną wrażliwością duszy. Dzięki niej człowiek zachowuje głęboki i twórczy kontakt z życiem – czuje je i przeżywa, poznaje i chce dzielić z innymi. Pierwotna wrażliwość duszy wyraża się w tym, że „wszystko, co do niej dociera, dusza przyjmuje w stosowny sposób i z odpowiednią głębią; wszystko to znajduje też w niej nietamowaną przez spaczne zahamowania i skostnienia, żywą, ruchliwą i gotową do kształtowania siłę, która z łatwością i radością pozwala się formować temu wszystkiemu, co w siebie przyjęła i przyjmuje”⁴³. Radość świętego realisty jest jak radość dziecka, które zachowało pierwotną zdolność odbierania wrażeń i z całą szczerością na nie odpowiada.

Postawiona przez Stein diagnoza zostaje dalej uzupełniona o szereg konkretnych wskazówek, które naprowadzają człowieka na doświadczenie źródłowej radości. Omawiając zagadnienie oczyszczania woli – po opracowaniu tematu oczyszczania rozumu i pamięci – Stein koncentruje uwagę na czterech pasjach

⁴¹ E. S t e i n, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tłum. J. I. Adamska OCD, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 46. W dziele tym Stein nazywa *Drogę na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża „traktatem o radości” (tamże, s. 169).

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 47.

duszy, spośród których pierwszą jest radość – obok nadziei, bólu i obawy. Radość jest siłą duszy, a jako zwrócona ku Bogu, jest siłą największą. „Wola – pisze Stein – powinna radować się tylko tym, co odnosi się do czci i chwały Bożej”⁴⁴.

W świetle radykalizmu świętej karmelitanki, mającego swoje korzenie w nauce św. Jana od Krzyża, rzecz się ukazuje bardzo jasno: „Jedynie w ciemności i ogołoceniu ze wszystkiego, co wola może odczuć, a rozum poznać, kocha się w sposób pewny i prawdziwy w duchu wiary”⁴⁵.

Radość zwraca człowieka ku różnym przedmiotom, w których szuka on spełnienia, kieruje go ku dobrom doczesnym, naturalnym i zmysłowym, moralnym, nadprzyrodzonym i duchowym. Jednak samo ukierunkowanie na poszczególne typy przedmioty nie przesądza jeszcze o możliwości doświadczenia głębi radości. Głęboka i autentyczna radość jest możliwa, o ile przestrzega się określonych zasad. Po pierwsze, dobrami wolno się radować, gdy pomagają lepiej służyć Bogu i osiągnąć życie wieczne; celem jest nabycie cnoty wspaniałości, dzielności ducha, jasności umysłu, głębokiego pokoju i spokojnej ufności pokładanej w Bogu. Człowiek bowiem „raduje się z prawdy, z tego, co lepsze i istotne [...] ten zaś, kto patrzy na nie pod kątem zmysłów, bierze to, co zwodnicze, gorsze i nieistotne [...]”⁴⁶. Po drugie, konieczne jest przejście (wznoszenie się) od radości związanej z rzeczami do radości w Bogu.

Dobra moralne mają wartość, która sprawia człowiekowi radość, jednak zdaniem Stein – nie można na nich poprzestać. Pełna radość posiadania i realizacji dobra moralnego rodzi się wówczas, gdy jest ono spełniane z miłości do Boga. To samo dotyczy dóbr nadprzyrodzonych: darów i łask przekraczających zdolności i siły naturalne człowieka. Pełną radość można osiągnąć dzięki nim pod warunkiem, że służy się nimi Bogu i prawdziwej miłości. Przeciwnieństwem tego rodzaju radości jest tak zwana radość próżna – prowadzi ona duszę do oszukiwania siebie i innych, a w końcu do zarozumiałości.

Wola powinna się też ogołocić z niektórych radości związanych z dobrami duchowymi. Istnieją bowiem dobra, które rodzą radość przynajmniej wątpliwą. Z analizy czterech rodzajów dóbr (pobudzających, wzywających, kierujących i doskonalących) Stein – za św. Janem od Krzyża – wysnuwa wniosek o konieczności odrywania serca od tego, co dotyczy zewnętrznych przedstawień (figurek, obrazów), by w modlitwie wewnętrznej „w Bogu złożyć całą moc i radość woli”⁴⁷.

Przeżycie prawdziwej radości jest możliwe, o ile tylko człowiek zechce podjąć duchowy trud oczyszczania woli z tego, co doświadczenie to ogranicza

⁴⁴ Tamże, s. 146.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 150.

⁴⁷ Tamże, s. 163.

czy wręcz uniemożliwia. Zastosowana metoda dochodzenia do źródłowej radości jest analogiczna do tej, którą znamy ze stronic dzieła *Byt skończony a byt wieczny*. Obie książki, *Byt skończony...* oraz *Wiedza Krzyża*, wzajemnie się uzupełniają. W pierwszym z nich radość żywa i żywo uobecniona powiązana została z pojęciem Logosu, w drugim zaś – z pojęciem dobra i miłości. Chociaż Stein nie pomija momentu oczyszczenia rozumu i pamięci, to jednak w przeżyciu radości wola stoi – jej zdaniem – na pierwszym miejscu. Otrzymujemy w ten sposób spójny obraz człowieka jako osoby, uwzględniający główne dynamizmy jego wewnętrznej struktury, a radość odsłania się jako składnik pathosu, thymosu i logosu życia ludzkiego⁴⁸.

LOGOS JAKO MOMENT ISTOTNOŚCIOWY RADOŚCI

W dziele *Byt skończony a byt wieczny* Edyta Stein, prowadząc rozważania na temat istoty (gr. *eidos*), jako przedmiot analiz biera właśnie radość. Nie zadowala jej ujęcie radości jako przeżycia ani zrozumienie radości, która właśnie przeminęła lub która dopiero ma nadejść, ponieważ żadnej z nich nie można nazwać „radością w pełni żywą”⁴⁹. Dąży natomiast do uchwycenia radości jako radości.

Radość, na przykład radość z dobrej wiadomości, jest jednostką przeżyciową, w której zawarta jest określona treść – „co” owej radości. Przeżywanie „co” radości uwarunkowane jest od strony jej przedmiotu (tego, co przeżywane) i od strony podmiotowej (Ja, które przeżywa). W jednostce przeżyciowej – podkreśla Stein – Ja uczestniczy na różne sposoby i różnie przeżywa jego treść, to znowu pozostaje częściowo zamknięte, choćby z powodu przeżywanych trosk. Radość jako jednostka przeżyciowa przemija, choć nosi na sobie znamię czegoś nieprzemijającego. Mimo wciąż zmieniających się jednostek przeżyciowych osobowe Ja żyje w nich i dla nich, a tworzący się strumień przeżyć jest jego życiem. „Teraz żyję w radości, nieco później w tęsknocie, potem znowu w zamyśleniu [...] – radość mija, tęsknota przechodzi, myślenie zanika, lecz jest żywe w każdym Teraz”⁵⁰. Przeżyte radości – dzięki przeżywającemu je Ja – nie przepadają w nicości, lecz Ja trzyma je niejako „w garści” – w każdej chwili może do nich powrócić lub cieszyć się tym, co ma nadejść. Tego rodzaju radość nie jest radością żywą ani też żywo uobecnioną.

⁴⁸ Por. T. Kobierzycki, *Studium radości na tle smutku*, w: *Radość i cierpienie. Fenomenologia rozwoju człowieka*, red. H. Komanowska-Łakomy, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2000, s. 46.

⁴⁹ Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 71.

⁵⁰ Tamże, s. 80.

Konieczna jest zatem korekcja perspektywy myślenia o samym Ja i jego związkach z przeżyciem radości. Analiza osobowego Ja prowadzi Stein do przekonania, że jest ono „nosicielem” określonych treści, które budzą w człowieku uczucie radości. „Radość «wzbiera we mnie» – pochodzi to z wnętrza, choć jest także z reguły odpowiedzią na coś przychodzącego z zewnątrz”⁵¹.

Radość jest sposobem otwierania się Ja na istnienie wieczne – istnienie darowane. Nie do pomyślenia jest – stwierdza Stein – „aby można było otrzymać istnienie niezależnie od bytu wiecznego, bo poza nim nie ma niczego, co by naprawdę było w posiadaniu istnienia”⁵². Doświadczana znikomość i ulotność własnego istnienia, towarzyszące człowiekowi nastroje trwogi przed własnym niebytem, odczucie zagrożenia nicością, pogłębiają tylko poczucie kruchości istnienia, ono zaś jest wołaniem zwróconym ku istnieniu, które trwa wiecznie. Choć nie brak człowiekowi powodów do bycia pewnym swego istnienia, to jednak jest ono wciąż podważane przez ciągi zaskakujących doświadczeń, które potęgować mogą wewnętrzne przekonanie, że jest zbędny⁵³. Stein opisuje fakt niezaprzeczalny: „Z chwili na chwilę bywam utrzymywana w istnieniu i [...] w moim istnieniu ulotnym obejmuję istnienie trwałe. Wiem, że mnie ktoś podtrzymuje i dlatego jestem spokojna i czuję się bezpieczna”⁵⁴. Radość dla niej jest przeżyciem, w którym finalizuje się i spełnia poznawczy i egzystencjalny „ruch” człowieka w stronę wieczności, w którym odwaga „ciemnego wycucia” zwraca go w stronę „Nieogarnionego jako Kogoś nieskończenie Bliskiego”⁵⁵.

Analiza radości jako jednostki przeżyciowej prowadzi do pytania o „co” przemijania i stawania się. W związku z tym Stein odróżnia „radość z-czegoś”, „radość przeżywaną”, od „radości jako takiej” – samej radości. „Jest wiele radości – zauważa – różnią się one tym, że są przeżywane przez rozmaite Ja, rozróżnia je ich przedmiot, ich określoność czasowa i okres trwania itp. Moment istotnościowy – radości – jest jeden. Nie jest on mój ani twój, nie jest teraz czy później, nie trwa długo czy krótko, nie istnieje w przestrzeni i w czasie. Ale wszędzie tam, gdzie przeżywa się radość, kiedy się ją przeżywa, urzeczywistnia się radość jako moment istotnościowy. Określa ona wszystkie przeżycia radości w tym, czym one są, jej zawdzięczają one swą nazwę. [...] nie istnieje ona [...] w taki sposób, w jaki istnieje radość przeżywana. Ale nie mogłaby

⁵¹ Tamże, s. 85.

⁵² Tamże, s. 86n.

⁵³ Por. E. M o u n i e r, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, w: tenże, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. A. Bukowski, E. Krasnowolska, Znak-Biblioteka „Więzi”, Kraków 1964, s. 243.

⁵⁴ S t e i n, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 91.

⁵⁵ Tamże, s. 93.

istnieć żadna radość przeżywana, gdyby przedtem nie było radości jako momentu istotnościowego. Jest ona tym, co umożliwia wszelką radość przeżywaną⁵⁶.

Moment istotnościowy radości jest czymś, co udziela się poszczególnym radościom, co może urzeczywistniać się w wielości rzeczy jednostkowych; jest czymś jednym, mimo że występuje wielokrotnie. „Istota i Co istotowe tej mojej radości – konkluduje Stein – są rzeczywiste w całości i każdej chwili jej trwania”⁵⁷. Ani nie istniała „przedtem”, ani nie istnieje „potem”. Jest zawsze żywa i aktualna – zawsze jest.

Z radością jest tak, jak z poszczególnymi wydarzeniami, osobami, przeżyciami, które zjawiają się w życiu człowieka. Zdają się niepowiązane w logiczną całość, nierzadko przypadkowe i bez znaczenia, niekiedy zbędne i szkodliwe. Jedne odchodzą w niepamięć, inne zamieszkują pamięć tak, jakby miały w niej stałe miejsce. Tak jest, gdy patrzy się na swoje życie – i na poszczególne radości życia – od strony ludzkiej, historycznej, egzystencjalnej i dramatycznej. Rzecz objawia swoje drugie oblicze wówczas, gdy spojrzy się na nią z perspektywy Boga. Tego uczy nas Stein, gdy podsumowuje pewien fragment swojego życia. A czyni to właśnie w związku z rozważaniami na temat istoty, konkretnie – momentu istotnościowego radości. „Co nie było m o i m zamiarem – pisze w dziele *Byt skończony a byt wieczny* – okazało się zamiarem B o Ź y m. Im częściej coś takiego mnie spotyka, tym żywsza jest we mnie pewność płynąca z wiary, że – gdy się patrzy od strony Boga – nie dostrzega się p r z y p a d k ó w. Całe moje życie, aż do najdrobniejszych szczegółów, zostało nakreślone przez boską Opatrzność i w obliczu wszystko widzącego Boga ma doskonały sens-powiązania (Sinnzusammenhang). Raduję się na światło chwały, w którym zostanie mi kiedyś odsłonięta tajemnica sensu tych powiązań”⁵⁸. Poszczególne wydarzenia i przeżycia znajdują swój sens w boskim Logosie. On jest źródłem i dawcą Sensu, w Nim wszystko otrzymuje swoją prawdę i istnienie. On jest Źródłem radości.

Radość jest nie tylko podmiotowym uchwyceniem obiektywnego dobra i napełnieniem się nim⁵⁹, jest jednością z boskim Logosem. Radość przyszła jest radością z Logosu, który nadchodzi, radość, która przeminęła, jest śladem po-

⁵⁶ Tamże, s. 97n.

⁵⁷ Tamże, s. 116.

⁵⁸ Tamże, s. 148. Według Schelera „radość stanowi źródło i konieczne zjawisko towarzyszące, a nie cel każdego dobrego i szlachetnego bytu i życia. Radość jest tym głębsza i w tym większym stopniu niezniszczalna przez zewnętrzne zrządzania losu, w im większej mierze wytryskuje w charakterze łaski (gnadenhafter) z naszej centralnej Jaźni (Selbst)” (S c h e l e r, *O zdradzie radości*, s. 65n.). Zob. też: J. Ch. N a u l t OSB, *Acedia, wróg duchowej radości*, tłum. M. Żerańska, „Communio” (24)2004, nr 6(144), s. 54-81.

⁵⁹ Zob. R. Z a b o r o w s k i, *Radość we fragmentach pism presokratyków*, w: *Radość i cierpienie*, s. 115-130.

zostawionym w duszy – śladem, że tam był. Nie da się tego zapomnieć. Stąd człowiek – natchniony Logosem – nigdy nie pomyśli, że jest kimś zbędnym i przypadkowym, że jest bez znaczenia i bez sensu, że jest bytem-w-sobie, martwym i poza życiem, poza nadzieją, poza miłością.

Życie, sens poszczególnych wydarzeń, jak również sens rzeczy, „ma swoją ojczyznę w boskim Logosie”⁶⁰. Nawiązując do Ewangelii według św. Jana, Stein przypomina, że wszystko, co się stało, stało się przez Niego: „Wszystko zaistniało dzięki Niemu. Bez Niego nic nie zaistniało. To, co zaistniało, w Nim było życiem” (J 1, 3-4). W boskim Logosie wszystko już jest – jest „czymś rzeczywistym i działającym: urzeczywistnianie się tego w rzeczach jest skutkiem tej działalności”⁶¹.

Związek Logosu ze stworzeniem ujawnia swoje podwójne oblicze. Z jednej strony odsłania się w nim Istota boska, z drugiej strony – byty skończone dają się poznawać w swojej różnorodności. „Logos jest boską Istotą jako poznaną i zarazem różnorodnością sensu stworzeń, objętą Bożym umysłem i odbijającą boską istotę. Stąd prowadzi droga do podwójnie widzialnego Objawienia Logosu: W Słowie, które stało się człowiekiem, i w świecie stworzonym, co z kolei nasuwa myśl o nierozłączności Logosu, który stał się człowiekiem, i Logosu, który «stał się światem» (weltgewordenen) w jedno”⁶².

Boski Logos, w którym wszystko ma swoje życie i istnienie, inspiruje człowieka do poszukiwania radości w jej źródłowości, sprawia, że poszczególne radości zawarte w przeżyciu, uczuciach, wydarzeniach, wspomnieniach i nadziejach, noszą znamiona wieczności. Dla zgłębienia tej prawdy konieczna jest jednak zmiana perspektywy badawczej z filozoficznej na religijną, na perspektywę wiary. W tekście *Tajemnica Bożego Narodzenia*⁶³, Stein podkreśla radosny nastrój tych świąt, dostrzegając jednocześnie napięcie między tajemnicą Wcielenia a tajemnicą zła, między Światłem a ciemnością. Wcielenie boskiego Logosu jest zachętą, by pójść za Nim, by pójść w kierunku Światła, by tworząc jedność z Bogiem, pełnić Jego wolę. Ten, kto należy do Boga, nosi w sobie królestwo niebieskie, a Boże życie, rozpalone w jego duszy, staje się światłem płonącym się w ciemnościach. „Kto nosi w sobie światło, rozumie, gdy się o nim mówi. Dla innych zaś to wszystko, co zdołamy o nim powiedzieć, brzmi jak niezrozumiałe bełkotanie. Cała Ewangelia św. Jana jest takim właśnie jękaniem się o wiecznym Świetle, które jest Miłością i życiem. Bóg w nas, a my w Nim – to jest nasz udział w Królestwie Bożym, do którego Wcielenie dało

⁶⁰ S t e i n, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 149.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 154.

⁶³ Zob. E. S t e i n, *Tajemnica Bożego Narodzenia*, w: *taż, Z własnej głębi. Wybór pism duchownych*, t. 2, *Pisma różne*, tłum. J. I. Adamska OCD, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1978, s. 62-72.

nam prawo”⁶⁴. W tajemnicy wcielenia radość jako radość sama odsłania się w odwiecznym boskim Logosie, który przybiera widzialną postać ciała. Pod postacią ciała jest On sam.

Filozoficzno-teologiczny obraz radości jako Logosu dopełnia nauka o Duchu Świętym – Wiecznej Radości. Duch Święty to „żywy płomień miłości”⁶⁵. Sprawia, że ludzka wola i Boża miłość stanowią jedno. Przemiana dokonuje się w istocie duszy, w najgłębszym jej ośrodku, przynosząc rozkosz, radość i szczęście⁶⁶. Stein – za św. Janem od Krzyża – opisuje te wewnętrzne uchwycenia duszy przez Ducha Świętego już nie jako zetknięcie czy spotkanie, lecz jako wchłanianie: „Duch Święty – tłumaczy – przenika w nim [w spotkaniu z Bogiem – R. K.] substancję duszy, «przemieniając i przebóstwiając [ją – R. K.] przez całkowite wchłonięcie w swój Byt». Te spotkania są słodsze nad wszystkie inne dotknięcia i spotkania, gdyż swą wzniosłością wszystko przewyższają”⁶⁷. Dusza, przeżywając miłosne zjednoczenie z Trój-Jedynym, doświadcza Wiecznej Radości. „W z n i o s ł o ś ć r a d o ś c i w Bogu na tym polega, że jest to radość z Boga, poprzez Niego samego. Mając rozum zjednoczony z wszechmocą, mądrością i dobrocią Bożą – choć nie w sposób tak jasny, jak w życiu przyszłym – dusza doznaje niewymownej rozkoszy z powodu prawd, które wyraźnie poznaje. I jedynie w samym Bogu znajduje upodobanie, bez żadnej przymieszki własnego smaku. Rozkoszuje się Nim wyłącznie dla Niego”⁶⁸.

Radość zjednoczenia z Bogiem jest darem rozlanym w duszy ludzkiej, darem, który wynosi ją ponad własny byt, który odsłania w niej tajemnice od wieków ukryte. Trud mistycznej drogi ku Wiecznej Radości jest dopełnieniem i spełnieniem poszukiwań samej radości – w prostych przeżyciach, wydarzeniach czy doświadczeniach. W nich Wieczna Radość uobecniała się na swój sposób, prowadząc radującą się duszę ku sobie aż do momentu, w którym dusza zdobyła się na odwagę złożenia swojej aktywności poznawczej w jej ręce, by z poszukującej radości mogła się stać poszukiwaną i odnalezioną przez Radość samą.

*

„Radość [...] jest i p o z o s t a j e istotnym momentem wszelkiego d o b r e g o bytu i życia”⁶⁹ – pisał Scheler. Przez swoją twórczość, a przede wszystkim

⁶⁴ Tamże, s. 66.

⁶⁵ S t e i n, *Wiedza Krzyża*, s. 262.

⁶⁶ Por. tamże, s. 263.

⁶⁷ Tamże, s. 268.

⁶⁸ Tamże, s. 290.

⁶⁹ S c h e l e r, *O zdradzie radości*, s. 66. Zob. R. K o z ł o w s k i, *Radość jako dynamizm wewnętrznej przemiany człowieka*, w: *Fenomen radości*, s. 115-126.

przez świadectwo życia, Edyta Stein ukazuje sposoby przeżywania radości, nie tylko jednak – jak chciał Scheler – jako istotnego momentu dobrego życia, lecz jako Radości samej, Radości czystej, Radości źródłowej. Radość ta uobecnia się w prozaicznych wydarzeniach codzienności, przychodzi do człowieka pod postacią dobrej myśli, nowego odkrycia, nowej fascynacji czy zauroczenia drugim człowiekiem, w każdym jednak przypadku pociąga ku sobie, zaprasza, by iść do jej źródła. Opisy źródłowej radości znajdujemy dopiero w pismach mistycznych Stein – jej pisma filozoficzne oraz wcześniejsze wypowiedzi autobiograficzne stanowią natomiast istotne wprowadzenie do jej rozumienia fenomenu radości i przeżywania tego stanu. Trój-Jedyny Bóg przez Wieczną Radość objawia człowiekowi Logos i Sens – Jezusa Chrystusa, który jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), w którym „żywemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28).

„CIESZCIE SIĘ I WESELCIE, I GRAJCIE!”

SZTUKA RADOSNA ALBO RADOŚĆ W DŹWIĘKU*

Radość jest stanem szczególnego ożywienia, ekscytacji, dynamicznym poruszeniem ducha, emocjonalnym rozwibrowaniem duszy i ciała, jak gdyby uskrzydleniem naszego jestestwa. W muzyce – każdej muzyce, nie tylko tej z naszego kręgu kultury, którą znamy najlepiej – ruch, dookreślony przez rytm i tempo, jest tym czynnikiem, bez którego nie może się ona po prostu urzeczywistnić.

POWOŁANIE MUZYKI

Sztuka istnieje głównie po to – taka mnie myśl czasem nachodzi – aby darzyć ludzi radością, uszczęśliwiać ich. To jest sztuki naczelne posłannictwo i pierwsza jej przyczyna celowa. Spośród sztuk zaś przede wszystkim muzyka zdaje się do tego celu powołana. Jest ona bowiem najbardziej z wszystkich sztuk estetyczna, to znaczy najmniej tknięta mętem tak zwanej rzeczywistości potocznej, bałaganem świata, nieskażona (przynajmniej do dwudziestego wieku) brudem życia. Równocześnie zaś muzyka wydaje się najbliższa samej istoty istnienia; powiedzieć można wprost, że jej źródłem jest bycie bytu.

Muzyka powołana jest – jako pierwsza wśród sztuk – do tego, aby być szafarką piękna i dawczynią radości, aby odsłaniać nam piękno bytu.

Szkic niniejszy jest próbą ujęcia tematu radości w dziejach muzyki europejskiej: próbuję w nim pokazać, jak owa radość – dźwiękowo, muzycznie – się przejawia, wyraża, manifestuje.

W przeciwieństwie do innych sztuk – poezji, malarstwa, rzeźby, architektury, w których radość bywa gościem, w muzyce jest ona zadomowiona. Związana z pięknem, naczelnym muzyki atrybutem (gdzie radość, tam piękno; gdzie piękno, tam radość!), wynika wprost z sedna muzyki. Piękno bowiem należy – źródłowo – do istoty muzyki: piękno radosne, radość piękna. Świadczy o tym historia tej dziedziny kultury, o chrześcijańskich korzeniach, której wszyscy jesteśmy spadkobiercami. Pod tym względem muzyczne dzieje radości i piękna wpisują się w generalny podział historii muzyki Zachodu na dwie wielkie epoki: pierwszą, obejmującą wieki średnie do renesansu włącznie, i drugą, nowożytną, od wieku siedemnastego.

* Śródtytuły pochodzą od redakcji.

Dla każdej z tych epok znamieną jest inna koncepcja muzyki i utworu muzycznego; a także inna świadomość dziedziny muzycznej, inne jej pojmowanie. Tak więc możemy powiedzieć – upraszczając – że w pierwszej z tych epok dziedzina muzyczna zdominowana jest przez *i n t e l e k t*, kształtowaniem muzyki rządzi myśl powołująca do życia struktury i konstrukcje dźwiękowe, ekspresja zaś muzyki – jest niezróżnicowana emocjonalnie. Przyszła, nowożytna „mowa uczuć” jest tu jeszcze w załączku – w liryce trubadurów, truwerów, minnesingerów dwunastego i trzynastego wieku. Muzykę pojmuje się systemicznie (jako system), strukturalnie, konstrukcyjnie i symbolicznie (symbolika religijna zawarta jest w jej dźwiękowej substancji) jako wprzęgniętą w ryt, w liturgię, jako „służebnicę teologii” (analogicznie do filozofii!). Sama zaś forma muzyki jest „aprioryczna”, założona jako idea kształtowania według określonych wzorców i reguł.

W drugiej z epok muzyka zdominowana będzie przez intuicję, a jej głównym trendem rozwojowym stanie się emocjonalna mowa dźwięków, intensywnie rozwijająca się, bogacąca, różnicowana. W muzyce ujawnią się nowe energie formotwórcze, rozwinie się *n o w a f o r m a d y n a m i c z n a* – epokowe odkrycie siedemnastego wieku, określające kierunek ewolucji muzyki na następne stulecia, aż do naszych czasów.

Powiedzieć można, że w tej pierwszej epoce radość w muzyce po prostu *j e s t* i jako jej organiczny, substancjalny składnik, przynależy do jej istoty; w tej drugiej zaś – *p r z e j a w i a s i ę i w y r a ż a*. Ujmowany z tego punktu widzenia utwór muzyczny wieków średnich (w głównym, religijnym nurcie muzyki tego czasu) – śpiew chorałowy, kompozycja polifoniczna – jest czystym przejawem radości pojętej na sposób chrześcijański; radości jako *s t a n u* serca i umysłu, ugruntowanej w Wierze, jawiącej się w perspektywie Nadziei. W tym głębokim duchowym sensie samo komponowanie mszy czy motetu – czołowych form sztuki polifonicznej od czternastego do szesnastego wieku – było aktem radosnym; radością bowiem było tworzyć *a d m a i o r e m* Dei glorię, pomnażając w ten sposób *p i ę k n o*. Piękno i radość – to wówczas naczelne atrybuty uprawiania muzyki. Radość piękna w spokojnej kontemplacji. Piękno radosne, którym darzył wykonawców (śpiewaków) i słuchaczy twórca muzyki sakralnej średniowiecza i renesansu. Radość muzyczna tak pojęta nie ma jeszcze właściwie swojej historii: aż do szesnastego wieku w swojej istocie nie zmienia się, trwa. Jej historia, czyli rozwój, zaczyna się dopiero na przełomie wieków, w pieśniach renesansowych i madrygalach – świeckich zwiastunach nowego świata muzyki. A będzie to historia tego, jak się radość w muzyce na różne sposoby *w y r a ż a*; jak rozwija się w muzyce *m o d u s* radości.

DZIEJE RADOŚCI W MUZYCE

Czym jest w ogóle radość, w muzyce znajdująca tak czule i wdzięczne medium wyrazu? Afektem? Nastrojem? Uczuciem? Stanem?

Egzystencja ludzka, bycie naszego jestestwa – tak mocno z muzyką, jak z żadną inną sztuką związane! – rozpięte zdaje się między biegunami emocji. Pierwszemu z nich, pesymistycznemu, przysługuje wielość nazw i dookreśleń: smutek, żal, melancholia, lęk, bojaźń, trwoga, rozpacz, cierpienie, ból... Drugi biegun, optymistyczny, daje się ująć jednym tylko wymownym *p o j ę c i e m r a d o ś c i*. Między owymi biegunami toczy się i oscyluje nasze życie, odczuwane i uświadamiane przez nas. Bywamy w naszej egzystencji przyciągani, rzec można, to przez jeden, to przez drugi biegun: między mrokiem a światłem, ciemnością a jasnością, tragizmem a komizmem; między czymś, co daje nam odczuć ciężar ziemskiego bytowania, a czymś, co tego ciężaru ujmuje, odrywa od ziemi wbrew sile przyciągania, uskrzydla. Oba bieguny warunkują swoistą pełnię, dynamiczną równowagę naszej egzystencji w emocjonalnym przeżywaniu świata i siebie.

W siedemnastym wieku muzyka europejska otworzyła się w nowy sposób, totalnie, całą sobą, na sferę życia emocjonalnego; przekształciła się w mowę dźwięków przedstawiającą poszczególne uczucia, stany emocjonalne, „afekty”, jak się wówczas z włoską mówiło (ta właściwość muzyki wcześniej już zwróciła uwagę teoretyków niemieckich, skłaniając do wypracowania „nauki o afektach”, niem. *Affektenlehre*). Z pomocą przychodzi tu muzyce retoryka, zakorzeniona w starożytności i ciągle żywa nauka „dobrego mówienia” (wł. *bene dicendi*) ze swoim bogato rozwiniętym zasobem zwrotów, formuł, figur. Tak więc pod wpływem retoryki słownej również w muzyce, na poziomie jej struktury substancjalnej, wykształci się swoista retoryka muzyczna: rodzaj języka czy mowy, gdzie poszczególnym afektom przyporządkowane będą odpowiednie figury (motywy) dźwiękowe. Język ten osiągnie apogeum bogactwa i zróżnicowania w twórczości Jana Sebastiana Bacha, największego z kompozytorów doby nowożytnej. Muzyka, poprzez swoje motywy, reprezentuje określone stany ducha i duszy, serca i umysłu: wzburzenie i uspokojenie, aktywność i kontemplację, skupienie modlitewne i taneczne rozbawienie, powagę i wesołość, smutek i radość.

W czasach Bacha, który swą twórczością jak gdyby obejmuje całą muzykę swojej epoki w jej cechach istotnych, radość pojmowana jest jako afekt, podobnie jak inne afekty muzyką wypowiedane: miłość, gniew, wzburzenie, smutek, żalność. U Bacha radość wypowiada się na różne sposoby, przybiera różne odcienie. W kantatach, mszach, chorałach, toccatach, preludiach i fugach, sonatach, suitach czy koncertach tego kompozytora odbija się, sublimuje, przetwarza w dźwięki muzyczne jasna, pogodna, świetlista strona ludzkiej egzystencji. Główne zaś źródła i motory duchowe tej radości to: Bóg, człowiek,

świat i muzyka sama w sobie jako przejaw czystej energii życia. Radość egzystencjalna z istnienia Boga, człowieka i świata (który, choć skażony grzechem, o czym często śpiewa się w kantatach, potrafi także cieszyć!), i z muzyki samej – wyraża się w grze i śpiewie.

Taki to wieloźródłowy prąd radości twórczej przenika muzykę epoki Bacha. Generalnie: muzyka w osiemnastym wieku osiąga pełnię „wiedzy radosnej”, co jest równoznaczne ze szczytowym nasileniem formotwórczej energii. Powiedzieć można, że muzyka ówczesnie powstająca urzeczywistnia się głównie w polu przyciągania jasnego, „optymistycznego” bieguna egzystencji; że wyraża ona przede wszystkim „afekty” pogodne, radosne. Choć przecie i tamtą drugą, mroczną sferę bycia nierzadko muzyka odwiedza (świadoma dobrze jej ważkości!): strefę smutku i melancholii, „ulewy i grzmotu”, wzburzenia i gniewu... Większe jednak chyba ma upodobanie w tej pierwszej. Świadczy o tym choćby dominacja trybu durowego, przewaga tonacji majorowych, w jakich się pisze muzykę owego stulecia – „baroku” (późnego, szczytowego) i klasycyzmu. (Jest to stulecie bogate w muzykę, jak żadne inne dotąd; stulecie form muzycznych w pełnym ich zróżnicowaniu: fugi i sonaty, suity, symfonii i koncertu, ronda i wariacji, preludium, toccaty, przygrywki chorałowej, kantaty, oratorium i opery...). Na dualizmie trybów tonalnych opiera się wszak „teoria afektów” (egzystencjalnie zakorzeniona w emocjonalnie dwubiegunowym odczuwaniu rzeczywistości), nastroje radosne, pogodne, wesołe, ludyczne przypisując tonacjom durowym, smętne zaś, melancholijne, żałobliwe – molowym.

Osiemnastowieczne apogeum „wiedzy radosnej” w muzyce poprzedzone wszakże było dłuższą ku niemu drogą – przez cały wiek siedemnasty, kiedy to muzyka, instrumentalna i wokalna, oscylując między biegunami, bardziej zdaje się przyciągana przez „pesymistyczną” sferę smutku i refleksji melancholijnej niż przez „optymistyczną” strefę pogody i radości. (Być może też muzycy-kompozytorzy wyczuleni byli bardziej na „egzystencjalistyczne” trendy myślowe tych czasów, kulminujące w religijnym pesymizmie Pascala). Formotwórcza energia, równoznaczna z radością, ujawnia się w pierwszej połowie siedemnastego wieku – w twórczości madrygałowej, operowej i religijnej (*Vespro*!¹) pierwszego geniusza muzyki nowożytnej, Claudia Monteverdiego; udziela się jego następcom, twórcom włoskich szkół operowych. Tam, w symbiozie z poezją i teatrem, muzyka intensywnie rozwija się, wykształcając własną, zróżnicowaną, „afektowaną” mowę dźwięków.

W siedemnastym stuleciu – wieku dynamicznego rozwoju opery i form instrumentalnych – muzyka powstaje w oscylacji między biegunami: spontanicznej radości życia i melancholijnej nad życiem refleksji. Wszelako ten pierwszy biegun z czasem przyciąga bardziej. W owym stuleciu bowiem muzyka,

¹ C. Monteverdi, *Vespro della Beata Vergine*, 1650.

poruszana nową energią formy dynamicznej, formy w rozwoju, formy formowanej, odkrywa w sobie źródła kreatywnej radości; odkrywa je w sztuce muzycznego wykonawstwa – śpiewie i grze na instrumentach. Sztuka wokalna – piękny śpiew, bel canto – rozkwita w operze; grę uprawia się, pielęgnuje, rozwija w szkołach instrumentalnych (lutni, klawesynu, organów, wioli da gamba, skrzypiec), w których mistrzowie gry są zarazem kompozytorami. Rodzi się wirtuozeria gry, w szlachetnym, źródłowym sensie: pojęta jako rozumna, świadoma siebie radość muzykowania. Stan dynamiczny radości jest potrójny; składa się nań radość muzyka-kompozytora z napisanego utworu, radość muzyka-wykonawcy, który ten utwór dźwiękowo ożywia i radość słuchacza poruszonego żywą muzyką.

Jest to radość z muzyki wydobywanej palcami grającego z wnętrza instrumentu; radość improwizacji i radość komponowania; radość czysta form dźwiękowych w ruchu: klawiszowych toccat, preludiów, fantazji, tańców suitowych. To radość przeciwstawna nastrojom smutnym, melancholijnym i dopełniająca je (jeden z utworów mistrza siedemnastowiecznego klawesynu Johanna Jacoba Frobergera nosi znamieny podtytuł: *Aby przetrwać melancholię*²).

Radość, jako jasna nić przewodnia muzyki siedemnastego wieku, kulminuje w stuleciu następnym u B a c h a (do którego genialnej syntezy zmierzać się zdaje cała muzyka europejska w swym paruwiekowym rozwoju) – wszechstronnie, wielopoziomowo, w różnorodności form muzycznych; radość czysta ruchu dźwięków: wartkiej pulsacji, kroczenia, biegu, pędu, parcia naprzód, wirowania, rozszerzania przestrzeni, wypełniania czasu; radość śpiewu w dialogu z grą instrumentów – fletu, oboju, wioli, skrzypiec, trąbki – w licznych ariach z kantat; radość chórów polifonicznych (kantaty, msza) o dynamicznym rozmachu, w ich dialogowo-imitacyjnym ruchu głosów; radość bycia i działania w różnobarwnym świecie instrumentów – w ich współgraniu, dialogach, odcieniach barw; radość koncertowania, tak bujnie w muzyce baroku rozkwitłego; radość sześciu *Koncertów brandenburskich* (każdy inaczej instrumentowany), których kolorystyczne prekursorstwo nie przestaje zadziwiać; radość kreowania form dźwiękowych na jednym solowym instrumencie – skrzypcach, wiolonczeli; radość bycia ukryta w klawiaturach klawesynu, organów, w instrumentach dających tak fantastyczne możliwości kształtowania muzyki!

W epoce Bacha, jak również w tej „międzyepoce”, która po nim nastąpi (a którą zwykło się nazywać wiedeńskim klasycyzmem, choć w istocie to także preromantyzm), „wiedza radosna” jest w kreowaniu muzyki trendem dominującym. Muzyka urzeczywistnia się głównie w strefie światła i dobrej pogody. To, co ściemnione i mroczne, jest jeszcze w mniejszości, na drugim planie

² J. J. Froberger, Suita XXX a-moll, *Plainte faite a Londres, pour passer la melancolie*.

(tym bacniejszą zwraca na siebie uwagę, tym mocniej uczuciowo – emocjonalnie – ekspresyjnie działa: molowe symfonie z okresu „burzy i naporu”, Haydna wstęp do *Stworzenia świata*, Mozarta Symfonia g-moll, koncerty d-moll i c-moll, Rondo a-moll, Adagio h-moll, *Requiem*).

Ta dominacja „trendu radości” w muzyce zwanej klasyczną jest zresztą zgodna z jej ówczesną, oświeceniową estetyką, podkreślającą cechy przyjemnościowe, hedoniczne, ludyczne. Można by rzec, że przestrzeń duchową późnych lat wieku oświecenia przenikają z natury radosne prądy muzykotwórczych energii, o sile, ciągłości, natężeniu w dziejach muzyki później już niespotykanym. W efekcie działania tych prądów powstają muzyczne arcydzieła: symfonie, kwartety, tria Haydna, a także symfonie, kwartety, kwintety, tria, koncerty fortepianowe czy opery Mozarta.

W drugiej połowie osiemnastego wieku barokowa, retoryczna i racjonalistyczna „mowa dźwięków” przekształca się stopniowo w (bardziej) intuicyjną „mowę uczuć”; w muzyce lęgnie się i rozwijać poczyną preromantyzm – w stylu, który zyskał nazwę „uczuciowego” (niem. *empfindsamer Stil*), u najznamienitszego z synów Bacha, Carla Philippa Emanuela. Rozwija się – wyraźna w późnej twórczości Mozarta – zróżnicowana, romantyczna już mowa niuansów emocjonalnych, w której odrębności między dawnymi „afektami” zacierają się; znamieną będzie gra uczuć i nastrojów, ich cieniowanie, migotliwość, światłocieniowość.

Muzyka w pełni już romantyczna – Schuberta, Berlioza, Schumanna, Mendelssohna, Chopina – charakteryzuje się ciągłym współgraniem jakości uczuciowych i ich oscylacją między biegunami (egzystencjalnymi) światła i mroku. Dźwiękowo-substancjalnym podłożem tej nieustannej gry uczuć i zmienności nastrojów jest wspomniany już kontrast trybów systemu tonalnego dur-moll, który rządzi muzyką od schyłku epoki renesansu, aż po kres wielkiej epoki romantyzmu. Tak więc współistnieją w niej stale, rywalizując ze sobą i przenikając się wzajemnie, „optymistyczna” strefa światła uczuć pogodnych i radosnych oraz „pesymistyczna” strefa cienia, półmroku, zmierzchu, ciemności, wzbudzająca uczucia melancholijne, uczucia smutku, żałoby, rozpacz.

W muzyce romantycznej i późnoromantycznej, z jej nieprzebrany bogactwem środków wyrazu i odcieni emocjonalnych, również radość – jej poczucie, ekspresja – się uwieloznacznia, tracąc tym samym dominującą rolę, jaką miała w wieku osiemnastym. Tym bardziej zadziwia casus genialnego protagonisty romantyzmu Beethovena – wszak jego muzyka, od wczesnych utworów (pierwszych sonat, symfonii, koncertów, kwartetów), po ostatnie (*Missa solemnis*, IX Symfonia, ostatnie sonaty, wariacje, kwartety) jest ożywiana jednym potężnym strumieniem energii formotwórczej. Ekspresja jasnej radości zdaje się tedy górować (choć to stwierdzenie zaskakujące) nad równie silną – a dla genialnego dramaturga muzyki równie znamieną – ekspresją ciemnego smutku i mrocznego wzburzenia!

I pomyśleć, że ten, który tak hojnie nas ową radością darzy, i tak emblematycznie i spektakularnie w swej ostatniej symfonii ją deklaruje, niewiele miał doprawdy ku niej powodów w swym niespokojnym i krótkim życiu! Nie dość, że jak na ironię tknięty kalectwem szczególnie dla muzyka i kompozytora dotkliwym, godzącym w sedno twórczej działalności, to jeszcze nękany licznymi dolegliwościami, chorobami, które – przy ówczesnym stanie medycyny – wydatnie mu życie skróciły. Artysta zbuntowany (za nic sobie miał zastane formy i konwenanse, tolerując je tylko o tyle, o ile sprzyjały jego twórczości), samotnik o porywczym charakterze, gwałtowny, nie zrównoważony, ustawicznie zmagający się z losem, wydzierający przeznaczeniu czas na tworzenie muzyki, które było dlań priorytetem absolutnym, w muzyce swojej był arcymistrzem dowcipu i humoru (największym w dziejach muzyki – obok Haydna), wznoszącym żywioł ludyzmu, zabawy i sytuacji komicznych na nieodścigłe wyżyny sztuki kompozytorskiej.

Cóż dalej się dzieje z tą „wiedzą radosną”, która rozjaśnia nam muzykę wielkich kompozytorów romantycznych od Schuberta, po Mahlera przeciwstawna do ekspresji mroczno-pesymistycznych? Radość bowiem przejawia się w ich muzyce na trzy sposoby, w trzech zasadniczych postaciach: jako radość „eudaimoniczna” spokojnej kontemplacji piękna (np. Preludium As-dur, Nokturn Des-dur i Largo z Sonaty h-moll Chopina albo Adagio z IV Symfonii i Adagietto z Symfonii piątej Mahlera czy też wczesne miniatury fortepianowe Schumanna); jako radość żywiołowa, spontaniczna wesołość (np. niektóre krótkie mazurki w tonacjach durowych i niektóre walce brillant Chopina; uwertura *Karnawał rzymski* Berlioza, *Symfonia włoska* Mendelssohna i tegoż finał Koncertu skrzypcowego, Scherzo z IV Symfonii Czajkowskiego, *Dyl Sowizdrzał* Straussa czy scherza z symfonii Brucknera) oraz jako radość ekstatycznego uniesienia (adagia symfoniczne Brucknera i Mahlera).

Jakież więc będą losy ekspresji radości muzycznej po wielkim romantyzmie?

Na przełomie wieków i z początkiem nowego stulecia Debussy w swoich utworach fortepianowych stwarza nowy, impresjonistyczny świat muzyki, rozjaśniony, migotliwie światłocienisty, tchnący szczęśliwością, radosny. A dalej – w prądach antyromantycznych nowej muzyki dwudziestego wieku – witalizmie, neofolkloryzmie, neoklasycyzmie – u Ravela, Strawińskiego, Bartóka, Prokofiewa, u francuskich kompozytorów z Grupy Sześciu – radość zdaje się odradzać w stanie czystym (w wyraźnych zresztą też nawiązaniach do muzyki osiemnastego wieku): radość dowcipu i komizmu, radość parodii, pastiszu, groteski...

MUZYKA JAKO WYRAZ RADOŚCI

Jakimi sposobami radość w muzyce się wyraża? W czym, w jakich elementach, jakościach, postaciach, kształtach i formach dźwiękowych przejawia się jej ekspresja? A bierzemy tu pod uwagę spory historii muzyki obszar: blisko cztery wieki jej rozwoju – od Monteverdiego do połowy dwudziestego wieku. Ujmując rzecz w syntetyzującym skrócie: Otóż radość – podobnie jak inne „afekty” (w epoce baroku) czy „uczucia” (w epoce romantyzmu) – może być wyrażana przez trzy głównie czynniki konstytutywne muzyki, we wzajemnym ich współgraniu, korespondencji: ruch, melos i brzmienie.

RADOŚĆ W RUCHU DŹWIĘKÓW

Radość jest stanem szczególnego ożywienia, ekscytacji, dynamicznym poruszeniem ducha, emocjonalnym rozwibrowaniem duszy i ciała, jak gdyby uskrzydleniem naszego jestestwa. W muzyce – każdej muzyce, nie tylko tej z naszego kręgu kultury, którą znamy najlepiej – ruch, dookreślony przez rytm i tempo, jest tym czynnikiem, bez którego nie może się ona po prostu urzeczywistnić (Eduard Hanslick zwięźle zdefiniował niegdyś muzykę jako: formy dźwiękowe w ruchu³). Nie dziw więc, że radość przejawia się przede wszystkim w ruchu muzyki (nie tylko zresztą szybkim, także umiarkowanym i powolnym). Radość najprostsza – bezpośrednio: w rytmach wartko pulsujących, tempach żywych (wszak jedno z czołowych określeń tempa w osiemnastym wieku – kiedy to w ogóle tempo w muzyce zaczęto oznaczać – to włoskie „allegro”, czyli „radośnie”, „wesoło”). W najbardziej roztańczonej z epok historii muzyki, epoce baroku, radość często związana jest z tańcem, w tempie umiarkowanym lub żywym (allemande, sarabande, courante, siciliana, gawot, menuet, bourrée, passepied, musette, gigue): radością taneczną tchną barokowe suity. Barok – w muzyce czas wielkiego, generalnego przyspieszenia – darzy nas hojnie radością. Radosny, a często i taneczny jest ruch chórów i arii z Bachowskich kantat i mszy, ruch *Magnificat*. Porywają radością chóry z Haendlowskiego *Mesjasza*. Radością kipi ruch toccat, preludiów, fantazji, fug, koncertów, *Wariacji Goldbergowskich* Bacha. Radość ruchu, ruch radosny to naczelną cechą stylu zwanego klasycyzmem wiedeńskim – Haydna, Mozarta, Beethovena... I tak też się będzie przejawiać radość w dalszych dziejach muzyki – głównie w ruchu i przez ruch: radość tańców romantycznych, z królującym wszechwładnie walcem; radość rytmów marszowych; radość części pierwszych, scherz i finałów romantycznych symfonii; radość baletów Strawińskiego i *Symfonii*

³ „Treścią muzyki są dźwięki ułożone w pewną formę i wprowadzone w ruch”, E. H a n s l i c k, *O pięknie w muzyce*, tłum. S. Niewiadomski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1903, s. 74.

klasycznej Prokofiewa; radość motoryki i rytmów ostrych, kanciastych w stylach muzyki pierwszej połowy dwudziestego wieku...

RADOŚĆ W MELODII

Ruch jest warunkiem podstawowym przejawiania się radości w muzyce; na nim jest ona fundowana. Pełnię wyrazu natomiast zyskuje radość w tym, co m e l o d y c z n e – w motywie, temacie, kantylenie, w profilu, rysunku melodii. Albowiem „mowa dźwięków”, jaka rozwija się w muzyce europejskiej czasów nowożytnych w ciągu trzech z górą wieków, jest przede wszystkim melodyczna: muzyka mówi melodią. Z muzyki dwu wielkich epok jej rozwoju – baroku i romantyzmu – wywieść można cały „słownik” melodycznych figur, formuł, gestów, motywów i tematów znaczących, którym przypisać można określone uczucia, nastroje, stany emocjonalne, stadia uczuciowe świadomości – siebie i świata.

Tak więc muzyka w ciągu trzech wieków swego najbardziej intensywnego rozwoju – od Monteverdiego po Mahlera – obok motywów smutku, melancholii, żalu rozpacz, wzburzenia, gniewu znaczone jest również motywami radości. Cóż jednak sprawia, że określone motywy, tematy i gesty melodyczne – u Bacha, Haendla, Scarlattiego, Mozarta, Haydna, Beethovena, Schuberta, Schumanna, Mendelssohna, Chopina, Berlioza, Liszta, Czajkowskiego, Dworzaka, Mahlera – odbieramy jako radosne? Dlaczego cieszą nas również takich motywów i tematów kontrapunktyczne, imitacyjne i dialogowe kombinacje? Tego nie potrafimy definitywnie wyjaśnić, natrafiając na jeden z sekretów ekspresyjnego oddziaływania muzyki: tajemnicę gry na strunach naszych emocji, tajemnicę rezonowania w naszym odczuwaniu rzeczywistości.

RADOŚĆ W BRZMIENIU

Radości dopełnia trzeci z wymienionych czynników zasadniczych dzieła muzycznego: s t r o n a b r z m i e n i o w a, „sonorystyczna”. Współtworzą ją: harmonika, czyli współbrzmieniowość organizowana w systemy harmoniczo-tonalne (najpotężniejszy z nich, najbardziej dla rozwoju muzyki doniosły to system dur-moll, panujący w wiekach siedemnastym, osiemnastym i dziewiętnastym) oraz kolorystyka brzmieniowa. Znamienna dla ekspresji muzyki romantycznej – od Mozarta po Mahlera – jest emocjonalnie zabarwiona oscylacja, współgranie zmiennych nastrojów: smutku i radości, rozwijanie narracji, rozgrywanie akcji, kształtowanie formy pomiędzy biegunami „śmiechu i płaczu” (*Lachen und weinen* – to tytuł jednej z pieśni Schuberta). Ta

cecha muzyki – w której szczególne upodobanie mają Mozart, Schubert, Mahler – zasadza się właśnie na kontraście trybów tonalnych: dur – radość, moll – smutek.

Powodem radości staje się także sama uroda brzmieniowa, piękność „ciała” muzyki: niuanse barw dźwiękowych solowych instrumentów – klawesynu u Couperina, skrzypiec i wiolonczeli u Bacha, fortepianu u Chopina, Liszta, Debussy’ego, organów u Messiaena; dialogi barw dźwiękowych w *Koncertach brandenburskich* Bacha; wielobarwne spektrum orkiestry symfonicznej u Mozarta, Webera, Berlioza, Liszta, Wagnera, Straussa, Mahlera, tak intensywnie od osiemnastego wieku rozwijanej, rozbudowywanej, rozszerzanej, tak bujnie w epoce romantyzmu rozkwitłej. Pod tym względem partytury największych mistrzów symfonicznej instrumentacji – Berlioza, Liszta, Wagnera, Czajkowskiego, Straussa, Mahlera – skroś cały zawarty w nich ładunek ekspresji dramatycznej, a nawet tragicznej, darzą nas, słuchaczy, przede wszystkim radością bujnej urody orkiestrowego brzmienia.

ŹRÓDŁA RADOŚCI

Spytajmy na koniec o źródła owej ekspresji radości. Czego jest ona przejawem? Co się w niej – źródłowo – ujawnia, eksponuje, manifestuje? Wskażmy tutaj na cztery takie przyczyny źródłowe.

Pierwszą z nich będzie czysta radość życia, witalność jako zasadnicze źródło energii muzykotwórczych. Radość to niejako pierwotna, wynikająca może z przeświadczenia o zasadniczej niezniszczalności życia samego w sobie; życia przybierającego tylko różne doraźne kształty, formy, wcielenia, konkretyzacje, także te dźwiękowe w muzyce. Radość to czysto irracjonalna, w swym optymizmie zgoła (pozornie) bez-rozumna (przeczy jej nasze bycie-ku-śmierci), przeciwstawna egzystencjalnemu tragizmowi i wszelkim „bólom istnienia”.

Drugą przyczyną jest – podobnie irracjonalna – radość miłości jako spotęgowanej w najwyższym stopniu energii życia; miłości jako pierwszej egzystencjalnej zasady bycia i podstawowego kryterium istnienia: „kocham, więc jestem”!

Przyczyna trzecia to radość tworzenia (także – od-tworzenia, jak w wykonywaniu muzyki) – radość aktu i procesu twórczego, kreacji artystycznej w jej pierwszej, spontanicznej (improwizacyjnej) fazie, kiedy artysta czuje potężny przypływ siły twórczej, niezależnie od tego, jakie ta siła ma przybrać kształty i postacie, w co się oblec i wcielić: w dramat, tragedię, komedię czy pogodną opowieść. Znamienne tu będzie wyznanie Berlioza o jego pracy nad *Requiem*: „Tekst *Requiem* był dla mnie zdobyczą od dawna pożądaną. I gdy mi ją wreszcie dano, rzuciłem się na nią z rodzajem szału. Zdawało mi się, że

głowa mi pęknie od wysiłku kipiącej myśli. Jeszcze plan jednej części nie był naszkicowany, a już zjawiał się plan drugiej; nie mogąc nadążyć z pisaniem, zastosowałem znaki stenograficzne – bardzo mi były pomocne, zwłaszcza w *Lacrimosa*⁴. Tak więc emblematyczne ujęcie tematu śmierci w muzyce okazuje się również owocem spotęgowanej energii twórczej, czyli radości tworzenia!).

Czwartą wreszcie przyczyną emanującej z muzyki radości jest wiara religijna – pojęta jako akt duchowej wolności. Wszak to ona, chrześcijańska Wiara – w perspektywie Nadziei – ożywia i porusza cztery największe arcydzieła muzycznego *theatrum fidei*, misterium religijnego w muzyce nowożytnej: *Vespro...* Monteverdiego, *Mszę h-moll* Bacha, *Mesjasza* Haendla i *Missa solennis* Beethovena.

⁴ H. B e r l i o z, *Z pamiętników*, tłum. i oprac. J. Popiel, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1966, s.172n.

COLORITO SACRO

Wątki biblijne w operze osiemnastego i dziewiętnastego wieku*

Opery o treści biblijnej w sposób szczególny służyły budzeniu radości wśród odbiorców. Odwoływały się one wprost do sfery sacrum, nieskażonej ziemskimi namiętnościami i prezentowały rzeczywistość, w której realizowało się prawo Boże. Kreowany w nich obraz świata był jednoznaczny i przejrzysty, a granica pomiędzy dobrem a złem nie ulegała zatarciu; czyniący dobro zawsze mogli wyglądać miłośierdzia Bożego oraz nagrody, grzesznicy nie unikali niechybnej kary.

Bez wątpienia muzyka wzbogaca nasze przeżywanie świata i poszerza przestrzenie modlitwy. Pobudza pobożność i sprawia radość w możliwie szerokim sensie tego słowa – od przyjemności, jakiej doznaje się w kontakcie z dziełem dobrze skonstruowanym, do świadomości, że piękno jest darem, pochodzącym od Boga i prowadzącym do prawdy. Wynika to z samej natury muzyki, a także z funkcji, jaką wyznaczano jej od czasów wczesnego chrześcijaństwa.

Podane przez Kwintyliana funkcje mowy: uczyć, bawić, wzruszać (łac. docere, delectare, movere), stosują się przede wszystkim do literatury. Realizuje ona funkcję mimetyczną, czyli naśladuje stworzoną przez Boga naturę doskonałą (ut pictura poesis) i podaje budujące przykłady. Podobnie malarstwo, które w czasach średniowiecza było przede wszystkim wizualizacją treści Pisma Świętego, za sprawą mistrzów włoskiego renesansu wypełnia także postulat naśladowania natury (wł. imitazione della natura). Poprzez architekturę sakralną przemawia powaga i godność Domu Bożego. Muzyka posługuje się odmiennym tworzywem: jest nim dźwięk, niekiedy o charakterze ilustracyjnym, częściej jednak pozbawiony imitacyjnego znaczenia (romantycy mówili w tym przypadku o muzyce absolutnej). Ważnym komponentem utworu muzycznego bywa słowo; relacje między muzyką a słowem stanowią od dawna ważny przedmiot dyskusji teoretycznych, które wykraczają poza obszar niniejszych rozważań¹. Jednocześnie warto przypomnieć słowa Alanusa ab Insulis, cystersa żyjącego w dwunastym wieku: „Całość stworzenia to dla nas jakby książka, malowidło i zwierciadło, wierny znak naszego życia i śmierci, kondycji i losu”². Alan Wyspiarz wyraża w ten sposób alegoryczne pojmowa-

* Niniejszy tekst jest skróconą wersją rozdziału książki złożonej do druku w wydawnictwie Polihymnia.

¹ Zob. M. B r i s t i g e r, *Związki muzyki ze słowem*, PWM, Kraków 1986.

² Cyt. za: U. E c o, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. M. Olszewski, M. Zabłocka, Znak, Kraków 1997, s. 98n.

nie rzeczywistości: doczesność jest tylko odbiciem wieczności, a wszelkie rzeczy stworzone wskazują na Stwórcę. Także w dziełach sztuki należy zatem doszukiwać się odbicia Bożej prawdy i piękna.

Nie ulega wątpliwości, że muzyka spełnia swe powinności wobec człowieka w odmienny sposób niż poezja czy malarstwo. Przemawia ona do nas w sposób ściśle indywidualny, jej odbiór, przeżywanie i wartościowanie są całkowicie subiektywne, ponieważ z natury rzeczy muzyka jest asemantyczna, pozbawiona znaczeń w tym sensie, w jakim komunikują je dzieła literackie i plastyczne. Spróbujmy przyrzeć się sposobom realizacji wątków pochodzących z Pisma Świętego, włączanych w strukturę dzieła operowego.

Tematyka biblijna zajmuje ważne miejsce wśród wielu źródeł, do których sięgali twórcy oper od początku istnienia gatunku. Kompozytorzy, libreciści, twórcy architektury scenicznej i kostiumów, instrumentalisci, śpiewacy oraz publiczność – wszyscy należeli do jednego chrześcijańskiego świata. Wertykalny wymiar kultury i system powszechnych odwołań do wątków biblijnych w literaturze, malarstwie, teatrze oraz muzyce sprawiły, że również autorzy oper mogli bez przeszkód posługiwać się tym najbardziej uniwersalnym kodem kulturowym. Nie mieli żadnych trudności w przedstawianiu wschodnich rubieży świata śródziemnomorskiego z jego pejzażami, klimatem, budowlami, kulturą i atmosferą. Wszystko to służyło nadawaniu odpowiedniego kolorytu dziełom epickim i dramatycznym. Na rozwój nowożytnej poezji lirycznej oraz różnych gatunków muzycznych znaczny wpływ wywarły: Księga Psalmów, Pieśń nad pieśniami, Księga Koheleta oraz Lamentacje Jeremiasza.

Dramatyzacje scen biblijnych z towarzyszącą im muzyką należały do najwcześniejszych przykładów twórczości muzyczno-teatralnej. Jak wiadomo, średniowiecze używało nazwy „theatrum” w odniesieniu do miejsca (budowli), a nie dziedziny sztuki; to, co wystawiano, zwało się najczęściej „ludus” (gra). Zachowane zapisy *Ludus Passionis* [Gry o Męce Pańskiej], *Ludus Paschalis* [Gry o Zmartwychwstaniu Pańskim], *Ludus Danielis* [Gry o Danielu] i wielu innych, wskazują często na istotny udział muzyki w spektaklu. Śpiew towarzyszył wejściu aktorów, pieśni (często psalmy) oddzielały poszczególne epizody lub stanowiły rodzaj komentarza. Spektakle odwoływały się do Starego i Nowego Testamentu, tekstów hagiograficznych (były to miracula, czyli historie o cudach czynionych przez świętych) i apokryfów. W przedstawieniach wykorzystywano teatralne efekty i maszynierię, angażowano niemałą liczbę wykonawców. Zapewne w niektórych miejscowościach sztuki wystawiane były bardzo skromnie, ale nie ulega wątpliwości, że ówcześni widzowie, a na pewno ci, którzy żyli w późnym średniowieczu, znali rozmaite efekty teatralne. Zadaniem tych spektakli było ukazywanie całej historii biblijnej, od stworzenia świata do Sądu Ostatecznego. Cykle złożone z trzydziestu czy nawet pięćdziesięciu oddzielnych dramatów, trwały całymi dniami, a każdy ludus prezentował inną

opowieść o wydarzeniach ziemskich i nadprzyrodzonych. Cykl z Valenciennes – *Mystère de la vie faiz mort Passion et Resurrection de ostre Seigneur Iesus Crist joué a Vallenchienne en 1547* [Misterium o życiu, czynach, śmierci, męce i Zmartwychwstaniu Naszego Pana Jezusa Chrystusa odegrane w Valenciennes w roku 1547] – liczy sobie blisko pięćdziesiąt tysięcy wierszy. Został opracowany przez trzech tamtejszych klerków na podstawie wcześniejszych trzech wielkich francuskich *Pasji* – Eustache’a Mercadégo (z lat trzydziestych piętnastego wieku), Arnolda Grébana (napisanej około roku 1450) i Jeana Michela (z roku 1486).

Forma pasji była w zasadzie niezmienna, niezależnie od kraju pochodzenia: francuskie mystères, angielskie miracle plays, niemieckie Passionspiele i włoskie sacre rappresentazioni nie różniły się pod względem kompozycyjnym. Wszystkie misteria pasyjne z piętnastego wieku są w istocie wariantami jednego wzorcowego tekstu, opartego na Wulgacie, na *Meditationes* Pseudo-Bonaventury, *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine i innych źródłach, głównie na ewangeliiach apokryficznych³. Twórcy misteriów nie usiłowali wcale rekonstruować świata biblijnego – przeciwnie, dążyli do tego, by uwypuklić te wszystkie elementy, które uważali za ponadczasowe i uniwersalne. Ich „świadomość historyczna” była całkowicie uśpiona⁴. Podobną tendencję możemy zaobserwować na obrazach Roberta Campina, Johanna van Eycka, Rogiera van der Weydena i innych mistrzów niderlandzkich, którzy przedstawiając sceny Zwiastowania lub Narodzenia, używali jako tła współczesnej architektury Brugii, Gandawy i Antwerpii.

Charakterystyczną właściwością wspomnianej *Pasji* z Valenciennes oraz jej trzech poprzedniczek jest poszerzanie pierwotnego schematu kompozycyjnego, który wynikał z Ewangelii synoptycznych, o kulturowe cechy bohaterów. Sceniczna opowieść snuje paralelnie liczne wątki, powiązane ze sobą, i układa się w dramatyczną relację o Męce Pańskiej. W tekście z Valenciennes splecione zostały ze sobą historie: Anny i Joachima (rodziców Marii Panny), Jana Chrzciciela (oraz jego rodziców – Elżbiety i Zachariasza), Marii i Józefa, Heroda i Herodiady, Judasza, Marii Magdaleny oraz historia życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Na te historie nakładają się wątki drugorzędne (Józefa z Arymatei czy Łazarza), a wszystkie one zbiegają się w węzłowych punktach historii świętej.

Zróżnionych względów ewolucja cyklu misteryjnego nie była możliwa – przede wszystkim dlatego, że sztuki te czerpały wyłącznie z Pisma Świętego i nie

³ Zob. E. K o n i g s o n, *Przestrzeń i miejsce mitu*, tłum. B. Walkiewicz, w: *Zwierciadło świata. Średniowieczny teatr francuski*, red. A. Loba, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.

⁴ Por. A. N i c o l l, *Dzieje dramatu od Ajschylosa do Anouilha*, tłum. H. Krzeczkowski, W. Niepokólczycki, J. Nowacki, t. 1, PIW, Warszawa 1975, s. 137-146.

mogły wprowadzać wątków z innych źródeł. Sztuki o świętych stwarzały pod tym względem większe możliwości; łączono w nich wątki hagiograficzne (czerpane ze *Złotej legendy* Jakuba de Voragine i tradycji kultów lokalnych) z komedią realistyczną i powieścią awanturyczną. Najobszerniejszy zbiór utworów przedstawiających cuda Najświętszej Marii Panny to cykl *Les miracles de Notre-Dame*, do którego zalicza się także *Robert le Diable*. Ta historia normandzkiego księcia po upływie stuleci zainspiruje Giacomo Meyerbeera i jego librecistę Eugène'a Scribe'a. Ich *Robert Diabeł*, wystawiony w roku 1831, okaże się największym sukcesem grand opéra.

Działania Cameraty florenckiej, które u progu siedemnastego wieku doprowadziły do narodzin opery, wynikały z chęci wskrzeszenia tragedii antycznej w jej możliwie autentycznym kształcie. Źródłem tematów najwcześniejszych realizacji nowego gatunku była więc mitologia i historia starożytna, sama zaś opera przeszła szybką ewolucję – od elitarnej rozrywki intelektualistów, poprzez formę teatru dworskiego, ku publicznym widowiskom, prezentowanym na scenach wielu miast włoskich.

W drugiej połowie siedemnastego wieku pojawiły się pierwsze opracowania wątków biblijnych. Z okazji otwarcia teatru operowego przy Gänsemarkt w Hamburgu w roku 1678 wystawiono *Adama i Ewę* Johanna Theile, w dwa lata później *Esterę* Nikolausa Adama Strungka. Do najwcześniejszych przykładów realizacji tematu biblijnego we Francji należy też opera *Jefte* z roku 1732 skomponowana przez Michela Pignoletta de Montéclair do libretta ks. Simon-Josepha Pellegrina. Gatunkiem najściślej związanym z tematyką biblijną i służącym budzeniu pobożności okazało się jednak oratorium, a nie opera.

Wiele ksiąg biblijnych zachowuje charakter epickiej relacji i z tego powodu osnową nawiązujących do nich utworów słowno-muzycznych jest partia narratora (wł. testo). W roku 1600 wystawiono u Filipinów w Oratorio di Santa Maria in Vallicella *Rappresentazione di Anima e di Corpo* [Przedstawienie duszy i ciała] Emilia de Cavalieriego. Kompozytor pracował wcześniej we Florencji dla Medycich i Bardich, realizując między innymi *Amintę* Tassa, *Il pastor fido* Guariniego i dramaty pastoralne z muzycznymi intermediami. Teraz napisał widowisko w całości śpiewane do tekstu Agostina Manni, pod względem formy literackiej zbliżone do moralitetu. Możliwe, że to był początek oratorium (blisko połowę tekstu realizował chór). Późniejsze realizacje tego gatunku, podejmowane przez Giacomą Carissimiego, Antonia Caldare i Alesandra Scarlattiego doprowadzą do rozkwitu oratorium w twórczości Georga Friedricha Haendla. W kulturze muzycznej protestanckich Niemiec najważniejszym zjawiskiem okazało się oratorium pasyjne, które w najdoskonalszej postaci znamy z twórczości Johanna Sebastiana Bacha. Podstawą libretta był tu tekst ewangeliczny, dopełniany i komentowany przez recytatywy, chorały (były to przede wszystkim hymny używane w liturgii) oraz arie, ariosa i chóry,

do których teksty tworzyli współcześni Bachowi poeci. Tak rozumiane i realizowane oratoria przeciwstawiano operom, jakoby budzącym niezdrowe emocje, „bezbożnym” i głoszącym fałszywą – bo nawiązującą do pogańskiego antyku – wizję świata. W imię tych zastrzeżeń w roku 1703 papież Klemens XI zakazał wystawiania wszelkich spektakli teatralnych w Rzymie. Oczywiście sprytni Włosi znaleźli szybko rozwiązanie: oratoria z tego czasu, z alegoryczną bądź religijną treścią, wprowadzały muzykę niemal operową⁵.

W katolickiej Europie postanowienia Soboru Trydenckiego wyraźnie nakazywały, by literatura, malarstwo i muzyka czerpały natchnienie z Pisma Świętego. Ponadto Sobór formułował wobec sztuki postulat doktrynalnej wierności i powierzał instytucjom Kościoła kontrolę nad twórczością artystyczną. Prowadziło to nieraz do konfliktów i sporów: kiedy Caravaggio namalował dla kościoła San Luigi dei Francesi w Rzymie *Św. Mateusza z aniołem*, wywołał nim gwałtowne sprzeciwy, ponieważ ukazał Ewangelistę jako starego, spracowanego człowieka, naruszając zasadę decorum (na podobny zarzut naraził się także, tworząc *Śmierć Marii* dla kościoła Santa Maria della Scala)⁶. Najpowszechniejsze zarzuty, jakie stawiano malarzom, dotyczyły właśnie niedostatku decorum lub zaludnienia obrazu postaciami, które według biblijnego przekazu w przedstawianej sytuacji nie mogły uczestniczyć. W przypadku muzyki trudniej było dowodzić, że jest ona w niedostatecznym stopniu pobożna czy też wypełniona świeckimi środkami ekspresji, jakkolwiek utwory pisane dla celów liturgicznych zalecano komponować „in stile osservato”, w stylu ścisłym, kontrapunktycznym, czyli palestrinowskim (albo w takim, który w wieku siedemnastym i osiemnastym uchodził za styl Palestriny). W istocie kompozytorzy niezbyt przejmowali się tym postulatem i na przykład Scarlatti pisywał msze w homofonicznym i koncertującym stylu galant.

Nieco inaczej wyglądała sytuacja opery, tu bowiem ocenie podlegały libretta, od czasów Cameraty zdominowane przez wątki mitologiczno-antyczne. Nowy gatunek miał swoich entuzjastów także wśród wpływowych ludzi Kościoła – kardynałów Kurii Rzymskiej i biskupów diecezjalnych. Ale nawet przy tolerancji i życzliwości z ich strony prezentacje wydarzeń z Nowego Testamentu na operowej scenie były wykluczone, podobnie jak przedstawienia interpolowanych wątkami obyczajowo-komediowymi historii starotestamentowych (jedna z nielicznych oper nawiązujących do wydarzeń, o których mowa w Ewangeliiach, to *Herodiada* Julesa Masseneta).

⁵ Zob. np. *San Filippo Neri* i *Sedecia* Scarlattiego, *La Resurrezione di Nostro Signor Gesù Cristo* [Zmartwychwstanie Pana Naszego Jezusa Chrystusa] i *Il Trionfo del Tempo e del Disinganno* [Triumf Czasu i Rozczarowania] Haendla, przypomniane niedawno na płycie Cecilii Bartoli *Opera proibita* (Decca, 2005).

⁶ Por. M. R z e p i ń s k a, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Ossolineum, Wrocław 1988, s. 221n.

Wśród oper podejmujących wątki z Pisma Świętego można wyodrębnić dwie grupy: jedna to utwory, które miały na celu rozbudzanie pobożności, druga posługiwała się tematyką biblijną w celu ukazania aktualnych problemów. Zwłaszcza w epoce romantyzmu opery biblijne nie zachowywały charakteru przedstawień ściśle religijnych i często posługiwały się systemem różnorodnych odniesień do współczesności. W Piśmie Świętym poszukiwano nie tylko źródła norm etyczno-moralnych, ale i lokalnego kolorytu, tworzone ustępy muzyczne, które miały na przykład naśladować muzykę hebrajską – jak słynny chór *Va, pensiero sull'ali dorate* z opery Giuseppe Verdiego *Nabucco*, aluzyjny wobec ówczesnej sytuacji Włoch.

Jezuici natychmiast rozpoznali możliwości tkwiące w operze, jej rosnącej popularności i sile oddziaływania. Przeznaczyli dla niej ważne miejsce w swoim programie kulturowym i tak stała się ona kolejnym sposobem głoszenia chwały Bożej. Protestanci z kolei uznali operę za ewidentny przykład zepsucia z uwagi na elementy mitologii, „lubieżność”, czyli obecność wątków miłosnych, i efekty sceniczne będące podniecią dla zmysłów. Taki pogląd miał swoją tradycję w traktacie Tertuliana *De spectaculis*, demaskującym między innymi fałsz egzystencjalny w teatrze czy w krytykującym widowiska nauczaniu św. Jana Chryzostoma.

Marc-Antoine Charpentier, jako kompozytor teatralny znany głównie dzięki współpracy z Moliérem, z muzyką sakralną zetknął się podczas swych rzymskich studiów u Giacoma Carissimiego, by po powrocie do Francji pracować przez kilkanaście lat dla Marii Lotaryńskiej, księżnej de Guise. Tworzył dla niej liczne utwory kościelne: *Stabat Mater*, *Magnificat*, *Regina coeli*, jak również mniejsze dzieła sceniczne o tematyce zaczerpniętej z mitologii (*Actéon*, *La descente d'Orphée aux enfers*). W późniejszym okresie, gdy otrzymał stanowisko maître de musique w Sainte-Chapelle, skomponował dwie tragedie muzyczne – *Celsusa męczennika*, dzieło zaginione, oraz zachowany do dziś utwór *Dawid i Jonatan* – które zostały wystawione w kolegium Louis-le-Grand. Po prawykonaniu w lutym 1688 roku dzieło *Dawid i Jonatan* utrzymywało się długo w repertuarze wielu kolegiów jezuickich we Francji. Według współczesnych świadectw opera biblijna Charpentiera była częścią większego przedsięwzięcia, wykonywano ją bowiem pomiędzy pięcioma aktami łacińskiej tragedii *Saul* księdza Pierre'a Chamillarta. Naturalną kolejną rzeczą osnową spektaklu stał się tekst mówiony, muzyczne opracowanie Charpentiera miało zaś na celu wzmocnienie intensywności wyrazu emocjonalnego. Niezależnie od opery Charpentier napisał też dwuczęściowy motet *Mors Saülis et Jonathae*.

Saul był pierwszym królem Izraela i Judy, a jego historię interesowali się już autorzy średniowiecznych misteriów, potem Wolfgang Schmeltzl (dramat *Samuel und Saul*, 1551). Hans Sachs (*Tragedie König Sauls mit Verfolgung Davids*, 1557), Jean de La Taille (*Saül le furieux*, 1572), Joost van der Vondel

(dramat *Gebroeders*, 1640) aż po Henry’ego Purcella (scena dramatyczna *Saul i wiedźma* z *Endor*, 1693) i Georga Friedricha Haendla, który swoje trzyaktowe oratorium *Saul* wystawił w roku 1739.

Dzieje Saula zajmują większą część Pierwszej Księgi Samuela. Bóg odrzucił Saula, gdy ten nie wykonał jego nakazu (por. 1 Sm 15, 17-29). Saul pozostał jednak królem aż do śmierci, a na jego następcę Bóg wybrał Dawida, syna Jessego. Saul prześladował Dawida, dowiedziawszy się, że ma on być królem, a Bóg za każdym razem Dawida ratował. Po śmierci Samuela (por. 1 Sm 25, 1) Saul próbował porozumieć się z nim za pośrednictwem kobiety z Endor, która wywoływała duchy, choć było to zakazane przez Prawo. Księga kończy się opisem śmierci Saula i jego syna Jonatana w bitwie na wzgórzu Gilboa podczas trzeciej wojny z Filistynami.

Niezależnie od popularności, jaką w teatrze jezuickim zdobyło dzieło Charpentiera, pierwszą biblijną operą na scenie Królewskiej Akademii Muzyki był *Jeftę* (1732) Pignoleta de Montéclaira. Treść jedenastego rozdziału Księgi Sędziów niezbyt krępowała wyobraźnię librecisty (był nim ksiądz Simon-Joseph Pellegrin), który dla zadośćuczynienia tradycji szczęśliwego zakończenia (wł. *lie-to fine*) nie zawahał się zmienić finału opowieści. Poza tym biblijna relacja o Jeftem jest nieporównanie krótsza niż historia Saula i librecista musiał ją rozbudować, między innymi o konieczny w operze wątek romansowy. Nic dziwnego, że dzieło spotkało się z kościelnym potępieniem i jeszcze w roku 1736 arcybiskup Charles Vintimille bezskutecznie próbował zakazać dalszych przedstawień⁷. Wydaje się, że księdzu Pellegrinowi nie można zarzucić braku pobożności, kierował się on raczej właściwą epoce skłonnością do „ulepszania” źródeł. Wciąż nieodzowny w operze prolog wprowadza na scenę Apollina, Wenus, Terpsychorę oraz Polihymnię i dopiero pojawienie się Prawdy i cnót przepędza wszystkie fantômes séduisants; wtedy triumfująca Prawda odgrywa opowieść o Jeftem.

Niewykluczone, że sukces tej wielokrotnie wznawianej opery zachęcił Woltera do zmierzenia się z tematem biblijnym. Jakkolwiek Wolter uważał Jean-Philippe’a Rameau za „nudnego pedanta”, wkrótce po premierze jego *Hipolita i Arycji* (1733) wystąpił z propozycją współpracy i szybko naszkicował libretto na temat Samsona⁸. Rameau zabrał się do komponowania, tymczasem Wolter popadł w niełaskę z powodu swoich *Listów filozoficznych* i schronił się w zamku Cirey. Brakujących fragmentów libretta nie dostarczył, kompozytor zarzucił więc projekt, a napisaną wcześniej muzykę wykorzystał zapewne w innych utworach. Nigdy nie powrócił już do *Samsona*, a wzgardzone libretto Woltera obudziło po latach zainteresowanie Camille’a Saint-Saënsa.

⁷ Por. P. K a m i ń s k i, *Tysiąc i jedna opera*, PWM, Kraków 2008, t. 1, s. 986.

⁸ Por. tamże, t. 2, s. 193n.

Zawarta w Księdze Rodzaju (por. Rdz 38-50) opowieść o Józefie jest jednym z najczęściej podejmowanych przez pisarzy wątków Starego Testamentu. Nawiązał do niej między innymi Mikołaj Rej, pisząc swój *Żywot Józefa z pokolenia żydowskiego* (1545), wzorowany być może na utworze niderlandzkiego humanisty Corneliusa Crocusa, a pół wieku później także Szymon Szymonowicz w łacińskim dramacie *Castus Joseph*, który na język polski przełożył niebawem Stanisław Gosławski. Opera *Legenda o Józefie w Egipcie*, którą napisał Étienne-Nicolas Méhul w roku 1807, nie została dobrze przyjęta za życia kompozytora i prawdziwe sukcesy zaczęła odnosić dopiero po wznowieniu w Opéra-Comique (1851), po którym pojawiła się także jej parodia na scenie Bouffes Parisiens (*Józefina przez swe siostry sprzedana*, 1886). Dzieło Méhula, podobnie jak pochodząca z tego samego okresu *Śmierć Adama i jego apoteoza* Jean-François Lesueura, było przede wszystkim reakcją na ostentacyjny antyklerykalizm nieodległych czasów rewolucji. W równym stopniu wykorzystywało także „modę na Egipt”, jaka zapanowała w Paryżu po kampaniach napoleońskich. Pod względem muzycznym opera Méhula zachowuje wiele cech opery komicznej (na przykład prostotę pozbawionych wirtuozerii arii) przy zachowaniu żywiołu symfonicznego, który przenika sceny zbiorowe i finały, świadczące o dobrym wyczuciu teatru.

Do Księgi Wyjścia nawiązywała opera Gioachina Rossiniego *Mojżesz w Egipcie* (1818), wystawiona w neapolitańskim Teatro di San Carlo zgodnie z miejscową tradycją, która pozwalała na prezentację tego rodzaju dzieł w okresie Wielkiego Postu, o ile nie podejmowały one tematów świeckich. Autorem libretta był Andrea Leone Tottola, który nie sięgnął wprost do Pisma Świętego, lecz skorzystał z tragedii *L'Osiride* ks. Francesca Ringhieriego, łączącej przekaz biblijny z wątkiem miłosnym. Osiem lat później Rossini przerobił operę, przystosowując do libretta francuskiego i wystawił ją w Królewskiej Akademii Muzyki pod tytułem *Mojżesz i faraon*.

Zarówno *Legendę o Józefie* Méhula, jak *Mojżesza* Rossiniego można postrzekać jako rezultaty zainteresowania Egiptem i jego architekturą (albo raczej tym, co uważano wtedy za styl egipski w scenografii teatralnej). Poza tym opera „łabędzia z Pesaro”, jak nazywano Rossiniego, stwarzała okazję do interesujących rozwiązań, jeśli chodzi o maszynierię teatralną i „efekty”, niezmiennie lubiane przez publiczność. Plagi egipskie, grom, który spada z nieba, by porazić Ozyrydesa (efekt stosowany z upodobaniem od czasów opery barokowej), czy finałowe przejście przez Morze Czerwone otwierały pole do popisu dla maszynistów teatralnych. Skądinąd wiadomo, że akurat ta scena podczas premiery wypadła nienajlepiej, budząc na widowni wybuch śmiechu zamiast podziwu.

Wspomniana historia Nabuchodonozora należy do tych fragmentów Biblii, które najwcześniej zaczęto przetwarzać na użytek oper i baletów, upatrując w niej

przykład triumfu wiary i wytrwałości nad tyranią. Król, o którym wspomina Pismo Święte, to Nabuchodonozor II. Rządził on w Babilonii od roku 605 do 562 p.n.e. jako najpotężniejszy i najdłużej panujący król okresu nowobabilońskiego (625-539 p.n.e.). Za jego czasów miasto Babilon i południowe państwo mezopotamskie, Babilonia, osiągnęły szczyt potęgi i bogactwa. Ze źródeł wynika, że Nabuchodonozor był władcą zdolnym, ale okrutnym i nie cofał się przed niczym, aby ujarzmić narody stawiające mu opór (por. 2 Krl 25, 7).

Najważniejsze wydarzenia z dziejów biblijnego Izraela związane z panowaniem tego władcy, to spustoszenie Judy, zdobycie Jerozolimy, spalenie świątyni Salomona i deportacja do Babilonii (597-581 p.n.e.). Opis tych wydarzeń oraz głęboką refleksję nad nimi odnajdziemy w Drugiej Księdze Królewskiej, w obu Księgach Kronik i w Księdze Jeremiasza. Uzupełniają je Księgi Ezdrasza, Neremiasza i Estery. Księga Daniela (por. 1-5) opisuje pobyt Żydów na dworze Nabuchodonozora oraz przedstawia wizje apokaliptyczne. Prorok Jeremiasz, naoczny świadek zburzenia Świątyni, radził poddać się Nabuchodonozorowi, w którym widział narzędzie gniewu Pańskiego. Nadejdzie czas, przepowiadał Jeremiasz, że państwo Nabuchodonozora będzie musiało stanąć przed obliczem Pana (por. Jr 27). W Księdze Daniela natomiast opisane jest szaleństwo Nabuchodonozora; wątek ten cieszył się później popularnością wśród twórców operowych.

Średniowieczne rękopisy odnalezione na górze Athos, w klasztorze Św. Katarzyny na Synaju czy w Atenach, zawierają niemało utworów teatralnych na temat króla Babilonii, także z muzyką i tańcami. Wśród barokowych autos mosaycos, sztuk hiszpańskich o tematyce religijnej, do tematu Nabuchodonozora odnoszą się między innymi dzieło z 1726 roku *El Bruto de Babilonia*, którego twórcami byli Jeronimo de Cancer y Velasco, Austin Moreto i Juan de Matos Fragoso, czy *Tragicomedia di Nabucodonosor*, utwór lizbończyka Juana de la Rocha, który w roku 1603 wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, a dwadzieścia lat później podążył jako misjonarz do Indii⁹. Publiczność florencka miała okazję zobaczyć *La Rappresentazione di Nabucodonosor, re di Babilonia* w 1558 roku. Także w Anglii wystawiono przedstawienie *Fierie Furnace*, w którym pojawiał się babiloński władca, chętnie porównywany z królem Jakubem I Stuartem; wiadomo o podobnych spektaklach w Wiedniu i Strasburgu¹⁰. Nabuchodonozor, lepiej znany miłośnikom opery pod imieniem Nabucco, cieszył się sporym „wzięciem” wśród librecistów czasów baroku. W Hamburgu Reinhard Keiser, kapelmistrz tamtejszej opery, wystawił swoją wersję historii

⁹ Por. *Die Couleur locale in der Oper des 19. Jahrhunderts*, red. H. Becker, Bosse, Regensburg 1976, s. 326.

¹⁰ Zob. M. Roessler, *Materials for the Study of English Drama*, t. 12, Librairie Universitaire, Louvain 1936.

Nabuchodonozora do libretta Friedricha Hunolda, które w roku 1728 ponownie ozdobił muzyką Georg Philipp Telemann. Również w Wiedniu, na zlecenie cesarza Józefa I, Attilio Ariosti skomponował kolejną operę na ten sam temat. Istnieje też dwuczęściowe oratorium Scarlattiego *Sedecia, re di Gerusalemme*, którego bohaterem jest ostatni król Judy z czasów babilońskiego najazdu. Dzieło powstało podczas drugiego pobytu Scarlattiiego w Rzymie (w latach 1703-1708), kiedy kompozytor pracował dla swoich protektorów – kardynała Ottoboniego i markiza Ruspoli oraz dla Oratorium św. Filipa Neri. Giancarlo Rostirolla w swoim katalogu dzieł Scarlattiiego określa przypuszczalną datę pierwszego wykonania utworu na rok 1706¹¹. Możliwe jednak, że odbyło się ono wcześniej: Alessandro Morelli, badający rzymski repertuar oratoryjny z początku stulecia, przeszuwa premierę *Sedecii* na lata 1703-1705. Dzięki późniejszym wykonaniom w Wiedniu i Florencji zachowało się sporo materiałów nutowych. *Sedecia* jest ważnym punktem na drodze rozwoju gatunku oratoryjnego od Carissimiego do Haendla. Większość librett rzymskich oratoriów nawiązywała jednak do wątków zaczerpniętych z Ewangelii lub hagiografii, podczas gdy wątek *Sedecii* – libretta Filippa Ortensia Fabbriego – wywodzi się ze Starego Testamentu (już choćby z tego względu Scarlatti antycypuje londyńskie oratoria Haendla). Historia nieszczęśliwego króla Sedecjasza, który był świadkiem śmierci swoich synów, a następnie został oślepiiony i uwięziony z rozkazu Nabuchodonozora, pochodzi z Drugiej Księgi Królewskiej (por. 24, 18-25, 7). Wielokrotnie wspomina o Sedecjaszu również Jeremiasz.

Przedstawienie tragicznego losu królewskiej rodziny, nacechowane głęboką prawdą psychologiczną, godną operowej sceny, niesie ze sobą morał: król Judei został ukarany za sprzeciwianie się woli Boga, co w librecie wyrażają słowa Sedecjasza: „Di mie sciagure estreme le mie colpe fur seme”. Nabucco, choć przedstawiony tu jako odrażający, cyniczny potwór, okazuje się więc narzędziem sprawiedliwej (na nasz współczesny gust może jednak zbyt drastycznej) kary. W czasach Scarlattiiego wymowa *Sedecii* była, jak się wydaje, nie tylko religijno-moralna, ale także polityczna: bliska wojna o sukcesję hiszpańską budziła w Rzymie zrozumiały niepokój.

Jeszcze w dziewiętnastym wieku religijne i etyczne przesłanie tego fragmentu Biblii inspirowało twórców teatru, opery i baletu. Gian Battista Niccolini stworzył w roku 1815 wierszowany dramat o Nabuchodonozorze z wyraźnymi aluzjami do epoki napoleońskiej. Temistocle Solera, romantyczny poszukiwacz przygód i podróżnik, a jednocześnie kompozytor i librecista, swoje libretto przeznaczył z początku dla Otta Nicolaia, który odrzucił tekst jako rze-

¹¹ Zob. *Alessandro Scarlatti: Catalogo generale delle opera*, oprac. G. Rostirolla, ERI, Torino 1972.

komo „niemuzyczny”, wybierając *Il prosritto* Rossiego (opera ta poniosła zresztą dotkliwą klęskę). Solera oparł się nie tyle na Biblii, ile na sztuce Francis Cornue i Augusta Anicet-Bourgeois, wystawionej z sukcesem na scenie Théâtre de l'Ambigu w Paryżu, a nieco później granej w mediolańskiej La Scali jako spektakl baletowy z choreografią Antonia Cortesiego. W rezultacie przygotowane przez Solerę libretto otrzymał Giuseppe Verdi, odnosząc pierwszy z serii swoich wielkich triumfów. Niezrażony fatalnym przyjęciem opery *Un giorno di regno* (*Dzień królowania*) z roku 1840, kompozytor ten ustalił warunki i termin następnej premiery z impresariem Teatro alla Scala, Bartolomeem Merellim. Ryzyko finansowe przedsięwzięcia nie było duże, ponieważ w teatrze pozostały zaprojektowane przez Baldassare Cavallottiego dekoracje i kostiumy do wersji baletowej. Powszechnie znany jest sukces, jaki osiągnęła nowa opera Verdiego (w La Scali ponad sześćdziesiąt spektakli w premierowym roku 1842), a także jej triumfalny pochód przez europejskie sceny, od Lizbony po Lwów.

Librecista nawiązał zarówno do Drugiej Księgi Królewskiej, jak i do Księgi Daniela, tworząc libretto skondensowane pod względem fabularnym, a wzorowane bezpośrednio na wspomnianej sztuce, wystawionej w Théâtre de l'Ambigu. Szaleństwo Nabuchodonozora to kara za pychę i zuchwałość; w akcie drugim następuje słynne concertato *S'appressan gl'istanti d'un'ira fatale; sui muti sembianti già piomba il terror*. Kiedy król skazuje wszystkich Izraelitów na śmierć, przeklina kapłanów Baala i sam ogłasza się bogiem („Non son più re, son Dio!”), piorun uderza z nieba, powalając bluźniercę.

W dalszym ciągu akcji dotknięty szaleństwem Nabucco odzyskał zmysły, gdy pomodlił się o ratunek do Jahwe (*Dio di Giuda*). Tradycja nakazywała doprowadzić akcję do lieto fine, kochankowie (Fenena i Izmael) zatem łączą się, a pozytywną wymowę dzieła wzmacnia wewnętrzne przeobrażenie króla Babilonii, a także zapowiedź końca niewoli babilońskiej¹².

Warto przy tym zauważyć, że Nabuchodonozor, potężny władca, który profanuje świątynię jerozolimską, a następnie – ukarany przez Boga – pogrąża się w obłędzie i odzyskuje zmysły po okazaniu pokory, może posłużyć co najwyżej za przykład powierzchownie nawróconego grzesznika. Najważniejsze przesłanie libretta wiąże się z postacią Zachariasza, arcykapłana i duchowego przywódcy Izraelitów. Jego wiara jest niezachwiana i ufna. Dlatego też na początku uspokaja przygnębionych i złęczonych, wspominając wyzwolenie z niewoli egipskiej; później jest jeszcze jego piękna modlitwa w akcie dru-

¹² Prorok Jeremiasz zapowiadał siedemdziesiąt lat spustoszenia ziemi judzkiej (por. Jr 25, 11). Niewola Żydów skończyła się, gdy Cyrus II Wielki dokonał podboju Babilonii i zgodził się na ich powrót do ojczyzny (lata 539-538 p.n.e.). Spośród całej deportowanej społeczności do Judy powróciły plemiona Lewiego i Beniamina; inne pozostały, stając się tak zwanymi zaginionymi plemionami Izraela.

gim i niemniej poruszające prorocstwo po chórze w akcie trzecim. Właśnie chórowi, symbolizującemu lud Izraela, przypada w *Nabucco* rola czwartego protagonisty, wzmocniona dodatkowo aktualizującym odczytaniem *Va, pensiero* jako swoistego manifestu risorgimento¹³.

Akt trzeci opery dostarczał dekoratorom pretekstu do ukazania legendarnych wiszących ogrodów Semiramidy, jednego z siedmiu cudów starożytnego świata. Oprócz pięknej muzyki do publiczności przemawiały więc efekty wizualne.

Popularność wątku Nabuchodonozora wynikała z jego religijno-moralnego i politycznego przesłania, ale także z zainteresowania tajemniczym światem Wschodu. Scenograf Antonio Bàsoli tworzył w tamtych czasach liczne projekty pałaców w stylu „asyryjsko-syryjsko-babilońskim”, dokonując w istocie syntezy architektury baroku ze stylem staroegipskim. Taka scenografia pojawiła się na przykład w *Cyrusie z Babilonii* i *Semiramidzie* Rossiniego.

Przykładem całkowicie dowolnego traktowania wątku biblijnego jest *Królowa Saby* Charlesa Gounoda. Zachęcony powodzeniem *Fausta* i wciąż pożądający sukcesu w Operze, kompozytor sięgnął po adaptację dramatu Gérarda de Nerval, którą dla sceny muzycznej przygotowali ci sami libreciści – Jules Barbier i Michel Carré¹⁴. Tytułowa postać pojawia się w Pierwszej Księdze Królewskiej i Drugiej Księdze Kronik jako władczyni królestwa Saby, która złożyła wizytę Salomonowi, słysząc o jego mądrości i bogactwach (por. 1 Krl 10, 1-13; 2 Krn 9, 1-12). Wspomnianą adaptacją zainteresował się na krótko Giacomo Meyerbeer. Gounod nie potrafił nawiązać do estetyki grand opéra – stąd wynikła klęska *Królowej Saby* w Paryżu i nie powiodły się próby wprowadzenia jej do repertuaru innych teatrów – ale za główną przyczynę niepowodzenia należy uznać słabość libretta. Salomon (zwany tutaj Solimanem) ma niewiele wspólnego z biblijnym królem Izraela. Zamierza poślubić królową Saby, która nosi imię Balkis; ona jednak zafascynowana jest Adoniramem, budowniczym świątyni, oraz jego magicznym skarabeuszem, który daje mu władzę nad ludźmi i dżinami. Magia Adonirama nie chroni go jednak przed podstępem trzech robotników – Méthousaëla, Amrou i Phanora, zazdrosnych o jego sławę i umiejętności. Zabijają go w trakcie schadzki z królową. Ta operująca egzotyczno-magicznym sztafażem historia, obfitująca w banalne efekty sensacyjne, rozgrywa się na trzech planach: królewskim, artystycznym i nadprzyrodzonym, ale w najmniejszym nawet stopniu nie koresponduje z biblijnym przedstawieniem Salomona.

¹³ Warto przypomnieć, że *Pieśń zemsty*, którą śpiewa Konrad w scenie więziennej trzeciej części *Dziadów*, Mickiewicz skojarzył także z muzyką operową – arią Figara *Non più andrai* z opery Mozarta *Wesele Figara*.

¹⁴ Premiera *Fausta* odbyła się w Théâtre-Lyrique, a nie w prestiżowej Salle Le Peletier, czyli Operze, która od czasu klęsk *Safony* i *Krwawej zakonnicy* unikała projektów Gounoda.

Operę pod tym samym tytułem skomponował także Karl Goldmark; jego *Królowa Saby* (1875) to epigoński przykład grand opéra z wystawnymi dekoracjami i kostiumami, łączący typowe „chwyty” meyerbeerowskie z językiem muzycznym, który sięga jeszcze wzorów Louisa Spohra i Feliksa Mendelssohna. Dzięki entuzjastycznym opiniom Liszta i Brahmsa oraz dobrze przyjętej wiedeńskiej prapremierze dzieło to utrzymywało się długo na scenie (na przykład w repertuarze Metropolitan Opera pozostawało przez dwadzieścia lat). Typowa dla grand opéra jest przede wszystkim konstrukcja głównego bohatera *Królowej Saby*. Zgodnie z operowym „podziałem ról” jest nim tenor, czyli Assad, nie zaś Salomon, którego partię Goldmark powierzył barytonowi (to głos bardziej dostojny, „królewski”). Assad przeżywa rozdarcie pomiędzy fatalną namiętnością do cudzoziemki, na dodatek królowej, a wcześniej pielęgnowanym uczuciem do wiernej Sulamity; na to nakłada się jeszcze konflikt religijnej i narodowej tożsamości. Sięgając po sprawdzone wzory Meyerbeera i jego naśladowców, Goldmark pamiętał także o wagnerowskim *Tannhäuserze* i postaci Wenus.

Podjęcie tematu biblijnego otworzyło perspektywę teatralnego sukcesu przed Saint-Saënem. Natrafił mianowicie na pochodzące sprzed blisko półtora wieku niewykorzystane przez Rameau libretto Woltera o Samsonie. Pracę nad tekstem Saint-Saëns zlecił Ferdinandowi Lemaire, nie mógł jednak znaleźć teatru, który byłby gotowy na wystawienie powstającej opery. Pomysł mógł być zrealizowany dzięki życzliwości Franciszka Liszta, który obiecał prapremierę w Weimarze, ale wojna francusko-pruska sprawiła, że kompozytor ukończył partyturę w roku 1877. Mimo wielkiego sukcesu opera *Samson i Dalila* została wystawiona w Paryżu dopiero po piętnastu latach. Źródłem tematu jest szesnasty rozdział Księgi Sędziów, skąd librecista zaczerpnął tylko najważniejsze epizody – zwycięstwo Samsona nad Filistynami, zdradę Dalili, zemstę i śmierć Samsona. Odmienne relacjonuje tę historię oratorium Haendla, gdzie Dalila pojawia się zaledwie jako reminiscencja, podczas gdy Lemaire uczynił z niej drugą postać tragedii, a kompozytor wyposażył jej partię we wspaniałe pomysły muzyczne.

Pod koniec 1881 roku w brukselskim Théâtre de la Monnaie odbyła się premiera *Herodiady* Julesa Masseneta do libretta Paula Millietta i Henri Grémonta. Kompozytor wielokrotnie poprawiał partyturę (jej ostateczny kształt pochodzi z roku 1895) i w rezultacie zredukował partię tytułową, naruszając tym sposobem spójność wielowątkowej akcji. W pierwotnej wersji postać tytułowej bohaterki dominowała nad innymi i stwarzała wrażenie, że to ona właśnie jest główną sprężyną wydarzeń. Libretto osnute zostało wokół czterech symultanicznych wątków: miłosnego (rozgrywającego się pomiędzy Herodem, Herodiadą, Salome i św. Janem Chrzcicielem), rodzinnego (w którym występują Herod, Herodiada i Salome), religijnego (dotyczącego Fanuela i Jana) oraz

politycznego (który angażuje Heroda, Witeliusza i Jana); tylko dwa z nich zostały doprowadzone do końca. Pierwotnym źródłem wymyślonej przez librecistów fabuły są wydarzenia związane ze śmiercią św. Jana Chrzciciela, o których opowiadają ewangelisci Mateusz (14, 1-12) i Marek (6, 17-29) oraz Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela*¹⁵. Historia ta przyciągnęła między innymi uwagę renesansowego pisarza Jacoba Schoeppera (dramat *Johannes decollatus*, 1546), polskiego poety metafizycznego Mikołaja Sępa Szarzyńskiego (łaciński wiersz *Na obraz Herodiady z głową Jana Chrzciciela*), Christiana Fürchtegotta (poemat *Herodes und Herodias*, 1746), a w bliższych omawianej operze czasach także dramatopisarzy – Friedricha Adolfa Krummachera (*Johannes*, 1813), Silvia Pellica (*Erodiade*, 1833) i Leonharda Meistra (*Johannes der Vorläufer*, 1833). Spośród autorów francuskich wątek Herodiady podejmowali Stéphane Mallarmé i Gustave Flaubert.

W odróżnieniu od ewangelicznego przekazu, libreciści Masseneta nade wszystko wyeksponowali uczucia, jakimi Salome darzy Jana Chrzciciela. Tymczasem w Ewangelii według św. Mateusza czytamy wyraźnie: „Kiedy obchodzono urodziny Heroda, tańczyła wobec gości córka Herodiady i spodobała się Herodowi. Zatem pod przysięgą obiecał jej dać wszystko o cokolwiek poprosi. A ona przedtem już podmówiona przez swą matkę: «Daj mi tu – rzekła – na misce głowę Jana Chrzciciela» (14, 6-8). Imienia córki w ogóle nie poznajemy. Podobnie w relacji św. Marka: „I przysiągł jej: czegokolwiek zażądaś, dam tobie, choćby połowę mego królestwa. Ona, wyszedłszy, zapytała matki: Czego mam zażądać? Ta zaś odrzekła: głowy Jana Chrzciciela” (6, 23-24)¹⁶. Sposób, w jaki Herod formułuje swoją obietnicę, odwołuje się do tradycji baśniowej (połowa królestwa za spełnienie prośby). Salome współdziała więc ściśle z matką, jest narzędziem zbrodniczych planów mściwej Herodiady, a los Jana niewiele ją obchodzi. Nie ulega wątpliwości, że to Herodiadę przedstawia się jako winną śmierci Jana Chrzciciela, choć wyrok pochodzi od jej męża (por. Mk 6, 27). W celu wyeksponowania wątku miłosnego autorzy libretta ukazali Salome jako osobę nieświadomą swojego pochodzenia. Herodiada też początkowo nie wierzy Fanuelowi, że Salome jest jej córką – przyznaje to dopiero w finale czwartego aktu. Stwarza to zresztą okazję do melodramatycznej sceny: na wieść o egzekucji Jana Chrzciciela Salome chce ugodzić sztyletem Herodiadę, lecz gdy ta przyznaje w końcu, że jest jej matką, dziewczyna przebija się sama. Salome to zagubiona dziewczyna, poszukująca w życiu celu i uczucia; nie ma w sobie nic z demonicznej kusicielki, jaką przedstawił później Richard Strauss.

¹⁵ Por. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, XVIII, V, 2, tłum. J. Radożycki, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1979, s. 846.

¹⁶ *Ewangelia według św. Marka*, tłum. Cz. Miłosz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1981, s. 32.

W Ewangelii według św. Mateusza to nie Salome, ale raczej Herod nieudolnie próbuje ratować proroka: „Zasmucił się król. Lecz przez wzgląd na przysięgę i na współbiesiadników kazał jej dać [głowę Jana]” (14, 9). Jeszcze wyraźniej wspomina o tym św. Marek: „Bo Herod lękał się Jana, wiedząc, że jest on mężem sprawiedliwym i świętym, dbał też o niego i słuchając go wielce się niepokoił, a słuchał go chętnie” (6, 20)¹⁷. Libretto nie sugeruje istnienia takiej relacji między tetrarchą a prorokiem. Herod chciałby raczej wykorzystać Jana oraz jego popularność, by uniezależnić się od Rzymu – to przebiegły polityk, który niewiele przejmuje się Janowym potępieniem swego cudzołożnego związku. Zasadniczym impulsem działania władcy okazuje się pożądanie, jakie budzi w nim Salome, i ono służy librecistom jako motywacja dalszego rozwoju wypadków. Dlatego też w konstrukcji opery Masseneta dostrzegamy słabość powiązań przyczynowo-skutkowych, a kolejne epizody akcji mają charakter luźno połączonych scen. Dwa spośród czterech zasygnalizowanych wcześniej wątków – polityczny i religijny – nie znajdują rozwiązania: polityczne problemy Judei pod władzą Rzymu oraz zgodna z ewangelicznym przekazem rola Jana Chrzciciela są przywołane tylko w tym celu, by skomplikować intrygę.

Przykład *Herodiady* Masseneta wskazuje dobitnie na trudności, jakie musieli pokonywać autorzy operowych librett, bezustannie lawirujący pomiędzy biblijną relacją o wydarzeniach a praktyką teatralną, która podsuwała im gotowe rozwiązania strukturalne, zgodne przy tym z oczekiwaniami widzów. Konieczność uwzględnienia wątku romansowego, wprowadzenie imponujących niekiedy scen zbiorowych czy tradycja lieto fine okazywały się silniejsze niż wierność wobec biblijnego przekazu. Co więcej, libretta nawiązywały często do wydarzeń, o których Pismo Święte opowiada w sposób skrótowy, skupiając się na postaciach najważniejszych bohaterów i jednoznacznej motywacji ich działań. W tej sytuacji librecista, zmuszony wypełnić trzy do pięciu aktów opery, pozostawiał główny wątek, ale zarazem wprowadzał liczne wątki poboczne i postaci drugoplanowe bądź epizodyczne, których próżno by szukać w Biblii, dopisywał bohaterom najróżniejsze motywy działania. Wykorzystywano w tym celu rozwiązania sprawdzone wcześniej w teatrze operowym i wywodzące się z aktualnie obowiązującej estetyki spektaklu: efekty inscenizacyjne i popisy dekoratorów, sceny chóralne i baletowe, wirtuozostwo śpiewaków, operowanie rozległą skalą kontrastów wyrazowych. Popularność tematów ze starożytnego Wschodu (wykorzystanych w *Semiramidzie* Rossiniego czy *Aidzie* Verdiego) sprawiła, że kształt scenograficzny oper biblijnych uległ błyskawicznie konwencjonalizacji (jak wspomniane wcześniej projekty Bàsolego). Kompozytorzy z rzadka ulegali pokusie wprowadzenia elementów kolorytu

¹⁷ Tamże, s. 30.

lokalnego do swoich partytur, jakkolwiek taki postulat był znany i realizowany od czasów *grand opéra*; w przypadku podejmowania tematów biblijnych trudno byłoby wskazać na przykłady wykorzystania śpiewu synagogałnego czy skal i melodii, wywodzących się z muzyki orientalnej. Również i w tym upatrywać należy skłonność do konwencjonalizacji, rządzącej operą niezależnie od podejmowanego tematu.

Niezależnie od wspomnianych okoliczności, opery o treści biblijnej w sposób szczególny służyły budzeniu radości wśród odbiorców. Odwoływały się one wprost do sfery *sacrum*, nieskażonej ziemskimi namiętnościami (chyba, że librecista nadmiernie eksponował wątek miłosny) i prezentowały rzeczywistość, w której realizowało się prawo Boże. Kreowany w nich obraz świata był jednoznaczny i przejrzysty, a granica pomiędzy dobrem a złem nie ulegała zatarciu; czyniący dobro zawsze mogli wyglądać miłosierdzia Bożego oraz nagrody, grzesznicy nie unikali niechybnej kary. Publiczność widziała więc na operowej scenie to, czego nieraz na próżno oczekiwała w życiu doczesnym. Uczestnictwo w takiej śpiewanej misteryjnej opowieści (bo tym w zasadzie jest opera z wątkiem biblijnym) oznaczało również ponowne przeżywanie (łac. *compassio*) węzłowych momentów historii świętej. Wreszcie, niezależnie od wartości ewokowanych przez libretto i jego każdorazową sceniczną konkretyzację, źródłem radości może być także obcowanie z piękną muzyką.

„PROMIENIEJCIE RADOŚCIĄ,
A OBLICZA WASZE NIE ZAZNAJĄ WSTYDU”

Monica BRZEZINSKI POTKAY

O ISTOCIE RADOŚCI W TEOLOGII I POEZJI ŚREDNIOWIECZA Wokół poematu *Cleanness**

Cleanness ma reputację poematu bezładnego, który nawet jeśli wprost nie potępia swoich czytelników, w sensie dosłownym skazując ich na ogień i siarkę, to przynajmniej ich za pomocą tej groźby zastrasza. Nie wydaje się więc obiecywać wiele radości. O dziwo jednak, mimo że poemat ten w istocie zmierza do napętnienia czytelników lękiem przed Bożą karą za grzech, jest on również poematem o radości: jego tekst obfituje w terminy takie, jak „radość”, „szczęście”, „rozkosz” czy „pocieszenie”.

Średniowiecznymi koncepcjami radości zajmuję się od niedawna. Kiedy zaczęłam się zastanawiać, czy średniowiecze miało coś do powiedzenia o radości, potrafiłam sobie przypomnieć zaledwie kilka dzieł literackich, w których wspomniano, że radość łączy się z Eucharystią, z odnalezieniem Świętego Graala bądź też z tym, co później stało się znane jako Tajemnice Radosne Różańca. Generalnie jednak uważałam epokę średniowiecza za czasy raczej ponure. Jedyną znaną mi istotną średniowieczną tradycję literacką odwołującą się do pojęcia radości stanowiła poezja miłosna prowansalskich trubadurów i francuskich truverów (franc. *trouvères*), którzy chętnie posługiwali się terminem „*joi*”. W utworach tych „*joi*” funkcjonuje jako termin techniczny określający złożony stan emocjonalny – jest to stan głębokiej przyjemności i radości, który pojawia się u kochanka wskutek pożądania, jakie żywi on wobec damy swojego serca. Pożądanie to nigdy nie zostaje zaspokojone, a jednak – paradoksalnie – zaznaje spełnienia właśnie przez ów brak zaspokojenia. Oto fragment liryki trubadurskiej, która wysławia ten właśnie typ *joi*:

Mout jauzens me prenc en amar
Un joy don plus mi vuelh aizar,
E pus en joy vuelh revertir
Ben dey, si puesc, al mielhs anar,
Quar mielhs orna-m, estiers cujar,

Zaczynam, już radosny, miłować
radość, w której osiąść pragnę najbardziej;
a skoro do radości powrócić pragnę,
iść muszę, jeśli potrafię, drogą najlepszą:
bo lepszym czyni mnie ta, która bezspornie
najlepszą jest,

* Wykład zaprezentowany podczas międzynarodowego seminarium „O radości” – „Of Joy” zorganizowanego przez redakcję kwartalnika „Ethos” oraz Instytut Jana Pawła II KUL 7 kwietnia 2011 roku. Autorka składa podziękowanie The Wendy and Emery Reves Center for International Studies, College of William and Mary (Williamsburg, Virginia, USA), za finansowe wsparcie uczestnictwa w seminarium.

Qu'om puesca vezer ni aurir [...]	jaką człowiek kiedykolwiek widział lub słyszał. [...]
Anc mais no poc hom faissonar	Żaden człowiek zřeczności nigdy takiej nie posiadał, by wyobrazić sobie,
Cons's, en voler ni en dezir	Jaka jest, nie odnajdzie jej ni wolą, ni požądaniem,
Ni en pensar ni en cossir;	ni myślą, ni medytacją.
Aitals joy no pot par trobar,	Nie ma radości drugiej jak ta,
E qui be-l volria lauzar	a ten, kto chciałby właściwą oddać jej chwałę,
D'un an no y poiri' avenir. . . .	przez rok cały wysławiać by jej nie skończył. [...]
Pus hom gensor no-n pot trobar	Skoro żaden człowiek znaleźć takiej nie może, ni oko
Ni huels vezer ni boca sir,	sposzrec, ni język szlachetniejszej wysławić,
A mos ops la vuelh retinir,	Dla siebie zatrzymać ją pragnę,
Per lo cord dins refrescar	By serce swe ożywić
E per la carn renouellar,	I ciało odnowić,
Que no puesca envellezir.	Ażeby zestarzyć się nie mogło ¹ .

(strofy I, III, VI)

Autorem tego liryku jest Wilhelm IX Trubadur z Akwitanii (1071-1127), pierwszy trubadur, którego utwory się zachowały. Pieśń tę wybrałam, aby przedstawić tradycję prowansalskiej i francuskiej poezji miłosnej, częściowo dlatego, że ukazuje ona w sposób niemal podręcznikowy, iż termin „joi” występuje w tej poezji jako termin erotyczny: czasami Wilhelm wydaje się bardziej zachwycony samą joi niż damą swojego serca.

Przede wszystkim jednak obrałam tę właśnie pieśń Wilhelma IX Trubadura za punkt wyjścia swojej analizy średniowiecznego rozumienia radości, ponieważ liryk ten wskazuje na pewien fakt, o którym nie należy zapominać, a mianowicie, że średniowiecze – równoległe z trubadurską apoteozą joi – miało tradycję interpretowania radości w kategoriach religijnych, tradycję, która była tak silna, że na wstępie tego utworu zabarwia pochwałą erotycznej joi. Kiedy bowiem Wilhelm chlubi się, że „żaden człowiek znaleźć [...] nie może, ni oko spostrzec, ni język szlachetniejszej [niż jego dama] wysławić”, i twierdzi, że jego joi jest nie do opisania („Żaden człowiek zřeczności nigdy wystarczającej nie posiadał, by wyobrazić sobie, / Jaka jest”), przyrównuje ową joi do radości, jakiej Bóg udziela świętym w niebie. Przechwałki Wilhelma kojarzą się bowiem ze słowami św. Pawła opisującymi życie w niebie, przekraczające ludzką wyobraźnię i ludzki język: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słysza-

¹ Guillaume IX of Aquitaine, *Mout jazens me prenc en amar*, w: *Lyrics of the Troubadours and Trouvères: An Anthology and a History*, tłum. i red. F. Goldin, Peter Smith, Gloucester, Massachusetts, 1983, s. 42-45. O ile nie podano inaczej – tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D. Ch.

ło, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9). Joi Wilhelma i niezliczonych poetów, którzy podążali jego śladem, nie jest zatem egzemplifikacją tradycji całkowicie świeckiej i już u swoich początków stanowi echo radości, jakiej udziela Bóg. Analizę tej właśnie radości wiary, Bożego daru dla tych, którzy Go miłują i miłują się nawzajem, pragnę podjąć w niniejszych rozważaniach.

W średniowieczu wierzone oczywiście, że święci pędzą radosny żywot w niebiosach, nie sądzono jednak, że radość zastrzeżona została dla życia po śmierci. Uważano, że radość jest osiągalna na ziemi: poprzez modlitwę i medytację, w których dusza spotyka miłującego Boga, a także w małżeństwie, gdzie wzajemna miłość męża i żony jest sakramentem Bożej miłości dla Kościoła. Średniowieczni teologowie byli zdania, że radość jest czymś, do czego ludzie są w naturalny sposób uzdolnieni, tak w niebie, jak i na ziemi, a jest tak dzięki temu, że zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26-28). Ponieważ zyskali w ten sposób udział w Bożej naturze, jeśli pozostaną jej wierni, doświadczać będą radości, która jest uczestnictwem w radości samego Boga.

Aby przeanalizować średniowieczną tradycję radości w jej ujęciu teologicznym, posłużę się utworem, który jest zasadniczym przedmiotem moich badań, a mianowicie poematem *Cleanness* [„Czystość”]. Obejmuje on tysiąc osiemset dwanaście wersów i sławi cnotę wymienioną w jego tytule. Powstał pod koniec czternastego wieku w prowincjonalnym dialekcie Northwest-Midlands języka średnioangielskiego (ang. Middle English), dialekcie trudniejszym do zrozumienia dla współczesnego czytelnika niż dialekt londyński, którym posługiwał się Geoffrey Chaucer. Anonimowy autor poematu *Cleanness* uważany jest za jednego z największych angielskich poetów średniowiecznych, który – pod względem artyzmu i wyobraźni, a być może również wielkości spuścizny – mógł się równać z Chaucerem. Panuje zgoda co do tego, że napisał on również trzy inne poematy, które zachowały się w tym samym manuskrypcie (Cotton-Nero A.x.), co *Cleanness*, przechowywanym w British Library. Dwa spośród tych utworów na stałe weszły do kanonu literackiego i oba ukazały się w języku polskim². *Perła*, poemat luźno nawiązujący do biblijnej Apokalipsy św. Jana, przedstawia wizję duchowego pocieszenia, której doznaje we śnie człowiek oplakujący zmarłe dziecko; analiza tego utworu wpisana jest w programy studiów uniwersyteckich. *Pan Gawen i Zielony Rycerz*, urzekający romans o bratanku i obrońcy króla Artura, jest zaś tak popularny, że znalazł się na liście lektur amerykańskich szkół średnich. Czwartym poematem jest *Patience* [„Cierpliwość”], opowiadająca Księgę Jonasza.

Cleanness rzadko trafia na listy lektur. Zawsze był to najmniej znany poemat z manuskryptu Cotton Nero A.x. W wieku dwudziestym wypowiadano

² Zob. J. R. R. Tolkien, *Pan Gawen i Zielony Rycerz. Perła. Król Orfeo*, tłum. A. Wicker, Amber, Warszawa 1997.

się o nim negatywnie przede wszystkim ze względu na charakteryzujący go brak spójności, a także niejasność – cechy sprawiające, że czytelnicy nie potrafili zrozumieć, co oznacza tytułowy termin „czystość”. Poeta nigdzie bowiem nie definiuje ani samej czystości, ani jej przeciwstawienia – wady nieczystości (ang. filth), lecz ilustruje te pojęcia za pomocą szerokiego zakresu biblijnych wersów i opowieści. Najważniejsze spośród nich jest szóste błogosławieństwo z Jezusowego Kazania na Górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8; łac. „Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt”). Narrator poematu, przybierając rolę kaznodziei, przywołuje to błogosławieństwo, by napomnieć swoich słuchaczy, którzy powinni najpierw osiągnąć stan czystości, a następnie starać się go utrzymać. Jako przykłady czystości i nieczystości przywołuje postacie z trzech opowieści, które przedstawia: o Noem i Arce (por. Rdz 6-9), o zniszczeniu Sodomy (por. Rdz 18-19) i o pojawieniu się napisu na ścianie podczas uczty Baltazara (zob. Dn 5). Trudno jest uchwycić tematyczną spójność tej zróżnicowanej materii.

Ponadto jeden z wykorzystywanych w tekście motywów jest dla współczesnych czytelników raczej zniechęcający. Kiedy narrator przynagla słuchaczy, by unikali grzechu nieczystości, za szczególnie ohydne uznaje bowiem grzechy natury seksualnej, które nazywa „nieczystością ciała” (w. 202) i „występkami przeciw naturze” (w. 266)³, to ostatnie sformułowanie jest tłumaczeniem łacińskiego terminu „vitium contra naturam” („grzech przeciw naturze”⁴), wykorzystywanego przez Tomasza z Akwinu i innych teologów. Według Akwinaty grzechy tego rodzaju obejmują „występki [...] zachodzące w każdym akcie płciowym, w którym został udaremniony jego cel, tj. zrodzenie potomstwa”⁵, i wyjaśnia, że definicja ta obejmuje różne praktyki seksualne, w tym stosunek cielesny między osobami tej samej płci. W *Cleanness* nie otrzymujemy definicji „nieczystości ciała”, ale ponieważ jedno z jego głównych egzemplów opisuje zniszczenie Sodomy przez Boga z powodu grzechu „wszystkich tych mężczyzn, którzy obcowali z mężczyznami takimi jak oni” (w. 696), niektórzy czytelnicy potępili ten poemat za jego „stronniczą moralność” skierowaną przeciwko homoseksualizmowi⁶. Nawet jednak krytycy, którzy nie zatrzymują się na zasadach moralności seksualnej, jakiej pochwałę głosi *Cleanness*,

³ Posługuję się własnym tłumaczeniem wersów średnioangielskiego *Cleanness* na podstawie opracowania Malcolma Andrew i Ronalda Waldrona (zob. *The Poems of the Pearl Manuscript*, University of Exeter Press, Exeter 1996, s. 111-184), nie biorąc pod uwagę kwestii dotyczących metrum i aliteracji. W nawiasach podaję średnioangielskie brzmienie fragmentów tylko w tych przypadkach, gdy oryginalne słownictwo bądź składnia mają zasadnicze znaczenie dla mojej argumentacji.

⁴ Por. np. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna* II-II, q. 154, a. 1, t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Belch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963, s. 145.

⁵ Tamże, s. 147 (łac. „quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest”).

⁶ Por. M. C a l a b r e s e, E. E l i a s o n, *The Rhetoric of Sexual Pleasure in the Middle English „Cleanness”*, „Modern Language Quarterly” 56(1995), s. 247n.

nie odnajdują w tym poemacie przyjemnej lektury. Najlepiej znany jest komentarz Davida Wallace'a, który stwierdził, że *Cleanness* ukazuje dziesiątkowanie wspólnot ludzkich przez Boga – podczas potopu, zniszczenia Sodomy i Babilonu – w celu zastraszenia czytelników, aby starali się osiągnąć czystość, która oszczędzi im podobnego losu. Główną emocją zatem, którą wyraża poemat, jest – zdaniem Wallace'a – lęk przed Bożym gniewem: „Jeśli – jak Baltazar – zdecydujemy się spać, zamiast działać zgodnie z tym, co ukazał Bóg, możemy – jak Baltazar – zostać wyciągnięci za nogi z łóżek i pozbawieni życia”⁷.

Cleanness ma zatem reputację poematu bezładnego, który nawet jeśli wprost nie potępia swoich czytelników, w sensie dosłownym skazując ich na ogień i siarkę, to przynajmniej ich za pomocą tej groźby zastrasza. Nie wydaje się więc obiecywać wiele radości. O dziwo jednak, mimo że poemat ten w istocie zmierza do napełnienia czytelników lękiem przed Bożą karą za grzech, jest on również poematem o radości: jego tekst obfituje w terminy takie, jak „radość”, „szczęście”, „rozkosz” czy „pocieszenie”. Poeta nie czyni przy tym między nimi rozróżnień, jakie mogłyby interesować filozofa czy scholastycznego teologa, a słowa te funkcjonują raczej jako synonimy niezbędne, by utwór mógł sprostać wymaganiom aliteracyjnego metrum – tradycyjnego metrum poezji angielskiej – które wymaga przynajmniej trzech aliterujących słów w wersie, a zatem wykorzystania licznych wyrazów o podobnych znaczeniach, lecz zaczynających się od różnych dźwięków spółgłoskowych. Odnosząc się do radości, poeta nie tylko używa różnych pojęć, ale również posługuje się całym szeregiem opowieści, ilustrując rozmaite rodzaje radości, zarówno niebiańskiej, jak i ziemskiej, przy czym wszystkie je uznaje za naturalne dla człowieka, albowiem został on stworzony na obraz Boży. Przedstawiając naturę ludzką jako wewnętrznie radosną dzięki temu, że stanowi ona imago Dei, autor *Cleanness* odwołuje się do znaczącej tradycji religijnej. W chrześcijaństwie zachodnim jej początki sięgają dzieł św. Augustyna, szczególnie *O Trójcy Świętej*. Nauczanie św. Augustyna na temat imago Dei stało się podstawą mistycznej teologii uprawianej w średniowiecznych klasztorach. Mnisi, przede wszystkim cystersi, nauczali, że zadaniem żyjących w klasztorach zakonników jest uzdrowienie duszy, która została skalana przez grzech, naruszający jej naturalne podobieństwo do Boga – do boskiego wzorca w Chrystusie, będącym „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Droga do tego uzdrowienia miały być duchowe ćwiczenia polegające na modlitwie, medytacji i kontemplacji – czyli na czynnościach, które przynoszą duszy radość. Już od trzynastego wieku popularyzowano monastyczne praktyki duchowe wśród ludzi świec-

⁷ D. Wallace, „*Cleanness*” and the Terms of Terror, w: *Text and Matter: New Critical Perspectives on the „Pearl” Poet*, red. R. J. Blanch, M. Youngerman Miller, J. Wasserman, Whitston Press, Troy, New York, 1990, s. 97.

kich – cel ten realizowały zakony żebracze i duchowieństwo poprzez głoszenie kazań i przygotowywanie w języku miejscowym modlitewników, które skupiały się na uzdrowieniu duszy, lub tłumaczenie ich z łaciny. Rekonstruując tradycję teologiczną, która stanowi tło poematu *Cleanness*, będę się opierać na dziełach łacińskich, jak również średnioangielskich, których cechą wspólną jest to, że nauczają one, iż radość stanowi naturalny stan człowieka stworzonego na obraz Boży.

Że to właśnie radość stanowi osnowę *Cleanness*, czytelnik dostrzega najwyraźniej, analizując przedstawiony przez poetę opis życia po śmierci; jednym z głównych tematów, które w nim powracają, jest bowiem rozkosz, jaką dusze ludzkie cieszą się w niebie. Temat ten zostaje zapowiedziany przez wielokrotne powtarzanie słów szóstego błogosławieństwa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”. W poemacie ośmiokrotnie pojawia się parafraza tego błogosławieństwa, czasami w jego oryginalnym, pozytywnym sformułowaniu, które mówi, że ludzie czystego serca w nagrodę otrzymają możliwość oglądania Boga, a czasami w sformułowaniu negatywnym: ludzie nieczystego serca nie dostąpią Jego oglądania. Ostatnia z obecnych w poemacie parafraz szóstego błogosławieństwa łączy w swoich ostatnich wersach obie te postacie:

Tak oto na trzy sposoby ukazałem wam,
 Że nieczystość rozdziera drogocenne serce
 Tego radosnego Pana, który mieszka w niebie,
 Nakłania Go do gniewu, wzmaga Jego pomstę;
 A czystość jest Jego pocieszeniem i twórczością, którą miłuje,
 Ci zaś, którzy zachowują przyzwoitość i słodko jaśnieją, oblicze Jego oglądają.
 Niech ześle nam łaskę, byśmy gotowi byli kroczyć wesoło,
 Byśmy, przez Niego oglądani, służbę pełnić mogli tam, gdzie pocieszenie nigdy nie
 ustaje. Amen.

(w. 1805-1812)

Poeta nie przytacza po prostu w tłumaczeniu na swój język słów błogosławieństwa, które odnajduje w łacińskiej Wulgacie, ale je rozbudowuje, by wyakcentować tradycyjną myśl, iż niebiańska nagroda przynosi radość zarówno Bogu, jak i czystym duszom: Pan jest „radosny” i czerpie „pocieszenie” z czystych dusz; dusze te „wesoło krocą” „tam, gdzie pocieszenie nigdy nie ustaje”. Radość pochodzi z oglądania „oblicza” Boga, a także z bycia oglądanym przez Boga: święci pełnią służbę „przez Niego oglądani”. Ta radosna wizja łączy się z miłością: Bóg „miłuje twórczość”. W innym miejscu poeta opisuje działanie Boga jako Stwórcy i ludzką pomysłowość w tworzeniu pięknych przedmiotów w celu adoracji Boga: Salomon „swoją pomysłowością, z której skorzystał w sposób czysty, / sprawił naczynia i szaty” (w. 1286-1287) dla świątyni jerozolimskiej. „Twórczość-pomysłowość”, termin, za pomocą które-

go przekładam średnioangielskie pojęcie „coyntyse”, oznaczające umiejętność właściwego wykonywania rzeczy bądź elegancję dobrze wykonanego przedmiotu, często występuje w poemacie *Cleanness* jako synonim tytułowej czystości.

Ponieważ końcowe wersy *Cleanness* mówią, iż jedną z myśli scalających poemat jest to, że ludzie czystego serca radują się oglądaniem oblicza Boga, nie powinno nas dziwić, że opisy radości odnajdujemy również w jego innych miejscach. Niebiańska rozkosz przenika pierwsze biblijne egzemplum: przypowieść o uczcie królewskiej (zob. Mt 22, 2-14). Król, symbolizujący Boga, zaprasza wielu gości na ucztę weselną, którą wyprawił swojemu synowi, ale wypędza z niej człowieka, który nie przyodział się w strój weselny. Poeta mówi, że historię tę opiera na przypowieści zawartej w Ewangelii według św. Mateusza, ale znacznie rozbudowuje to ewangeliczne źródło poprzez liczne nawiązania do szóstego błogosławieństwa i przywołanie rozmaitych sformułowań i określeń odnoszących się do radości. To, że nawiązuje w tym kontekście do radości, jest dowodem jego znajomości kazań ślubnych, przypowieść o uczcie królewskiej była bowiem interpretowana jako alegoria niebiańskiej rozkoszy wyłącznie w homiliach wygłaszanych podczas zaślubin i traktowana wówczas jako przedstawienie radości Kościoła triumfującego zaślubionego Chrystusowi⁸. John Mirk, augustyński kanonik regularny, który pod koniec lat osiemdziesiątych czternastego wieku przygotował zbiór kazań mających służyć jako wzorce dla innych kaznodziejów, pisze na przykład, że „ci, którzy za życia utrzymują dobre [małżeństwo], przybędą na wielką ucztę weselną, która odbędzie się po Dniu Sądu, gdy Bóg i Kościół święty zostaną zaślubieni w wiekuistej rozkoszy, i zostaną na nią [ucztę] wpuszczeni”⁹.

Wydaje się, że autor *Cleanness* dobrze zna tradycję homiletyczną dotyczącą matrymonium, biblijna przypowieść w jego interpretacji ukazuje bowiem „królestwo niebieskie” (w. 161), a także w swej przeważającej części ilustruje prawdę, iż ci, którzy zachowają czyste serce, będą oglądać Boga podczas uczty. Goście weselni są „ludźmi czystymi” (w. 119), którzy radują się ucztą, opisaną realistycznie, z licznymi szczegółami, jako celebrowanie małżeństwa zawartego przez przedstawicieli wysokich rodów. Uroczystości osiągną

⁸ Na temat historii egzegezy przypowieści o uczcie królewskiej zob. S. J. W a i l e s, *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, University of California Press, Berkeley 1987, s. 153-158.

⁹ *Mirk's Festial: A Collection of Homilies by Johannes Mirkus*, red. T. Erbe, Early English Text Society, Extra Series 96, Kegan Paul-Trench-Trübner & Co., Ltd., London 1905, s. 293.

David d'Avray, redaktor dwóch tomów średniowiecznych wzorcowych kazań ślubnych, umieścił wśród nich pięć homilii, które zawierają podobną interpretację przypowieści z Ewangelii według św. Mateusza. Zob. *Medieval Marriage Sermons: Mass Communication in a Culture without Print*, red. D. d'Avray, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 187, 271-273, 313-315; *Medieval Marriage: Symbolism and Society*, red. D. d'Avray, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 225n., 231.

punkt kulminacyjny, gdy gospodarz przybywa popatrzeć na swoich gości i się im pokazać:

Oto podczas uczty gospodarz pomyślał,
Że na zgromadzonych na niej popatrzy,
I ucieszy swoich gości, bogatych i ubogich,
I okaże im wszystkim swe względy przez to spojrzenie, i zagrzeje ich radość.
Wyszedł więc ze swej komnaty i do sali weselnej wkroczył,
Do drużby przy stole podszedł i „radujcie się” rzekł do nich.
Uradował ich swoimi spojrzeniami i dalej poszedł.
Podchodził tak od stołu do stołu, zawsze o weselu im mówiąc.

(w. 125-32)

Wersy te opisują oglądanie oblicza Boga, zgodnie z obietnicą złożoną błogosławionym czystego serca. We fragmencie tym obecna jest większość pojęć, które poeta zawarł w swojej końcowej parafrazie szóstego błogosławieństwa: gospodarz patrzy na swoich gości, a oni też go widzą – przede wszystkim widzą jego twarz. Spojrzenia, które wymieniają, są źródłem radości – efekt ten w utworze wzmocniony zostaje wykorzystaniem kilku synonimów: „ucieszyć”, „uradować”, „wesele”. Sformułowanie „okazać względy” wskazuje na umiłowanie, jakie gospodarz żywi wobec swoich gości, miłość zaś zostaje podkreślona przez fakt, że okolicznością, z którą mamy do czynienia, jest uczta weselna: świętowanie związku opartego na miłości. Chociaż popularne jest dziś przekonanie – często wspierane również przez opinie o charakterze naukowym – że małżeństwo średniowieczne miało niewiele wspólnego z miłością, Kościół zawsze nauczał, że miłość jest w małżeństwie konieczna. W średniowiecznym angielskim rytuale zaślubin znajdowało się na przykład wezwanie, by Bóg połączył oblubieńców „w jedności i miłości prawdziwego uczucia”. David d’Avray zaś zauważa, że autorzy średniowiecznych kazań ślubnych często rozwodzą się nad tym, że małżonkowie powinni się nawzajem kochać¹⁰.

Bez wątpienia autor *Cleanness* znacznie rozbudowuje źródła biblijne, gdy w celu opisanie niebiańskiej radości odwołuje się do szóstego błogosławieństwa i przypowieści o uczcie weselnej. To jednak, co stanowi dodatek do przekazu źródłowego, w żadnym miejscu nie wypływa wyłącznie z jego wyobraźni. Wszystkie odniesienia, które wplata dla urozmaicenia tekstu – nawiązania do radości, miłości, oblicza Boga i wymiany spojrzeń – są bowiem zaczerpnięte z tradycji i można je wyprowadzić z dziejów egzegezy wersu o błogosławio-

¹⁰ Por. *Order of Matrimony*, w: *The Sarum Missal in English*, tłum. F. E. Warren, A. Moring Ltd, London, 1911, cz. 2, s. 151. Nabożeństwo odbywało się w języku łacińskim: „Deus [...] corda et corpora uestra santificet et benedicat atque in societate et amore uere dilectionis coniungat” (*The Sarum Missal*, red. J. Wickham Legg, Oxford University Press, Oxford 1916, s. 415). Por. *Medieval Marriage*, s. 69.

nych czystego serca w Ewangelii według św. Mateusza. Komentarze do szóstego błogosławieństwa mają bogatą tradycję – dostarcza ono bowiem podstaw chrześcijańskiego nauczania na temat nagrody w niebie, określanej jako wizja uszczęśliwiająca. Nauczanie to mówi, że sprawiedliwi otrzymują w niebie pełną „wizję”, czyli poznanie i miłość Boga w Jego Bożej naturze w stanie transcendentnej radości. Moja dygresja dotycząca teologii wizji uszczęśliwiającej będzie w tym miejscu dość obszerna, teologia ta stanowi bowiem wielkie źródło średniowiecznej refleksji na temat radości niebiańskiej i ziemskiej, a także źródło nauczania, że radość jest naturalnym stanem człowieka.

Szóste błogosławieństwo ma istotne znaczenie dla eschatologii, przedstawia bowiem niebiańską radość w kategoriach wizji – błogosławieni czystego serca „Boga oglądać będą”. Jest ono jednak tylko jednym z wielu biblijnych wersów, które opisują zbawienie jako doświadczenie związane z widzeniem. Teologowie zajmujący się wizją uszczęśliwiającą wskazują, że wersy te nawzajem się wyjaśniają, a ich znaczenia na siebie nachodzą. W ten sposób posługują się metodą określaną jako konkordancja, która pozwala wytłumaczyć lub pogłębić sens każdego wersu przez każdy inny wers zawierający to samo bądź podobne słowo czy też ten sam bądź podobny obraz. W dziele *O Trójcy Świętej* na przykład św. Augustyn, aby wyjaśnić, co oznacza „oglądanie Boga”, często łączy w werbalny łańcuch różne wersy biblijne, które odnoszą się do zmysłu wzroku. Metodę konkordancji doskonale egzemplifikuje następujący fragment jego dzieła, w którym autor z zawrotną szybkością porusza się po wersach Starego i Nowego Testamentu: „W tym znaczeniu powiedział Pan: «Co mnie pytasz o dobrym? Jeden jest dobry, Bóg», czego dowodzą przytoczone teksty. Ale widzenie, w którym mamy oglądać niezmienną i niewidzialną dla ludzkich oczu substancję Boga, obiecaną tylko świętym – widzenie, o którym apostoł Paweł mówi, że będzie «twarzą w twarz» (1 Kor 13, 12); a apostoł Jan powiada: «Podobni będziemy do niego, bo ujrzemy go, jakim jest» (1 J 3, 2); o którym my mówimy: «O jedno proszę Pana, jednego pragnę..., bym widział wspaniałość Pana»; a Pan sam rzecze: «Ja go umiuję i objawię się jemu» (J 14, 21): dla którego serca oczyszczamy wiarą, abyśmy i my byli «czystego serca, albowiem oni Boga oglądają» (Mt 5, 8); widzenie, o którym wiele jeszcze słów rozsianych na kartach Pisma odczyta wzrok kierowany miłością – to widzenie będzie naszym najwyższym dobrem. Toteż dla jego osiągnięcia mamy nakazane czynić wszystko, cokolwiek dobrego czynimy”¹¹. Fragment ten jest dość długi, przytaczam go jednak w całości, ponieważ scala on większość biblijnych wersów zasadniczych dla nauczania o wizji uszczęśliwiającej. Naj-

¹¹ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. I, XIII, 31, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 70. (W tłumaczeniu na język angielski cały ten fragment stanowi jedno zdanie – przyp. tłum.).

ważniejszym z nich jest stwierdzenie św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz. Teraz poznamę po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (13, 12). Św. Paweł wnosi do teologii wizji uszczęśliwiającej myśl, że wizja niebiańska jest rezultatem interakcji między Bogiem a duszą ludzką. Mówi o poznaniu wzajemnym – „wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” – i przedstawia tę wzajemność za pomocą obrazu widzenia „twarzą w twarz”. Ów obraz dotyczący twarzy wiąże się z wzajemną miłością między Bogiem a człowiekiem. Obecność Bożego daru miłości w wizji uszczęśliwiającej staje się jasna na podstawie wersu z Ewangelii według św. Jana, w którym Chrystus mówi: „Ja go umiuję” (14, 21), a na umiowanie Boga przez duszę wskazuje obraz „serca”, które ogląda Boga. Jakkolwiek we fragmencie tym brak wyraźnej wzmianki o radości – mowa jest o zachwycie (łac. *delectatio*) i o szczęściu, jako że święci są błogosławieni (łac. *beati*) – w innych miejscach św. Augustyn wypowiada się na temat radości nieodłącznej od oglądania oblicza Boga, odnosząc się do słów Psalmu: „Napełnisz mię weselem przy obliczu twoim” (15, 11)¹².

Św. Augustyn łączy radość nie tylko z obliczem Boga, ale również z obliczami dusz ludzkich z racji ich naturalnego podobieństwa do Boga. Doniosłość imago Dei dla teologii wizji uszczęśliwiającej pojawia się w Pierwszym Liście św. Jana Apostoła w obecnej tam obietnicy, że niebiańska wizja czyni świętych podobnymi do Boga – „Podobni będziemy do niego, bo ujrzemy go, jakim jest” – obietnicy, która przypomina nam słowa wypowiedziane przez Boga w Księdze Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (1, 26). Św. Augustyn kończy swoje rozważania, stwierdzając, że natura ludzka, jako imago Dei, pozwala człowiekowi oglądać Boga: „na obraz Boży została stworzona natura ludzka”¹³, „ta dziwna i wielka natura”, „stworzona na obraz Boży [...] może [...] poznać i oglądać Boga”¹⁴. Ostatecznym przeznaczeniem ludzi – dodaje – jest radość, w której uczestniczą oni z tej racji, że są imagines Dei: „Kontemplacja Boga została nam obiecana jako kres i uwieńczenie wszystkich naszych uczynków, jako wieczna doskonałość szczęścia [...] bowiem «podobni będziemy do niego, bo ujrzemy go, jakim jest»”¹⁵. „Na tym zaś polega nasze pełne szczęście – i nie masz nad nie nic wyższego – żeby radować się Bogiem w Trójcy Świętej, na którego obraz zostaliśmy uczynieni”¹⁶.

¹² Por. tamże, ks. I, VIII, 17, s. 46.

¹³ Tamże, ks. XII, VII, 10, s. 363.

¹⁴ Tamże, ks. XIV, IV, 6, s. 428.

¹⁵ Tamże, ks. I, VIII, 17, s. 45.

¹⁶ Tamże, ks. I, VIII, 18, s. 47.

Kiedy św. Augustyn omawia tę uszczęśliwiającą wizję, metoda konkor-dancji prowadzi go do wniosku, że natura ludzka jako imago Dei uzdalnia duszę do tego, by radowała się ona tą wizją – chociaż żaden konkretny tekst biblijny nie dostarcza mu podstawy do takiej konkluzji: żaden z biblijnych wersów opisujących ludzi jako imagines Dei nie łączy się w żaden sposób z radością¹⁷. Mimo to jednak teologiczny związek między obrazem Boga a radością był silny, a średniowieczni zakonnicy, podobnie jak św. Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej*, zazwyczaj łączyli imago Dei z radością oglądania Boga. Obszary zainteresowań autorów monastycznych czasami jednak znacznie różnią się od obszarów zainteresowań św. Augustyna. W cytowanym właśnie fragmencie odnosi się on do pełnej wizji Boga, której można doświadczyć dopiero po śmierci. W innych fragmentach tego samego dzieła powraca do Pawłowego stwierdzenia: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno [per speculum in aenigmate]; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany”. Jest on zdania, że chociaż perspektywa oglądania Boga twarzą w twarz ogranicza się do życia po śmierci, częściowa wizja Boga jest osiągalna już „teraz”, w życiu ziemskim. Owa częściowa wizja pojawia się, gdy dusza ludzka dokonuje wglądu w siebie, ponieważ Pawłowym speculum jest właśnie imago Dei: „Usiłowałem więc w tym obrazie, jakim sami jesteśmy, jak w zwierciadle dostrzec Tego, który nas stworzył”¹⁸. Takie oglądanie Boga od wewnątrz dzięki praktyce modlitwy, medytacji i kontemplacji, chociaż ma charakter niebezpośredni, oczyszcza serce z grzechu i uzdrawia duszę, przywracając jej pierwotne piękno, które otrzymała od Stwórcy: „Dla tej nagrody serca oczyszczają się przez wiarę [...]. Ale oto najważniejszy dowód, że dla tej kontemplacji serca winny się oczyścić: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą»”¹⁹. „Natura ta, najszlachetniejsza ze wszystkich rzeczy stworzonych, kiedy przez Stwórcę swego została usprawiedliwiona i oczyszczona ze skażenia, wówczas niekształconą postać przeobraża w postać piękną”²⁰. Monastyczni autorzy rozważają jednak przede wszystkim owo częściowe widzenie Boga osiąganę przez modlitwę kontemplacyjną, nie zaś wizję uszczęśliwiającą, zadaniem życia klasztoru jest bowiem *vita contemplativa*.

Mimo to wielu autorów monastycznych twierdzi – za św. Augustynem – że gdy dusza ludzka ogląda Boga na drodze kontemplacji, obecne w człowieku imago Dei staje się dla niego przyczyną radości. Często też odwołują się oni w swoim namyśle do szóstego błogosławieństwa. Św. Bernard z Clair-

¹⁷ Por. Rdz 1, 26; 5, 1; 9, 6; Mdr 2, 23; Syr 17, 1; Mt 19, 4; 1 Kor 11, 7; Kol 3, 10.

¹⁸ Św. A u g u s t y n, dz. cyt., ks. XV, VIII, 14, s. 476.

¹⁹ Tamże, ks. I, VIII, 17, s. 46.

²⁰ Tamże, ks. XV, VIII, 14, s. 476.

vaux, założyciel zakonu cystersów, utożsamia duszę z imago Dei w swoich inspirujących *Kazaniach do „Pieśni nad Pieśniami”* (łac. *Sermones super Cantica Canticorum*), ukazujących miłość Oblubienicy i Oblubieńca przedstawioną w tej biblijnej księdze jako alegoria małżeństwa między duszą ludzką a Bogiem, które dokonuje się na sposób mistyczny w modlitwie kontemplacyjnej. Medytuje nad tym, że „nic, co zostało stworzone, nie może przynieść spełnienia człowiekowi, który został stworzony na podobieństwo Boże, a uczynić to jest w stanie tylko Bóg, który jest miłością”²¹ i że spełnienie to następuje w „widzeniu Boga”, gdzie „wzajemne poznanie i wzajemna miłość” skutkują „doskonałym podobieństwem”²². Owo „widzenie Boga” jest jednak „udzielane jako wyjątkowa łaska jedynie tym, którzy są czystego serca”²³, to znaczy, kiedy dusza dba „o dobro swej pierwotnej natury”²⁴. „To, że Dawid miał to czyste serce, widoczne jest w jego słowach: [...] «Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga» [Ps 73, 28]”²⁵. Wilhelm z Saint-Thierry, bliski przyjaciel św. Bernarda z Clairvaux, w dziele *De natura corporis et animae* [„O naturze ciała i duszy”] wiąże imago Dei z radością, w zwięzły sposób stwierdzając, że dusza jest „stworzona na obraz i dla oglądania Boga”, że człowiek może „radować się Bogiem poprzez swoją podobną boskiej naturę”, że radość tę odnaleźć można jedynie w „wizji i kontemplacji prawdy jako takiej” i że wizja ta „nie zostaje udzielona, jeśli serce nie zostało wpięrow oczyszczone”²⁶. W dziele tym Wilhelm z Saint-Thierry zajmuje się analizą wizji uszczęśliwiającej możliwej po śmierci, ale w innych swoich traktatach, na przykład w *Aenigma fidei* [„Tajemnicy wiary”], poświadcza, że widzenie Boga zaczyna się już na ziemi: „Aby wewnętrzne oko, które zostało uczynione, by oglądać Boga, mogło widzieć Go w następnym życiu, podlega oczyszczeniu w tym życiu, gdzie widzenie to się zaczyna [...]. Zaczyna się ono tutaj, od życia w świętości i przez dążenie do kontemplacji Boga; tutaj bowiem miłość zasłużyć może na wizję, gdy to, co nie jest widziane, staje się przedmiotem wiary, nadziei i miłości”. W wizji doczesnej, którą otrzymujemy poprzez miłość, „spoglądamy na obraz przyszłych błogosławieństw i szczęśliwości”²⁷.

²¹ Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs*, t. 1, tłum. K. Walsh OCSO, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1981, kazanie 18, 6, s. 138.

²² Bernard z Clairvaux, *Kazania do „Pieśni nad Pieśniami”*, tłum. R. Tichy, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, tłum. T. Grzesik i in., wybór i oprac. M. Frankowska-Terlecka, Wydawnictwo Naukowe PWN S.A., Warszawa 2006, kazanie 82, 8, s. 232n.

²³ Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs*, t. 1, kazanie 7, 7, s. 43.

²⁴ Bernard z Clairvaux, *Kazania do „Pieśni nad Pieśniami”*, kazanie 83, 1, s. 234.

²⁵ Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs*, t. 1, kazanie 7, 7, s. 43.

²⁶ William of St. Thierry, *The Nature of the Body and the Soul*, tłum. B. Clark OCSO, w: *Three Treatises on Man: A Cistercian Anthropology*, red. B. McGinn, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1977, ks. II, rozdz. 5, 14-15; s. 149-151.

²⁷ Tenże, *The Enigma of Faith*, 21, tłum. J. D. Anderson, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1973, s. 53, 36.

Podobne łączenie imago Dei w człowieku z potencjalną radością w życiu doczesnym – pod warunkiem, że imago Dei zostało oczyszczone z grzechu – odnajdujemy w tekstach języka średnioangielskiego pochodzących z końca czternastego wieku, w przybliżeniu więc współczesnych *Cleanness*. Sytuację człowieka, który będąc imago Dei, może radośnie oglądać Boga w modlitwie mistycznej, szczególnie interesująco omawia Juliana z Norwich, pierwsza kobieta pisząca po angielsku. Jej *Objawienia Bożej Miłości* odnotowują szesnaście wizji Jezusa, których doświadczyła w roku 1373, oraz teologiczne wglądy, jakie zyskała dzięki medytacjom nad tymi wizjami. *Objawienia Bożej Miłości* stały się znane dzięki temu, że Juliana z Norwich przedstawia Jezusa jako Matkę (zbawienie duszy stanowi bowiem rodzaj ponownych narodzin), a także dzięki wyrażanej przez nią nadziei na powszechne zbawienie, na które wskazują słowa wypowiedziane do niej przez Jezusa: „Wszystko będzie dobrze i wszystko będzie dobrze, i wszystko każdego rodzaju będzie dobrze”²⁸. Głównym tematem *Objawień Bożej Miłości* jest jednak to, że Bóg stworzył naturę ludzką jako imago Dei, by wyposażyc ją w radość płynącą z obdarzania Go miłością: „Nie jesteśmy martwi w oczach Boga, ani też Bóg nigdy nas nie opuszcza; nigdy jednak nie będzie miał w nas pełni szczęśliwości, dopóki my nie będziemy mieć pełni szczęśliwości w Nim, widząc prawdziwe Jego jasne i błogosławione oblicze; tak to jest zrządzane dla nas przez naturę i uzyskane dla nas przez łaskę”²⁹. „Dusza człowieka [...] zawsze czyni to, do czego została stworzona: ogląda Boga, kontempluje Boga i kocha Boga”³⁰. Swoją naturę dzielimy z Bogiem: „Podobni jesteśmy do Niego w naturze”³¹. Dlatego też naturalnym stanem duszy jest czystość: „Gdyby grzech nie istniał, wszyscy bylibyśmy bez skazy i na Jego podobieństwo, takimi, jak Bóg nas stworzył”³². Jeśli czystość jest naturalnym stanem człowieka, to nieczystość grzechu okazuje się stanem nienaturalnym: „Grzech jest [...] bowiem przeciwny naszej dobrej naturze; gdyż tak prawdziwie, jak grzech jest nieczysty, tak jest on prawdziwie nienaturalny”³³.

Teologia średniowieczna zatem, tak w dziełach pisanych po łacinie, jak i w językach ojczystych, interpretuje szóste błogosławieństwo w kontekście nauczania o wizji uszczęśliwiającej; utrzymuje, że dusza ludzka, o ile jest wolna od grzechu (czysta), może radować się widzeniem Boga częściowo na ziemi i w pełni w niebie, a jest to wynikiem jej natury jako imago Dei. Jeśli

²⁸ Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej Miłości*, tłum. A. Gomola, W drodze, Poznań 2007, s. 140.

²⁹ Tamże, s. 235.

³⁰ Tamże, s. 170n.

³¹ Tamże, s. 164. Por. tamże, s. 168-170.

³² Tamże, s. 140.

³³ Tamże, s. 219.

przyjmujemy tę interpretacyjną tradycję szóstego błogosławieństwa, będziemy mogli zrozumieć, dlaczego autor poematu *Cleanness* dobiera takie a nie inne słowa w kolejnych iteracjach tego biblijnego wersu. Nie chce go po prostu przytaczać, ale ogarnąć za jego pomocą pełne rozumienie stanu bycia błogosławionym, a zatem do źródłowego tekstu biblijnego dodaje sformułowania i obrazy pochodzące z innych wersów biblijnych istotnych dla teologii wizji uszczęśliwiającej, tworząc w ten sposób swój własny rodzaj biblijnej konkordancji. W przytoczonych wersach poematu widzimy, że jego autor opisuje widzenie Boga i bycie widzianym przez Boga, wzajemną miłość Boga i duszy, a najczęściej radość wypływającą z visio Dei. Wydaje się, że poetę interesuje zagadnienie natury ludzkiej, które stanowi nieodłączny element teologii radości – tak jak św. Bernard z Clairvaux i Juliana z Norwich definiuje on bowiem czystość jako stan naturalny, a nieczystość jako stan nienaturalny, niezależnie od potępienia nienaturalnych form seksualności. Pierwszy wers poematu łączy czystość z naturą, kiedy jego narrator obiecuje nagrodę osobie, która sławi czystość za jej naturalność („Czystość, ten kto zechce naturalnie ją wychwalać [...] odnajdzie piękne formy”). Jak jednak *Cleanness* odnosi się do kluczowego pojęcia teologii wizji uszczęśliwiającej, a mianowicie do idei, że ludzie radują się oglądaniem Boga, ponieważ zostali stworzeni na Jego podobieństwo? Czy *Cleanness* opisuje duszę jako imago Dei?

Na to ostatnie pytanie można odpowiedzieć krótko: w poemacie nie ma takiego opisu. Autor *Cleanness* nigdy nie przytacza fragmentu Księgi Rodzaju opisującego stworzenie człowieka na obraz Boży (por. Rdz 1, 26) ani wprost nie określa ludzkiej natury jako imago Dei. Brak jakiegokolwiek wzmianki o ludzkim podobieństwie do Boga jest zagadkowy, skoro krytycy uznali, że tym, co łączy odrębne części poematu, jest właśnie imago Dei: wszystkie źródła biblijne, z których czerpie poemat, nie tylko szóste błogosławieństwo, łączą się bowiem w egzegezie teologii obrazu, a w przedstawianych wersjach opowieści biblijnych poeta często podkreśla, że ludzie, anioły i wytworzone przez człowieka obrazy są albo podobne do Boga, albo do Niego niepodobne³⁴. Wygląda to tak, jak gdyby poeta starannie ukrywał swoją najważniejszą myśl – i sądzę, że rzeczywiście tak jest: rozmyślnie utrzymał w tajemnicy biblijny wers będący inspiracją poematu. Do braku w *Cleanness* jakiegokolwiek bezpośredniej wzmianki o imago Dei powrócę w końcowej części niniejszych rozważań, brak ten łączy się bowiem ze sposobem, w jaki poemat ten komunikuje radość czytelnikom.

³⁴ Por. M. T o m e y, *The Anatomy of Sin: Violations of „Kynde” and „Trawthe” in „Cleanness”* (dysertacja doktorska, Cornell University 1979), s. 14-26; zob. też: M. B r z e z i n s k i, *Conscience and Covenant: the Sermon Structure of „Cleanness”*, „Journal of English and German Philology” 89(1990), s. 166-180; por. też: A. P u t t e r, *An Introduction to the Gawain-Poet*, Longman, New York 1996, s. 211-217.

Jeśli nawet *Cleanness* nie odwołuje się do terminu „imago Dei”, to jednak czyni to tego pojęcia aluzje, a zatem jego obecność jest w poemacie wyczuwalna. Jest ona najbardziej oczywista – albo najmniej ukryta – szczególnie w dwóch fragmentach. Oba pełne są słów takich, jak „czysty”, „natura”, „widzieć / patrzeć” i „radość”, które łączą je na zasadzie werbalnej konkordancji z fragmentami *Cleanness* poświęconymi ukazaniu, że ludzie czystego serca zasługują na wizję uszczęśliwiającą. Najbardziej znaczącym słowem w obu tych fragmentach jest jednak „miłość” i obydwie wskazują, że miłość prowadzi do radości nie w niebie, lecz na ziemi. A zatem, podobnie jak św. Augustyn i inni cytowani tu autorzy, autor *Cleanness* jest zdania, że chociaż pełnię radości udzielonej przez Boga dusza osiąga jedynie w wizji uszczęśliwiającej, w życiu ziemskim może ona doświadczyć radości, jeśli żyje i miłuje w zgodzie ze swoją naturą imago Dei.

Najwyraźniejsza aluzja do imago Dei pojawia się w *Cleanness*, gdy poeta pisze, że spotkanie z Chrystusem w miłującej medytacji jest źródłem radości. Zaleca on czytelnikom, by podjęli duchowe ćwiczenie zwane upodobnieniem się do obrazu Chrystusa. Podczas modlitwy tej dusza myśli o Jezusie Chrystusie, przede wszystkim o Jego ludzkiej naturze, jest zarazem kochająca i kochana i w ten sposób rozpala swoją miłość do Boga. Gdy dusza miłuje Boga, naśladuje Jego miłość do siebie, a owo naśladowanie Boskiego wzorca ją przekształca, pozwalając jej powrócić do pierwotnej czystości. Proces ten opisuje św. Bernard z Clairvaux: „Właściwa droga powrotu duszy nie polega więc zaiste na niczym innym, jak tylko na zwróceniu się do Słowa, odnowieniu przez Nie i upodobnieniu do Niego. Upodobnieniu w czym? W miłości. Jest bowiem powiedziane: «Bądźcie naśladowcami Boga jako najdroższe dzieci, i postępujcie w miłości, jako i Chrystus was umiłował» [Ef 5, 1]. Tego rodzaju podobieństwo [w miłości] zaślubia duszę Słowu. Jeśli bowiem dusza jest podobna do Niego z natury, to tym bardziej ukazuje się nam jeszcze bardziej podobna do Niego w działaniu swej woli, kochając tak, jak jest kochana. Kiedy więc kocha doskonale, poślubia [Tego, który ją kocha]. [...] Podczas tych świętych zaślubin zawierany jest prawdziwie duchowy związek”³⁵. Przedstawiony przez św. Bernarda z Clairvaux opis zaślubin duszy Chrystusowi, które dokonują się poprzez upodobnienie, stał się powszechny w pismach mistyków. Według konwencji, którą przyjmuje ten topos, Chrystus otrzymuje rolę Oblubieńca, a dusza ludzka przedstawiana jest jako Oblubienica. Za tą właśnie tradycją podąża autor *Cleanness*, gdy posługując się metaforą miłości cielesnej, która jednoczy mężczyznę i kobietę, opisuje, że miłość jednoczy duszę z Jezusem. W sposób niekonwencjonalny jednak poeta w roli żeńskiej obsadza Jezusa: przemienia On dusze – sugeruje poemat – niczym dworska dama, która nadaje kształt zacho-

³⁵ Bernard z Clairvaux, *Kazania do „Pieśni nad Pieśniami”*, kazanie 83, 2-3, s. 234n. Por. Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs*, t. 4, kazanie 83, I, 2-3, s. 182.

waniu konkurentów. W poemacie czytelnik otrzymuje więc radę, by adorował Chrystusa tak, jak zabiegałby o względy swojej damy:

Oglądaj się teraz na nią,
 Żeby widzieć, co czyni, i jakie czyny miłuje najbardziej,
 I dokładnie to zawsze czyń wobec swojego ciała,
 I podążaj śladami przyjaciela, którego uważasz za szlachetnego;
 Jeśli tak postępować będziesz, nawet gdy nie jest gorliwa,
 Zadowolona będzie z zachowania, które przypomina jej własne.
 [Hir schal lyke that layk that lyknes hir tylle]
 Jeśli więc miłość z Panem dzielić pragniesz,
 I wiernie Pana naszego kochać, i stać się przez Niego kochanym,
 Upodobnij się wówczas do Chrystusa i stań się czysty.

(w. 1059-67)

Jeden z wersów przytaczam w oryginale, w języku średnioangielskim, ponieważ w wersji tym poeta ukazuje imago Dei właśnie jako źródło radości: „Hir schal lyke that layk that lyknes hir tylle”. W języku średnioangielskim wers ten zawiera trzy aliterujące słowa, które są wizualnie do siebie podobne i podobnie wymawiane: „lyke” oznacza „być zadowolonym” (dama będzie „zadowolona”); „layk” to słowo o szerokim zakresie znaczeń, obejmującym „zachowanie”, „turnieje”, „sport”, „przedstawienia rozrywkowe” – i „radość”; oraz „lyknes hir tylle” – „przypomina jej własne”. Dzięki aliteracji i kalamburowi wers ten wiąże podobieństwo człowieka do Boga z odczuwaniem przyjemności i radości, wskazując, że podobieństwo do osoby ukochanej jest źródłem tych stanów. Komunikowanie kluczowej myśli przez autora w sposób tak niejasny i zagadkowy może wydawać się dość osobliwe, ale autor poematu *Cleanness* znany jest ze swojego nawyku stosowania kalamburów i z wchodzenia w interpretacyjne gry z czytelnikami³⁶. Średniowiecze generalnie uważało kalambury, określane jako figury retoryczne paronomazji bądź admoninatio, za ważne determinanty znaczenia: jeśli dwa słowa były podobne pod względem fonetycznym, miały również podobne znaczenia. Własne gry słowne do namysłu nad imago Dei wprowadził już św. Augustyn: uważał on, że termin „forma”, często używany w sensie „imago”, jest określeniem trafnym, ponieważ wskazuje na piękno duszy, formositas³⁷. Jeśli słowo oznaczające podobieństwo do Boga przypomina słowo oznaczające radość, podobieństwo to jest wówczas ściśle związane z radością.

³⁶ Zob. M. Stevens, *Laughter and Game in „Sir Gawain”*, „Speculum” 47(1972), s. 65-78; S. Tomasch, *A „Pearl” Punnology*, „Journal of English and Germanic Philology” 88(1989), s. 1-20.

³⁷ Por. św. Augustyn, dz. cyt., ks. VII, VI, 12, s. 257-260.

Radości doświadcza się oczywiście nie tylko na drodze modlitwy i kontemplacji ani nie tylko w religijnych tekstach; tradycja teologiczna, podobnie jak poeta w *Cleanness*, naucza, że radość jest osiągalna zawsze, gdy ludzie dzięki miłości, którą żywią, potwierdzają, że zostali stworzeni na obraz Bożej natury. W *Cleanness* miłość, która zachowuje szacunek dla obrazu Bożego w człowieku, obejmuje radosną jedność męża i żony. Najczęściej analizowany fragment poematu, w którym sam Bóg wychwala przyjemności związane z miłością małżeńską, będące Jego własnym zamysłem, wyraża przekonanie poety, iż małżeństwo pozwala ludziom przeżywać ich ludzką naturę na sposób natury Bożej:

Stworzyłem dla nich naturalną sztukę i skrycie ich jej wyuczyłem,
I uczyniłem ją niezwykle cenną wśród moich praw,
A poprzez to ustanowiłem miłość, najśłodsze współdzielenie ze wszystkich,
I sam ukazałem grę kochanków,
[And the play of paramorez I portrayed Myseluen,]
I zamierzyłem w tym celu zachowanie najradośniejsze ze wszystkich:
Gdy obydwójce wiernie się ze sobą zwiążą,
Między mężczyzną a jego małżonką powinno zapanować takie wesele,
Że prawdziwy raj nie byłby lepszy;
Jeśli użytek z siebie czynić będą uczciwie,
W cichej, spokojnej chwili, poza zasięgiem wzroku,
Płomień miłości między nimi jarzyć się będzie tak gorący,
Że żadna ziemską niezgoda zgasić go nie może.

(w. 697-708)

Chociaż we fragmencie tym nigdzie nie wspomina się wyraźnie o małżeństwie, poeta daje czytelnikom do zrozumienia, iż o nim właśnie mowa, gdy Bóg stwierdza, że „obydwójce wiernie się ze sobą zwiążą” i że wymyślił „naturalną sztukę”, która jest częścią Jego „praw”. Teologowie często bowiem mówią o małżeństwie jako o elemencie prawa naturalnego – tak mówił o nim na przykład w swoim *Dekrecie*³⁸ Gracjan, ojciec prawa kanonicznego.

Bóg zbiera tu pochwałę za uczynienie owej „naturalnej umiejętności” rzeczą radosną: dotyczy ona „najradośniejszego” ze wszystkich zachowań, jest „najśłodszy współdzieleniem ze wszystkich”, które dostarcza „wesela” – rozkoszy porównywalnej z rąską. Pierwsi czytelnicy poematu, przyzwyczajeni do lektury św. Augustyna, który uważał, że niekontrolowany popęd płciowy jest konsekwencją upadku, i do zaleceń Grzegorza Wielkiego, który sądził, że wszelka aktywność seksualna „kała” małżeństwo, musieli być zaskoczeni, czytając o tej Bożej aprobacie przyjemności seksualnej³⁹. Nieco później czy-

³⁸ Por. Gracjan, *Decretum*, 1 c 7.

³⁹ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XIV, rozdz. 17, tłum. ks. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk-Marek Derewiecki, Kęty 1998, s. 533n.; Grzegorz Wielki, *Księga reguły*

telnicy *Cleanness* mogli jednak zauważyć, że fragment ten stanowi odzwierciedlenie późnośredniowiecznych koncepcji małżeństwa, które rozwinęły się, gdy arystotelesowskie pojęcia natury wpłynęły na koncepcje prawa naturalnego rozwijane przez teologów scholastycznych. Już z początkiem trzynastego wieku teologowie twierdzili, że przyjemność cielesna w małżeństwie jest naturalna, a ponieważ jest naturalna, stanowi zamysł Boga, Stwórcy natury⁴⁰. Akwinata na przykład rozpoczyna w *Sumie teologicznej* swoją analizę faktu, że małżeństwo pozostaje „w służbie natury”⁴¹, nawiązując do myśli Justyniana, że małżeństwo jest częścią prawa naturalnego⁴². Następnie zauważa, że „Opatrzność Boża wyposażyla ów akt w uczucie rozkoszy”⁴³, by zachęcać ludzi do jego podejmowania. Twierdzi również, że „rozkoszowanie się dobrą rzeczą jest dobre”⁴⁴.

Scholastyczną dialektykę Akwinaty trudno jednak uznać za entuzjastyczną pochwałę rozkoszy erotycznej – pochwałę, jaką odnajdujemy w *Cleanness* – w istocie twierdzi on bowiem, że czerpanie rozkoszy z aktu małżeńskiego jest zawsze co najmniej grzechem powszednim⁴⁵. Kazania głoszone podczas średniowiecznych zaślubin mówią jednak w sposób liryczny o małżeństwie i o radościach, które ono ze sobą niesie, a wykorzystywane są w nich kategorie porównywalne do tych, jakie odnajdujemy w analizowanym poemacie. W jednym z takich kazań Aldobrandino da Toscanella, trzynastowieczny dominikanin z Florencji, elokwentnie mówi o radości stanu małżeńskiego, której źródłem jest po części sama natura: „Stan małżeński jest sprawą wielkiego wesela, a podczas zaślubin zazwyczaj pokazywane są obrazy wielkiego szczęścia, aby oblubienica i oblubieniec, którzy łączą się ze sobą w tak wielkiej radości i szczęściu, nawzajem się kochali. Prawdziwie jest małżeństwo sprawą wielkiego wesela, bo służy zachowaniu natury. [...] To, co naturalne, przynosi radość”⁴⁶. Traktowanie natury jako jednej z przyczyn radości małżeńskiej, jak czyni to Aldo-

pasterskiej, cz. 3, rozdz. 27, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, oprac. ks. M. Starowieyski, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2003, s. 217. Na temat tradycji nauczania Kościoła katolickiego o przyjemności seksualnej zob. Sh. G., *The Concept of Sexual Pleasure in the Catholic Moral Tradition*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rome 2007.

⁴⁰ Por. *Medieval Marriage Sermons*, s. 169n.

⁴¹ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, q. 41, t. 32, *Małżeństwo*, Suppl. 41-68, tłum. F. Bednarski OP, s. 11.

⁴² Por. tamże, q. 41 a 1, s. 12.

⁴³ Tamże, q. 49, a. 1, s. 74.

⁴⁴ Tamże, q. 49, a. 6, s. 87.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ „Matrimonium quidem est res magne iuconditatis, et idea in nuptiis consueverunt ostendi signa magne letitiae, ad hoc ut sponsus et sponsa mutuo se deligant, qui in tanto gaudio et letitia coniunguntur. Et vere est materia magne iocunditatis, quia: conservat naturam. [...] Sed res naturales sunt iucunde”. *Medieval Marriage Sermons*, s. 238.

brandino da Toscanella, jest nietypowe na tle korpusu homilii ślubnych, ale ogromna ich większość zawiera inne uzasadnienia pochwały małżeństwa jako radosnego daru od Boga – pochwały, którą odnajdujemy również w *Cleanness*. W przypadku większości tych kazań ich autorzy wyjaśniają, że małżeństwo jest stanem moralnie cnotliwym i świętym, ponieważ zostało ustanowione w raju przez samego Boga przed upadkiem człowieka⁴⁷. A ponieważ raj był miejscem rozkoszy, w małżeństwie odnaleźć można echo beztrioskiej radości sprzed upadku. Podkreśla to John Mirk: „Powinniście wiedzieć, że stan ten [stan małżeństwa] nie został na początku ustanowiony przez istotę ziemską, ale przez Świętą Tróję w niebiosach: Ojciec, Syn i Duch Święty stworzyli go w ziemskim raju. [...] W miejscu owym jest tak wiele radości i rozkoszy, że ani żaden język nie zdoła tego wypowiedzieć, ani żadne serce sobie wyobrazić. A ponieważ stan ten ustanowiony został w owym szczęśliwym miejscu, Kościół święty nadal zezwala, by tutaj, na ziemi, wprowadzać go z radością, która sama w sobie jest święta i wolna od wszelkiej nikczemności”⁴⁸.

Autor *Cleanness*, podobnie jak Mirk i inni średniowieczni kaznodzieje, bez wątpienia postrzega małżeństwo jako stan radosny i tak, jak owi kaznodzieje, za źródło tej radości uznaje naturę i Boga natury. Czy można jednak powiedzieć, że uważa on, iż radość małżeńska pojawia się, ponieważ natura ludzka stanowi imago Dei? Na podstawie średniowiecznych kazań ślubnych tego właśnie powinniśmy oczekiwać, ponieważ kazania te zwyczajowo mówią, że małżeństwo zostało ustanowione przez Boga, gdy stworzył On ludzi, co ukazuje Księga Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię» (1, 27-28). Mirk w swoim kazaniu stwierdza, że Bóg ustanowił małżeństwo, „gdy Święta Trójca rzekła wspólnie: «Uczyńmy człowieka nam podobnego!»”⁴⁹. Niewątpliwie przywołuje on imago Dei z tego względu, że odniesienie do niego obecne było w znanym mu rycie mszy ślubnej. Pewna modlitwa będąca częścią rytuału zawarcia małżeństwa pochodząca z mszału Sarum zawiera na przykład następujące wezwania: „Boże [...] który po ustanowieniu porządku innych rzeczy na ziemi, stworzyłeś dla człowieka, uczynionego na swój własny obraz, nieodłączne towarzystwo kobiety”⁵⁰. Również Aldobrandino da Toscanella łączy stworzenie na obraz Boży z ustanowieniem małżeństwa przez Boga: „Człowiek podobny jest Bogu, bo na Jego obraz zo-

⁴⁷ Por. tamże, s. 68n.

⁴⁸ *Mirk's Festial*, s. 289.

⁴⁹ Tamże, s. 289.

⁵⁰ *Sarum Missal in English*, s. 155. „Deus [...] qui dispstis uniuersitatis exordiis homini ad ymaginem dei facto, idea inseparabile mulieris adiutorium condidisti”. Por. *The Sarum Missal*, s. 417.

stał uczyniony, dlatego odpowiednią rzeczą jest, by zamieszkał on z Bogiem w niebie, jako że [...] tam ustanowił On małżeństwo”⁵¹. Tradycja ta sięga pism św. Augustyna, który w dziele *Państwo Boże* uznaje stworzenie obu płci rodzaju ludzkiego na obraz Boży oraz pobłogosławienie płodności przez Boga w Księdze Rodzaju (por. 1, 27-28) za rdzeń istoty małżeństwa w Bożym zamysle⁵².

W teologii średniowiecznej związek między małżeństwem a stworzeniem rodzaju ludzkiego na obraz i podobieństwo Boże jest tak silny, że czasami – jak było to wcześniej w dziele św. Augustyna *O Trójcy Świętej* – samo małżeństwo jest w niej postrzegane jako imago Dei. Próbuąc pogodzić fragment z Księgi Rodzaju mówiący, że mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na obraz Boży (por. 1, 27), z nauczaniem św. Pawła w Liście do Koryntian, że obrazem Bożym jest mężczyzna, nie zaś kobieta (por. 1 Kor 11, 7), św. Augustyn dochodził do wniosku, że najpełniejszy obraz Boga jest możliwy, gdy mężczyzna i kobieta łączą się z sobą: „Sądzę, że racją jest jedynie to, com już przedstawił, mówiąc o naturze rozumnej duszy ludzkiej. A mianowicie: niewiasta wraz z mężem jest obrazem Boga w taki sposób, że cała natura ludzka stanowi jeden obraz”⁵³. Św. Augustyn nie mówił o mężczyznach i kobietach w sensie dosłownym: terminów „mężczyzna” i „niewiasta” używał, odnosząc się do dwóch władz ludzkiego umysłu, a mianowicie rozumu i zmysłów. Do połączenia tych dwóch władz odnosił się jednak jako do „innego, bardziej ukrytego związku”⁵⁴.

Autor *Cleanness* przejmuje ten sposób myślenia od św. Augustyna, lecz traktuje jego idee dosłownie: pełnego obrazu Boga upatruje nie w metaforycznym, umysłowym związku, lecz w konkretnych związkach małżeńskich, takich, jakie ukazuje ów fragment poematu, w którym sam Bóg wysławia miłość małżeńską. Jak już wspomniałam, wielu czytelników *Cleanness* odkrywa obecność imago Dei we wszystkich częściach poematu, szczególnie jednak we fragmencie, gdzie Bóg wysławia radość stanu małżeńskiego. Stwórca stwierdza w nim, że stworzył radość cielesną: „I sam ukazałem grę kochanków” (w. 700). W sensie dosłownym wers ten oznacza, że to sam Bóg, bezpośrednio, nie zaś przez pośredników, stworzył seksualność jako radosne doświadczenie dla kochanków. Dobór słów jest jednak niezwykle i – jak sądzę – prowokujący. Bóg przedstawiony został bowiem jako artysta bądź rzemieślnik: seksualność jest jego „naturalną sztuką”. Czasownik „ukazałem” wskazuje, że artyzm Boga ma charakter wizualny, a zatem to, co Bóg stwarza, jest obrazem. Zaimek „sam” sugeruje zaś, że ów obraz wykonany został jako autoportret, a zatem związek

⁵¹ *Medieval Marriage Sermons*, s. 234.

⁵² Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. 14, rozdz. 22, s. 538n.

⁵³ Tenże, *O Trójcy Świętej*, ks. XII, VII, 10, s. 363.

⁵⁴ Tamże, ks. XII, 12, 17, s. 370.

mężczyzny i kobiety w małżeństwie jest obrazem Boga. Znaczące jest, że obraz Bożej natury łączy tę naturę z radością: Boży autoportret ukazuje „grę kochanków”, miłość „najradośniejszą” i „najsłodsza” ze wszystkiego, co można odnaleźć w małżeństwie. I w tym wypadku również, gdy ludzie upodabniają się w swojej naturze do Boga, doświadczają radości.

Cleanness nawiązuje zatem do imago Dei zarówno, gdy zaleca duchowe upodobnienie do Chrystusa, jak i wówczas, gdy ukazuje ustanowienie małżeństwa przez Boga. W obu wypadkach jednak czyni to w sposób nieoczywisty, za pomocą kalamburów, aluzji oraz innych zastosowań języka figuratywnego. Wydaje się przy tym, że poeta lubi te gry słowne i pragnie, by czytelnikom się one również spodobały – także dlatego, że radość z dobrze wykonanych dzieł sztuki stanowi jeden z motywów w *Cleanness*. Zamykająca poemat parafraza szóstego błogosławieństwa, która mówi, że Bóg „miłuje twórczość”, w kontekście całości tekstu odnosi czytelnika zarówno do faktu stworzenia przez Boga pięknej duszy ludzkiej, jak i do twórczości człowieka, który służy swojemu Stwórcy, tworząc piękne rzeczy. Skoro Bóg raduje się doskonale zaprojektowanymi dziełami sztuki, w tym – konsekwentnie – również poematem, który czytamy, możemy radować się także i my, jego czytelnicy, którzy mamy udział w Bożej naturze.

Ten rodzaj radości, przyjemność płynąca ze słownego artefaktu, który sam jest wyrazem radości ze skomplikowanych sposobów, w jakie wykorzystany zostaje w nim język, istotny jest dla zrozumienia, dlaczego w poemacie tym nigdy nie wspomina się wprost o imago Dei. Jak wyjaśnia Mary Carruthers w *The Craft of Thought*, drugim ze swoich ważnych studiów na temat strategii lektury tekstów średniowiecznych, *Cleanness* nie jest jedynym dziełem średniowiecznym, którego główna myśl pozostaje ukryta. Carruthers zauważa, że autorzy monastyczni często budowali swoje teksty wokół jednego centralnego wersu biblijnego, chociaż czasami bezpośrednio wcale go nie przytaczali. Wskazywali na niego natomiast za pomocą całego zakresu technik: wykorzystując konkordancję tematyczną, cytując biblijne wersy bądź opowieści z nim związane, szczegółowo omawiając tradycję teologiczną powstałą w oparciu o ten właśnie wers, a nawet w sposób jeszcze bardziej pośredni – za pomocą ciągu słów, które na zasadzie kalamburu przypominały czytelnikowi kluczowe słowa owego wersu. Carruthers określa tę technikę zatajania kluczowego tekstu biblijnego jako retoryczną strategię „zaplanowanego przeoczenia”. Twierdzi, że wers, który jest inspiracją, „nie zostaje wspomniany, aby czytelnik mógł sam go wymyślić, w ten sposób zarówno dostarczając swojemu umysłowi radości, jak i zapewniając mu naukę”⁵⁵. Tak więc czytelnik otrzymuje lekcję inter-

⁵⁵ M. Carruthers, *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 195.

pretacji Biblii i lekcję moralności, a jednocześnie raduje się rozwiązywaniem zagadki.

W centrum *Cleanness* niewątpliwie znajduje się pouczenie, odbiorcy poematu wielokrotnie bowiem słyszą, że powinni mieć czyste serce, aby zasłużyć na wizję uszczęśliwiającą. Mam jednak nadzieję, że udało mi się wykazać, iż poecie zależy również na radości i zachwycie jego czytelników. Zdolność duszy ludzkiej do radości wyprowadza on z jej natury imago Dei, która pomyślana jest tak, by radowała się wizją uszczęśliwiającą. Pragnąc jednak również zabawić czytelnika, nie wyklada tej lekcji zbyt ostentacyjnie, lecz za pomocą aluzji – przez słowną konkordancję, egzegetyczne konwencje i teologiczną tradycję – stara się wywołać w nim radość z odkrycia w poemacie obrazu Boga. W ten sposób autor poematu *Cleanness* nieśmiało wyraża echo chrześcijańskiej obietnicy radości dla ludzi czystego serca, a następnie sam pisze poemat, za pomocą którego ma nadzieję dostarczyć małego literackiego przedsmaku tej radości.

Tłum. z języka angielskiego Dorota Chabrajska

Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE

RADOŚĆ, ŚMIECH I „DOBRA MYŚL” W LITERATURZE STAROPOLSKIEJ

Radość nie manifestuje się w śmiechu, a przynajmniej nie wyłącznie w nim. Owszem, śmiech umiarkowany może być jej epifenomenem, o ile nie narusza harmonii duszy. Marsilio Ficino pisał o risus ille gratissimus, który jest znakiem doskonałej radości i szczęścia będącego owocem cnoty. Radość, bez względu na to, czy towarzyszy jej śmiech, czy nie, to dobro ze wszech miar pożądane, a jest ona nie tylko wzniosłą gaudium spirituale, o której pisali teologowie, ale także żywością, wesołością, radością odpoczynku i godziwej rozrywki.

W ostatnich dekadach jednym z modnych tematów historii kultury stały się rozmaite wersje „historii śmiechu”, angażując pióra tak wybitnych uczonych, jak Jacques Le Goff czy Georges Minois, lecz inspirując także młodszych badaczy¹. Niewątpliwym osiągnięciem tych badań jest wskazanie na to, że sposoby przeżywania i manifestowania radości, w tym zwłaszcza śmiech, także samo jej pojmowanie, relacja względem przyjemności i cierpienia, miejsce w życiu społecznym i religijnym, są uwarunkowane kulturowo i historycznie. Atrakcyjność tego rodzaju studiów wynika po części z faktu, że walor odkrycia ma dla nas samo rozpoznanie złożoności i niejednoznaczności pojęcia, które współcześnie zdaje się zatracać wiele subtelnych dystynkcji, jakie przysługiwały mu w dawnej kulturze. Obecnie posługujemy się terminem „radość”, przypisując mu konotacje dość mętne, identyfikując go – na przykład – właśnie ze śmiechem, wesołością czy przyjemnością. Gdy zatem projektujemy te współczesne konotacje na doświadczenia kultury średniowiecznej czy wczesnonowożytnej, stajemy bezradni – na przykład – wobec ugruntowanego

¹ Zob. np. M. A. Screech, R. Calder, *Some Renaissance Attitudes to Laughter*, w: *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, red. A. H. T. Levi, Manchester University Press, Manchester–New York 1970, s. 216–228; J. Horowitz, S. Menache, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale*, Éditions Labor et Fides, Genève 1994; D. Ménager, *La Renaissance et le rire*, Presses Universitaires de France, Paris 1995; B. Sanders, *Sudden Glory: Laughter as Subversive History*, Beacon Press, Boston 1995; I. S. Gilhus, *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religions*, Routledge, London 1997; J. Le Goff, *Rire au Moyen Age*, w: tenże, *Un autre Moyen Age*, Gallimard, Paris 1999, s. 1343–1356; tenże, *Le rire dans les règles monastiques du Haut Moyen Age*, w: tenże, *Un autre Moyen Age*, s. 1357–1368; G. Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Fayard, Paris 2000; J. Perrenoud-Wörner, *Rire et sacré. La vision humoristique de la vérité dans l'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Slatkine, Genève 2008.

w niej, a wywodzącego się jeszcze od św. Jana Chryzostoma przekonania o tym, że Chrystus nigdy się nie śmiał², wobec regulacji zakazujących śmiechu w życiu monastycznym czy w procesie edukacyjnym i bliscy jesteśmy ukształtowania – jakże fałszywego – obrazu mrocznych epok, wrogich wszelkiej radości i skrzępowanych przepisaną powagą, którą rozrywały jedynie, niczym zbyt sztywny gorset, spazmy „śmiechu karnawałowego”, godzącego w monolit kultury oficjalnej. Nieprawdziwy jest również, utrwalony w dawniejszej literaturze przedmiotu, stereotyp przeciwstawiający pogrążone w smutku wieki średnie i tryskające radosną energią odrodzenie. Jak zauważył Jacques Le Goff: „Nie powinno się [...] w sposób systematyczny przeciwstawiać śmiechu renesansu łom średniowiecza, jak to uczynił Michaił Bachtin w swojej skądinąd znakomitej książce o Rabelais’u i jego świecie. W wiekach średnich wiedzano, jak się śmiać, renesans zaś nie zawsze był pogodny i uśmiechnięty. W trzynastym wieku wielki święty, Albert Wielki, nauczyciel św. Tomasza z Akwinu, zapewniał, że ziemski śmiech zapowiada śmiech raju”³.

W dawnej kulturze wyraźnie odróżniano radość nie tylko od śmiechu, ale także od wesołości, wyodrębniano odmiany i odcienie tej pierwszej, różnie je kwalifikując. U autorów starożytnych wskazać można zarówno teksty ją afirmujące, jeśli pojmowana jest jako stała postawa, związana z rozumem i doświadczeniem harmonii, jak i negujące radość rozumianą jako nieuporządkowana pasja, naruszająca też harmonię i stabilność duszy⁴. Jednak również w starożytności, bo u Arystotelesa (w *De partibus animalium* III, 10), pojawia się sławna definicja człowieka jako istoty zdolnej do śmiechu, a zarówno w *Poetyce*, jak i później w traktatach retorycznych Cyserona (*De oratore* II) i Kwintyliana (*Institutio oratoria* VI-VII) kształtują się podstawy teorii komizmu. Formuje się też ważna, a bliska cnocie (w ujęciu Cyserona) kategoria urbanitas, której składnikiem jest właśnie umiejętność taktownego żartowania⁵. Podobne,

² Pisał św. Jan Chryzostom: „Jeżeli tak i ty płaczesz, to stałeś się naśladowcą Pana twego. Albowiem i on także płakał nad Łazarzem, nad miastem [...] i o Judaszu się zasmucił. Można było go to często czyniącego widzieć, ale nie śmiejącego się ani nawet uśmiechającego; żaden o tem ewangelista nie doniósł” (św. Jan Chryzostom, *Wykład Ewangelii św. Mateusza w 90 homiliach zawarty*, tłum. J. Krystyniacki, Lwów 1903, t. 1, s. 72).

³ J. L e G o f f, *On Earth as in Heaven*, w: tenże, *My Quest for the Middle Ages*, tłum. R. Veasey, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005, s. 108. W niniejszym szkicu wszystkie przekłady na język polski, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki. Le Goff odnosi się w cytowanej wypowiedzi do książki Michaiła Bachtina *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (tłum. A. Goreń, A. Goreń, oprac. S. Balbus, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975).

⁴ Por. P e r r e n o u d - W ö r n e r, dz. cyt., s. 21-27.

⁵ Zob. E. S. R a m a g e, *Early Roman Urbanity*, „The American Journal of Philology” 81(1960) nr 1, s. 65-72; t e n ż e, *Urbanitas: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes*, „The American Journal of Philology” 84(1963) nr 4, s. 390-414; t e n ż e, *Urbanitas. Ancient Sophistication and Refinement*, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1973.

choć w istocie pozorne ambiwalencje ujęć dostrzega się w kulturze średniowiecza. Z jednej strony niewątpliwie rozwija się dyskurs teologiczno-moralny contra risum, znajdujący oparcie zwłaszcza w myśli greckich Ojców Kościoła, ale też w regułach życia monastycznego. Topos Chrystusa, który się nigdy nie śmiał, umacniany jest wszakże raczej w środowiskach uniwersyteckich niż klasztornych, a w osobliwym kontrapunkcie współbrzmi z nim równie popularny topos risus proprium hominis⁶. Ci sami nieraz autorzy, którzy wyrażają dezaprobatę dla śmiechu, głoszą przecież pochwałę radości, jak na przykład św. Bernard z Clairvaux, w kazaniu osiemnastym z kolekcji *Sermones de diversis* analizujący różne rodzaje gaudium spirituale, w czwartym zaś z cyklu *In adventu Domini* powracający do moralistycznej opozycji śmiechu i łez⁷. Śmiech niewątpliwie jest na cenzurowanym, głównie jednak dlatego, że widzi się w nim manifestację utraty kontroli nad sobą samym, wesołości jako pasji, namiętności zaburzającej harmonię i rozumność. Jako taki, staje się przedmiotem zainteresowania medyków.

Przyczyny i fizjologię śmiechu rozważano w komentarzach do Awicenny i Arystotelesa, lecz poświęcano mu także odrębne traktaty. Jednym z pionierów medycyny śmiechu był Ishaq ibn Sulayman, Al-Isra'ili, żydowsko-arabski autor z przełomu dziewiątego i dziesiątego wieku, znany także jako Isaac Judaeus lub Isaac Israeli, neoplatonizujący filozof i wybitny medyk, twórca nefrologii⁸. Problematykę tę podejmowali jednak przede wszystkim uczeni medycy renesansowi, a wśród nich Girolamo Fracastoro, Ambroise Paré, Nicolas Nancel, Nicholas Jossius, Celso Mancini, Rudolph Goclenius starszy, Vincenzo Maggi, Elpidio Berretario, Antonio Lorenzini i – zapewne najślawniejszy z nich – Laurent Joubert, autor *Traité du ris*, ogłoszonego w Paryżu w roku 1579⁹. To właśnie w traktatach medycznych podkreśla się bliski związek śmiechu z „pasjami” duszy, jego złożoną naturę i podobieństwo do łez; nie jest on traktowany jako prosty wyraz radości i przyjemności, lecz jako fenomen odzwierciedlający często sprzeczne emocje i namiętności targające człowiekiem¹⁰. Niektórzy, jak Mancini, twierdzą nawet, że śmiech nie ma nic wspólnego z manifestacją radości. Najczęściej, pisze Joubert, wyraża on uczucia sprzeczne – radość i smutek jednocześnie. Medycy dyskutują też nad tym, co jest właściwym

⁶ Por. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997, s. 431-433; Le Goff, *Rire au Moyen Age*, s. 1345n.

⁷ Por. Perrenoud-Wörner, dz. cyt., s. 37, 65.

⁸ Por. Screech, Calder, dz. cyt., s. 219; zob. R. Veit, hasło „Isaac Judaeus”, w: *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, red. T. F. Glick, S. J. Livesey, F. Wallis, Routledge, New York 2005, s. 275n.

⁹ Zob. współczesne wydanie: L. Joubert, *Treatise on Laughter*, tłum. i oprac. G. D. De Rocher, University of Alabama Press, Alabama 1980.

¹⁰ Por. Ménager, dz. cyt., s. 35.

organem śmiechu – serce, mózg, śledziona czy przepona¹¹. Na ogół zgadzają się co do tego, że jego geneza jest związana z nadmiarem krwi w organizmie, dlatego ludzie młodzi i sangwinicy śmieją się częściej. Nieumiarkowany śmiech zaburza jednak równowagę humoralną i między innymi z tego względu należy się go wystrzegać¹².

To odróżnienie śmiechu od radości jest bardzo znamienным elementem dawnej kultury i właściwym kontekstem tak częstych zarówno w piśmiennictwie średniowiecznym, jak i we wczesnonowożytnym przestróg przed śmiechem nadmiernym. Topos Chrystusa, który się nigdy nie śmiał, pozostaje stabilnym motywem literatury religijno-moralistycznej aż po wiek siedemnasty. O tym, że „miły Jezus [...] się nigdy nie śmiał ani co dziecinnego czynił, ani słowa próżnego z ust kiedy wypuścił”¹³, czytamy i w piętnastowiecznej kompilacji *Rozmyślanie przemyskie*, i w późnobarokowych epigramatach religijnych Łazarza Baranowicza: „Ale-ć jako płacz, tak śmiech nie przystoi Bogu; sam człowiek to oboje stroi”¹⁴. Ale i humaniści zachowywali dystans wobec śmiechu. W *De civilitate morum puerilium* Erazm z Rotterdamu dopuszczał wprawdzie, że mali chłopcy muszą się czasem śmiać lub raczej bawić, wykluczał jednak wybuch śmiechu i łączący się z tym grymas twarzy¹⁵. Młodzieniec „z dowcipów ma się śmiać z umiarem”, a „z żartów nieprzyzwoitych niechaj się nigdy nie śmieje”¹⁶. Radość jednak nie manifestuje się w śmiechu, a przynajmniej nie wyłącznie w nim. Owszem, śmiech umiarkowany może być jej epifenomenem, o ile nie narusza harmonii duszy. Marsilio Ficino pisał o risus ille gratissimus, który jest znakiem doskonałej radości i szczęścia będącego owocem cnoty. Ten motyw śmiechu pełnego wdzięku znajdziemy później w *Il libro del cortegiano* Baltazara Castiglione¹⁷. Radość, bez względu na to, czy towarzyszy jej śmiech, czy nie, to dobro ze wszech miar pożądane, a jest ona nie tylko wzniosłą gaudium spirituale, o której pisali teologowie, ale także żywością, wesołością, radością odpoczynku i godziwej rozrywki (alacritas, iucunditas). Św. Tomasz z Akwinu w traktacie *O umiarkowaniu* w *Sumie teologicznej* re-

¹¹ Por. B. C. Bowen, *Enter Rabelais, Laughing*, Vanderbilt University Press, Nashville–London 1998, s. 143.

¹² Por. tamże; por. też: Screech, Calder, dz. cyt., s. 224.

¹³ *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa [...]*, wyd. A. Brückner, Kraków 1907, s. 80.

¹⁴ Ł. Baranowicz, *O pierwszym żywocie świętym nad świętymi*, w: tenże, *Żywoty świętych ten Apollo pieje [...]*, Kijów 1670 (w druk. kijowsko-pieczerskiej), s. 9.

¹⁵ Por. N. Feuerhahn, *Śmiech i dziecko w latach dziecięcych śmiechu. Uśmiech, śmiech i uczłowieczanie świata*, „Akcent” 1991, nr 2-3, s. 173; Screech, Calder, dz. cyt., s. 223.

¹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Zasady dobrego wychowania*, tłum. M. Cytowska, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejor, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 272.

¹⁷ Zob. M. O'Rourke Boyle, *Gracious Laughter: Marsilio Ficino's Anthropology*, „Renaissance Quarterly” 52(1999) nr 3, s. 712-741.

aktywował Arystotelesowską cnotę eutrapelii, pisząc, że „rozluźnienie napięcia umysłu od dokonywania czegoś osiąga się drogą dających rozrywkę i rozveselenie słów i czynności. Wobec tego człowiek mądry i cnotliwy może posługiwać się tymi rzeczami. Co więcej – dodawał – do spraw rozrywek Filozof wyznacza osobną cnotę. Nazywa ją „eutrapelia”, a my moglibyśmy ją określić mianem dowcipności (*iucunditas*) lub sprawności wynajdywania towarzyskich rozrywek (*bona conversatio*)¹⁸. Cnota eutrapelii, czyli taktownego dowcipu, przedstawiona przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* jako złoty środek między błazeństwem a nieokrzesaniem¹⁹ i będąca elementem humanizmu greckiego, stała się tu częścią duchowości chrześcijańskiej, choć jeszcze w listach św. Pawła i później u św. Jana Chryzostoma miała konotacje raczej negatywne²⁰. Tak schrystianizowana, w kolejnych wiekach mogła komunikować się z łacińską urbanitas, współtworząc humanistyczny wzór godnej i pogodnej rekreacji, lecz także budowania więzi społecznych i dzielenia się radością.

Eutrapelia i urbanitas ustanawiają klasyczny kontekst dla renesansowego ideału *vir facetus*. Giovanni Pontano w traktacie *De sermone libri sex* (po raz pierwszy wydany w Neapolu w roku 1509, po śmierci autora), będącym jedną z pierwszych humanistycznych teorii dowcipu, wprowadził kategorię *facetudo* (termin utworzony na wzór łacińskich *beatitudo* i *pulchritudo*), która odwoływała się do tradycji etyczno-retorycznej Arystotelesa i Cyserona. *Facetudo* to cnota społeczna, ale zarazem kategoria estetyczna; ten, kto ową cnotę posiada, czyli właśnie *vir facetus*, umie służyć bliżnim, darząc ich *relaxatio*, prowadząc dowcipną konwersację, wśród *collocutiones* et *congressiones* opowiadając *facetiae*, które mają funkcje estetyczne, są moderowane przez rozum, krótko mówiąc – są dziełami sztuki. *Vir facetus* jest mistrzem radości w życiu społecznym, ma dar (i umiejętność – bo Pontanus zgadzał się z Kwintylianiem co do tego, że opowiadania dowcipnych historii można się nauczyć) nadawania cech estetycznych nawet temu, co samo w sobie brzydkie i wulgarne²¹. Ten estetyzm wiąże wyraźnie kategorię *facetudo* z rzymską *urbanitas*, którą najprościej można scharakteryzować jako wyrafinowanie wyrażające się w manierach, języku i dowcipie, a która najpełniejszy wyraz znalazła w pismach Cyserona²². To właśnie koncepcje Cyserona najsilniej oddziaływały na traktat o dowcipie i żartach w sławnym dziele Baltazara Castiglione *Il libro del cortegiano*,

¹⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22 *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Bełch, Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963, s. 322-325.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1127b-1128b, ks. IV, rozdz. 8, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 165n.

²⁰ Por. Perrenoud-Wörner, dz. cyt., s. 34.

²¹ Zob. G. Luck, *Vir facetus: A Renaissance Ideal*, „Studies in Philology” 54(1958) nr 2, s. 107-121.

²² Por. Ramage, *Urbanitas*, s. 394n.

adaptowanym do warunków polskich przez Łukasza Górnickiego w dialogu *Dworzanin polski* jako wywód o trefnowaniu. Górnicki wyraźniej nawet niż Castiglione podkreśla estetyczny wymiar „trefnowania”, żartu słownego, facecji, której „żadna ina rzecz początkiem nie jest, jedno szkaradość jakaś a nie-przystojenstwo przystojne, abowiem temu się jedno samemu śmiejemy, co ma w sobie coś nieskładnego, iż się zda, jakoby źle było, ano nie jest”²³. Owo „nieprzystojenstwo przystojne”, będące, jak zauważył Sante Graciotti, oryginalną amplifikacją polskiego pisarza, służy „uwidocznieniu podwójnego planu odniesienia”²⁴ i podkreśla deformację estetyczną, jakiej podlega opisywany fragment rzeczywistości w interpretacji komicznej²⁵. Estetyczny walor „trefnej powieści” polega przede wszystkim na kompozycyjnej zwartości, poincie, dwuznaczności. Nie mniej istotna jest też, tak silnie podkreślana przez Górnickiego, troska o to, by „dworne” trefnowanie różniło się – właśnie przez swój estetyzm – od tego, które właściwe jest szaleńcom, błaznom i „pijanicom”, o to, by cnotliwy dworzanin przez „trefne powieści” mógł innych „rozśmieszyć i ucieścić”. Zarówno Castiglione, jak i Górnicki są świadomi ambiwalencji śmiechu, znają traktatową topikę z nim związaną, a nawet mają pewną wiedzę o merytorycznych dyskusjach na jego temat, niemniej jednak jednoznacznie traktują śmiech jako przejaw radości, uciechy i „dobrej myśli”: „Jest [...] człowiek żwirzę jedno, które się śmieje, bo żadne ine żwirzę, chyba człowiek, śmiać się nie może, a jest ten śmiech niemal zawdy świadkiem, iżesmy dobrej myśli. Jakoż człowiek ma to z przyrodzenia, iż pragnie uciechy i ochłody, i dla tego wynalezione są od ludzi tańce, biesiady, gonitwy i ine ku napasieniu oczu zabawy. [...] Każda tedy rzecz, która ku śmiechu pobudza, uwesela nas i daje sercu ochłodę, a ktemu nie dopuszcza, aby człowiek na ten czas pomniał na owe frasunki i doległości teskliwe, któremi opływa nasz żywot. A przeto każdemu jest śmiech luby, i ten pochwały godzien, kto go na czas i dobrym kształtem wskrzesić umie. Ale co to jest śmiech, gdzie się chowa, jako się z prędką wyrwie, iż człowiek, by najbarziej chciał strzymać go, nic nie może; więc skąd to pochodzi, iż wnidzie w twarz, w oczy, w usta, w żyły, w boki, jakoby tedyż człowiek spukać się miał, niechaj o tym Democritus dysputuje, bo to nie należy ku terażniejszej rzeczy [...]”²⁶.

Ten pochwały godzien, kto umie „wskrzesić śmiech”. Kto umie uczynić to „dobrym kształtem” – na przykład przez dworne „trefnowanie”. Współdziałanie urbanitas i facetudo jest aktualizacją cnoty społecznej, jest dzieleniem się radością, „weselem i ochłodą”. Obecne w *Dworzaniu polskim* teoretyczne i po

²³ Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, ks. II, wyd. R. Pollak, Kraków 1928, s. 166.

²⁴ S. Graciotti, *Polska facecja humanistyczna i jej włoskie wzorce*, w: tenże, *Od Renesansu do Oświecenia*, PIW, Warszawa 1991, t. 1, s. 198.

²⁵ Por. tamże, s. 199.

²⁶ Górnicki, dz. cyt., s. 165.

części techniczne rozważania na temat tego, jak konstruować „trefne opowieści” (i czy w ogóle można się tego nauczyć), nie powinny przesłaniać najważniejszego w istocie faktu, że owo „trefnowanie” ma tu wymiar społeczno-moralny, jest częścią ethosu doskonałego gentiluomo, idealnego człowieka renesansu, dla którego polski autor nie znalazł jednak lepszego polskiego odpowiednika jak po prostu „dworzanin”.

Renesansowy wzór „trefnowania” wiąże się dość ściśle z wielką popularnością samego gatunku facecji, będących w istocie czymś na kształt gotowych scenariuszy, retorycznych zasobów inwencyjnych, z których człowiek wykwintny, artysta dwornej konwersacji, mógł i powinien korzystać. Już dla Cycerona były one koniecznym elementem warsztatu doskonałego mówcy (np. *De oratore* II, 54-71), a tradycję Arpinaty przywołał Petrarka w *Rerum memorandarum libri*. Pierwszy jednak nowożytny zbiór facecji to *Facetiae* Gianfrancesca Poggia Braccioliniego (ok. 1538-1552), w którym obok anegdot zabawnych, a często i nieprzyzwoitych, można znaleźć wiele maksym, przysłów, apoftegmatów serio, nawet bajek i zagadek²⁷. W istocie bowiem facecje zbliżone są do innych niewielkich gatunków literackich, takich jak nowela, ale również – epigramat czy fraszka, często oparte na tym samym tworzywie fabularnym i podobnie zmierzające do pointy. Facecje były nie tyle gotowymi, pełnymi formami literackimi, ile raczej materiałem do wykorzystania w sztuce, która miała się aktualizować przede wszystkim w samym życiu społecznym. Ta sztuka to dowcipna rozmowa, „dobra myśl”, radość wynikająca z przebywania w wyrafinowanym i inteligentnym towarzystwie. Renesans polski również wydał osobne kolekcje facecji i form pokrewnych (np. Mikołaja Reja *Przypowieści przypadłe, z których się może wiele rzeczy przestrzec*, wydane w roku 1562 jako dodatek do zbioru *Żwierzyniec*, w kolejnym zaś wydaniu z 1574 roku zatytułowane *Figliki*; anonimowe *Facecje polskie albo żartowne a trefne powieści biesiadne* z ok. 1572; Jana Kochanowskiego *Apophthegmata*, wydane pośmiertnie w roku 1585; Bieniasza Budnego *Krótkich powieści, które zową apophthegmata, księgi cztery* z 1599; Stanisława Witkowskiego *Apophthegmata abo subtelne powieści* wydane w roku 1615), choć bogatymi zbiorami tego typu tekstów są na przykład już *Vita et mores Gregorii Sanocei* Kallimacha, ale również sam *Dworzanin polski*. Polskie anegdoty, facecje, apoftegmata są w znacznej części przekładami tekstów autorów klasycznych, na przykład Plutarcha, i zachodnioeuropejskich – Gianfrancesca Poggia, Lodovica Domenichiego, Heinricha Bebla, Johanna Gasta. I bynajmniej nie należy się spodziewać, że znajdziemy tu subtelne żarty, odzwierciedlające humanistyczną urbanitas; wręcz przeciwnie, już Poggio gustował w dowcipach obscenicznych, a skato-

²⁷ Por. B. C. Bowen, *Introduction*, w: *One Hundred Renaissance Jokes: A Critical Anthology*, red. B. C. Bowen, Summa Publications, Birmingham 1988, s. XIII-XIV.

logia była ważną dziedziną renesansowego humoru, bynajmniej nie tylko ludowego (vide Rabelais)²⁸. Polscy autorzy, czerpiąc pełną garścią z modnych zbiorów facecji, mają udział w tych samych wzorcach estetycznych, choć nie można zaprzeczyć, że w wielu wypadkach gubią stylistyczne wyrafinowanie wersji oryginalnych i ów estetyczny wymiar humanistycznego humoru staje się – w polskich przeróbkach – mniej oczywisty²⁹. Nie zapominajmy jednak, że owe zbiory „trefnych powieści” były właśnie materiałem retorycznym i w zasadzie nie powinny być oceniane jako samodzielne twory artystyczne. „Antologia [...] humoru, jako coś w rodzaju wyciągu czy koncentratu przypraw, jest tworem sztucznym” – słusznie zauważył Sante Graciotti³⁰; facecja była zaledwie scenariuszem „sztuki żartowania”, która miała wymiar tyleż literacki, ile parateatralny, była jak teatr ulotna, związana z kontekstem konwersacji towarzyskiej, gestem i mimiką interlokutorów, z biesiadą wreszcie.

W literaturze humanistycznej biesiada jest prawdziwym spektaklem radości społecznej, „dobrej myśli” – by użyć staropolskiego określenia, które pojawiło się już w przytoczonych cytatach z *Dworzanina polskiego*. Owa „dobra myśl” jest kategorią szczególnie ważną w poezji Jana Kochanowskiego³¹. Przywoływana jest w utworach, które jawnie nawiązują do tradycji sympotycznej, konwivialnej, w utworach mówiących o „używaniu biesiady”, winie, lutni i dobrej kompanii:

A nam wina przynoście,
Z wina dobra myśl roście;
A frasunek podlany
Taje by śnieg zagrzany!³²

Podobnie w innym utworze z cyklu *Pieśni*:

Nic po tych zbytnich potrawach; nic po tym
Śrzebrze na służbie i obiciu złotym;
Nam k'woli, kędy róża pozno kwitnie,
Nie szukaj zbytnie.

²⁸ Por. R. Grześkowiak, *Wstęp*, w: *Sowiżrzał krotochwilny i śmieszny. Krytyczna edycja staropolskiego przekładu „Ulenspiegla”*, red. R. Grześkowiak, E. Kizik, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2005, s. XXII-XXIII.

²⁹ Por. Graciotti, dz. cyt., s. 195-197.

³⁰ Tamże, s. 193.

³¹ Por. J. Pelc, *Sam ze wszystkiego stworzenia człowiek ma śmiech z przyrodzenia*, w: *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003, s. 15n.

³² J. Kochanowski, *Pieśni* I, XXIV, w. 37-40, w: tenże, *Dzieła polskie*, red. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1972, s. 271.

Dobrać i miętka, co ją najdzie wszędzie;
A kiedy równe towarzystwo siędzie,
Prędka dobra myśl, a tym jeszcze chutniej,
Gdy nie bez lutniej³³.

Tradycje greckiego sympozjonu, podjęte przez Rzymian, wysławiane i zalecane przez Cyserona, Pliniusza, Juwenala i innych pisarzy łacińskich, stały się niezwykle ważnym składnikiem humanistycznego ideału „nowego człowieka” i odnowionej renesansowej antropologii³⁴. Dla Cyserona, który przecież w pisarstwie Kochanowskiego jest jednym z najważniejszych partnerów dialogu filozoficznomoralnego, convivium było integralną częścią humanitas, rzeczywistością społeczną i kulturową, w której kształtuje się przyjaźń, a biesiadnicy uczą się – zgodnie z etymologią słowa łacińskiego „con-vivere” („żyć wspólnie”), było przestrzenią relaksu, wspólnoty gustów, równości i zerwania z konwencjami społecznymi³⁵. Humanisci podjęli klasyczną tradycję. Ficino w niewielkim traktacie *De sufficientia, fine, forma, materia, modo, condimento, autoritate convivii* (mającym formę listu do Bernarda Bemba z Wenecji) wysławiał convivium jako doświadczenie, które odnawia umysł i zmysły, wyostrza rozum³⁶. Autorem *Convivium profanum* i *Convivium christianum* był Erazm z Rotterdamu. W drugiej połowie szesnastego i na początku siedemnastego wieku mnożą się uczone traktaty na temat konwiwiiów³⁷. Kształtowaniu obrazu biesiady jako sposobu przeżywania radości społecznej służyło też odkrycie greckiej poezji sympotycznej, czyli Antologii Palatyńskiej i anakreontyków. Oddziałała ona niezwykle silnie na Kochanowskiego, który być może już podczas studiów włoskich, a najpóźniej podczas swojego młodzieńczego pobytu w Paryżu poznał epigramaty Antologii oraz anakreontyki w grecko-łacińskim wydaniu Henri Estienne’a (1554) i z nich zaczerpnął kilkadziesiąt wierszy, w tym urzekające energią pochwały uczt, które włączył później do zbioru *Fraszek*³⁸. Anakreontyki zostały ponownie przełożone na łacinę już w rok

³³ Tenże, *Pieśni* II, XVI, w. 1-8, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 291.

³⁴ Por. M. Jeanneret, *A Feast of Words: Banquet and Table Talk in the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago 1991, s. 13.

³⁵ Zob. J. D’Arms, *The Roman Convivium and The Idea of Equality*, w: *Symptica: A Symposium on the Symposion*, red. O. Murray, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 311-314.

³⁶ Por. Jeanneret, dz. cyt., s. 20.

³⁷ Petrus Ciacconius, *De triclinio, sive de modo convivandi apud priscos Romanos* 1590; Johann Wilhelm Stuck, *Antiquitatum convivalium libri III*, 1597; Andrea Bacci, *De naturalis vinorum historia, de vinis Italiae et de conviviis antiquorum*, 1598; Jules C. Boulenger, *De conviviis libri IV*, 1627.

³⁸ Janusz Pelc przypuszcza, że w Paryżu Kochanowski kupił edycję anakreontyków z roku 1556 w opracowaniu Estienne’a oraz wydany w tejże oficynie tom łacińskich przekładów liryki greckiej sporządzonych przez Elie André (por. J. Pelc, *Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, PWN, Warszawa 2001, s. 59).

po wydaniu Estienne'a (przez Elie André), potem na francuski przez Ronsarda i Remy Belleau i tak rozpoczęła się ich wielka europejska kariera³⁹.

W poezji czarnoleskiej to właśnie Anakreon staje się patronem radości i „dobrej myśli”:

Anakreon, zdrajca stary,
Nie masz w swym łotrostwie miary!
Wszystko pijesz, a miłujesz
I mnie przy sobie zepsujesz.
Już cię moje strony znają
I na biesiadach śpiewają;
Dobra myśl nigdy bez ciebie⁴⁰.

Ta „dobra myśl” to właśnie convivium; jest w niej miejsce na radość, miłość, wino i poezję. Bez poezji, bez „lutni” nie ma biesiady, jak czytaliśmy już w *Pieśni XVI*. Ale też poezja łączy się dość tajemniczo z winem... i miłością:

Ja inaczej nie piszę, jeno jako żyję;
Pijane moje rymy, bo i sam rad piję.
Nie mierzi mię biesiada, nie mierzą mię żarty,
Podczas i ciepłoc; więc też pełne tego karty⁴¹.

Związek między winem a poezją podczas convivium wyjaśniał dyskursywnie Erazm z Rotterdamu:

KRYSTIAN: Chciałbym cię zapytać, Augustynie, [...] dlaczego to starożytni Bakchusa, uznawanego za wynalazcę wina, mianowali bogiem poetów? Jaki związek ten bóg-pijanica ma z poetami, czcicielami dziewiczych Muz?

[...]

AUGUSTYN: [...] Tajemnicę przypisywania Bakchusowi postaci chłopięcej tłumaczy się tym, że wino usuwa z duszy naszej wszelkie zmartwienia i troski, a wprowadza pijącego w stan dziwnej wesołości, tak że nawet starcom wydaje się, iż wróciła ich młodość. Fakt [...] że temu bogu hołd oddają poeci, jak przypuszczam, wyraża to, iż wino podnieca umysł i powoduje większą wymowność. Te zaś dwie rzeczy

³⁹ Por. J. O'Brien, *Ronsard, Belleau and Renvoisy*, „Early Music History” 13 (1994), s. 207. Zob. też: tenże, *Anacreon Redivivus: A Study of Anacreontic Translation in Mid-Sixteenth-Century France*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995. Na temat recepcji *Antologii greckiej* w literaturze europejskiej zob. fundamentalne prace J. Huttona: *The Greek Anthology in Italy to the Year 1800*, (Cornell University Press–Milford, Ithaca, New York–London 1935) oraz *The Greek Anthology in France and in the Latin Writers of the Netherlands to the Year 1800*, (Cornell University Press, Ithaca, New York, 1946).

⁴⁰ J. Kochanowski, *Fraszki* II, 46 *Do Anakreonta*, w. 1-7, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 183.

⁴¹ Tenże, *Fraszki* III, 17 *O swych rymiech*, w. 1-4, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 212.

najbardziej są potrzebne wieszczom. Dlatego pełne są mrozącego chłodu pieśni, których twórcy piją tylko wodę⁴².

W innym miejscu tego samego dialogu Erazm podkreśla znaczenie „pełnej dowcipu rozmowy” i potrzebę zerwania z „próżnymi ceremoniami”, „elegancję i swobodę, radość, śmiechy, wesołość, żarty”. W biesiadzie biorą udział dziewczęta (tylko grecki sympozjon wykluczał udział kobiet), uczestników „według poleceń Warrona nie powinno być [...] mniej niż trzech, ani więcej niż dziewięciu”⁴³. Humanistyczna celebracja radości jest osobliwym połączeniem swobody i wyrafinowania, które wszystko, co ze swobody wyniknie, zdolne będzie przeobrazić w sztukę. Arystokratyzm ducha wyraża się więc w odrzuceniu „próżnych ceremonii” i zarazem podziałów społecznych, wedle zaleceń i Cycerona, i Erazma⁴⁴. Taki właśnie sens mają sławne wersy Kochanowskiego:

Niech się tu nikt z państwem nie ozywa
Ani z nami powagi używa;
Przywileje powieśmy na kołku,
A ty wedle pana siądz, pacholku!

Tam dobra myśl nigdy nie postoi,
Gdzie z rejestru patrzą, co przystoi⁴⁵.

To właśnie sztuka i radość są istotą biesiady, ostatecznie ważniejsze nawet od... wina:

Pawle, rzecz pewna, u twego sąsiada
Możesz długiego nie czekać obiada,
Bo w mej komorze szczerza pajęczyna,
A w piwinicy także coś na schyłku wina.
[...]
Przeto siądz za stół, mój dobry sąsiedzie,
Boś dawno był przy takiej biesiedzie,
Gdzie śmiechu więcej niż potraw dawają:
Ale poetom wszystko przepuszczają⁴⁶.

Uczta, na której brak wesela, na której goście się biją, gospodarz „gniewa się” i – co gorsza – „od stołu żenie każe”, mimo obfitości jadła nie ma nic wspólnego z convivium:

⁴² E r a z m z R o t t e r d a m u, *Uczta na sposób świecki*, tłum. M. Cytowska, w: tenże, *Wybór pism*, s. 357-359.

⁴³ Tamże, s. 153, 154, 374.

⁴⁴ Por. D’ A r m s, dz. cyt., s. 314.

⁴⁵ K o c h a n o w s k i, *Pieśni* I, XX, w. 5-10, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 266.

⁴⁶ T e n ż e, *Fraszki* I, 10 *Do Pawła*, w. 1-4, 11-14, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 144.

[...] A więc to biesiada?
Jeśliście tak weseli, jakąż u was zwada?⁴⁷

Właśnie w tym negatywnym obrazie niespełnionego convivium widać najpełniej, co stanowi istotę biesiady. To radość wyrafinowana, radość skojarzona ze sztuką, podtrzymująca tradycje urbanitas i dopełniająca klasyczny ideał humanitas, stwarzająca przestrzeń wolności, zmieniająca w piękno nawet to, co mogłoby się na pozór wydać brzydkie i wulgarne. Gdy Kochanowski w znanym liście do swego wydawcy (cytowanym przez Jana Januszowskiego w przedmowie do pośmiertnego wydania *Fraszek*) protestował przeciwko ocenianiu swych utworów i usunięciu z nich obscenów, pisząc: „Wyrzucać co z *Fraszek* nie zda mi się, bo to jest jakoby dusza ich”⁴⁸, odnosił się w istocie do przemieniającej mocy radości i poezji, które zdolne są opromienić i rozgrzeszyć to, co niegodne.

W poezji czarnoleskiej staropolska „dobra myśl” osiąga pełnię swojego wyrazu. Trwa ona jednak – w rozmaitych echach i metamorfozach – także w literaturze późniejszej. Jest kwestią dyskusyjną, na ile owa humanistyczna tradycja sympozjonałna żyła w kręgu sławnej, lecz w istocie dość tajemniczej Rzeczypospolitej Babińskiej. Zapewne, można zakładać, że w połowie szesnastego wieku (przypuszcza się, że babińczycy spotykali się już między rokiem 1548 a 1567), kiedy to uczestnikami spotkań byli i Rej, i Kochanowski, i Sęp Szarzyński, intelektualne i artystyczne wyrafinowanie zgromadzonego towarzystwa było wyższe niż w kolejnych dziesięcioleciach, lecz zachowany *Dla pamięci urzędników babińskich registr* przekazał obszerny zbiór facecji pochodzących już z siedemnastego stulecia i nieświadczący o szczególnej subtelności dowcipu gości uczt babińskich⁴⁹. Tradycja „dobrej myśli” trwa także w barokowej poezji biesiadnej, najczęściej jednak pozbawiona już owego silnie estetycznego komponentu, tak znamiennego dla renesansowego humanizmu. Poezję i dworną konwersację zastępuje muzyka i tańce, a pochwała wina zdecydowanie tłumi pochwałę „pijanych rymów”:

To kufel, to wineczka dzban pełen sprawuje,
A kto by mi nie wierzył, niechajże sprobuje.
On mężnych bohaterów bez rapci krępuje,
On i najuboższego w dobrą myśl wprawuje.
Przed nim króle padają, przed nim monarchowie
Czołem biją, przed nim pokorni tyranowie⁵⁰.

⁴⁷ T e n z e, *Pieśni*, I, XVIII, w. 39-40, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 264.

⁴⁸ Cyt. za: P e l c, *Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, s. 136.

⁴⁹ Zob. *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, wyd. S. Windakiewicz, Skład Główny w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, Akademia Umiejętności, Kraków 1894.

⁵⁰ H. M o r s z t y n, *Summariusz wierszów 9 Filius Bacchi albo raczej krótkie zalecenie wina*, w. 127-132, cyt. za: M. Malicki, „*Summariusz wierszów*” przypisywany Hieronimowi Morsztynowi

Wina, panien, muzyki, kto chce melankoliki
Rozweselić; to troje wybije ze łba roje.
Więc komu dudy grają, niech mu i udy drgają.
W takt poskoczyć nie wadzi tym, co tańczują radzi⁵¹.

Demokratyczne obyczaje convivium nie są tu niczym innym jak swoistą równością pijanych biesiadników, „lutnia” odzywa się głosem wiejskich dud, ale skoczny, prosty, parzyście rymowany siedmiozłogłoskowiec dość perfidnie udaje wyrafinowanie sonetu.

Barokowe wiersze biesiadne podtrzymują klasyczo-humanistyczną tradycję zwrotu do konkretnych adresatów, „panów sąsiadów” czy wymienionych z imienia i nazwiska przyjaciół – jak na przykład znana *Meditatio mortis* Jana Andrzeja Morsztyna. Lecz radość, której źródłem miało być przecież convivere, tak zalecane przez Cyserona, jakże często nabiera cech swoistego eskapizmu, poszukiwania zapomnienia w ekstazie, w pijanej ucieście:

Na stronę frasunki,
Eustachy kochany,
Kiedy mamy kiśle trunki
I wystale dzbany!
[...]
Śmierć nam tuż na karku,
Trzeba z nią litkup pić
I jako na złym jarmarku
Przynamniej się upić⁵².

Echa czarnoleskiej „dobrej myśli” rozbrzmiewają jeszcze w niektórych tekstach, jak na przykład w jednej z *Pieśni* Jana Gawińskiego o tym właśnie tytule, zawierającej nawet wyraźne odniesienia intertekstualne do kilku tekstów Kochanowskiego i przywołującej między innymi humanistyczny postulat przekroczenia różnic i granic społecznych na czas radosnej biesiady:

Więc, o piękna drużyno, dzisiaj być wesołem
Przynależy każdemu; niechaj i ci społem
Z nami się raczą, co tam próżno stoją;
Wysługą nam tu nic nie sprawią swoją;
Bądźmy wszyscy sobie
Równi o tej dobie.

i odmiany jego tekstu, w: *Miscellanea staropolskie* 6, red. T. Ulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 156.

⁵¹ M o r s z t y n, *Summariusz wierszów* 10 *Sonet*, w. 1-4, cyt. za M. Malicki, „*Summariusz wierszów*”..., w: *Miscellanea staropolskie* 6, s. 157.

⁵² J. A. M o r s z t y n, *Lutnia* 154 *Meditatio mortis*. Do Eustachego Przeczowskiego, dworzanina Jego Królewskiej Mości, w. 1-4, 13-16, w: tenże, *Utwory zebrane*, red. L. Kukulski, PIW, Warszawa 1971, s. 97.

Dobra nasza, wina dość; więc kto z głosem zdolnem
Niech się ozwie, a my go też wesprzemy spólnem,
Muzyka dobrej myśli jest podniata,
Bez niej połowa dobrej myśli strata,
A gdy przy Filidzie,
Toż w ład wszystko idzie⁵³.

Mamy tu więc i motyw równości uczestników biesiady, i obecność pań (Filida), i sztuki. Panny jednak są partnerkami raczej do tańca niż do rozmowy, a sztuka to kapela, nie zaś poezja. Humanistyczne akcenty konwiwialne gubią się w uporczywie ponawianych wezwaniach do „kolejnej”, aż do chwili, gdy „głowy nam młyńcem chodzą”⁵⁴. Radość sarmackiej biesiady oddala się od klasycznej refleksji, dwornego „trefnowania”, subtelnej konwersacji, staje się żywiołowa, ekstatyczna i eskapistyczna. Jako wzór obyczajowy okazała się pewnie dużo trwalsza niż model humanistyczny. Ale przywodzi też ponownie na myśl ostrzeżenia szesnastowiecznych medyków i moralistów o tym, jak blisko od śmiechu do łez...

⁵³ J. G a w i ń s k i, *Pieśni* I, 29, *Dobra myśl*, w. 37-48, oprac. D. Chemperek, red. nauk. R. Mazurkiewicz, Neriton, Warszawa 2009, s. 51n.

⁵⁴ Tamże, w. 56, s. 52.

Ks. Stanisław KOBIELUS

RADOŚĆ ZIEMSKA I NIEBIAŃSKA W KULTURZE ŚREDNIOWIECZA

Miejsce radości i szczęścia wiecznego nie mogło być pozbawione światła. Adam Szkot pisał, że świetlana szata wyraża radość duchową. Radość niebiańską wiązano ze światłem. Ciemność była zaprzeczeniem radości, nawet na ziemi, a zło czynione przez ludzi mnożyło się w ciemności. Niebo było zatem pojmowane jako Królestwo światłości, w którym królował Chrystus jako Oriens, Sol iustitiae, Lux ex alto.

Wiele jest pojęć związanych z radością. Można zatem zapytać, który łaciński termin najtrafniej oddaje radość: „gaudium” – oznaczający radość, uciechę, przyjemność, zbawienie, szczęśliwość wieczną; „delectatio” – przyjemność, zadowolenie; „felicitas” – szczęście¹; „iucunditas” – wesołość, rozkosz; „exultatio” – głośny wyraz radości, czyli uciechę, czy wreszcie „beatitudo” – szczęśliwość, błogostan, błogosławieństwo. Łaciński termin „gaudium” wydaje się najbardziej odpowiedni w odniesieniu do podejmowanego tutaj tematu.

Według średniowiecznych autorów jest wiele rodzajów i przyczyn radości. Św. Bonawentura podał trzy przyczyny radości mieszkańców nieba: „Po pierwsze, że mocą boską przezwyciężyli złych, strasznych i okrutnych wrogów; po drugie, że za pomocą boskiej mądrości bądź uniknęli wszystkich zaniechań i grzechów, bądź popełniwszy je, zaraz naprawili; po trzecie, że dzięki boskiej łaskawości uniknęli tak bardzo nieszczęsnych i nieskończonych mąk wiekiustych”². Inny franciszkanin, Bertram z Ahlen, podał trzy inne powody. Pisał: „W nowym świecie istnieje trojaka radość, odpowiadając trzem rodzajom poznania: najniższemu – zmysłowemu, najwyższemu – rozumowemu i pośredniemu – duchowemu, zająłem się wieloma nowymi i pięknymi sprawami na płaszczyźnie poznania zmysłowego, a także pewne z nich przeżyłem na płaszczyźnie ducha”³. Dla Radulfa Ardensa każda radość (łac. gaudium) ma trzy

¹ Szczęście – „stan intensywnej radości”. W. T a t a r k i e w i c z, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1985, s. 17.

² B o n a w e n t u r a, *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej*, tłum. C. Niezgoda, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, *Wiek XIII*, red. S. Kafel OFMCap, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, s. 203.

³ B e r t r a m z A h l e n, *Chwała Pana nowego wieku*, tłum. S. Kafel OFMCap, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 2, *Wiek XIII-XIV*, red. S. Kafel OFMCap, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 268.

cechy: generale – jest pozbawiona jakiegokolwiek smutku, verum – jest szczerą i aeternum – bez końca⁴. Mimo tych wszystkich definicji wskazujących na różne rodzaje radości, człowiek nie jest w stanie do końca określić jej niebiańskiego charakteru. Zapewnia o tym św. Paweł: „Lecz właśnie głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

RADOŚĆ ZIEMSKA W UTRACONYM RAJU?

W dywagacjach o radości i szczęściu należy uwzględnić kategorię czasu. Czas ziemski, który ma początek i koniec, powoduje, że odczuwaniu radości towarzyszy poczucie tymczasowości, co zagraża trwałości szczęścia. W konsekwencji radość ziemską była ograniczona i przestawała być radością, a właściwie szczęściem, gdy tylko człowiek uświadomił sobie jej ulotność. Radość eschatologiczna natomiast nosi w sobie wymiar nieskończoności, bowiem „różnica między czasem a wiecznością tkwi w zestawieniu czasu konkretnego i czasu nieograniczonego”⁵.

Stan rajskiego szczęścia i radości, które człowiek utracił wskutek grzechu, opisuje między innymi patriarcha Jerozolimy, biskup Sofroniusz. W *Mowie na Zwiastowanie Bogarodzicy* przedstawia radości raju: „Prawdziwie nieszczęśliwym i nędznym stał się ten, który co przedtem był bardzo szczęśliwy, jako właściciel raju i jego pierwszy mieszkaniec, gdy zażywał życia wolnego od trudów i cierpień oraz pędził dni bez szaty i odzienia, gdy nie bał się zmian pogody, nie znał zimna, zamrzniętego lodu, nie czuł upału, ani choć był nagi, nie musiał się wstydzić, gdy nie doznawał napadu żądź, nie był dręczony chorobami, gdy był wolny od barbarzyńskiej tyranii, nie pociągany ani ścigany do płacenia podatków, gdy nie musiał uciekać przed wierzycielami, gdy nie lękał się dzikich zwierząt, gdy zażywał pełni szczęścia, gdy pożywał owoce raju, gdy oświecony był światłością Bożą, gdy – choć sam stworzony – jak król panował nad stworzeniem, gdy wyrażał obraz Boga i dzięki podobieństwu do Boga przedziwnie jaśniał”⁶. Tak wyglądały szczęście i radości rajskie.

Jak podają żydowskie legendy, w rajskich radościach było miejsce i na weselne rozkosze. W *Żydowskich legendach biblijnych* barwnie opisano zaślub-

⁴ Por. Radulfus Ardens, *Homiliae*, Patrologia Latina, t. 155, kol. 1522.

⁵ G. Páttaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, PIW, Warszawa 1988, s. 300.

⁶ Św. Sofroniusz, *Mowa na Zwiastowanie Bogarodzicy*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, tłum. ks. W. Kania, Ojcowie Franciszkanie, Niepokalanów 1981, s. 120.

biny Adama i Ewy: „I spuścił Pan Bóg na człowieka głęboki sen i wyjął mu jedno żebro, i przerobił to żebro na kobietę. Umył tę kobietę, namaścił i uszmin-kował ją, skędzierzawił jej włosy; przyprowadził ją przy śpiewie i pieśniach Adamowi i poślubił ją mężczyźnie. Najwyższa rada państwowa Boga także zstąpiła do Edenu; niektórzy z nich trzymali harfy i cymbały i skrzypce, i przygrywali Adamowi i Chawie jak dziewice; a słońce, księżyc, gwiazdy i planety uczyniły korowód i tańczyły przed nimi jak dziewczątka. I zaprosił Pan ich oboje, Adama i Chawę, do uczty i postawił przed nimi stoły, uczynione z samych pereł, a na stołach ustawiono wszelkie przewyborne potrawy. Posługujący aniołowie piekły dla nich mięsivo i chłodzili im wino”⁷.

Św. Brygida Szwedzka pisała, że „przyjaciele Boga mogą również przeżywać pociechy doczesne, kiedy prowadzą pożyteczne i budujące rozmowy, oddają się szlachetnym zabawom czy rozrywkom lub innym zajęciom, w których nie ma niczego uwłaczającego lub nieszlachetnego”⁸.

Zewnętrznym przejawem radości ziemskiej był śmiech – ale nie tylko ziemskiej, lecz i niebiańskiej; wskazuje na to uśmiechnięty anioł z katedry Notre Dame w Reims, z pierwszej połowy trzynastego wieku (il. 1). Może to forma uśmiechu alegorycznego, może anioł okazuje radość bardziej powściągliwie, jak przystało na istotę niebiańską, bardziej opanowaną niż ziemską⁹? Podobnie jak anioł Zwiastowania, które miało miejsce na ziemi, zapewne wyraża on przekonanie, że aniołowie, istoty niebiańskie, mogą się uśmiechać, zwiastując na przykład Dobrą Nowinę ludzkości. Św. Bruno z Asti pisał, że „śmiać się, to znaczy cieszyć się, ponieważ śmiech jest radością”¹⁰.

Św. Brygida Szwedzka zauważa, że „mało radości jest w tym śmiechu, po którym wiadomo na pewno, że nastąpi płacz”¹¹. Autor Apokalipsy, św. Jan Apostoł, zapewnia jednak ludzi, że w Niebiańskiej Jerozolimie nie będzie płaczu, ponieważ Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4).

Na ziemi można jednak odczuwać radość nawet wśród cierpień, zgodnie z tym, co mówił Chrystus: „Błogosławieni będziecie, gdy ludzie was nienawidzić będą i gdy was wyłączą, i lżyć was będą, i gdy imieniem waszym pomia-tać będą jako bezecnym z powodu Syna Człowieczego. Radujcie i weselcie się w tym dniu; oto bowiem zapłata wasza obfita jest w niebie; tak samo bo-

⁷ M. J. B e r d y c z e w s k i, *Żydowskie legendy biblijne*, tłum. R. R. Stiller, KOS, Katowice 2009, s. 52 n.

⁸ Św. B r y g i d a W i e l k a, *Objawienia i inne dzieła*, tłum J. Hojnowski SCJ i in., Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 159.

⁹ Por. H. P l e s s n e r, *Uśmiech*, tłum. Z. Krasnodębski, w: tenże, *Pytanie o conditio humana*, oprac. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1988, s. 201.

¹⁰ B r u n o A s t e n s i s, *Expositio in Psalmos*, Patrologia Latina, t. 164, kol. 886.

wiem czynili prorokom ojcowie ich” (Łk 6, 22-23; por. Mt 5, 12). Czerpanie radości z cierpienia proponowali również święci Paweł, Jakub i Piotr w swoich Listach. „Za pełną radość poczytujcie to sobie, bracia moi, ilekroć spadają na was różne doświadczenia” (Jk 1, 2). „Cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały” (1 P 4, 13). Warto tutaj przywołać jeszcze fragment Psalmu 126: „Postępują naprzód wśród płaczu, niosąc ziarno na zasiew; Z powrotem przychodzą wśród radości, przynosząc swoje snopy” (Ps 126, 6).

Władysław Tatarkiewicz zaś pisał w traktacie *O szczęściu*: „Lęk przed bólem dokucza nieraz więcej niż ból, a perspektywa zabawy cieszy więcej niż sama zabawa. Wyobraźnia bowiem retuszuje rzeczywistość, wzmacnia barwy i – życie, które najczęściej jest szare, bo złożone z barw zarówno jasnych, jak ciemnych, wyobraźnia albo wybiela, albo wyczernia”¹².

Zabawy, tańce, uczty, triumfy, jako formy radosnego zachowania się znaleźć można w Starym i Nowym Testamencie. Po zwycięstwie Dawida nad Goliatem, gdy przyszedł król Izraela wracał, niosąc jego odciętą głowę, wśród okrzyków radości „wyszły niewiasty z wszystkich miast izraelskich naprzeciw króla Saula, śpiewając i tańcząc z bębnami wesela i z gęslami. I śpiewały niewiasty, grając i mówiąc: «Poraził Saul tysiąc, a Dawid dziesięć tysięcy»” (1 Sm 18, 6-7). Podobnie wyrażano radość podczas przeniesienia Arki do Miasta Dawidowego: „Poszedł więc Dawid i sprowadził z wielką radością Arkę Bożą z domu Obed-Edoma do Miasta Dawidowego. Ilekroć niosący Arkę Pańską postąpili sześć kroków, składał w ofierze wołu i tuczne cielę. Dawid wtedy tańczył z całym zapalem w obecności Pana, a ubrany był w lniany efod. Dawid wraz z całym domem izraelskim prowadził Arkę Pańską, wśród radosnych okrzyków i grania na rogach” (2 Sm 6, 12-15).

Ukazywane w Nowym Testamencie uczty i tańce były wyrazem ziemskiej radości. Chrystus nierzadko posługiwał się obrazem uczty, aby wyjaśnić głębsze prawdy (por. np. Łk 5, 29-31; Mt 22, 2-14). Ewangelista Marek opisał ucztę i zabawę w pałacu Heroda: „Herod w dzień swoich urodzin wyprawił ucztę swym dostojnikom, dowódcom wojskowym i osobom znakomitym w Galilei. Gdy córka tej Herodiady weszła i tańczyła, spodobała się Herodowi i współbiesiadnikom” (Mk 6, 21-22). Św. Ambroży w traktacie *O dziewicach* podaje ciekawy komentarz do tańca Salome z Ewangelii według św. Marka, bardzo krytycznie oceniając taniec, podczas którego odsłania się ciało: „Czego zaiste mogła się ona [Salome] nauczyć od cudzołożnej matki, jeśli nie straty czystości? Albo, co więcej, pobudza do nieczystości jak odsłanianie za pomocą swawolnych ruchów tego, co albo natura ukryła, albo karność zakryła? to jest

¹¹ Św. Brygida Wielka, dz. cyt., s. 370.

¹² Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 248.

okazywać ukryte członki, pociągać wyzywającym wzrokiem, kręcić ramionami, rozwichrzać włosy?”¹³.

Przykładem radości ziemskiej, a raczej wesołości w sztuce, są zabawy wiejskie przedstawiane w malarstwie niderlandzkim, takie jak *Zabawa wieśniaków* autorstwa Piotra Bruegla Starszego, z około 1568 roku (Wiedeń, Kunsthistorisches Museum). Rozrywki ludu, nie tylko na wsi, nie miały w sobie nic z sakralnej radości. Przeciwnie, na przykład w średniowieczu radość studentów z pijatyki często łączona była z pewnego rodzaju profanacją; wskazują na to nazwy gospód: Pod Różańcami, Pod Trzema Świecznikami, Pod Obrazkiem Świętego Ludwika, Pod Żelaznym Krzyżem (ale była też Gospoda Pod Pijącą Sroką)¹⁴.

RADOŚĆ W RAJU ODZYSKANYM

U pisarzy średniowiecznych wyraźnie nastąpiło przerzucenie ciężaru gatunkowego radości z rzeczy ziemskich na duchowe. Zwykło się mówić, że raj odzyskany to raj eschatologiczny ukazany w Apokalipsie w obrazie Niebiańskiej Jerozolimy. Jej plastyczne wyobrażenia miały uzmysłwić człowiekowi wierzącemu miejsce eschatologicznego szczęścia. Mury i wieże Miasta Niebiańskiego w tych wizjach stanowiły zabezpieczenie szczęścia eschatologicznego. Jak zapewnia Gerhoh z Reichersbergu: „W królestwie wiecznym, gdzie radość jest nieustanna, nigdy nie zanika bezpieczeństwo”¹⁵.

Uczta, gody weselne z przypowieści Jezusa uzyskały odpowiednik eschatologiczny – Ucztę Baranka. Miała ona wszystkie walory szczęścia eschatologicznego. W ten sposób radość eschatologiczna stawała się antynomią radości ziemskiej. Ziemskie zabawy nie mają odpowiedników w szczęściu niebiańskim (z nielicznymi wyjątkami). Wesela, chrzciny, a nawet stypy, podobnie jak picie alkoholu czy gry w kości i w karty, w rzeczywistości stanowiły formy ucieczki od trudu codzienności i w niczym nie przypominały radości niebiańskich.

Ten brak analogii najlepiej ilustrują średniowieczne kazania i homilie. Kaznodzieje, aby zachęcić słuchaczy do dążenia do radości eschatologicznych, starali się deprecjonować radości ziemskie. Odnosi się wrażenie, że na słuchacza bardziej oddziaływały wizje piekła niż obrazy raju. I te pierwsze bardziej

¹³ Św. Ambroży, *O dziewicach*, w: tenże, *Wybór pism*, cz. 2, tłum. i oprac. J. Jundziłł i in., Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 224.

¹⁴ L. Motulski, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, Volumen, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 78.

¹⁵ Gerhohus Reicherspergensis, *Expositio in Psalmos*, Patrologia Latina, t. 194, kol. 608.

skłaniały do zmiany życia niż drugie. Radości niebiańskie w umysłowości człowieka, w jego wyobraźni, były zwielokrotnieniem radości ziemskich i ich uszlachetnieniem.

RADOŚĆ NIEBIAŃSKA – RADOŚCIĄ „WYŻSZEGO STOPNIA”

Beda Czcigodny twierdził, że radość pełna to radość duchowa, a nie cielesna¹⁶. Motywem związanym z ukazywaniem radości niebiańskiej jest umieszczenie zbawionych po prawej stronie Boga podczas Sądu Ostatecznego; potępieni zostali bowiem skazani na stronę lewą. Według tekstów biblijnych przeznaczeniem człowieka było zasiadanie w chwale po prawicy Boga, gdzie zbawieni będą zażywać radości, szczęścia eschatologicznego: „Oznajmiłeś mi drogi żywota, napełnisz mię weselem przy obliczu twoim, rozkosze na prawicy twej, aż do końca” (Ps 15, 11). Piotr Comestor pisał, że: „radość jest po prawej stronie, aby wszelka radość była w Chrystusie, który umieszcza nas po prawicy”¹⁷. Podobnie twierdził Hildebert, arcybiskup Tours¹⁸.

Niejednokrotnie w swoich wyobrażeniach człowiek przekładał radości ziemskie na niebiańskie przez ich wzmocnienie i nadanie im cech nieutralności. Radość eschatologiczna w istocie polega na trwaniu w obecności Boga, co poświadczają bardzo często Psalmy: „Bo go czynisz błogosławieństwem na wieki, napełniasz go radością przed Twoim obliczem” (Ps 21, 7); „A Ty mnie podtrzymasz dzięki mej prawości i umieścisz na wieki przed Twoim obliczem” (Ps 41, 13). Człowiek pragnie takiego przebywania w radości z Bogiem: „Dusza moja pragnie Boga, Boga żywego: kiedyż więc przyjdę i ujrzę oblicze Boże?” (Ps 42, 3). Takiemu rozumieniu radości daje wyraz Grzegorz z Nyssy w jednej ze swoich mów: „Kto zatem widzi Boga, tym samym posiada wszelkie dobra: niekończące się życie, wieczną niezniszczalność, szczęście nieśmiertelne, trwałe królestwo, ustawiczną radość, prawdziwą światłość, słodkie wołanie Ducha, chwałę niedostępną, nieustanne wesele i w ogóle wszelkie dobro”¹⁹.

Trwałość szczęścia podkreśla również papież Innocenty III, odwołując się do słów Chrystusa: „Proście, a otrzymacie, aby radość wasza była pełna” (J 16, 24) i Jego zapewnienia: „radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać” (J 16, 22). Zatem radość wyproszona u Boga jest trwała. Cysters Tomasz z Persigne i scholas-

¹⁶ Por. Beda, *In S. Ioannis Evangelium Exposito*, Patrologia Latina, t. 92, kol. 865.

¹⁷ Petrus Comestor, *Sermones*, Patrologia Latina, t. 198, kol. 1774.

¹⁸ Por. Hildebertus Cenomanensis, *Sermones*, Patrologia Latina, t. 171, kol. 366.

¹⁹ Grzegorz z Nyssy, *Mowa 6. O błogosławieństwach*, w: *Liturgia godzin*, t. 3, Pallottinum, Poznań 1987, s. 334.

tyk Jan Halgren dodają, że „radość ziemską to żadna radość” (łac. „temporale enim gaudium est nullum”)²⁰.

Św. Augustyn w komentarzu do Psalmu 99 w pewnym sensie określa charakter radości niebiańskiej i ziemskiej: „«Służcie Panu z weselem». Będzie to pełna i doskonała rozkosz, kiedy to, co zniszczalne przywodzi niezniszczalność, a to co śmiertelne przyoblecze się w nieśmiertelność. Wówczas będzie doskonała rozkosz, wtedy będzie owe doskonałe wykrzykiwanie, wówczas chwała bez ustanku, wtedy miłość bez zgorszenia, owoc bez bojaźni, życie bez śmierci. A co tu na ziemi? Czy żadnej radości? Jeśli żadnej radości, to żadnego wykrzykiwania z radości, jakże to: «Wykrzykuj radośnie, cała ziemio!». Oczywiście, jest i tutaj radość”²¹. Św. Augustyn, jak widać, ukazuje radości niebiańskie, przeciwstawiając je ziemskim. A w innym miejscu, komentując Psalm 86, pisał: „Otóż wspomniawszy wszelkie radości i je wymieniający, w jaki sposób [psalmista] kończy? «Mieszkanie w tobie to wspólne przebywanie wszystkich rozkoszujących się». Wspólne rozkoszowanie się wszystkich rozkoszujących się w owym mieście. Podczas obecnej wędrówki nużymy się, mieszkanie nasze będzie jedynie rozkoszą. Przemienie trud, ustana modlitwy, przyjdzie czas chwalenia. Otóż tam mieszkanie wspólne rozkoszujących się; nie będzie jęku pragnących, ale radość używających”²². Będzie to nie tylko radość człowieka stojącego przed Obliczem Boga („Wśród okrzyków radości stawajcie przed Nim!” – Ps 100, 2), lecz także radość Boga z obecności człowieka („Ja byłem przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim, igrając na okręgu ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich” – (Prz 8, 30-31)).

Miejsce radości i szczęścia wiecznego nie mogło być pozbawione światła. Adam Szkot pisał, że świetlana szata wyraża radość duchową²³. Radość niebiańską wiązano ze światłem. Ciemność była zaprzeczeniem radości, nawet na ziemi, a zło czynione przez ludzi mnożyło się w ciemności. Niebo było zatem pojmowane jako Królestwo światłości, w którym królował Chrystus jako Oriens, Sol iustitiae, Lux ex alto²⁴. Niebieska Jerozolima, jako miejsce szczęścia w perspektywie eschatologicznej, ma wiele źródeł światła: ciała ko-

²⁰ Thomas Cisterciensis, Joannes Algrinus, *Commentaria in Cantica canticorum*, Patrologia Latina, t. 206, kol. 155.

²¹ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów (Ps 78-102)*, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanula CSsR, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 324n.

²² Tamże, s. 120.

²³ „Per candorem vestium, spirituale gaudium est exprimendum”. Adamus Scotus, *De ordine, habitu et professione canonicorum ordinis Praemonstratensis*, Patrologia Latina, t. 198, kol. 477.

²⁴ J. Tomoń, *Symbolika światła w poezji liturgicznej polskiego średniowiecza*, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1996, s. 330.

smiczne – Słońce, Księżyc, Gwiazdy (por. Ap 12, 1) oraz blask drogich kamieni i złota (por. Ap 21, 19-21), a ponadto lampę Baranka (por. Ap 21, 23).

Radość niebiańską zapowiadała obecność muzykujących aniołów, przedstawianych przez malarzy w kompozycjach Sądu Ostatecznego, czego przykładem może być *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga namalowany między rokiem 1467 a 1471 (Gdańsk, Muzeum Narodowe) – z bramy rajskiej zdają się dobiegać powitalne melodie dedykowane zbawionym (il. 2). W ilustracjach radosnej chwały zbawionych nie brak więc koncertów anielskich, lecz muzyka niebiańska wykonywana jest przez aniołów na instrumentach ziemskich. Na wielu wyobrażeniach Sądu Ostatecznego wyrazem radości był tylko uśmiech na twarzach zbawionych.

Po pozytywnej decyzji Sędziego następuje wejście zbawionych w niebo, na łono Abrahama, do Niebiańskiego Jeruzalem. Zbawieni, już oddzieleni od potępionych, zostają włączeni w Kościół triumfujący. Zanim wkroczą w bramy niebios, następuje obrzęd obłóczyn. Zwykle otrzymują szatę godową, zgodnie z przypowieścią ewangeliczną o godach Baranka. Może to być szata jednakowa dla wszystkich, biała, błyszcząca światłem, szata oblubienicy Baranka, którą jest dusza. W niektórych wizjach zbawieni zachowują szatę ziemską świadczącą o przynależności do konkretnego stanu, duchownego (papież, biskup, zakonnik) lub świeckiego (król, kupiec, chłop). Oznaczało to, że szaty zasługiwały na zbawienie razem z człowiekiem – stąd następuje ich nobilitacja, zasłużyły sobie na chwałę.

Zbawieni wchodzi do miejsca radości wiecznej per portam clarissimam. Ukazuje to między innymi widzenie jednego z zakonników, które opisał Honoriusz z Autun w *Speculum ecclesiae*: „Po jakimś czasie pewnemu zakonnikowi ukazał się św. Chrzyciel i odkrył swoją głowę pogrzebaną w tymże mieście. Widział on [ów zakonnik] we śnie rzekę i św. Jana spieszącego się do udzielania chrztu ludowi; ochrzczeni zaś w białych szatach przechodzili przez najjaśniejszą bramę i byli przyjmowani do miejsc rozkoszy przez znakomitych mężów”²⁵. Anselm z Canterbury pisał, że „dla Aniołów Bożych największą radością jest kontemplować Chrystusa”²⁶; zdaniem anonimowego autora „prawdziwa radość jest wtedy, gdy pochodzi od Stwórcy, a nie od stworzenia”²⁷. Wśród tekstów o radości najliczniejsze są komentarze przywołujące słowa Chrystusa o radości niebiańskiej z nawracającego się grzesznika (por. Łk 15, 7). W tym duchu pisał między innymi Ryszard z opactwa św. Wiktora: „Wielka

²⁵ Honorius Augustodunensis, *Speculum ecclesiae*, Patrologia Latina, t. 172, kol. 998.

²⁶ Anselmus Cantuariensis, *Meditationes et orationes*, Patrologia Latina, t. 158, kol. 713.

²⁷ Auctor incertus, *Flores seu sententiae ex S. Bernardi operibus depromptae*, Patrologia Latina, t. 183, kol. 1202.

bowiem radość jest nie tyle z ludzi sprawiedliwych trwających w sprawiedliwości, ile z pokutujących grzeszników²⁸.

W dobie średniowiecza powstawały też traktaty i utwory poetyckie o szczęściu rajskim i niebiańskim, na przykład *Eadmeri monachi liber de beatitudine coelestis patriae*²⁹ lub Piotra Damianiego *Hymnus de gloria paradisi*³⁰.

CZYNNOŚCI ZBAWIONYCH

Po wejściu zbawionych w chwałę następuje zbratanie się z aniołami. Dorothea Forstner podaje, że podręcznik malarski z Góry Athos zaleca, aby personifikację Kościoła opatrzyć inskrypcją: „O Kościele, ciesz się w Panu, wykrzykuj z radości i tańcz”³¹. W tym przypadku Kościół rozumiano jako społeczność zbawionych. Taniec jest wyrazem radości człowieka wolnego. W raju dzieci Boże osiągają pełną wolność, odrzucone zostają śmierć, grób, ból, kajdany niewoli. W innych wyobrażeniach zbawieni przechadzają się po rajskim ogrodzie.

Henryk Suzo pisał: „Patrz jak rozradowane spojrzenia wymieniają ci, którzy się kochają! Patrz na te harfy, lutnie, śpiewy, hołubce, tańce i korowody! Na tę radość, pełną i niewyczerpaną! Wszelkie pragnienie jest tu zaspokojone, a radość, która trwać będzie bez końca, nie zazna cierpienia ani niepewności. Spójrz na ten tłum niezliczony, pijący, ile tylko serce zapagnie, u źródła życia”³².

Dante Alighieri, opisując w *Boskiej Komedii* piąte niebo, zlokalizowane na marsjańskiej planecie, łączy aktywność zbawionych ze śpiewem i tańcem:

Jak uniesiony radosnym porywem,
Płając w kole cały chór taneczny
Objawia afekt swój gestem i śpiewem³³.

Nie ma wątpliwości, że Fra Angelico, ilustrując radość zbawionych w swoim dziele *Sąd Ostateczny* powstałym około 1431 roku (Florencja, Museo di San Marco), sięgnął do *Boskiej Komedii*. Niebiańska Jerozolima to miasto żyjących. Św. Augustyn także mówi o zjednoczeniu świętych i aniołów w chwale nieba:

²⁸ Richardus S. Victoris, *In Apocalypsim Joannis libri septem*, Patrologia Latina, t. 196, kol. 827.

²⁹ Patrologia Latina, t. 159, kol. 588-604.

³⁰ Patrologia Latina, t. 145, kol. 861-864. Zob. <http://www.mediewistyka.net/content/view/68/40>.

³¹ D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 23.

³² Bł. Henryk Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, tłum. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 1983, s. 105.

³³ Dante Alighieri, *Boska Komedia*, „Raj”, Pieśń czternasta, w. 19-21, tłum. E. Porębowicz, PIW, Warszawa 1975, s. 395.

„Tysiące tysięcy zjednoczonych w śpiewaniu pieśni z aniołami, z chórami niebieskich mocy w jednym mieście żyjących”³⁴.

Nie zawsze taniec uznawany był za przejaw radości sakralizowanej. W trzynastym wieku papież Innocenty III zakazał tańców w świątyniach, w roku 1279 legat papieski Filip zabronił tańców w kościołach i na cmentarzach³⁵. W późniejszych czasach w sztuce średniowiecza pojawiają się „tańce śmierci”³⁶, mało widła, na których przedstawieniu każdego stanu społecznego towarzyszą krótkie epigramy. Na przykład na obrazie *Taniec śmierci* (ok. 1670, Kraków, kościół św. Bernardyna ze Sieny) malarz krakowski umieścił również epigram (il. 3) dotyczący wszystkich stanów:

Szczęśliwy kto z tego Tańcu
Odpocznie w Niebieskim Szańcu
Nieszczęsny kto z tego Koła
W piekło wpadłszy biada woła.

Taniec w innym znaczeniu, negatywnym, wyobraził autor tak zwanej *Tablicy Dziesięciorga Przykazań* (ok. 1480-1490, Gdańsk, Bazylika Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny), który ilustrując pierwsze przykazanie ukazał oddawanie czci złotemu cielcowi właśnie poprzez taniec (il. 4).

Do śpiewów i tańców pisarze oraz artyści dodawali w swoich wizjach muzykę instrumentalną. Grający aniołowie razem ze zbawionymi oddawali cześć Bogu, którego zwano Summus Musicus – Najwyższym Muzykiem³⁷. Przykładem niech będzie dzieło Hansa Memlinga *Chrystus w otoczeniu aniołów*, (ok. 1487-1490, Antwerpia, Koninklijk Museum voor Schone Kunst) lub dzieło braci Jana i Huberta van Eycków *Adoracja Mistycznego Baranka*, ukończony w roku 1432 (Gandawa, Sint-Baafskathedraal).

Bardzo częstym tematem w malarstwie było Wniebowzięcie lub Koronacja Najświętszej Maryi Panny. Wejściu Maryi do chwały niebios i Jej koronacji również towarzyszyły anielskie zespoły muzyczne, co ukazuje na przykład Wit Stwosz w krakowskim Ołtarzu Mariackim rzeźbionym w latach 1477-1489 (il. 5).

³⁴ Św. A u g u s t y n, dz. cyt., s. 109.

³⁵ Por. B. G e r e m e k, *Człowiek i zabawa: kultura ludyczna*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, red. B. Geremek, Instytut Historii PAN–Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1997, s. 521.

³⁶ Ukazują one korowody osób reprezentujących różne stany społeczne, na których czele wiódnieje wyobrażenie śmierci.

³⁷ Por. S. K o b i e l u s, *Instrumentarium Boga jako Najwyższego Muzyka (Starożytność i średniowiecze)*, w: tenże, *Dzieło sztuki. Dzieło wiary. Przez widzialne do niewidzialnego*, Apostolicum, Zabki 2002, s. 282-303.

ZAMKNIĘCIE DOSTĘPU DO CHWAŁY I SZCZĘŚCIA

Udział w szczęściu eschatologicznym nie jest jednak dostępny dla wszystkich – twierdzą teolodzy i artyści średniowiecza. Świadczy o tym Apokalipsa św. Jana Apostoła: „Na zewnątrz są psy, guślarze, rozpustnicy, zabójcy, bałwochwalcy i każdy, kto kłamstwo kocha i nim żyje” (Ap 22, 15). Św. Paweł Apostoł poszerzył tę listę: „Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 6, 9-10).

Andrzej STOFF

KARNAWALIZACJA KULTURY WALKA ŚMIECHU Z RADOŚCIĄ

Karnawał ma sens nie sam przez się, lecz jedynie ze względu na to, co poddaje karnawalizacji. Jego istnienie usensownia dopiero istnienie obiektu kontestacji – wcześniejszego odeń i powszechnie oraz jednoznacznie identyfikowanego przez społeczeństwo. Karnawał przemawia parodią środków wziętych od swojego adwersarza, nie ma więc własnego języka. Nie może też być zbyt oryginalny, bo mógłby spowodować trudności z identyfikacją wzorca, a więc zakwestionować własny sens, czyli skuteczność.

Bez wątpienia lepiej być człowiekiem radosnym, niż rozprawiać na temat radości. Jak to jednak bywa z wieloma pojęciami, na pozór oczywistymi, także i w tym przypadku okazać się może, że brak refleksji sprzyja zacieraniu się ostrości postrzegania tego, co naprawdę jest radością, a nawet prowadzi do przyjmowania za jej obecność stanu, w którym doświadczyć można zaledwie jej substytutu. Tak jest z zacieraniem się w świadomości potocznej pojmowania różnicy między śmiechem a radością.

Nie byłoby w tym zjawisku nic nowego – bo z precyzacją niezbędnych pojęć i tak musi sobie radzić każde kolejne pokolenie, a nawet każdy człowiek indywidualnie – gdyby nie teoretyczne wsparcie, jakie proces ten otrzymał w koncepcji karnawału sformułowanej przez Michała Bachtina i odwołującej się do niej, nierzadko wprost, jako do teoretycznego uzasadnienia, praktycznej karnawalizacji wielu obszarów kultury współczesnej. Swoją koncepcję rosyjski badacz najszerzej wyłożył w pisanej w latach trzydziestych, ale wydanej dopiero w roku 1965 książce *Twórczość Franciszka Rabelais'go*. Koncepcja ta jest jednak obecna także w równie szeroko znanej pracy *Problemy poetyki Dostojewskiego*, gdzie zgodnie z założeniem, iż „gatunek powieściowy ma trzy główne rdzenie: epopeiczny, retoryczny i karnawałowy”¹, rozdział czwarty zatytułowany „Gatunkowe i kompozycyjne właściwości utworów Dostojewskiego” poświęca Bachtin temu, co uznał za dominantę twórczości pisarza: właśnie karnawałowemu odczuwaniu świata. Dopowiedzenia do teorii znaleźć można w studiach zebranych w tomie *Problemy literatury i estetyki*².

¹ M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970, s. 167.

² Z o b. t e n ż e, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982. Zob. zwłaszcza następujące fragmenty studium *Formy czasu i czasoprzestrzeni w powieści*: „Funkcje

Bez względu jednak na stopień teoretycznego uzasadnienia konkretnych przejawów zacieranie się w świadomości współczesnej różnicy między śmiechem i radością ujawnia się tak intensywnie, że powinno skłaniać do refleksji – nie tylko tej konstatującej aktualny stan rzeczy, ale przede wszystkim zatroskanej o przyszłość. W obszarze kultury karnawalizującej się czy też karnawalizowanej (rozdzielenie jest istotne z racji odmiennego udziału sprawcy i uczestnika procesu) odbywa się bowiem intensywne przewartościowanie wszystkich tradycyjnych kategorii i form kultury, w tym także bezwzględna walka śmiechu z radością. Śmiech jest nie tylko symptomem, ale i wyjątkowo sprawnym narzędziem karnawału, a bywa, że także autotelicznym, bo służącym wyłącznie jego podtrzymywaniu, celem. W stanie radości natomiast karnawał jest zbędny. Więcej nawet: dla karnawału jest ona zagrożeniem, ponieważ pozwala osiągnąć takie rozeznanie w rzeczywistości, które wykazuje nie tylko jego zbędność, ale i uświadamia zagrożenie, jakie stwarza on dla autentycznego i pełnego, bo zorientowanego na wartości jej przeżywania. Osiągając radość, człowiek staje po stronie wolności – opowiadając się za karnawalem, ujawnia w istocie swoją wobec niej bezradność, a praktykując karnawalizację dla bezradności tej – jak głosi – przezwyciężenia, popada nieuchronnie w jakąś formę zniewolenia.

Skoro zjawisko karnawału i proces karnawalizacji są tak ważne dla rozpoznania kultury współczesnej, to niniejsze uwagi rozpocząć wypada od zdefiniowania pojęć, którymi się posługuję. Karnawał to zjawisko kulturowe, którego istotą jest czasowo ograniczona kontestacja oficjalnych form życia społecznego, jednak w sposób przez nie dopuszczalny i w formach obyczajowo utrwalonych. Dla pełnego zrozumienia karnawalizacji niezbędne jest również wyróżnienie dwu znaczeń pojęcia, które odpowiadają dwóm formom uobecniania karnawału w życiu zbiorowym. W znaczeniu węższym, odnoszącym się do zjawiska chronologicznie wcześniejszego, karnawalizacja to poddanie fragmentu rzeczywistości regułom karnawału na czas określony i dla spełnienia kulturowo usankcjonowanych funkcji. W znaczeniu szerszym, istotnym przede wszystkim dla współczesności, jest to autonomizacja reguł karnawału w różnych dziedzinach życia, zwłaszcza w kulturze. Chociaż bowiem sam Bachtin definiował karnawalizację jako „transponowanie karnawału na język literatury”³, to można jej pojęcie odnieść zasadnie, to znaczy w wyniku rozpoznania analogicznych przejawów i skutków, do procesów dokonujących się aktualnie we wszystkich dziedzinach kultury. Rezultatem intensywnych i długotrwałych procesów karnawalizacji jest kultura skarnawalizowana, czyli utrwalająca w mniej lub bardziej trwałych formach życia i w dziełach sztuki charakterystyczny dla

oszust, błazna i głupca w powieści”, s. 366-375; fragmentarycznie zaś tylko „Czasoprzestrzeń Rabelais’go”, s. 375-425 i „Ludowe źródła czasoprzestrzeni Rabelais’go”, s. 425-447, oraz artykuł *Rabelais i Gogol (Sztuka słowa i ludowa kultura śmiechu)*, s. 582-596.

³ B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, s. 188.

karnawału kontestacyjny, a w konsekwencjach i destrukcyjny stosunek do świata, człowieka i wartości.

Śmiech jest najważniejszym przejawem karnawału i narzędziem karnawalizacji. Wobec, z jednej strony, naturalnej jego potrzeby w życiu człowieka, a z drugiej – łatwości jego wywoływania, jego obecność, i to obecność zinstrumentalizowana wobec celów karnawału, łatwo może przesłonić potrzebę czegoś, co z pozoru jest do śmiechu podobne, ale nim w żadnej mierze nie jest. Możliwość to tym bardziej realna, że śmiech karnawałowy nie jest bezinteresowny, lecz służy ośmieszeniu przeciwnika, którym staje się zawsze to, co oficjalne i społecznie usankcjonowane. Karnawał rozpatrywany w kategoriach aksjologicznych okazuje się wystąpieniem przeciwko wartościom wyższym dla realizacji wartości niższych, których potrzeba może być odczuwana bardziej intensywnie i bardziej powszechnie, choćby z racji różnego stopnia trudności w ich osiągnięciu. Z kolei analizowany według kryteriów społecznych jest wystąpieniem „słabszego” przeciwko „silniejszemu”, a wiele form karnawału daje się wręcz interpretować jako zastępcze i chwilowe zwycięstwo nad tym, kto przez jego uczestników, a zwłaszcza przez organizatorów, postrzegany jest jako przeciwnik. W tym sensie karnawał to tylko bardziej złożona forma stale obecnego w życiu zjawiska ośmieszania kogoś, z kim w danym momencie jeszcze („jeszcze” – to bardzo ważne słowo!) nie potrafimy dać sobie rady w jakiejś dziedzinie życia, w zakresie jakichś spraw. Bo przecież ostatecznie chodzi zawsze o konkretną sytuację życiową, której podporządkowanie sobie, uczynienie jej sprzyjającą przede wszystkim sobie, jest celem działania. I karnawalizacja bywa jedną z technik, najczęściej wstępną, dekonstrukcyjną przez ośmieszenie, osiągnięcia tego celu. Obserwować to można w relacjach między członkami różnych grup społecznych, w których toczy się walka o dominację bądź prestiżową (szacunek), bądź zinstytucjonalizowaną (stanowisko), ale także w polityce, gdy skarnawalizowaniu określonych sfer życia lub narzuceniu karnawałowego, to jest niepoważnego, traktowania przeciwników służyć mogą środki daleko wykraczające poza możliwości jednostek.

W ustawicznej kontestacji, jaką proponuje karnawał, w festiwalu śmiechu jaki zapewnia swoim uczestnikom, erozji ulegają jednak życiowe podstawy radości. Życie śmiechem nie jest obojętne dla zachowania zdolności do bycia radosnym. Jest to skutek zaniku akceptacji wartości dotąd wyznawanych, ale i przyzwyczajenia, kształtowania się postawy oczekiwania na stale nowe okoliczności wyzwalające śmiech. Do traktowania wielu spraw, a nawet całych obszarów życia w kategoriach śmieszności, można przywyknąć i utracić zdolność zdawania sobie sprawy z istoty rzeczy. Perspektywa kultury skarnawalizowanej, to – ostatecznie – perspektywa świata, w którym o radość będzie niezwykle trudno. A przecież radość to nie luksus, lecz normalność – potrzeba, której niezaspokojenie wywołać może jednostronne postrzeganie świata i niepełne w nim uczestnictwo.

Odnoszące się do karnawalizacji sformułowanie „walka śmiechu z radością” nie jest zabiegiem retorycznym, mającym zdynamizować oczekiwania czytelnika, lecz wyrazem przekonania, że w kulturze, w której zachodzą procesy karnawalizacji, zjawisko takie rzeczywiście ma miejsce. Radość jest zbyt stabilna i poważna, by karnawał czyniący zmienność swoim ideałem mógł ją tolerować. Jest też związana z wartościami, których karnawał akceptować nie może. Śmiech karnawałowy ma więc niejako odwrócić uwagę od radości za pomocą tego, co szybciej i łatwiej daje przeżycie bardziej dynamiczne. Sprawą podstawową okazuje się więc rozeznanie w tym, kto jest rzeczywistym organizatorem karnawału; tylko w ten sposób można ustalić autentyczne motywy jego organizowania.

W upartym ośmieszaniu wartości można też widzieć zasadnie przejaw chęci wyłącznego panowania nad stosunkiem jednostki, społeczności bądź narodu do świata. Życie śmiechem przygotowuje bowiem do zależności od tego, kto dostarcza jego nowych przyczyn, kto aranżuje coraz to nowe okoliczności jego przeżywania. Współcześnie widać to dobrze zarówno w dziedzinie polityki, jak i w sztuce.

Dla opisywanego tu procesu wymiany radości na śmiech znaczenie podstawowe ma fakt, że karnawał jest zjawiskiem niesamoistnym. Dla swojej manifestacji potrzebuje już ustabilizowanych form życia i sztuki. Nie jest to jednak, naturalna przeciwieństwo w jednej i w drugiej dziedzinie, pamięć o tradycji, lecz niesamodzielną ontologiczną. Żadna kultura nie zaczęła się od karnawału. Jego pojawienie się musi poprzedzić żmudny wysiłek pokoleń budujących coś pozytywnego, co może powstawać jedynie w postawie serio przyjmowanej i przez twórców, i odbiorców. Karnawał ma sens nie sam przez się, lecz jedynie ze względu na to, co poddaje karnawalizacji. Jego istnienie usensownia dopiero istnienie obiektu kontestacji (form życia, instytucji społecznych, gatunków i stylów w sztuce i literaturze) – wcześniejszego odeń i powszechnie oraz jednoznacznie identyfikowanego przez społeczeństwo. Karnawał przemawia ponadto parodią środków wziętych od swojego adwersarza, nie ma więc własnego języka. Nie może też być w zakresie technik karnawalizacji zbyt oryginalny, bo mógłby spowodować trudności z identyfikacją wzorca, a więc zakwestionować własny sens, czyli skuteczność.

W kulturze karnawał jest więc zjawiskiem pasożytniczym⁴, nie wnosi bowiem do niej ani nowych treści, ani wartości, ani środków artystycznych, nie wzbogaca jej w żadnym wymiarze ani sensie. To kultura w pewnej fazie swojego rozwoju staje się na tyle otwarta, że pozwala na istnienie parodii samej siebie. Początek może być zresztą zgoła niewinny: trudność wytrwania w po-

⁴ Szerzej na ten temat zob. A. Stoff, *W poszukiwaniu aksjologicznego modelu karnawału i karnawalizacji*, w: *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, red. A. Stoff, A. Skubaczewska-Pniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000.

wadze, a więc odruch jak najbardziej naturalny, lub cenna skądinąd zdolność do zdystansowania się wobec własnej pozycji. Jednak karnawał, podobnie jak wiele innych zjawisk w kulturze, może przybrać formę zideologizowaną. Dzieje się tak wtedy, gdy przestaje być działaniem spontanicznym i zyskuje patronów i organizatorów, którzy wykorzystują go do celów nieujawnianych wprost lub fałszowanych z powodu przewidywania zbyt silnego oporu społecznego w razie otwartego ich zadeklarowania. Hasłem zastępczym bywa wtedy na ogół „wolność”, a karnawalizacja przedstawiana jest jako wykorzystanie prawa do jej realizacji. A dotyczy to zarówno działań politycznych, obyczajowych, jak i działań w dziedzinie sztuki.

W takiej sytuacji nie jest bez znaczenia, czy praktyka karnawalizacji ma charakter spontaniczny, a więc polega na wykorzystywaniu możliwości, jakie dostępne są w danej dziedzinie życia, czy też wspierana jest działalnością teoretyczną, zmierzającą do systematyzacji, zintensyfikowania i odpowiedniego ukierunkowania zabiegów, tak by były bardziej skuteczne w zakresie oczekiwanym przez tych, którzy je stosują bądź organizują w ramach przyjętej strategii społecznej. Karnawalizacja przestała być współcześnie sprawą jednostek bądź sytuacyjnych grup społecznych, zwłaszcza artystycznych. Stała się wielonurtowym procesem, w którym miejsce jednostki zależy od czynników niekoniecznie uświadamianych przez nią; udział w karnawale zakłada przecież zawsze pewien poziom bezrefleksyjności, a przynajmniej zredukowanie refleksji do wynajdywania nowych obszarów dla aranżowania karnawałowego „światoodczucia” i nowych technik jego osiągania. Karnawał dla jego uczestników – inaczej niż dla organizatorów – jest działaniem aintelektualnym (źle bawi się, o ile w ogóle jest w stanie to czynić, ten, kto poddaje refleksji zabawę, w jakiej uczestniczy), a jego systematyczne praktykowanie może prowadzić do postaw wręcz antyintelektualnych.

Intensywność i charakter procesów karnawalizacyjnych w kulturze współczesnej każe z większą uwagą odczytywać charakterystykę zjawiska, jaką dał jego najbardziej znany teoretyk, Michał Bachtin. Pojawia się uzasadniona wątpliwość, czy jest to czysto teoretyczna diagnoza, czy też – czy do końca świadome? – przyzwolenie na nowy rodzaj zniewolenia, któremu przecież w jego przekonaniu karnawał miał się przeciwstawiać. Jego istotę rosyjski badacz ujmował bowiem następująco: „Naprzeciw patetycznego kłamstwa, narosłego w języku wszystkich wysokich, oficjalnych, kanonizowanych gatunków, w języku wszystkich szanowanych zawodów i grup, staje nie równie patetyczna i bezpośrednia prawda, lecz wesołe i mądre oszustwo, sprawiedliwe okłamywanie kłamców”⁵.

Czy możemy widzieć w tym jedynie ślad czasu, w jakim koncepcja ta była formułowana, czy też trafnie uchwycony przejaw immanentnego zła mecha-

⁵ M. B a c h t i n, *Słowo w powieści*, tłum. W. Grajewski, w: M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, s. 252.

nizmów uruchamianych w każdym – niezależnie od czasu i dziedziny życia – procesie karnawalizacji? W ujęciu tym zwraca uwagę radykalna deprecjacja wszystkiego, co ma znamię oficjalności, co cieszy się społeczną sankcją. Wszystko to jest podejrzewane o nieautentyczność, o zakłamanie, o służbę zniewoleniu. Karnawałowy sprzeciw wobec tak określonego przeciwnika zostaje więc przedstawiony jako obrona indywidualizmu, prawa do autentyczności, a ostatecznie do wolności, chociaż to słowo nigdy nie pada. Sprzeciw ów jednak wyczerpuje się w kontestacji, nie ma żadnej treści własnej. I chociaż Bachtin o tym nigdzie nie pisze, to można w tym widzieć nie tylko skutek praktycznej niemożności wystąpienia w jego czasach z jakimkolwiek programem alternatywnym wobec marksistowskiej monoideologii i zbudowanego na niej systemu politycznego, ale także obawę przed instytucjonalizacją jedynej metody osławiania opresji, jaką widział w karnawałowym odczuciu świata. Pierwsza możliwość każe odczytywać jego koncepcję karnawału jako świadectwo czasu, druga pozwala widzieć w niej coś więcej, a mianowicie przejaw pewnej przenikliwości, antycypującej to, z czym mamy do czynienia w kulturze współczesnej, w której coraz mniej dziedzin opiera się oddziaływaniu tendencji karnawalizacyjnych. Pewien paradoks polegałby wtedy na tym, że formułując swoją koncepcję jako działanie bez racji pozytywnie sformułowanych, taką właśnie perspektywę przygotowywał i otwierał. Jako wizja kultury koncepcja ta wymaga więc starannego i krytycznego przemyślenia.

Logika interpretacji poszczególnych faktów kulturowych przez Bachtina wydaje się niepodważalna, a zysk poznawczy z ich rozpoznania niewątpliwy. Ale na przykład sformułowaną przez niego diagnozę idei powieści łotrzykowskiej, a więc historycznego gatunku literackiego, można jednak odnieść do każdej formy kultury podległej karnawalizacji. A jeżeli zachować jej aprobatywną tonację i uniwersalizujące nastawienie, to zabrzmi ona wręcz groźnie: „Człowiek zostaje tutaj wyswobodzony z więzów konwencjonalnych jedności, przestają go one określać, być formułą samorealizacji, stają się natomiast przedmiotem szyderstwa. Rozpadają się wszystkie dawne związki pomiędzy człowiekiem i jego postępkiem, pomiędzy zdarzeniem i jego uczestnikami. Ujawnia się przepaść pomiędzy człowiekiem i jego zewnętrzną sytuacją – tytułem, prestiżem, przynależnością stanową. Wokół oszusta w powieści łotrzykowskiej dokonuje się metamorfoza społecznych wartości: wszystkie wysokie statusy i symbole, tak religijne jak świeckie, które człowiek przypisywał sobie z taką dumną i obłudliwą kłamliwością, zmieniają się w maski, maskaradowe kostiumy, teatralne rekwizyty. W atmosferze wesołego oszustwa dokonuje się przemiana i banalizacja wysokich symboli i statusów, zostają one radykalnie przeakcentowane”⁶.

⁶ Tamże, s. 260.

Głównym narzędziem rozpoznawanej tu i aprobowanej „metamorfozy społecznych wartości” i „wesołego oszustwa” jest śmiech. Jego ostentacyjnie deklarowana użyteczność jest jednak przerażająco jednostronna. Ma on ośmieszać, demaskować, zmieniać sens, odbierać wartość wszystkiemu, co było treścią dotychczasowej formy życia. Radość nie zna takiej pragmatycznej interesowności. Nie jest też nigdy narzędziem; w dążeniu do niej zawsze chodzi bardziej o nią samą, niż o to, co za jej pośrednictwem można byłoby osiągnąć.

Szczególą ostrożność wobec Bachtinowskiej koncepcji śmiechu karnawałowego nakazuje pamięć o jej historycznej „skazie”, o warunkach politycznych, w jakich była formułowana. Na immanentną właściwość zjawiska, to jest jego niezdolność do samodzielnego istnienia w kulturze i występowania zawsze w opozycji względem konkretnej formacji kulturowej, z której czerpie ono inspirację, jak i tworzywo – przekształcane następnie i parodiowane – nałożyły się w jego przypadku uwarunkowania ideologiczne (widoczne zwłaszcza w apoteozie ludowości). To nic, że badacz ten uniknął formalnych deklaracji, tak drażniących w innych pracach i dystansujących natychmiast od głoszonych w nich koncepcji, i że był postrzegany wręcz jako przeciwnik ideologii marksistowskiej. Nawet jeżeli koncepcja karnawału w kulturze miała być intelektualnym remedium na oficjalną doktrynę marksizmu, to i w tej swoistej opozycyjności cierpi ona na ograniczenia, którym by zapewne nie podlegała, gdyby autor mógł ją formułować w warunkach intelektualnej wolności i w odniesieniu do świata postrzeganego jako miejsce realizacji siebie, a nie narzucanych, a z czasem i zinterioryzowanych a życiowo zaakceptowanych, ograniczeń. Ale i to byłoby możliwe, jak świadczą współczesne koncepcje antykultury, formułowane i praktykowane przecież w warunkach wolności nieomalże absolutnej, tylko pod warunkiem przynajmniej zróżnicowania oceny – u niego bezwarunkowo pozytywnych – karnawałowych form kultury. Śmiech w takich okolicznościach, jak wskazana przez Bachtina służebność w ramach karnawału, przestaje być natomiast przejawem indywidualnej wolności, a staje się jedynie sposobem oswojenia ze zniewoleniem, środkiem do uczynienia życia bardziej znośnym, bez zmiany czegokolwiek w nim samym. Kto wie nawet (to już kwestia bardziej psychologiczna), czy powrót do zideologizowanej rzeczywistości z „karnawału”, w każdej jego możliwej w tamtych warunkach formie, nie jest źródłem cierpień większych, niż te, które były przedtem udziałem jego uczestników. Karnawałowe światoodczucie w takich warunkach staje się sposobem na przetrwanie kogoś marzącego o innych formach życia niż te, w których żyć musi.

Tylko tak daje się zrozumieć jednoznacznie pozytywne wartościowanie zjawisk postrzeganych przez Bachtina jako formy karnawału i techniki karnawalizacji kultury oficjalnej i realnego życia. Dramatycznym pytaniem pozostaje jednak, czym owo przetrwanie będzie wypełnione, według jakich wartości

uporządkowane i ku czemu zorientowane? Naturalna tendencja karnawałowych form życia do autonomizacji, nawet wtedy, gdy nie są one wprost aranżowane jako swoisty „bezpiecznik” nastrojów społecznych, dramatyzm tego pytania jeszcze potęguje.

Wobec takiej interpretacji teorii Bachtina ostrożność w traktowaniu śmiechu, który zajmuje w niej pozycję centralną i jest jednoznacznie pozytywnie, a nawet entuzjastycznie wartościowany jako podstawowe narzędzie karnawalizacji kultury, okazuje się ze wszech miar wskazana. Także z tego powodu, że koncepcja ta zrobiła oszołamiącą karierę w wielu ośrodkach naukowych o bardzo różnych tradycjach i tłumaczy się nią, nieodmiennie aprobatywnie, różne zjawiska w literaturze i sztuce. Konsekwencje tego stanu rzeczy są poważniejsze, niż stosowanie jej tylko jako jednej z wielu metod analizy zjawisk kulturowych. Współcześnie teorie kultury przestają być ogólnym wyjaśnianiem faktów, do których odniesienie deklarują. Bardzo często inspirują artystów i pisarzy, którzy w swoich dziełach dobrowolnie stają się wręcz ilustratorami ich założeń. Karnawalizacja to współcześnie obszar wyjątkowo zgodnej współpracy teoretyków i praktyków. Nawet najbardziej prowokacyjne i kulturowo bezpłodne manifestacje właściwej jej postawy zyskują obrońców, a nieliczni odważni krytycy są przywoływani do porządku przez głosicieli tolerancji. Karnawalizacji podlegają obyczaje, sztuka, literatura. Tradycję literacką karnawalizują pisarze, teatralną – ludzie teatru, obraz rzeczywistości – twórcy filmowi...

Nie można oczywiście stanu kultury współczesnej, tym bardziej głównych, a w każdym razie najbardziej ekspansywnych jej kierunków, wiązać bezpośrednio z Bachtinem. To raczej on trafnie odczytał tendencje w ewolucji kultury i wyprowadził z refleksji nad dostępną mu rzeczywistością wnioski współgrające z nimi, a ponadto takie, które pozwalały spożytkować je w łagodzeniu świadomości życia w opresywnym systemie politycznym. Jednak w stosunku do ustaleń historyków kultury dotyczących form karnawału charakterystycznych dla minionych czasów to właśnie jego koncepcja zajmuje pozycję uprzywilejowaną, ponieważ cechuje ją ambicja uniwersalizmu. Jego konstatacje mają zachowywać moc objaśniającą w odniesieniu do wszystkich czasów, zawsze bowiem – jego zdaniem – będzie istniała potrzeba przeciwstawienia się śmiechem opresywnej powadze oficjalnych instytucji, form życia i dzieł sztuki. Bachtin nie używa słowa „opresywna” w odniesieniu do kultury, ale rola, jaką wyznacza jej „oficjalnej” wersji – zwłaszcza na tle haseł jeszcze współcześnie tak gromko się rozlegających – tak właśnie daje się odczytywać. Takie są bowiem skutki uogólnienia sytuacji własnego kraju i własnych czasów oraz uczynienia z tych właśnie współczynników historycznych kryterium w orzekaniu nieuchronnych cech każdego obiektu, który w imię wolności jednostki poddać należy karnawalizacji.

Ze względu na miejsce, jakie w tej koncepcji zajmuje śmiech, podstawowe znaczenie dla zabezpieczenia się przed przyjęciem „karnawałowego świa-

toodczucia”⁷ za własny sposób postrzegania i rozumienia świata ma uświadomienie sobie podstawowych różnic między śmiechem i radością.

Śmiech karnawałowy, wbrew najłatwiejszym skojarzeniom, nie zbliża człowieka do świata, lecz oddala odeń, ponieważ zawsze towarzyszy negacji czegoś, w niej – negacji – ma swoje źródło. Radość rodzi się natomiast w postawie afirmacji bytu, z niej czerpie moc zdolną nawet zmienić to, co radujący się będzie chciał zmienić. Afirmacja nie jest bowiem zgodą na cokolwiek tylko dlatego, że to istnieje, lecz jest otwarciem się na byt umożliwiającym jego adekwatne poznanie i działanie zgodne z wynikami tego poznania. Tymczasem śmiech karnawałowy zamyka człowieka w odmowie uczestnictwa w rzeczywistości świata i w rozwiązywaniu istniejących problemów. Negatywna rola tego śmiechu ujawnia się zwłaszcza tam, gdzie nie może on już być usprawiedliwiany nawet tylko przynoszeniem ulgi w opresji.

Radość wypływa z wnętrza, jest skutkiem uzgodnienia przez człowieka postrzegania przezeń świata z własnym ja, co pozwala odnaleźć się w świecie, a więc i wśród innych ludzi, w poczuciu wspólnoty i harmonii. Śmiech wymaga zawsze bodźca zewnętrznego, który go wyzwala, pozwalając rozładować napięcie wynikające z konfrontacji „ja” z tym, co zewnętrzne, a śmiech karnawałowy bywa niekiedy wręcz organizowany dla osiągnięcia konkretnych celów społecznych przez tych, którzy są w stanie narzucić społeczeństwu (jakiejś jego warstwie lub grupie) „karnawałowe światoodczucie”. Uczestnik karnawału bierze coś z zewnątrz, płacąc za to cenę zgody na warunki, jakie śmiech wywołały. Tylko człowiek radosny daje coś światu, ponieważ to, co zeń wziął, potrafił przetworzyć w coś niepowtarzalnego, czym jako „swoim” swobodnie już dysponuje.

Śmiech karnawałowy charakteryzuje się osobnością przeżywania – nawet w zbiorowości, nawet wobec „udzielania się” go innym; tym bowiem, co udzielane, jest w istocie tylko czynność fizjologiczna sprowokowana wspólnym bodźcem, a więc najbardziej zewnętrzny przejaw aktywności człowieka. Im śmiech jest bardziej intensywny, tym śmiejący się są bardziej samotni. Śmiejący się tłum stanowi tak naprawdę zbiorowisko obcych sobie jednostek. Zaangażowanie w śmiech ma charakter egoistyczny: ważne jest maksymalne wykorzystanie chwili, wypełnienie siebie jej bezwyjątkowym (bo śmiech nie znosi dystansu) przeżywaniem. Inaczej jest z radością. W samotności może być doświadczana sensownie jedynie w pewnych przypadkach i tylko do czasu. Do jej natury należy bowiem zapraszające poszukiwanie innych. Ale radość udziela się współobecnym nie na zasadzie wspólnoty działającego bodźca, lecz dopiero wraz z podzieleniem postawy radującego się, zrozumienia powodu jej przyjęcia. Jest to nierzadko długotrwały proces dochodzenia do kon-

⁷ U Bachtina jest to w istocie, a wbrew formalnie głoszonej wolności, równoważnik ideologii.

kretnego stanu ducha, a nie tylko chwila samego przeżycia. Radość to bowiem uczestniczenie w afirmatywnym doświadczaniu i rozumieniu świata. Śmiech angażuje zaledwie to, co zewnętrzne, uczestnictwo w radości przemienia wewnątrz, bowiem doświadczenie czegokolwiek istotnego nie może pozostać bez konsekwencji dla doświadczającego.

Konsekwencje nie ograniczają się jednak wyłącznie do tego. Mogą nawet być przykre. Śmiech może bowiem zwieść. Bywa przecież i tak, że nawet tuż po wybuchu intensywnego śmiechu czujemy się nieswojo, na przykład z racji powodu, który był jego przyczyną, gdy – zdolni już do refleksji – odczuwamy nieadekwatność naszej reakcji. Radość natomiast zwieść nie może. Angażuje ona bowiem osobowość radującego się w nieporównanie szerszym zakresie niż śmiech, przeorganizowuje jego osobowość ku innemu postrzeganiu świata. Nie bez znaczenia jest zaangażowanie intelektu w przeżywanie radości. Ujawnia się tu jego kontrolna funkcja wobec emocji i woli człowieka. Nawet jeżeli radość ustaje z jakiegoś powodu, to wpływ jej doświadczenia pozostaje i jest zawsze pozytywny.

Radości nie sposób doświadczyć przeciwko komuś; wyklucza ona wykorzystanie jej na czyjąś szkodę – nawet w funkcji dydaktycznej, którą często uzasadnia się śmiech (ośmieszanie). Nie znaczy to jednak, że radość jest egocentryczna. Otwiera ona bowiem nie tylko na świat, ale i na innych ludzi. Co więcej: własna radość bez dopuszczenia do niej innych, choćby jako świadków, ale najlepiej jako współdoświadczających, pozostaje jakby niepełna. A poza tym – o czym przekonuje doświadczenie – w towarzystwie kogoś radosnego także i my stajemy się lepsi. A nie chodzi tu wyłącznie o nastrój, stan ducha, lecz także o atmosferę i jakość rozmaitych praktycznych rozwiązań życiowych.

Inna jest też skala czasowa występowania, ale i trwania skutków radości i śmiechu karnawałowego. Nawet jeżeli mija chwila bezpośredniego doświadczania radości, pozostają jej skutki w naszym stosunku do świata i do innych ludzi. Doświadczwszy radości, nie jesteśmy już w stanie żyć tak samo, jak przed jej doświadczeniem. Często staje się natomiast tęsknota za nią, tęsknota, która sprzyja podejmowaniu działań i przyjmowaniu postaw identyfikowanych z dążeniem do niej. Czyniąc tak, tęsknimy w istocie za pewnością rozeznaną w świecie (nie wiedzy o nim!). Śmiech to przemijalność. Poszukując śmiechu, poszukujemy jedynie dobrego samopoczucia, a tego przecież nikt i nic nie jest w stanie dać nam na stałe.

Nic więc dziwnego, że śmiech karnawałowy wymaga stałego powtarzania czynników go wywołujących, musi być nieustannie podtrzymywany. Trwa on dopóty, dopóki uczestnicy karnawału są zdolni je wytwarzać i reagować na nie, a ponieważ wszystkie bodźce tracą efektywność przez częste powtarzanie, niejako zużywają się, organizatorzy karnawału muszą dbać o stałe odświeżenie ich repertuaru, co w praktyce sprowadza się do wymyślania bodźców co-

raz mocniejszych i coraz bardziej niezwykłych. Natomiast koniec karnawału jest powrotem do reguł rzeczywistości, charakterystyczny dla niego śmiech zamiera, w normalnych bowiem warunkach odbierany byłby jako coś niewłaściwego i, co dzisiaj szczególnie ważne z racji powszechności postaw pragmatycznych, niepraktycznego. Śmiechu karnawałowego nie sposób przecież przenieść w świat realny. Karnawał utrwała i pogłębia podział na dwa światy: realny i sztuczny. Czy więc prawdziwa jest teza, że ten krótkotrwały pobyt w czymś, co jest parodią rzeczywistości, służy pogodzeniu się z nią? Śmiech nie ma mocy zmiany stosunku do świata poza samym momentem jego trwania i, ewentualnie, jego sytuacyjnym kontekstem. Inaczej jest z radością. Raz wypracowana – trwa. Potrafi nawet przetrwać momenty jej zakwestionowania przez życiowe okoliczności. A ponieważ przerzuca pomost między światem i doświadczającą go osobą, utrwała się w skutkach emocjonalnych, wolicjonalnych i intelektualnych już nie będących nią samą.

Okolicznością szczególnie niebezpieczną dla skuteczności zastępowania radości śmiechem jest odmienny stopień łatwości wywoływania stanów właściwych im obydwu. Śmiech jest łatwy. Doświadczenie życiowe podpowiada nam, że istnieją obszary tematyczne i charakterystyczne sposoby zachowania rutynowo eksploatowane w zabiegach wywoływania śmiechu. Śmiech można wywołać „na zawołanie”; oczywiście, nie zawsze i nie w każdym towarzystwie, ale na pewno jest to zjawisko podatne na doraźną aranżację. Udział w nim może być zresztą mimowolny. Radość natomiast jest trudna. Przede wszystkim w tym sensie, że nie można jej wywołać „na życzenie”. To stan osiągany w długotrwałym niekiedy procesie pracy nad sobą. Nawet jeżeli w momencie jej uświadomienia sobie nie potrafimy już wskazać konkretnego czynnika czy okoliczności odpowiedzialnych za nią, to nie dlatego, że czegoś takiego nigdy nie było, lecz z tego powodu, że nasze dotychczasowe życie, wiele naszych wcześniejszych wyborów i decyzji, przygotowało nas do jej osiągnięcia. Do radości dochodzi się w aktach spełnianych przez nas nierzadko w niemałym trudzie i, zupełnie inaczej niż w przypadku śmiechu, w znacznym stopniu przez wyrzeczenie się tego, co prawidłowo rozpoznane zostało jako zbędne lub nawet stanowiące przeszkodę. To stąd zapewne, z owej dysproporcji dostępności, bierze się najczęściej pokusa uznania śmiechu za radość. Tylko że pragmatycznie pojmowany, a intuicyjnie wyczuwany wskaźnik pracochłonności dochodzenia do obydwu stanów może być przyczyną pomyłek nawet o dramatycznych konsekwencjach. Życiowych, a nie teoretycznych.

W sztuce i w literaturze śmiech jest wywoływany za pomocą specjalnie w tym celu uruchomionych środków artystycznych i podlega regułom kompozycji. Zawęży to zakres jego występowania do poszczególnych miejsc bądź aspektów dzieł. Autor, który zdecydował się zabawiać czytelnika, musi nieustannie troszczyć się o dostarczanie mu coraz to nowych bodźców stanów podtrzy-

mujących. Radość natomiast przejawia się tu całkiem inaczej. Bywa dopiero (bo nie jest to doświadczenie częste) piętnem całości dzieła, a rozpoznana przez widza, słuchacza bądź czytelnika staje się podstawą ich udziału w radości zorientowanej już ku światu. Tak spełnia się podstawowa dla sztuki funkcja afirmowania istnienia⁸. Utworów wesołych jest w literaturze nieporównanie więcej niż utworów radosnych. Także i pod tym względem literatura naśladuje życie, w którym bywa przecież sporo powodów do śmiechu, ale w którym prawdziwie radosnych ludzi nie spotykamy zbyt często.

Tę właściwość samego życia karnawalizacja chce uchylić, a w istocie zamaskować, właściwymi sobie metodami. Zasadniczo chodzi o podstawienie śmiechu w miejsce radości, a więc tego, co łatwo dostępne – w miejsce tego, co trudno osiągalne, i tego, co przyjemne – zamiast tego, co wymagające. Zabieg taki ma w wielu wypadkach szansę powodzenia, współczesność przyzwyczają nas do łatwej dostępności nie oryginałów, lecz wszelkiego rodzaju „podróbek” w bardzo wielu dziedzinach: wiary, obyczaju, polityki, ekonomii... Nie są wolne od tych zabiegów i literatura, i sztuka. Szczególnie niebezpieczna jest w ich przypadku karnawalizacja tradycji, adaptowanie na użytek współczesności dzieł czasów minionych w sposób „uwspółcześniający”, a w istocie degradujący, bo dostosowany do gustów wymodelowanego na użytek liberalnej ideologii masowego odbiorcy. Tradycja w jej oryginalnej postaci może przecież być, i nieraz już była, źródłem zaspokojenia potrzeb duchowych i estetycznych niedostępnych w sztuce i literaturze współczesnej. Co więcej: człowiek żyje nie tylko chwilą bieżącą. Integralną częścią jego współczesności jest świadomość przeszłości, dziedzictwo, które – przypominane i kultywowane – decyduje o tym, jak postrzega on siebie i świat, jaki go otacza.

Tymczasem powierzchowne i deformujące wykorzystanie dorobku kultury minionych pokoleń nie tylko zakłamuje obraz tego dziedzictwa, ale pozbawia człowieka współczesnego koniecznych kontaktów ze wspólną przeszłością narodową i cywilizacyjną, z wartościami, jakimi żyła kultura tworzona przez poprzedników. Oducza poszukiwania w dziełach przeszłości odpowiedzi na pytania ważne zawsze, a nawet sprzyja zatraceniu zdolności do pytań takich stawiania. To, co współcześnie zostaje zreinterpretowane w kategoriach karnawału, nie jest w stanie spełnić funkcji integracyjnej, jaką sztuka i literatura za pośrednictwem najlepszych swoich dzieł pełniła – nierzadko nawet ponad podziałami politycznymi.

Walka karnawałowego śmiechu z radością, jaka toczy się dzisiaj we wszystkich bodaj dziedzinach kultury, grozi pomniejszeniem obszaru realizacji ludz-

⁸ A. Stolf, *Przemiany funkcji literatury w świecie współczesnym a jej zobowiązania wobec człowieka*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek–Nauka–Wiara*, red. A. Białecka, J. J. Jadacki, Warszawa 2001, s. 417.

kiej godności, a nawet ograniczeniem samej świadomości przysługiwania jej każdemu. Śmiech może, choć przecież nie musi, tak łatwo być wykorzystany przeciwko niej, poniżając nie tylko uczestników karnawału, ale i jego organizatorów. Chociaż ci ostatni mogą jeszcze nie zdawać sobie sprawy z tego, że także oni sami tracą coś wielkiego, gdy pomniejszają bądź nawet niweczą swoje szanse na uczestnictwo w radości...

„NAPEŁNIASZ RADOŚCIĄ PODWOJE ZACHODU I WSCHODU”

Adam POTKAY

RADOŚĆ UZDROWIENIA I POWROTU

O narracyjnych możliwościach wyrazu szczęśliwości,
jej braku oraz radości¹

Opowieść o powrocie do domu, czy też o uzdrowieniu, należy uznać za archetypiczną „opowieść o radości”, która może stać się przedmiotem interpretacji tak dosłownej, jak i duchowej. Opowieść o radości przemienia stan utraty w zapowiedź przywrócenia stanu pierwotnego, a niespełnienie czyni okazją do spełnienia: jest ona – w kategoriach epickich – ostatecznym triumfem nad utratą, ogołoceniem i śmiercią. Jak długo będziemy sądzić, że utrata, ograniczenia i przemijanie stanowią zło, nigdy nie zostaniemy pozbawieni radości.

Moje rozważania ujmuję w trzech częściach, w których podejmuję analizę trzech pojęć wymienionych w tytule: szczęśliwości (szczęścia), jej braku (nie-szczęścia) oraz radości. Pojęcie szczęścia, którym się posługuję, nie odnosi się przy tym wyłącznie do subiektywnego odczucia bądź stanu, lecz wskazuje również na o c e n ę czyjegoś życia czy też literackiej narracji je przedstawiającej. Posługując się pojęciem szczęścia w ten właśnie sposób, pisarze – poprzez opis życia postaci literackich – zapraszają czytelnika zarówno do refleksji nad tym, co stanowi istotę życia szczęśliwego i owocnego, jak i nad drogami narracji ukazującej różnorodne okoliczności, w których życie takie można osiągnąć, oraz sprzyjające mu ludzkie wybory.

Zgodnie z moją drugą tezą radość jest czymś innym niż szczęście. Jako epizodycznie pojawiający się element życia emocjonalnego jednostki czy też jako pewna dyspozycja radość nie jest bowiem przedmiotem oceny społecznej dokonywanej w taki sam sposób, w jaki oceniane jest szczęście. Chociaż zatem możliwe jest, a nawet często się zdarza, że znając kogoś, kto uważa się za człowieka szczęśliwego, twierdzimy, że lepiej niż on sam wiemy, czy jest on szczęśliwy (wystarczy drobna zmiana w intonacji, a wypowiedź „Pan Blifil sądzi, że jest szczęśliwy” nabierze ironicznego charakteru), w wypadku radości jest inaczej: osoba, która jej doświadcza, odczuwa ją bez względu na naszą ocenę czy aprobatę. Radość jednak, która obok pożądania i smutku stanowi jedną z trzech

¹ Niniejszy artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję tekstu, który pod tytułem *Narrative Possibilities of Happiness, Unhappiness, and Joy* ukazał się w „Social Research: An International Quarterly of the Social Sciences” 77(2010) nr 2 (Summer). Obecna wersja publikowana jest za zgodą „Social Research” (www.socres.org).

fundamentalnych emocji przekazywanych za pomocą narracji, można poddać etycznej dyscyplinie: pisarz może – a w istocie często to czyni – podpowiadać czytelnikowi, w jakich sytuacjach powinien odczuwać radość, a w jakich smutek.

W ostatniej części rozważań zwięźle przedstawiam istotną rolę, jaką w powieściowej narracji, przede wszystkim w powieści europejskiej powstającej na kontynencie, odgrywa postać człowieka nieszczęśliwego. W szczególności odnoszę się tutaj do stanu paradoksalnie określanego jako radość – do pojęcia, które wywodzi się ze średniowiecza, a które Clive S. Lewis definiuje jako „niezaspokojone pragnienie [...] samo w sobie [...] godniejsze pożądania niż cokolwiek, co mogłoby je zaspokoić”².

SZCZĘŚLIWOŚĆ JAKO OCENA SPOŁECZNA

Istnieje dziś tendencja, by postrzegać szczęście jako pewien stan świadomości, jako nastrój, który może podlegać zmianie, czy jako stan równowagi biochemicznej. Zastosujmy jednak pewien eksperyment myślowy, który pomoże nam wykazać, że istnieje w nas przynajmniej śladowe przekonanie, iż to społeczna, a zatem obiektywna ocena decyduje o tym, czy życie danego człowieka jest szczęśliwe. Oto na zatłoczonej ulicy widzimy leżącego pijaka lub odurzonego narkomana, w którego oczach dostrzegamy, mimo jego brudnego, podartego ubrania, braków w uzębieniu i ogólnej dezorientacji, jakiś błysk uniesienia. Czy ironią byłoby rzec: „Oto człowiek szczęśliwy”? A może jednak nie? Sąd ten wydaje się nam bowiem o tyle fałszywy bądź ironiczny, o ile żywimy pojęcie szczęśliwego czy też owocnego życia, które nie jest równoznaczne z pewnym subiektywnym stanem czy też z dobrym samopoczuciem. Jeśli jednak nasze stwierdzenie „Oto człowiek szczęśliwy” nie wydaje się nam sądem fałszywym *prima facie*, rozważmy rzecz następującą: czy ostałoby się ono, gdybyśmy się dowiedzieli, że ów otumaniony człowiek był w swoim czasie wybitnym astrofizykiem, który wskutek przerwania kuracji antypsychotycznej popadł w obecny stan? Czy informacja ta przyczyniłaby się do zmiany naszego przekonania, że mamy do czynienia z człowiekiem szczęśliwym? Jeśli tak – a sądzę, że w przypadku większości spośród nas tak właśnie by się stało – to dlatego, że pojęcie szczęścia obejmuje coś więcej niż doświadczanie stanu czyjegoś umysłu i jego dyspozycji czy też nasze wnioski dotyczące. Przypadek nałogowca, który pozornie znajduje się w stanie euforycznego uniesienia, wskazuje na trzy kwestie: po pierwsze, że szczęście człowieka można, a w niektórych przypadkach nawet trzeba oceniać z perspektywy zewnętrznej

² C. S. Lewis, *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*, tłum. M. Sobolewska, Palabra, Warszawa 1999, s. 21.

czy też społecznej; po drugie, że sądy na temat szczęścia ludzkiego są najtrafniejsze, gdy padają w kontekście narracji obejmującej „całe życie”; a po trzecie, że sąd mówiący, że czyjeś życie jest szczęśliwe, jest w istocie sądem etycznym.

Pojmowanie szczęścia jako kategorii etycznej wywodzi się od greckiego pojęcia eudajmonii, które tradycyjnie tłumaczono jako „stan szczęśliwości”, chociaż współcześnie uczeni preferują określenie „rozkwit (człowieczeństwa)” (ang. (human) flourishing). Termin „eudajmonia” dosłownie odnosi się do „dobrego dajmona” czy „dobrego geniusza”, o którym sądzono, że towarzyszy człowiekowi doświadczającemu pomyślności i wiodącemu w tym sensie życie owocne, lecz filozofia grecka wykorzystuje go również na określenie tego rodzaju pomyślności, która niezależnie od działania dobrych dajmonów jest skutkiem rozumności człowieka czy też dokonywanych przez niego wyborów. Eudajmonizm przyznaje rozumowi (a przynajmniej rozumności) najwyższą pozycję wśród wszelakich konkurujących ze sobą celów i pożądań psyche bądź duszy; szczęście nie jawi się zatem w tym sensie jako zdolność do uzyskania tego, co uzyskać pragniemy, lecz jako posiadanie wiedzy, czego pragnąć p o w i n n i ś m y, to zaś oznacza pragnienie tego, czego człowiek pragnąłby, gdyby jego dusza była odpowiednio uporządkowana³. (Cytując Micka Jaggera: „Nie zawsze możemy dostać to, czego pragniemy, ale jeśli przez pewien czas się staramy, któregoś dnia może się okazać, że otrzymaliśmy to, czego potrzebujemy”).

Od czasów Platona filozofowie moralności, zgodni co do tego, że szczęście jest naturalnym celem życia, zgadzali się również, że najlepszym sposobem osiągnięcia życia szczęśliwego jest racjonalne ćwiczenie cnoty lub cnót (mądrości, odwagi, sprawiedliwości i tak dalej). Nawet epikurejczycy, którzy szczęście pojmowali jako przyjemność (gr. hedone), uważali, że cnota jest koniecznym środkiem prowadzącym do przyjemnego życia. Arystotelicy i stoicy natomiast, zgadzając się, że życie cnotliwe jest składową życia szczęśliwego, nie byli między sobą zgodni przede wszystkim co do tego, jaką rolę odgrywa w nim szczęśliwy traf czy przypadek. Zdaniem Arystotelesa czynniki zewnętrzne, jak dobre zdrowie, umiarkowane bogactwo i nieskazitelna reputacja, sprawiają, że życie cnotliwe staje się szczęśliwsze; stoicy zaś – wbrew intuicji, aczkolwiek z przekonującym entuzjazmem – twierdzili, że „do szczęśliwego

³ Nicholas White twierdzi, że w każdym opisie szczęścia centralnym problemem jest ukazanie, czy (bądź w jaki sposób) pojęcie to można wyprowadzić z mnogości naszych celów i pragnień oraz z konfliktów czy też potencjalnych konfliktów między nimi (por. N. W h i t e, *A Brief History of Happiness*, Blackwell, London 2006, s. 3). White jest raczej sceptykiem co do tego, czy wszystkie nasze cele i pragnienia można właściwie skoordynować, tak aby osoba postronna potrafiła obiektywnie, według określonej miary, ocenić nasz dobrobyt czy też jego brak (por. tamże, s. 13n., 164, 173).

życia starczy sama cnota”⁴ i że człowiek chory czy ubogi, „w niełasce u Fortuny, wzgardzony przez ludzi”⁵, wcale nie jest mniej szczęśliwy. Z jawną dumą lubili powtarzać, że nawet „katowani na mękach”⁶, potrafiliby być szczęśliwi. Nawet jednak stoicy mówili o dobrach zewnętrznych – takich jak niebycie katowanym na mękach – jako o „czymś obojętnym, mającym wartość pośrednią”⁷, co należałoby wybrać.

Aby opisać filozoficzną eudajmonię, we wczesnej nowożytności używano w języku angielskim słowa „happiness”, czyli „szczęście”. Genealogię tego terminu z pedantyczną dokładnością ukazuje w *Poskromieniu złoŹnicy* Szekspira Lucentio, podążający na uniwersytet w Padwie. Składa on deklarację: „Zacznę tu studiować / Cnotę i tę część filozofii, która / Mówi o cnocie jako źródle szczęścia”⁸. Z perspektywy czasu poszukiwanie szczęścia przez Lucentia wydaje się prorocze. Locke pozostawił bowiem w spadku następnej epoce „dążenie do szczęścia”⁹, pojęcie z *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* (z roku 1689), z kolei w latach trzydziestych osiemnastego stulecia Pope jako rzecz oczywistą głosił, że „szczęśliwość” jest „godłem życia”¹⁰, a w roku 1776 Thomas Jefferson wśród nienaruszalnych praw człowieka wymienił jako święte: „życie, wolność i swobodę ubiegania się o szczęście”¹¹. We wszystkich tych przypadkach termin „szczęście” ma zabarwienie neoklasyczne i obejmuje wskazanie,

⁴ M. T. C i c e r o, *Paradoksy stoików*, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoksy stoików, Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, PWN, Warszawa 1961, s. 453 (przyp. tłum.).

⁵ W. S h a k e s p e a r e, *Sonet 29*, w: tenże, *Sonety*, tłum. S. Barańczak, Wydawnictwo a5–Wydawnictwo CiS, Warszawa 1996, s. 57 (przyp. tłum.).

⁶ M. T. C i c e r o, *O najwyższym dobru i złu*, ks. V, 28, 84, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 3, s. 433 (przyp. tłum.).

⁷ Tamże, ks. III, 16, 53, s. 314.

⁸ W. S h a k e s p e a r e, *Poskromienie złoŹnicy*, akt 1, scena 1, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 24.

⁹ J. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 21, § 43, tłum. B. J. Gałęcki, PWN, Warszawa, 1955, t. 1, s. 356.

¹⁰ A. P o p e, *Wiersz o człowieku*, List IV, *O przyrodzeniu i stanie człowieka w stosunku do szczęśliwości*, w: tenże, *Poematy. Wybór*, tłum. L. Kamiński, Universitas, Kraków 2002, s. 94. Tłumaczenie dosłowne: „Szczęście! Naszego życia kres i cel”.

¹¹ *Deklaracja Niepodległości złożona 4 lipca 1776 roku przez przedstawicieli Stanów Zjednoczonych Ameryki na Generalnym Kongresie*, w: A. Bartnicki, K. Michałek, I. Rusinowa, *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Wydawnictwo Egras Morex, Warszawa 1992, s. 67 (przyp. tłum.).

Na temat poglądów Hobbesa i Locke’a oraz „dążenia do szczęścia” i rozwoju tego pojęcia w osiemnastym wieku por. A. P o t k a y, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume* (Cornell University Press, Ithaca 2000, s. 65-70). Na temat Samuela Johnsona jako pioniera fenomenologicznego rozumienia szczęścia, koncepcji istotnie różniącej się od szczęścia jako eudajmonii por. t e n ż e, *Samuel Johnson* (w: *British Writers: Retrospective Supplement*, t. 1, red. J. Parini, Charles Scribner’s Sons, New York 2002, s. 148n.).

że życie owocne, rozkwit człowieka, nierozzerwalnie łączy się z etyką. Wartość moralna wewnętrznie obecna w pojęciu szczęścia podkreślona została w komplemencie, jakim hrabina de Boufflers obdarzyła *History of England* [„Historię Anglii”] Davida Hume’a (z lat 1754-1762), pisząc, że jego praca „oświeca umysł, a ukazując prawdziwe szczęście, ściśle wiążące się z cnotą, odkrywa za pomocą tego samego światła jedyny cel, do którego zdążają wszystkie istoty racjonalne”¹².

W tle uwagi hrabiny pojawia się już jednak pewna defensywność. Wraz z upływem osiemnastego stulecia potwierdzanie związku między cnotą a szczęściem wydaje się bowiem coraz bardziej nerwową reakcją na nowsze, pozamoralne koncepcje szczęścia – koncepcje subiektywistyczne, opierające się na mechanice pożądania i jego zaspokojenia, głoszone w ramach filozofii materialistycznej (ich przedstawicielami byli na przykład Thomas Hobbes w Anglii czy Julien O. de La Mettrie we Francji) – którym w świecie materialnym sprzyjał nowy, konsumpcjonistyczny ethos i które zostały upolitycznione we Francji jako prawo człowieka¹³. Odnosząc się do szczęścia w tym politycznym sensie, Thomas Carlyle dowcipnie zauważył: „Szczęśliwość, godło naszego życia, jest faktycznie na tym świecie, jeśli dobrze policzyć, dopiero od niecałych dwustu lat”¹⁴. Carlyle, gwoili ścisłości, mógł powiedzieć „w świecie postklasycznym”, ale jego sąd uwrażliwia nas na bardziej powszechny i uniwersalny sens pojęcia szczęścia, czy też dążenia do szczęścia, który ukształtował się od oświecenia, w szczególności zaś od czasu upolitycznienia tego terminu przez Jean-Jacques’a Rousseau i rewolucję francuską. Carlyle nie pochwalał tego demokratycznego zwrotu. Cierpko odrzucał rewolucyjny ideał umowy społecznej jako „zapowiedzi krainy mlekiem i miodem płynącej” i dodawał, że „człowieka nie da się nazwać zwierzęciem szczęśliwym”¹⁵. Carlyle

¹² *The Letters of David Hume*, red. J. Y. T. Greig, Clarendon, Oxford 1932, t. 2, s. 366n. (O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D. Ch.).

¹³ W osiemnastowiecznych zapewnieniach o związku między cnotą a szczęściem Brian M. Norton dostrzega reakcję na nowsze, pozamoralne koncepcje szczęścia (subiektywistyczne, sensualistyczne itd.), pojawiające się również w okresie pokartezjańskim, przede wszystkim w powstającej wówczas powieści. Zob. B. M. Norton, *After the Summum Bonum: Novels, Treatises, and the Enquiry After Happiness*, w: *Theory and Practice in the Eighteenth Century: Writing Between Philosophy and Literature*, red. A. Dick, Ch. Lupton, Pickering & Chatto, London 2008, s. 211-223. Darrin McMahon z kolei – w szerszym kontekście – przeciwstawia przekonanie starożytnych o rzadkim występowaniu bądź boskim charakterze jakości, którą jest szczęśliwość, przekonaniu powszechnemu we wczesnej nowożytności, podkreślającemu powszechniejszą dostępność szczęścia. Por. D. McMahon, *Happiness: A History*, Atlantic Monthly, New York 2006, s. 13n., 214-250.

¹⁴ Th. Carlyle, *Past and Present* (1843), rozdz. 4, „Happy”, w: *Prose of the Victorian Period*, red. W. E. Buckler, Houghton Mifflin, Boston 1958, s. 143.

¹⁵ Por. t e n ż e, *The French Revolution: A History* (1837), red. K. J. Fielding, D. Sorensen, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 57.

pragnął w istocie pogrzebać ową pustą koncepcję szczęścia, która w czasach, gdy pisał, czyli w latach trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego wieku, miała zaledwie pięćdziesiąt lat – koncepcję, pod którą podpisywał się jakobiński przywódca Louis-Antoine de Saint-Just, gdy w połowie lat dziewięćdziesiątych osiemnastego wieku wyrokował: „Szczęście jest nową ideą w Europie”¹⁶.

Bez względu na to jednak, czy szczęście było, czy nie było nową ideą bądź nowym słowem kluczowym w dyskursie politycznym, od dawna pozostawało „godłem” mędrców oraz – przynajmniej w epice – cnotliwych kochanków. Przejdźmy teraz zatem do powieści, gdzie w ciągu ostatnich siedmiuset lat zdecydowanie królował cel, jaki stanowiło szczęśliwe zakończenie. Teleologiczne pojmowanie szczęścia w romansie komicznym czy w powieści ma charakter polityczny, ale również typowo hierarchiczny, nie mówiąc o tym, że jest ono elementem fantastyki. Bohater i bohaterka otrzymują zasłużony poklask i zostają włączeni do wspólnoty politycznej czy też do bardziej lokalnej formy społeczności, z którą pragną się zintegrować: Carlyle zapewne by to pochwalał. „Szczęśliwe małżeństwo” godzi bowiem indywidualne pragnienia z potrzebą społeczną czy polityczną, a szczęście dwojga kochanków uważane jest przez wszystkich za błogosławieństwo. Tak też kończy się najdłuższy i najbardziej znaczący utwór późnej starożytności mający charakter romansu czy też powieści, a mianowicie *Aithiopika* czy też *Opowieść etiopska o Theagenesie i Charikleji*¹⁷ Heliadora (z przełomu trzeciego i czwartego wieku naszej ery). Jest to historia dwojga kochanków, którzy w rezultacie zawilego ciągu przygód dziejących się w najróżniejszych miejscach, erotycznych przeciwności losu, heroicznej cierpliwości, a w końcu szczęśliwego przypadku zyskują zarówno szczęście, jak i społeczną tożsamość. W zakończeniu powieści cnotliwa bohaterka Charikleja, będąca podrzutkiem, zostaje rozpoznana przez rodziców, a cały lud uznaje w niej etiopską księżniczkę krwi. Odzyskuje ona prawo pierworództwa i poślubia szlachetnego, cnotliwego i od dawna cierpiącego dla niej konkurenta Theagenesa. Historia ta jako całość wykazuje pewne nachylenie etyczne, począwszy od tego, że rozpoczyna się od niestabilnego stanu rzeczy, który nie powinien mieć miejsca, poprzez proces poszukiwania i odkrywania, aż po osiągnięcie końcowego, właściwego stanu rzeczy, w którym to, co jest, być powinno¹⁸. Gdy w zakończeniu powieści kochankowie udają się odprawić

¹⁶ Cyt. za: D. H u d s o n, *Happiness and the Limits of Satisfaction*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1996, s. 49.

¹⁷ Zob. H e l i o d o r, *Opowieść etiopska o Theagenesie i Charikleji*, tłum. S. Dworacki, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2000.

¹⁸ Jak pisze Geoffrey Galt Harpham: „Narracja nie może zakładać statycznego «jest»; funkcja ta, zdaniem Gerarda Genette’a, przynależy «opisowi», który narasta wewnątrz narracji niczym torbiel. Narracja nie może też nakazywać nieodpartego «powinien»: to z kolei zadanie kazania. Narracja może natomiast, a w istocie musi podejmować figurację procesu polegającego na odrzu-

„ceremonię zaślubin”, „z zapalonymi pochodniami, przy dźwiękach klarinetów i piszczałek”, lud etiopskiej metropolii odprowadza ich „wśród radosnych okrzyków, oklasków i tańca”¹⁹, tak jak wcześniej „wznosił okrzyki pełne radości; wszystkie pokolenia i wszystkie stany wspólnie cieszyły się z tych wydarzeń”²⁰.

Sięgając do literatury powstałej około czternastu stuleci później, do powieści Henry’ego Fieldinga *Historia życia Toma Jonesa, czyli dzieje podrzutka* z roku 1749, w której miejscem akcji nie jest już Etiopia, lecz hrabstwo Somerset w Anglii, odnajdujemy trajektorię narracji niezwykle zbliżoną do tej, którą przyjął Heliodor. W tym wypadku podrzutek Tom, uzyskawszy roztropnościową mądrość i wiedzę o swojej faktycznej tożsamości i pozycji społecznej, otrzymuje nagrodę w postaci Zofii, stając się w ten sposób nie tylko „filo-zof-em”, ale również szczęśliwie żonatym człowiekiem, dobrze w życiu usytuowanym jako zamożny szlachcic i ziemianin. Fielding kończy swoją powieść komiczną w sposób następujący: „A więc [...] stwierdzamy, że tak jak trudno by znaleźć lepszych ludzi od tych dwojga, tak trudno by znaleźć szczęśliwszych. Zachowują dla siebie wzajemnie najszlachetniejsze i najtkliwsze uczucia, z dnia na dzień wzrastające i umacniane obopólną serdecznością i szacunkiem. Do krewnych i przyjaciół odnoszą się równie przyjaźnie jak do siebie samych, a swoim podwładnym okazują tyle pobłażliwości, zrozumienia i tyle im świadczą dobrodziejstw, iż nie ma ani jednego sąsiada, dzierżawcy czy sługi, który by całym sercem nie błogosławił dnia, gdy Tom Jones poślubił swoją Zofię”²¹.

Małżeństwo, które opisuje Fielding, mające podstawę we wzajemnym szacunku i uczuciu, można by uznać za w większym stopniu „oparte na przyjaźni” niż to, w opisie którego Heliodor doprowadza nas jedynie do ceremonii weselnej. Małżeństwo to jednak, tak jak związek opisany przez Heliodora, usytuowane jest na osi szerszego poczucia wspólnoty, chociaż w wypadku powieści Fieldinga jest to społeczność prowincjonalna i postfeudalna, nie zaś arystokratyczna czy wielkomiejska. Fielding kończy swoje dzieło, formułując sąd małej, zaściankowej wspólnoty, który nie dotyczy „ludzi w ogóle” – jest on znacznie węższy i wyraża opinię sąsiadów, dzierżawców i służby, których własne szczęście zostało zabezpieczone bądź wzmocnione szczęściem posiadających majątek Jonesów.

ceniu dysjunkcji «jest» i «powinien» na rzecz ich ostatecznej jedności” (G. G. Harpham, *Shadows of Ethics: Criticism and the Just Society*, Duke University Press, Durham 1999, s. 36).

¹⁹ Heliodor, dz. cyt., s. 368.

²⁰ Tamże, s. 366.

²¹ H. Fielding, *Historia życia Toma Jonesa, czyli dzieje podrzutka*, tłum. A. Bidwell, PIW, Warszawa 1977, t. 2, s. 531.

Cel narracji polegający na doprowadzeniu do szczęścia małżeńskiego i szczęścia społeczności jest stale obecny w powieści dziewiętnastowiecznej, jakkolwiek w jego realizacji pojawiają się już pewne różnice. Najbardziej dostrzegalne jest silniejsze podkreślanie indywidualnego szczęścia jednostki, które z czasem staje się w znacznie mniejszym stopniu zależne od opinii, jaką mają o nim rodzina, parafia czy społeczność, lub wręcz w ogóle się z nią nie liczy. Mogłoby się zatem początkowo wydawać, że zaściankowy obraz obecny w *Historii życia Toma Jonesa...* kończy się na *Dumie i uprzedzeniu* Jane Austen (z roku 1813), w której to powieści lady Katarzyna de Bourgh, wcześniej opisana jako „najczynniejszy urzędnik w swojej parafii”²², stanowczo powołuje się w swoich żądaniach na dobro rodziny i społeczności, a żądaniom tym opiera się w swojej deklaracji niezależności Elżbieta Bennett: „Jestem [...] zdecydowana robić to, co według mnie może mi dać szczęście, nie oglądając się przy tym ani na ciebie, pani, ani na żadną osobę w równym stopniu mi obcą”²³. Określenie tych osób jako „obcych” służy wyrażeniu przez Elżbietę jej interpretacji żądań lady Katarzyny, przywołujących rzekome zażenowanie „wszystkich” małżeństwem Darcy’ego z jedną z panien Bennett – związek ów bowiem, jak utrzymuje lady Katarzyna, „zhańbi go w oczach wszystkich ludzi”²⁴. W dążeniu do szczęścia, które przejawia Elżbieta, a które – jak wyraził to Saint-Just – jest nową ideą w Europie, wybrzmiewają idee polityczne, a tym samym powieść Austen stanowi w pewnym sensie uderzenie w powieściopisarzy antyjakobińskich, co wykazała Claudia Johnson²⁵. Możliwe, że w epoce Jane Austen mowa o „szczęściu” przywoływała na myśl – czy to w sensie pozytywnym, czy negatywnym – traktat Williama Godwina z roku 1793 zatytułowany *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* [„Rozważania dotyczące sprawiedliwości politycznej i jej wpływu na moralność oraz szczęście”], pracę, w której zarysowana została teoretyczna możliwość doskonałego, utopijnego społeczeństwa ludzkiego, gdzie wykorzenione zostałyby „uprzedzenia”, a wśród nich przekonanie o ważności pozycji społecznej, majoratu, primogenitury czy samego małżeństwa, jednostki zaś, podlegające minimalistycznemu rządowi, sumiennie działałyby na rzecz dobra publicznego czy też „największej sumy przyjemności lub szczęścia”²⁶. Córka Godwina,

²² J. A u s t e n, *Duma i uprzedzenie*, tłum. A. Przedpełska-Trzeciakowska, PIW, Warszawa 1975, s. 172.

²³ Tamże, s. 351.

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. C. L. J o h n s o n, *Jane Austen: Women, Politics, and the Novel*, University of Chicago Press, Chicago 1988, rozdział „*Pride and Prejudice* and the Pursuit of Happiness” [„*Duma i uprzedzenie* a poszukiwanie szczęścia”], s. 73-93.

²⁶ W. G o d w i n, *Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, red. F. E. L. Priestley, University of Toronto Press, Toronto 1946, t. 1, s. XXV; por. tamże, s. 447.

Mary, w swojej powieści *Frankenstein* rozważa ewentalność, że szczęście jest uprawnieniem oraz – co stawia na głowie eudajmonizm – warunkiem wstępnym cnoty. Odwracając starożytną formułę mówiącą, że cnota jest konieczna bądź wystarczająca do szczęścia, potwór upiera się bowiem w rozmowie z Wiktorem, swoim stwórcą, że szczęście jest konieczne dla cnoty: „Byłem dobry i życzliwie usposobiony, nędza zrobiła ze mnie czarta. Uczyń mnie szczęśliwym, a będę znowu porządną istotą”²⁷.

Oczywiście znacznie wyprzedzamy tu Austen. Indywidualistyczne roszczenie do szczęścia, które prezentuje Elżbieta Bennett, jest dramatyczne i egoistyczne, nie zaś systematyczne i ogólne. Możliwość negatywnej oceny małżeństwa Elżbiety przez lokalną, daleką od ideału społeczność, uporczywie, jakkolwiek niesłusznie przywoływana przez lady Katarzynę, w epilogu powieści Austen zostaje uchylona: jedynie sama lady Katarzyna i nowobogacka snobka panna Bingley są nadal przeciwne temu małżeństwu, a nawet wówczas ich sprzeciw jest krótkotrwały. Związek Elżbiety i Darcy’ego spotyka się z powszechną aprobatą, a przesłanka ta nie jest nieistotna dla światopoglądu Austen, przynajmniej do czasu powieści *Perswazje*. Wydaje się, że społeczny sąd o szczęśliwym życiu zachowuje swoją ważność w powieści jako gatunku aż do późnego wieku dziewiętnastego, a zaściankowa wizja, z jaką mamy do czynienia w *Historii życia Toma Jonesa...* utrzymuje się przynajmniej do powieści George Eliot *Adam Bede* z roku 1859, chociaż jej akcja umiejscowiona została na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia. W opisie wesela Adama z Dinah Eliot, podobnie jak Austen, rozgrywa podwójną grę: najpierw podkreśla niezależność swojego głównego bohatera od opinii społecznej, a następnie zatrzymuje się na dłużej przy opisie jej przychylności wobec niego. „Jego szczęście było tego rodzaju, że nie miało związku z tym, co sądzą inni”²⁸ – komentuje narrator, by zaraz potem, w kolejnych sześciu akapitach, przedstawić pochlebne opinie wspólnoty parafialnej.

Za największą dziewiętnastowieczną opowieść o poszukiwaniu szczęścia można uznać *Wojnę i pokój* Lwa Tołstoja. Powieść ta, której akcja osadzona jest w Rosji w okresie przed zniesieniem pańszczyzny, kończy się osiągnięciem szczęścia przez dwóch jej głównych bohaterów, Pierre’a Bezuchowa i Mikołaja Rostowa, potwierdzonym opinią mieszkańców feudalnego majątku, nie zaś, jak w Anglii, opinią społeczności parafialnej. Kluczem do utrzymania majątku (Łysych Gór) przez Mikołaja jest – jak mówi narrator – jego etyczna

²⁷ M. Wollstonecraft Shelley, *Frankenstein*, tłum. H. Goldmann, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1989, s. 85. Na temat szczęśliwości i jej braku w powieści jakobińskiej oraz we *Frankensteinie* zob. A. Potkay, *Joy and Happiness*, w: *A Companion to the Eighteenth-Century English Novel and Culture*, red. P. Backscheider, C. Ingrassia, Blackwell, Oxford 2005, s. 334-337.

²⁸ Por. G. Eliot, *Adam Bede*, Penguin, London 1980, rozdz. 60, s. 534n.

postawa wobec chłopów: „Chłop przedstawiał mu się nie tylko jako narzędzie, ale jako cel i sędzia”²⁹. W postrzeganiu chłopą jako celu można usłyszeć echo etyki kantowskiej, ale w obrazie chłopą jako sędziego obecne jest już przypomnienie, że nasza skuteczność, tak jak rozkwit naszego człowieczeństwa, stanowi przedmiot oceny osób trzecich. Bohaterem, któremu w przekroju powieści najlepiej powodzi się w oczach innych, jest szwagier Mikołaja, Pierre, który co jakiś czas bywa również mieszkańcem majątku Łyse Góry. Jeden z jego przyjazdów narrator komentuje następująco: „Przyjazd Pierre’a był radosnym, ważnym wydarzeniem i taki sam oddźwięk znalazło we wszystkich. Służba – najlepsi sędziowie panów, dlatego, że sądzą nie według rozmów i uczuć, ale stosownie do czynów i sposobu życia – rada była z przyjazdu Pierre’a”³⁰.

Spośród bohaterów powieści Tołstoja Pierre ma najwięcej uroku, a wraz z rozwojem akcji staje się pełnym wyrozumiałości stoikiem; doświadczenie napoleońskiego najazdu na Rosję pozwoliło mu zyskać radosną mądrość dotyczącą względnej wolności jednostki pośród historycznej konieczności. Wcześniej wielokrotnie dawał się zwieść fałszywym tropom szczęścia: czy to przez niewłaściwy wybór pierwszej żony (Tołstoj powtarza tutaj wątek z *Dawida Copperfielda*), czy przez pogoń za obietnicami czynionymi przez różne „izmy” i sztuczne społeczności – nacjonalizm, polityczny milenaryzm i wolnomularstwo (przedstawiona przez Tołstoja satyra na niepraktyczne modele szczęścia przypomina *Ciężkie czasy* Karola Dickensa, *Kandyda* Woltera czy *Rasselasa* Samuela Johnsona). Pierre zyskuje wiedzę, czym jest prawdziwe szczęście, kiedy podczas wojny dostaje się do niewoli francuskiej, a wiedza ta okazuje się zgodna ze starożytnym modelem człowieka szczęśliwego jako człowieka nielicznych potrzeb. Łączy się ona jednak z pojmowaniem ludzkiej wolności nie tyle w odniesieniu do konieczności naturalnej, ile historycznej: „W niewoli, w baraku, Pierre pojął nie rozumem, lecz całą swą istotą, swoim życiem, że człowiek stworzony jest do szczęścia, że szczęście tkwi w nim, w zaspokojeniu zwykłych ludzkich potrzeb, i że nieszczęście pochodzi nie z braku, lecz z nadmiaru; ale i teraz, podczas ostatnich trzech tygodni marszu, pojął jeszcze jedną nową, pocieszającą prawdę – poznał, że na świecie nie ma nic strasznego. Zrozumiał, że podobnie jak nie ma na świecie położenia, w którym by człowiek był szczęśliwy i zupełnie wolny, nie ma też i stanu, w którym by był całkowicie nieszczęśliwy i pozbawiony wolności. [...] Im trudniejsze stawało się jego położenie, im cięższa przyszłość, tym bardziej niezależnie od tego położenia, w którym się znajdował, nawiedzały go radosne i uspokajające myśli, wspomnienia i obrazy”³¹. Szczęście Pierre’a tkwi w jego wewnętrznej wolności od

²⁹ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, tłum. A. Stawar, PIW, Warszawa 1966, t. 4, s. 310.

³⁰ Tamże, s. 332n.

³¹ Tamże, s. 188n.

kolektywnego, nieplanowanego ruchu historii, historii obrazowanej straszliwym marszem bohatera na zachód, z wycofującymi się oddziałami Napoleona, i dokładnie przeanalizowanej przez Tolstoja w epilogu powieści: „Ruch narodów powoduje nie władza, nie działalność umysłowa, nawet nie połączenie obu razem [...] ale działanie w s z y s t k i c h ludzi biorących udział w wydarzeniu”³². *Wojna i pokój* pozostaje najwyraźniejszą i najbardziej przenikliwą refleksją na temat drzemającego w powieści jako gatunku marzenia, aby pogodzić indywidualny wybór z działaniem kolektywnym, wolność z koniecznością – a szczęście jednostki z opinią, jaką żywi o nim społeczność.

Staralem się, jak dotąd, wykazać, że w dziewiętnastym stuleciu powieściopisarze traktowali szczęście jako stan w większym lub mniejszym stopniu obiektywny, podlegający ocenie z zewnątrz. Etyczna koncepcja szczęścia ściśle łączy się z ocenami o charakterze społecznym i politycznym, które formułowane są zarówno na poziomie powieści, jak i na poziomie czytelnika. Indywidualne postacie dokonują wyborów i poszukują spełnienia w sieci relacji społecznych, poruszając się w ramach określonych założeń politycznych przyjętych w narracji i wydarzeń, które wyznaczają granice ludzkich decyzji, nie determinując ich jednak całkowicie. Wszystko to oznacza, że etyki ani szczęścia pojmowanego w sensie etycznym nie da się wykorzenić z historii ani z życia zbiorowego, co należy szczególnie podkreślać od czasu, gdy Frederic Jameson w pracy *The Political Unconscious* [„Polityczna nieświadomość”] przeciwstawił historię i „życie zbiorowe” „czysto indywidualizującym kategoriom etyki”³³. Jameson twierdzi, że „jedynie [marksistowska] dialektyka dostarcza konkretnego sposobu «decentrowania» podmiotu i transcendencji tego, co «etyczne», w kierunku tego, co polityczne i kolektywne”³⁴. Interpretując chrześcijańską eschatologię w kategoriach znaku czy „typu” świeckiego procesu historycznego, Jameson prezentuje apokaliptyczne wyobrażenie przyszłości, w której element „zbiorowy” zostanie pozbawiony wszelkiej konieczności, czy to naturalnej, czy to materialnej, czy etycznej³⁵. Wizja Jamesona ma jednak charakter integralnie etyczny i jest ukierunkowana na pewne przyszłe dobro (w postaci, w jakiej on sam je postrzega); wskazuje, że historii nie można wykorzenić z etyki, tak jak etyki nie można wykorzenić z historii. Uczeń Jamesona Vivasvan Soni dokonuje korekty tego rygorystycznego przeciwstawienia polityki i etyki, które ostatecznie okazuje się niemożliwe do utrzymania, i wsłuchuje się na nowo w kulturę starożytnej Grecji, analizując miejsce, które w obszarze wartości

³² Tamże, s. 392.

³³ F. J a m e s o n, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca 1981, s. 116.

³⁴ Tamże, s. 60.

³⁵ Por. tamże, s. 281-299.

i sądów polis lub wspólnoty przyznawała ona etyce. Soni boleje jednak nad stopniowym odchodzeniem w cień społecznej koncepcji szczęścia i dostrzega jej agonię w *Pameli* Samuela Richardsona³⁶. Mój pogląd na tę kwestię jest jednak inny: szczęście rozumiane jako opinia zbiorowości silnie obecne jest w powieści wiktoriańskiej, a być może nawet późniejszej.

OPOWIEŚCI O RADOŚCI

W kategoriach narracji radość łączy się ze szczęściem o tyle tylko, o ile ma ona wymiar etyczny. Jedno z pytań stanowiących ośnowę gatunku literackiego, którym jest powieść, brzmi następująco: Z jakiego powodu człowiek odczuwa – czy też powinien odczuwać – radość? I odwrotnie: z jakiego powodu człowiek doświadcza – czy też powinien doświadczać – smutku i cierpienia? Uczenie ludzi odczuwania radości i smutku z właściwych powodów jest, jak podkreślał Arystoteles, właściwą rolą edukacji³⁷, a ową pedagogiczną lekcję wzięli sobie do serca autorzy beletrystyki tak różni, jak John Bunyan czy Jane Austen, George Eliot czy Lew Tołstoj. I tak oto, wypowiadający się w trzeciej osobie narrator może z pewnym dystansem spoglądać na radość, którą przeżywa bohater, właśnie dlatego, że nie jest ona rezultatem właściwie pojmowanego szczęścia. W powieści Elizabeth Inchbald *A Simple Story* z roku 1791 narrator zauważa na przykład: „Nagle radosne uniesienie biednej Matyldy, które opisywała ona jako szczęście, nie miało potrwać nazbyt długo”³⁸. Zwróćmy uwagę na ironiczną rozbieżność między tym, co za swoje szczęście uważa Matylda, a tym, w czym zdaniem narratora czytelnik powinien upatrywać prawdziwego szczęścia, czyli czymś stabilnym, niezmiennym, trwałym. W precyzyjnym odróżnianiu radości od szczęścia za Inchbald podąża Austen: w *Rozważnej i romantycznej* (powieści z roku 1811) precyzja ta widoczna jest choćby w stwierdzeniu, że gdy Marianna miała pojechać z panią Jennings do Londynu, jej radość „wykraczała ponad szczęście niemal o stopień”³⁹. Radość Marianny wydaje się więc nadmierna, jest czymś zbyt dużym wobec (racjonalnie pojmowanego) szczęścia, a być może zapowiada ból bądź przygnębienie.

³⁶ Zob. V. S o n i, *Mourning Happiness: Narrative and Politics of Modernity*, Cornell University Press, New York 2010.

³⁷ Por. A r y s t o t e l e s, *Polityka*, ks. VIII, rozdz. 4-5, 1339a-1340a, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, *Polityka, Ekonomika, Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka, Zachęta do filozofii, Ustrój polityczny Aten, List do Aleksandra Wielkiego, Testament*, tłum. L. Piotrowicz i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 218-221.

³⁸ Zob. E. I n c h b a l d, *A Simple Story*, <http://www.gutenberg.org/files/22002/22002-h/22002-h.htm>.

³⁹ W polskim przekładzie *Rozważnej i romantycznej* nie uwzględniono tego niuansu i we fragmencie tym czytamy: „Marianna tryskała szczęściem” (J. A u s t e n, *Rozważna i romantyczna*, tłum. A. Przedpeńska-Trzeciakowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, s. 149 – przyp. tłum.).

Jak więc widzimy, szczęście ma sens inny niż radość, a czasami jest to sens przeciwny. Spróbujemy tę różnicę ukazać najpierw w sposób analityczny, zanim przejdziemy do rozważenia historycznych dyskursów o radości. Otóż w języku potocznym termin „szczęście” odnosi się albo do dyspozycji umysłu, albo do oceny etycznej, podczas gdy pojęcie „radość” rozumiane jest albo jako dyspozycja umysłu, albo jako jego krótkotrwały stan. W sensie konceptualnym radość jest trudniejsza do analizy niż szczęście – po pierwsze dlatego, że jako stan jest ona dyspozycją bądź reakcją na coś innego, często definiowaną za pomocą kategorii bodźca – mówimy na przykład o radości duchowej, erotycznej czy o radości wywołanej perspektywą wyjazdu do Londynu. Po drugie, podczas gdy w przypadku szczęścia można zwykle mówić o jego stopniowości (szczęście, bez względu na to, czy pojmujemy je obiektywnie, czy subiektywnie, może być na przykład doskonale bądź niedoskonałe, większe bądź mniejsze), radość może być nie tylko stopniowalna, ale również wyrażana w języku literackim za pomocą całej gamy określeń przymiotnikowych: w osiemnastowiecznej poezji czytamy na przykład o radości „wulgarnej”, „eterycznej”, „śmiertelnej”, „nieporadnej” czy „spełnionej”. Radość może też być modyfikowana za pomocą pozornie przeciwnych jej emocji: w *Odzie na odległy widok Eton College* Thomasa Graya znajdujemy radość „lękliwą”⁴⁰, a w powieści Zoli Thérèse Raquin pojawia się „radość chmurna i niespokojna”⁴¹. W *Portrecie Doriana Graya* Oscara Wilde’a mamy natomiast do czynienia z krzyżowaniem się rejestrów estetycznych i etycznych, a w jego wyniku powstają: „różowa radość”⁴², „szpetne uciechy”⁴³ i „przemozna obojętność radości”⁴⁴. Radości bywają więc modyfikowalne – w przeciwieństwie do „szczęścia”, które opisywane jest za pomocą rzeczownika niemającego liczby mnogiej.

W najbardziej podstawowym sensie radość stanowi reakcję emocjonalną, potwierdzającą, że coś – często coś, co pojawia się jako niespodzianka – jest dobrem; przeciwieństwem radości jest smutek bądź przygnębienie. Powieść, wykorzystując nieoczekiwane zdarzenia i nagłe zwroty w kolejach losu bohaterów, generuje liczne sytuacje, w których ujawnia się radość. W powieściach antycznych wyraża się ona w sposób zdecydowanie fizyczny – jest tak nieopanowana, że czasami wydaje się nie do odróżnienia od rozpacz. Na przykład w *Opowieści etiopskiej*... królowa, która rozpoznała w Chariklej swoją

⁴⁰ Th. Gray, *Oda na odległy widok Eton College*, tłum. M. Słomczyński, w: *Poezi języka angielskiego*, oprac. H. Krzeczkowski, J. S. Sito, J. Żuławski, PIW, Warszawa 1971, t. 2, s. 62.

⁴¹ „Une joie lourde et anxieuse” (É. Zola, *Thérèse Raquin*, http://www.ebooksgratuits.com/pdf/zola_therese_raquin.pdf, s. 83).

⁴² O. Wilde, *Portret Doriana Graya*, tłum. M. Feldmanowa, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, s. 92.

⁴³ Tamże, s. 154.

⁴⁴ Tamże, s. 237.

dawno temu zaginioną córkę, „nie wytrzymała już dłużej [...] lecz nagle zeskoczyła z tronu i podbiegła, objęła i przytuliła dziewczynę, płakała i z ogromnej radości, której nie mogła powstrzymać, wydawała jakieś niezrozumiałe dźwięki. (Bo nadmiar radości może niekiedy przerodzić się w lament). Mało też brakowało, by upadła razem z Charikleją”⁴⁵. Żaloba i radość, kiedy się nie przenikają, wykazują tendencję, by pojawiać się po sobie, czasami natychmiast jedna po drugiej, jak w *Dziejach przygód Józefa Andrews i jego przyjaciela pana Abrahama Adamsa*, kiedy pastor Adams „w największej rozpacz”⁴⁶ przyjmuje wiadomość, że jego najmłodszy syn się utopił, ale zaraz potem, „o niespodziana radości”⁴⁷, widzi go żywego: „Radość pastora była równie nieokiełznana jak poprzednio jego rozpacz [...] tańczył po pokoju jak szalony”⁴⁸. Edgar Allan Poe maksymalnie wykorzystuje ten sposób budowy akcji w opisie centralnych scen katastrofy statku w *Opowieści Artura Gordona Pyma z Nantucket* (z roku 1838), w których wysiłkom rozbitków, by przetrwać, oraz ich nadziejom na wybawienie towarzyszy gwałtowne, niemal mechaniczne następowanie po sobie „radości” i – zazwyczaj w następnym zdaniu lub dwa zdania później – „wielkiego zmartwienia”⁴⁹. Oto na przykład reakcja Pyma na widok statku, który może im przynieść pomoc: „Odwróciłem się i nigdy nie zapomnę uczucia szalonej, niewysłowionej radości, jaka mnie opanowała na widok dużego brygu płynącego wprost w naszą stronę i odległego nie więcej niż dwie mile morskie. Skoczyłem na równe nogi, jak trafiony kulą w serce, i wyciągając ramiona w kierunku zbawczego okrętu, stałem bez ruchu, nie mówiąc ani słowa. Peters i Parker [pozostali członkowie załogi – A. P.] byli również silnie wzruszeni, ale każdy okazywał to w inny sposób. Pierwszy skakał i tańczył po pomoście jak wariat, to plotąc najpotworniejsze niedorzeczności, to rycząc i bluźniąc, drugi zaś wybuchnął płaczem i łkał jak małe dziecko”⁵⁰. Pojawiają się w tym miejscu długie opisy, z których emanuje owa radość, a następnie zbliżający się statek staje się całkowicie widoczny dla rozbitków: „Czy zapomnę kiedy straszliwą grozę tego widoku? Dwadzieścia czy trzydzieści trupów, między nimi wiele kobiet, leżało między rufą a kambuzem – wszystkie w stanie ostatecznego najobrzydliwszego rozkładu. Widzieliśmy wyraźnie, że na tym przeklętym statku nie ma żywej duszy. A myśmy przed chwilą wzywali te trupy na pomoc!

⁴⁵ Heliodor, dz. cyt., s. 343.

⁴⁶ H. Fielding, *Dzieje przygód Józefa Andrews i jego przyjaciela pana Abrahama Adamsa*, tłum. M. Kornilowicz, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 386.

⁴⁷ Tamże, s. 387.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ E. A. Poe, *Opowieść Artura Gordona Pyma z Nantucket*, tłum. M. Stemar, w: tenże, *Opowieści miłosne, śmiertelne i tajemnicze*, tłum. zbiorowe, Vesper, Poznań 2010, s. 578.

⁵⁰ Tamże.

Tak długo i głośno błagaliśmy w szaleńczej nadziei, że te milczące i odrażające postacie zatrzymają się dla nas, nie pozwolą, byśmy się stali takimi jak one, że przyjmą nas do swego godnego towarzystwa! Szaleliśmy teraz ze zgrozy i rozpacz, obłąkani okropnym rozczerowaniem”⁵¹. Następuje tu wiele innych wstrząsających scen radosnej nadziei i spektakularnego przygnębienia, a ich połączenie – być może zgodnie z zamierzeniem autora – przynosi efekt groteski.

Stany radości, których doświadcza Pym, wykazują ten sam charakter, co radość wcześniejszego morskiego rozbitka, Robinsona Kruzoe, nazwana „radością z ocalenia”⁵² – w odróżnieniu od radości prawdziwej, jakiej dostarcza chrześcijańska pewność, radości, którą Kruzoe poznaje podczas swojego dalszego pobytu na wyspie. Kruzoe przywołuje w tym kontekście historyczny sens słowa „radość” jako pojęcia kluczowego dla chrześcijaństwa, sens przenikający wiele opisów radości w tradycji Zachodu, a być może – w sensie parodystycznym – nawet niespełnione oczekiwanie Pyma na ocalenie. „Radość – jak definiuje ją Locke – jest zadowoleniem umysłu, które powstaje, gdy sobie uprzytomniamy obecne lub zapewnione w przyszłości posiadanie dobra”⁵³, ale dla chrześcijanina radość odnosi się zwłaszcza do tej drugiej kwestii, do „zapewnionego w przyszłości posiadania dobra”. Dobrem tym, zgodnie z opisem narodzenia Pańskiego, który przedstawia św. Łukasz, jest przyjście na świat Mesjasza; anioł ogłasza bowiem pasterzom: „Oto zwiastuję wam radość [gr. chara; łac. gaudium – A. P.] wielką” (Łk 2, 10). W słowach hymnu Isaaca Watta z roku 1707 czytamy z kolei: „Wesel się ziemio! Oto Pan przychodzi / Niech ziemia przyjmie swojego Króla; / Niech wszystkie serca przygotują dla Niego miejsce, / A niebiosa i ziemia niechaj śpiewają”. Radość z narodzin Chrystusa kryje się jednak ostatecznie w obietnicy Jego śmierci i zmartwychwstania oraz w konsekwencjach tych wydarzeń dla przyszłości osoby wierzącej. Niebiańskie dobro i życie wieczne, które następują po śmierci, są tym właśnie, co zawsze antycypuje chrześcijańska radość.

Radość chrześcijańska stanowi zatem radosne oczekiwanie celu (gr. telos), który wykracza poza doczesność. Cel ów przedstawiony został przez św. Łukasza w przypowieści o synu marnotrawnym (zob. Łk 15, 11-32) jako radosny powrót do domu, kiedy to odnajduje się błądząca dusza, a martwi zostają przywróceniu do życia. Opowieść o powrocie do domu, czy też o uzdrowieniu, należy moim zdaniem uznać za archetypiczną „opowieść o radości”, która może stać się przedmiotem interpretacji tak dosłownej, jak i duchowej. Dlatego też kontekst, w którym padają w Łukaszowej Ewangelii słowa wypowiedziane przez ojca syna marnotrawnego, sprawia, iż brzmią one tak, jak gdyby wypo-

⁵¹ Tamże, s. 579n.

⁵² D. D e f o e, *Przypadki Robinsona Kruzoe*, tłum. J. Birkenmajer, PIW, Warszawa 1971, s. 91.

⁵³ L o c k e, dz. cyt., ks. II, rozdz. 20, § 7, t. 1, s. 313.

wiedział je sam Bóg: „A trzeba było weselić się i cieszyć z tego [gr. *charenai* znaczy dosłownie: «radować się» – A. P.], że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się” (15, 32). Bardzo podobne słowa, a mianowicie „radość [matki] z tego, co odnalazła”⁵⁴, wprowadzone zostały również do pogańskiego romansu autorstwa Heliodora o córce przywróconej do królestwa matki. Opowieść o radości przemienia zatem stan utraty w zapowiedź przywrócenia stanu pierwotnego, a niespełnienie czyni okazją do spełnienia: jest ona – w kategoriach epickich – ostatecznym triumfem nad utratą, ogołoceniem i śmiercią. Jak długo będziemy sądzić, że utrata, ograniczenia i przemijanie stanowią zło, nigdy – przynajmniej w opowieściach, które sobie przekazujemy – nie zostaniemy pozbawieni radości⁵⁵.

W inny sposób formułuje tę samą myśl Adam Bede: „U spodu wszystkich naszych radości leży rozstanie”⁵⁶. Jedynie bowiem wówczas, gdy doświadczamy utraty czegoś bądź upadku, można mówić o radości uzdrowienia czy powrotu – na wyższym poziomie. Adam odnosi się tutaj do sublimacji swojego utraconego uczucia do Hetty w uczucie do Dinah, ale narrator wskazywał już wcześniej, że przed wszelką miłością, którą człowiek dorosły przeżywa jako pierwszą miłość, znajduje się inna, zapomniana „radość, z którą w dzieciństwie kładliśmy głowę na piersi matki”⁵⁷. To właśnie spostrzeżenie, że podstawa radości tkwi w utracie, spostrzeżenie, że w darze większego życia obecna jest śmierć, sprawia, iż radość Adama w dniu jego ślubu nosi w sobie domieszkę smutku: „Był jakiś ślad smutku w jego głębokiej radości: Dinah o tym wiedziała, ale nie czuła się zraniona”⁵⁸.

A jeśli jednak w spirali sublimacji, które są składową życia, Dinah nie wystarczyłaby Adamowi? A jeśli okazałoby się, że wystarcza jedynie Bóg, czy też Nieskończony? Przemyślenia Adama na temat rozstania, które leży „u spodu wszystkich naszych radości”, w dalszej swojej części pozwalają mu na następującą konkluzję: „Takie właśnie jest moje uczucie do Dinah: nigdy nie dowiedziałbym się, że jej miłość będzie dla mnie największym z błogosławieństw, gdyby to, co zaliczałem do błogosławieństw, nie zostało mi wyrwane i odebrane, pozostawiając we mnie jeszcze głębszą potrzebę, która sprawiła, że mogłem łaknąć i pragnąć jeszcze głębszego i lepszego pocieszenia”⁵⁹. Wraz z rozwojem akcji powieści Eliot Adam mógł się jednak okazać bohaterem innej i ostatecznie nie tak świeckiej historii, nad całym tekstem bowiem unosi

⁵⁴ Heliodor, dz. cyt., s. 339n.

⁵⁵ Por. A. Potkay, *The Story of Joy from the Bible to Late Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 236.

⁵⁶ Eliot, dz. cyt., s. 515.

⁵⁷ Tamże, s. 221.

⁵⁸ Tamże, s. 534.

⁵⁹ Tamże, s. 515.

się cień pragnienia duchowego. W zakończeniu mógł on dokonać agustyńskiego zwrotu, powtarzając za autorem *Wyznań*: „Tak naprawdę potrzeba mi było pokarmu wewnętrznego, Ciebie samego, Boże mój – ale tego głodu nie uświadamiałem sobie”⁶⁰. Ale mógł też zażartować wraz z Blakiem: „Więcej! Więcej! oto krzyk zagubionej w błędzie duszy, nic prócz Wszystkiego nie może zadowolić Człowieka”⁶¹, bądź nieco mniej wzniośle zwrócić się ku pracy Thomasa Carlyle’a *Sartor Resartus*, gdzie niespokojny duch ludzki, nigdy nieusatsfakcjonowany chwilą obecną, rozwija w sobie szlachetne poczucie nie-szczęścia: „Niedola Człowieka pochodzi, według mego tłumaczenia, z jego «Wielkości – z powodu, że w nim się zawiera Nieskończoność, której przy całej swej przebiegłości nie jest w stanie pogrzebać zupełnie pod Skończonością [...]»”⁶². Pójście za Carlyle’em wymagałoby jednak lepszej znajomości literatury francuskiej i niemieckiej niż ta, jaką kiedykolwiek mógłby dysponować lub jakiej (w odróżnieniu od George Eliot) mógłby pragnąć Adam.

NIE-SZCZĘŚCIE W MIŁOŚCI

Czasami trudno angloamerykańskiemu czytelnikowi zrozumieć, dlaczego tak wielu autorów kontynentalnych wykazuje szczególne upodobanie do opisów braku szczęścia, przede wszystkim w miłości czy pożądaniu. W przeciwieństwie do tego, kto odnalazł szczęście, z definicji wymagające działania celowego oraz panowania nad sobą, nieszczęśliwy kochanek pozostaje bierny, jest przedmiotem oddziaływania, rozdartym między udręką a uniesieniem, i pożąda przedmiotu idealnego, który – jeśli kochanek ów go posiada – zniknie. W gotyckim romansie Horace’a Walpole’a *Zamczysko w Otranto* z roku 1764 Matylda mówi swojej dwórcy o człowieku, który okaże się jej kochankiem: „Powiedział nam co prawda, że jest nieszczęśliwy, ale toć jeszcze nie znaczy wcale, że zakochany”⁶³; dwórka zaś odpowiada: „Zakochany lub też nieszczęśliwy,

⁶⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. III, 1, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1987, s. 44. Por. też ostatnią medytację Pierre’a w *Wojnie i pokoju*: „To poszukiwanie celu było tylko poszukiwaniem Boga” (Tolstoj, dz. cyt., t. 4, s. 252).

⁶¹ W. Blake, *There is No Natural Religion*, http://www.wwnorton.com/college/english/nael/noa/pdf/blake_There_Is_No_Natural_Religion.pdf. Por. tenże, *Nie ma Naturalnej Religii*, tłum. M. Fostowicz, w: tenże, *Wieczna Ewangelia. Wybór pism*, wybór i oprac. M. Fostowicz, Pracownia „Borgis”, Wrocław 1998, s. 10.

⁶² Th. Carlyle, *Sartor Resartus. Życie i zdania pana Teufelsdröckha w trzech księgach*, ks. II, rozdz. 9, tłum. S. Wiśniowski, nakład i druk S. Lewentala (pod kierunkiem Redakcji „Kłósów”), Warszawa 1882, http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=51447&s=1 (zachowano pisownię oryginalną).

⁶³ H. Walpole, *Zamczysko w Otranto. Opowieść gotycka*, tłum. M. Przymanowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 33.

co na jedno wychodzi”⁶⁴. Albo też wychodzi na jedno po tamtej stronie Kanału La Manche. Denis de Rougemont, w swoim wspaniałym monograficznym studium *Miłość a świat kultury zachodniej* z roku 1940 stwierdził po prostu: „W literaturze zachodniej nie ma historii miłości szczęśliwej”⁶⁵. Choć nieco lepsza znajomość powieści brytyjskich (bądź Tołstoja) mogłaby doprowadzić de Rougemonta do uściślenia tej tezy, niewątpliwie wyraża ona pewną refleksję na temat powieści kontynentalnej od siedemnastego do początków dwudziestego wieku i do pewnego stopnia wyjaśnia, na czym polegała tematyczna odrębność tych dzieł od powieści angielskiej.

We Francji, począwszy od dwunastego stulecia, nieszczęśliwa miłość często nazywana była – wskutek ciekawej etymologii – radością. Chrześcijańskie pragnienie, pełne napięcia – przyszłość bowiem nie nadchodzi o czasie – odkryło bowiem swój erotyczny odpowiednik w miłości dworskiej (franc. fin’amor), która okazała się kolejnym wielkim kontekstem dla terminu „radość” w tradycji Zachodu. Pieśni trubadurów o fin’amor wyrażają żarliwe pożądanie przez podmiot liryczny, mężczyznę, kobiety emocjonalnie odległej i z reguły zamężnej, której nieosiągalność jest kluczem do jej atrakcyjności. Podczas gdy w większości przypadków pożądanie w sposób naturalny dąży do spełnienia, trubadurzy refleksyjnie pożądali, przynajmniej po części, samego stanu pożądania. Zrównując pożądanie z miłością, wskazywali, że zaspokojenie, które jest końcem pożądania, położyłoby również kres miłości. Paradoks ten dobrze sformułował Michel Zink: „Miłość pociąga za sobą nierozwiązywalny konflikt między pożądaniem a pożądaniem pożądania, między miłością a miłością miłości. Takie właśnie jest wyjaśnienie skomplikowanego uczucia, które charakterystyczne jest wyłącznie dla miłości, a polega na połączeniu cierpienia z przyjemnością, udręki z uniesieniem. Trubadurzy mieli swoje własne słowo na wyrażenie tej złożonej emocji: nazywali ją «joi»”⁶⁶. Tęsknoty trubadurów leżą też u podłoża sensu, w którym terminu „radość” używa Lewis w swoim dzienniku *Zaskoczony radością*. Jest ona – pisze – „niezaspokojonym pragnieniem, które [...] samo w sobie” jest „godniejsze pożądania niż cokolwiek, co mogłoby je zaspokoić”. W tym szczególnym sensie – dodaje Lewis – radość oznacza „coś zupełnie innego niż szczęście czy przyjemność”⁶⁷.

⁶⁴ Tamże, s. 36.

⁶⁵ D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Pax, Warszawa 1999, s. 39.

⁶⁶ M. Zink, *Medieval French Literature: An Introduction*, tłum. J. Rider, Pegasus, Binghamton, New York, 1995, s. 35n. Zob. też: M. Lazzar, *Fin’Amor*, w: *A Handbook of the Troubadours*, red. F. R. P. Akehurst, J. M. Davis, University of California Press, Berkeley 1995, s. 61-100, przede wszystkim rozdział „Fin’Amor and Joy”, s. 76-83. Zob. więcej na ten temat w: Potkay, *The Story of Joy*, rozdz. 2, „Erotic Joi: The Troubadour Tradition”, s. 50-72.

⁶⁷ Lewis, dz. cyt., s. 21.

W sensie tym radość – czy też, trzymając się oryginalnej terminologii trubadurskiej, „joi” – służy jako narracyjny „motor” francuskich powieści, jak *Księżna de Clèves*⁶⁸ Marii de Lafayette (z roku 1678) czy *Nowa Heloiza*⁶⁹ Jean-Jacques’a Rousseau (z roku 1761). W obu tych powieściach (przy wszystkich różnicach między nimi) niezaspokojone pożądanie kochanka przez tytułową bohaterkę okazuje się bardziej pożądane niż szczęśliwość życia małżeńskiego. W powieści Johanna Wolfganga Goethego *Cierpienia młodego Wertera*⁷⁰ (Werter, jak poinformowany zostaje czytelnik, również doświadcza „swawoli”⁷¹) Lota dzieli się z tytułowym bohaterem słuszną uwagą: „Boję się, boję się, że tylko niemożliwość posiadania mnie czyni mnie w twych oczach tak bardzo pożądaną!”⁷².

Gustaw Flaubert osnuwa akcję *Szkoły uczuć* (powieści z roku 1869) wokół wyidealizowanej miłości Fryderyka Moreau do zamężnej i cnotliwej pani Arnoux czy też – dokładniej – właśnie do bezgraniczności, którą ona ucieleśnia: „W obliczu tak wielkiego pragnienia i bolesnej ciekawości, niemającej granic, znikła nawet żądza posiadania fizycznego”⁷³. Literacki rodowód radości, której doświadcza Fryderyk, zostaje w dowcipny sposób zauważony przez jednego z jego przyjaciół: „Ach, stary trubadurze, wiem dobrze, co cię gnębi! [...] Serduszek?”⁷⁴. Powieść kończy się, gdy starsza już pani Arnoux pragnie oddać się Fryderykowi, którego odmowa przedstawiona zostaje w sposób sardoniczny: „Przez ostrożność i żeby nie skalać swego ideału, Fryderyk odwrócił się i zaczął skręcać papierosa”⁷⁵. Także wielotomowe dzieło Marcela Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu* (z lat 1913-1927) rozwija się wokół wędrującego pożądania, które przejawia narrator – jego niemożliwej miłości do matki, miłości, którą przenosi najpierw na młodą Gilberte Swann, później na mężatkę, panią de Guermantes, a w końcu na niejednoznacznie seksualnie Albertynę, wyłaniającą się z „gromadki”⁷⁶ dziewcząt nad morzem, kiedyś pożądanym przez

⁶⁸ Zob. M. de Lafayette, *Księżna de Clèves*, tłum. T. Żeleński-Boy, Książka i Wiedza, Warszawa 1985 (przyp. tłum.).

⁶⁹ Zob. J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, tłum. E. Rzakowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962 (przyp. tłum.).

⁷⁰ Zob. J. W. Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. L. Staff, PIW, Warszawa 1975 (przyp. tłum.).

⁷¹ Tamże, s. 10.

W przekładzie F. Mirandoli Werter doświadcza „rozpętania” (tenże, *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. F. Mirandola, Wydawnictwo Greg, Kraków [b.r.w.], s. 7. W przekładzie angielskim pojawia się w tym miejscu określenie „excessive joy” („nadmierna radość”) – przyp. tłum.

⁷² Tenże, *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. L. Staff, s. 112.

⁷³ G. Flaubert, *Szkoła uczuć*, tłum. A. Micińska, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 11.

⁷⁴ Tamże, s. 76.

⁷⁵ Tamże, s. 445.

⁷⁶ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, tłum. T. Żeleński (Boy), M. Żurowski, J. Rogoziński, t. 2, *W cieniu zakwitających dziewcząt*, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1974, s. 407.

niego jako grupa. Dla Marcela wszelkie przejście od pełnego wyobraźni oczekiwania do faktycznego spotkania jest rozczarowaniem, przerwaniem pożądania, co tak oto wyraża on w odniesieniu do spotkanych nad morzem dziewcząt: „Pewność, że będę przedstawiony młodemu dziewczętom, miała za rezultat nie tylko to, że odgrywałem w stosunku do nich obojętność, ale że ją czułem naprawdę. Przyjemność poznania ich, w tej chwili nieunikniona, skurczyła się, zmalała [...]. Zadowolenie z tej znajomości zmniejszała zresztą nie tylko bliskość, ale bezładność jej ziszczenia”⁷⁷. Jakim sposobem ziszczenie się radości może okazać się „bezładne”? – Jedynie w trubadurskim sensie tego terminu, w sensie niezaspokojonego pożądania, które jest samo w sobie bardziej atrakcyjne niż jego spełnienie.

Owa nuta antycypacji ma, jak wskazywałem, charakter fundamentalnie chrześcijański i eschatologiczny, w przeciwieństwie do ziemskiej pełni charakteryzującej szczęście, w mniejszym bądź większym stopniu stanowiące publiczny osąd, który podlega rewizji wraz z upływem czasu, ale zawsze odnosi się do istnienia w czasie. „Joi” natomiast pozostaje niezaspokojona w czasie, a jeśli bywa ona źródłem przyjemności – czy to dla kochanka, czy dla czytelnika powieści – to jej istotę zapewne najlepiej uchwycił w swoim epigramie lord Henryk Wotton, pełniący w *Portrecie Doriana Graya* rolę dowcipnego mentora. Moglibyśmy bowiem powiedzieć o radości to, co w owych błogich dniach, kiedy nikt jeszcze nie słyszał o ostrzeżeniach ministra zdrowia, lord Henryk mówi o papierosach: „Papieros jest doskonałym przykładem doskonałej rozkoszy. Sprawia przyjemność, a nie zaspokaja. Czegoż żądać więcej?”⁷⁸. I odwrotnie, Sibyl Vane, aktorka z East Endu, staje się dla Doriana odpychająca, gdy tylko proponuje mu faktyczne zaspokojenie, miłość cielesną, tu i teraz. Doriana zdecydowanie nie interesuje szczęście w jego sensie etycznym ani też w sensie angielskiej powieści, jakkolwiek jego Faustowski zakład, w którym postawił na rozkosz, zaczyna go z czasem, wraz z rozwojem akcji powieści Wilde’a, nużyć. Zakończmy prowadzonym przy herbatce przekornym dialogiem między Dorianem a księżną Monmouth:

- Ja, księżno, zawsze się zgadzam z Harrym [lordem Henrykiem – A. P.]. [...]
- I filozofia jego daje panu szczęście?
- Nigdy nie szukałem szczęścia. Kto pragnie szczęścia? Szukałem rozkoszy.
- I znajdował ją pan, panie Gray?
- Często. Nazbyt często⁷⁹.

Tłum. z języka angielskiego Dorota Chabrajska

⁷⁷ Tamże, s. 476.

⁷⁸ Wilde, dz. cyt., s. 96.

⁷⁹ Tamże, s. 232.

TROJAKA RADOŚĆ W BUDDYZMIE

Radość z przyjemności zmysłowej jest nietrwała. Próby jej utrwalenia są ostatecznie bezowocne i kończą się tym, że obraca się ona w cierpienie. Dlatego właśnie przyjemność zmysłowa jest pozorna. Dążenie do niej nie stanowi jednakże fatum ciężącego nad wszystkimi ludźmi wiodącymi świecki żywot. Niektórzy z nich są władni stawiać egzystencjalne pytanie o przyczynę cierpienia, odnajdywać ją w samych sobie i jej obecność ograniczać. To ludzie mądrzy.

Zgodnie z tradycją, pierwsze publiczne wystąpienie Buddy zawiera sformułowanie czterech szlachetnych prawd. Przedstawiając pierwszą z nich, Budda wylicza siedem okoliczności życia i każdą z nich utożsamia z cierpieniem. To narodziny, starzenie się, choroba, śmierć, połączenie z niemiłym, rozłąka z miłym i nieotrzymanie tego, czego się chciało. Po tym daleko niepełnym i wyłączenie przykładowym wyliczeniu oznajmia, że wszystkie pięć grup Ignięcia są cierpieniem (palijskie dukkha)¹. Tę piątkę, wyodrębnioną w drodze analizy doświadczenia, stanowią grupy: postrzegalnej formy, odczucia, różnicującego postrzeżenia, czynników wolicjonalnych i świadomości. Elementy pięciu grup współtworzą organizm psychofizyczny (nāmarūpa) i, w ogólności, całą empiryczną rzeczywistość, określaną jako potrójny świat (tīloka). Składają się nań: świat pragnienia zmysłowego (kāmaloka), świat subtelnej formy (rūpaloka) i świat formy pozbawiony (arūpaloka). Pierwszy zamieszkują ludzie, obok zwierząt i innych, niedostrzeganych na co dzień, odczuwających istot. Dwa wyższe to siedziby różnej rangi bóstw. Określenie Ignięcia (upādāna), czyli intensywnego, niepohamowanego i nieodwracalnego pragnienia, w odniesieniu do pięciu grup i współtworzonych przez nie organizmów oznacza, że są one skazane na stawanie się, naprzemienne, zależne powstawanie i ustawanie. Powodowani pragnieniem mieszkańcy potrójnego świata z konieczności uczestniczą w nieustannym wędrowaniu (saṃsara) – pojawiają się, ulegają zmianie, przemijają i pojawiają się ponownie². Dlatego zarówno ich życie aktualne, jak i życie przyszłe, odrodzone, a także życie niskie i wysokie, choć w różnym stopniu, są nacechowane cierpieniem. Cierpią wszystkie odczuwające istoty. Szczegęsne

¹ Por. *Samyutta Nikāya*, 56. 11, w: *The Connected Discourses of the Buddha*, t. 2, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville, Massachusetts, 2000, s. 1843-1847.

² W kwestii ponownego pojawiania się (odradzania się) odczuwających istot, buddyzm reprezentuje pogląd omijający poglądy skrajne, oznajmujące bądź bezpowrotne ustanie i brak jakiegokolwiek formy kontynuacji, bądź ciągłą kontynuację jakiegoś stałego elementu.

– z ludzkiej perspektywy – życie bogów faktycznie takie nie jest. Dotyka ich starość i śmierć, a doświadczanie przyjemności nie może być w pełni satysfakcjonujące, bowiem towarzyszy mu wiedza, iż nie będzie trwało bez końca. Słowem, nie ma na Ziemi i w Niebie miejsca, w którym cierpienie byłoby nieobecne.

W pierwszej szlachetnej prawdzie Budda oznajmia powszechność cierpienia. Gdyby na tym poprzestał, byłby jak współcześni mu asceci, wiodący, w jego opinii, święte życie bez pocieszenia³. Zapowiedź pocieszenia pojawia się już w drugiej szlachetnej prawdzie, w której Budda wskazuje na uwarunkowany, zatem nie ostateczny, charakter cierpienia. Cierpienie powstaje w następstwie obecności pragnienia (*taṇhā*), poszukującego tu i tam spełnienia i przejawiającego się w trojakić formie: pragnienia przyjemności zmysłowych, pragnienia zachowania życia i pragnienia zniszczenia go. Ustanie cierpienia, stanowiące treść trzeciej szlachetnej prawdy, następuje w rezultacie wyzbycia się pragnień, wyzwolenia od nich, niepolegania na nich. Drogę do tego stanu opisuje prawda czwarta. Na tej drodze, trudnej – bo wymagającej wyrzeczenia i dlatego atrakcyjnej tylko dla niektórych – osiągalna jest zasługująca na swe miano radość.

W tym miejscu należy odnotować dwie kwestie. Pierwsza dotyczy szczególnej dyspozycji, która uzdalnia człowieka, i tylko człowieka, do wejścia na drogę prowadzącą do ustania pragnienia, a z nim i cierpienia. Otóż zdaniem Buddy, odrodzenie się w ludzkim świecie (*manussaloka*) jest przywilejem, z racji panującej w nim względnej równowagi pomiędzy odczuciami przyjemnymi (*sukhavedanā*) i przykrymi (*dukkhavedanā*). Stan ten umożliwia człowiekowi refleksję nad sobą i innymi. O ile będzie ją rozwijać, może się zdarzyć, że proces ujawniania się i dążenia do zaspakajania pragnień stanie się dlań przejrzysty, a on sam będzie zdolny do powstrzymywania się od kompulsywnego ich spełniania, które jest udziałem innych istot.

Druga kwestia jest natury językowej i dotyczy słownictwa używanego przez Buddę. Mając na względzie szeroką dostępność oznajmianych treści, świadomie posługiwał się on językiem potocznym. Naturalna, niedostateczna ostrość występujących w nim określeń powoduje dziś niejakić problemy semantyczne. I tak palijskim terminem oddawanym zwykle jako radość jest „*somanassa*” (termin przeciwny – „*domanassa*”). Budda posługuje się nim jednak nie dość często i nie dość konsekwentnie. Raz oznacza on uniesienie towarzyszące przyjemnemu odczuciu umysłowemu, pojawiające się wraz z rozwojem umiejętności skupienia⁴, innym razem wiąże się z występowaniem przyjem-

³ Por. *Majjhima Nikāya*, 76. 22-32, w: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville, Massachusetts, 1995, s. 520n.

⁴ Por. *Saṃyutta Nikāya*, 48. 40, s. 1865.

ności zmysłowej albo jej wspominaniem⁵. Jeszcze bardziej nieostry jest rozpowszechniony w wypowiedziach Buddy i kluczowy w tych badaniach termin „sukha” (przeciwieństwo „dukkha”). Jego zakres znaczeniowy w zależności od kontekstu użycia rozciąga się od rozkoszowania się przedmiotem ujmowanym przez któryś ze zmysłów aż po nieprzekraczalne szczęście nirwany. Mniej kłopotów interpretacyjnych sprawiają inne terminy: „pāmojja” – zadowolenie obecne we wczesnym stadium praktyki wskazanej przez Buddę, „pīti” – zachwyty, z reguły ten towarzyszący skupieniu, oraz „mudita” – radość z cnót i osiągnięć innych istot, będąca pochodną umiejętności wczuwania się w ich położenie. W zakończeniu tej uwagi należy jednakże odnotować, że gdy osiągniemy pewien poziom znajomości wypowiedzi Buddy, jego rozmyślnie pozbawiona profesjonalnego żargonu i semantycznie niewyrafinowana praktyka językowa nie będzie miała wpływu na ich rozumienie i rozwieją się wątpliwości co do ich spójności.

Podążanie drogą do ustania cierpienia to proces duchowego wzrastania, w trakcie którego osiągane są szczególne umiejętności; dzięki tym umiejętnościom możliwe stają się przeżycia poza nim nieobecne. W *Sutrze o mnogości odczuć* (*Bahuvedanīya Sutta*), występującej w kanonie palijskim dwukrotnie⁶, Budda pokrótce omawia kolejne stadia tego procesu zgodnie z rosnącą gradacją doświadczanych w nich przyjemności i radości (sukha-somanassa). Rozpoczyna od naszkicowania pięciu rodzajów przyjemności zmysłowych – rozkoszowania się widzialną formą, dźwiękiem, smakiem, zapachem i czymś dotykalnym. Określa je jako pożądane i miłe, ale także ponętne i mamiące. Następnie mówi do swego ucznia Anandy, że jeśli ktoś twierdziłby, iż są to największe przyjemności i radości, jakich doświadczają istoty, on nie przyznałby mu racji, gdyż istnieje inny rodzaj przyjemności, bardziej subtelny i wspanialszy niż zmysłowe. Ten rodzaj przyjemności pojawia się wraz z osiągnięciem pierwszej dźhany (jhāna) – stanu umysłu będącego następstwem interioryzacji przedmiotu skupienia i jego wewnętrznej, umysłowej eksploracji⁷. Budda charakteryzuje ten stan jako konsekwencję odizolowania się od przyjemności zmysłowych i niewłaściwych, niesprzyjających duchowemu wzrostowi stanów i wskazuje na jego cechy, którymi są uchwycony i utrwalony umysłowy obraz przedmiotu skupienia oraz zachwyty i przyjemność zrodzona z odosobnienia. Przyjemność i radość towarzyszące temu osiągnięciu także nie są największe. Wraz z postę-

⁵ Por. *Majjhima Nikāya*, 137. 10-11, s. 1067n.

⁶ Por. tamże, 59, s. 398-400; *Saṃyutta Nikāya*, 36. 19, s. 1274-1278.

⁷ Uwaga dla osób nie zaznajomionych z wczesnobuddyjską techniką medytacji (sformułowana w wielkim uproszczeniu): W następstwie uważnej obserwacji wybranego przedmiotu powstaje jego obraz umysłowy, który następnie sam staje się przedmiotem obserwacji; obserwacja postępujących zmian w wyglądzie tego wewnętrznego przedmiotu, a następnie zjawisk sukcesywnie zachodzących po jego zaniku, jest źródłem rozwijającego się poznania i przyrastającej radości.

pem w eksploracji umysłowej formy (rūpa) osiąga się drugą, trzecią i czwartą dźhanę. Radość towarzysząca każdemu kolejnemu stadium medytacji przewyższa tę występującą w stadium je poprzedzającym. Po czwartej dźhanie, z przekroczeniem postrzegania formy, zanikiem percepcji bodźców zmysłowych i odejściem od postrzegania wielorakości, następują sukcesywne osiągnięcia (samāpatti), w których konstatuje się kolejno: „przestrzeń jest nieskończona”, „świadomość jest nieskończona”, „nie ma nic”. Czwartym i ostatnim z tych pozbawionych formy (arūpa) osiągnąć jest stan „ani-postrzegania-ani-niepostrzegania”. Towarzysząca mu radość przewyższa wprawdzie radości właściwe stadium wcześniejszym, ale wciąż nie jest ostateczna. Ostatni stan wymieniony przez Buddę w tej sutrze to ustanie postrzegania i odczuwania (saññavedayitanirodha). Zdając sobie sprawę, że przypisanie tak określonego stanowi cech przyjemności i radości czy też scharakteryzowanie go jako szczęśliwego może wydawać się niedorzeczne, Budda zwraca się do Anandy z instrukcją, jak winien postąpić, gdy usłyszy taki zarzut ze strony ascetów wywodzących się z innych wspólnot. Jeśliby rzeczeni asceci powiedzieli: „Pustelnik Gotama mówi o ustaniu postrzegania i odczuwania i opisuje je jako przyjemność. A co to takiego i jak to jest możliwe?”⁸, należy im odpowiedzieć: „Przyjaciele, Błogosławiony opisuje przyjemność nie tylko w odniesieniu do przyjemnych odczuć; jest raczej tak, że opisuje jako przyjemność każdy rodzaj przyjemności, jaki jest do osiągnięcia”⁹.

Analiza tego niezwykłego stanu w tym miejscu nie jest konieczna. Głowiący się nad jego adekwatnym określeniem komentatorzy nazwali go szczęściem nieodczuwania (avedayitasukha); szczęściem – z racji nieobecności w nim cierpienia (nidukkhabhāva). Mimo że w kanonie palijskim nie brakuje informacji o tym osiągnięciu, nie rozpraszają one wątpliwości odnośnie do jego statusu w buddyjskiej soteriologii, a zwłaszcza wątpliwości dotyczących kwestii relacji tego osiągnięcia do nirwany. Wart odnotowania jest fakt, że Budda nie wypowiada się o nim i związanej z nim przyjemności jako o czymś ostatecznym i nieprzekraczalnym, a tylko jako czymś możliwym.

Treść powyższej sutry daje pewne wyobrażenie o rodzajach radości wyróżnianych przez Buddę. Są nimi: radość towarzysząca postrzeżeniom zmysłowym, następnie przewyższająca ją radość ujawniająca się w trakcie praktyki medytacji, będąca efektem najpierw obcowania z formą umysłową, a następnie ze zjawiskami, w których ta forma jest już nieobecna, i w końcu radość tamte przekraczająca, faktycznie nie do wysłowienia.

⁸ *Majjhima Nikāya*, 59. 16, s. 505; *Saṃyutta Nikāya*, 36. 19, s. 1278. (tłum. wszystkich fragmentów dzieł obcojęzycznych – K. K.).

⁹ Tamże.

Taki podział pojawia się w innej sutrze¹⁰. Wprawdzie termin „radość” jest w niej nieobecny, ale występują określenia bliskoznaczne: zachwyt (pīti) i szczęście (sukha). Budda mówi w tej sutrze o szczęściu (i zachwycie) cielesnym, duchowym i większym niż duchowe. To pierwsze pojawia się w związku z doświadczaniem przyjemności zmysłowych, drugie towarzyszy doświadczeniom właściwym dla osiągnięć medytacyjnych. Ostatecznie cechuje je bezstronność i przytomność. Trzecie następuje wówczas, gdy zostają zniszczone zakażające umysł wpływy (asāva), a on sam rozpoznaje się jako całkowicie wyzwolony od żądz, nienawiści i złudzenia. Owo wyzwolenie to nirwana, summum bonum buddyzmu, stan wykraczający poza doświadczaną doczesność i z tego powodu niemożliwy do uchwycenia w przystosowanym do ujmowania doczesności języku. Stosunkowo nieliczne, w przytłaczającej większości negatywne określenia nirwany pojawiają się w dalszej części tego tekstu.

W kanonicznym wykładzie nauki Buddy, uwzględniającym osiągnięcia duchowe, konfrontuje się dwa style życia: zamieszkiwanie pośród ludzi, zgietkliwe i kalające, oraz żywot bezdomny, otwierający możliwości duchowego wzrostu¹¹. Wiążą się one z dwoma rodzajami dążenia czy też poszukiwania, odpowiednio: nieszlachetnym i szlachetnym. Pierwsze opisuje się jako dążenie kogoś podlegającego narodzinom, starzeniu się, chorobie i śmierci oraz trosce i splamieniu do czegoś, co podlega tym samym ograniczeniom¹². W drugim, poszukujący ma te same zniewalające go cechy, ale zdobycz, ku której dąży, jest od nich wolna. To niezrodzone, ostateczne zabezpieczenie przed zniewoleniem, nirwana¹³.

Radość towarzysząca pierwszemu stylowi życia, który w kanonie reprezentuje gospodarz, pan domu, powstaje wraz z intencją nabywania form rozpoznawanych przez oko, dźwięków rozpoznawanych przez ucho, zapachów – przez nos, smaków – przez język, czegoś dotykalnego – przez ciało oraz przedmiotów umysłowych rozpoznawanych przez umysł jako pożądane, upragnione, zaspakajające i związanych z doczesnością albo też ze wspomnieniem tego, co wcześniej zostało nabyte, a przeminęło, ustało czy uległo zmianie¹⁴. Ta powstająca w następstwie przyjemnego odczucia radość jest nietrwała i utrwalić jej się nie daje. Niestety, ludzie w znacznej większości wydają się tego nieświadomi. Budda poddaje analizie proces inicjowany wystąpieniem przyjemnego odczucia u – jak ją nazywa – niewykształconej, zwykłej osoby. Po odnotowaniu takiego odczucia osoba ta pragnie przyjemności i to pragnienie zachowuje. Tymczasem przyjemne odczucie ustaje. Wraz z jego ustaniem powstaje od-

¹⁰ Por. tamże, 36. 31, 19, s. 1283-1285.

¹¹ Por. *Majjhima Nikāya*, 36. 12, s. 335.

¹² Por. tamże, 26. 5, s. 254.

¹³ Por. tamże, 26. 12, s. 255n.

¹⁴ Por. tamże, 137. 10, s. 1067n.

czucie przykre. Odnotowawszy to, zwykła osoba smuci się, zamartwia, lamentuje, szlocha, bijąc się w piersi i jest strapiona. Dzieje się tak dlatego, że przyjemne odczucie bez reszty zawładnęło jej umysłem. To zaś mogło zajść dlatego, że ciało i umysł takiej osoby nie były dostatecznie wykształcone czy rozwinięte¹⁵.

Pożądanie przyjemności zmysłowych staje się przyczyną bardzo licznych niepowodzeń i klęsk oraz występków i zbrodni. W większej z dwóch sutr *O nagromadzeniu cierpienia* (*Mahādukkhakkhandha Sutta*)¹⁶ Budda przedstawia obszerny katalog skutków tego pożądania – od zafrasowania niesprzyjającymi okolicznościami życia codziennego i rozczarowania swym losem po znoszenie okrutnych kar za popełnione zbrodnie. Swą wypowiedź podsumowuje, oznajmiając, iż przyjemności zmysłowe są przyczyną, źródłem i podstawą tego, że ludzie pobłażają sobie w czynieniu nieprawości. Czyniąc tak, po rozkładzie ciała pojawiają się ponownie w stanach zatruty, potępienia, a nawet w piekle. Z brakiem umiejętnego reagowania na wystąpienie przyjemności zmysłowych wiąże się niebezpieczeństwo pojawienia się całej masy cierpienia, które ma w nich swą przyczynę, źródło i podstawę¹⁷.

Radość z przyjemności zmysłowej jest nietrwała. Próby jej utrwalenia są ostatecznie bezowocne i kończą się tym, że obraca się ona w cierpienie. Dlatego właśnie przyjemność zmysłowa jest pozorna. Dążenie do niej nie stanowi jednakże fatum, ciężącego nad wszystkimi ludźmi wiodącymi świecki żywot. Niektórzy z nich są władni stawiać egzystencjalne pytanie o przyczynę cierpienia, odnajdywać ją w samych sobie i jej obecność ograniczać. To ludzie mądrzy. Cechuje ich szczególnie, wyznaczana przez ostateczny cel – nirwanę, właściwość myślenia, mówienia i cielesnego działania. Radość przeżywana przez nich przewyższa tę dostępną poszukiwaczom przyjemności zmysłowych.

W *Sutrze o głupcach i mądrych* (*Bālapāṇḍita Sutta*)¹⁸ Budda mówi, iż człowiek mądry doświadcza tu i teraz trojakiej, powstałej z trzech powodów, przyjemności i radości (*sukha-somanassa*). Podczas gdy ludzie dyskutują o tym, co uważają za istotne i słuszne, on, zachowując wskazania moralne, czyli stroniąc od krzywdzenia żywych istot, a także od brania tego, co nie zostało mu dane, oraz od cielesnej nieczystości, fałszywej mowy i środków oszałamiających, przysłuchuje się dyskutującym i myśli: „Ludzie dywagują o sprawach, których w sobie nie znajduję, do których nie jestem przywiązany”¹⁹. Świadomość nieprzywiązywania się do rzeczy światowych czy doczesnych, mimo pozostawania między nimi, to pierwszy powód przeżywania radości. Drugi powód to ten, że nie uczyniwszy niczego złego, człowiek nie martwi się o to,

¹⁵ Por. tamże, 36. 8, s. 334.

¹⁶ Zob. tamże, 13, s. 179-185.

¹⁷ Por. tamże, 13. 15, s. 182.

¹⁸ Zob. tamże, 129, s. 1016-1028.

¹⁹ Tamże, 129. 28, s. 1022.

że spotkają go nieprzyjemności związane z możliwością poniesienia kary czy koniecznością karmicznej odpłaty za dokonane niegodziwości²⁰. Natomiast trzeci powód jest taki, że ponieważ nie popełnia myślą, słowem i ciałem niewłaściwych postępów, lecz właściwe, może on spodziewać się lepszej od obecnej, nawet niebiańskiej, formy odrodzenia się²¹.

Możliwość niebiańskiej formy odrodzenia się stawia stosunkowo niewielką liczbę świeckich w jednym szeregu z mnichami. Skoro tak, można zasadnie zapytać o aspiracje owych świeckich do osiągnięcia nirwany. Zainteresowany tą kwestią, dociekliwy wędrowiec Waczhagotta (Vacchagotta) pyta Buddę: „Mistrzu Gotamo, czy jest jakiś gospodarz, który nie zrzuciwszy więzów pana domu, po rozkładzie ciała osiągnął kres cierpienia?”²². Budda odpowiada, iż nie ma kogoś takiego. Więzy pana domu (gihisaṃyojana), krępujące także inne osoby świeckie, to przywiązanie do atrybutów życia związanego z prowadzeniem spraw doczesnych, a więc do własności, prestiżu i władzy. Waczhagotta pyta jeszcze o to, czy jest jakiś gospodarz, który nie porzuciwszy więzów pana domu, poszedł do Nieba. Budda odpowiada, że owszem jest i to nie jeden, nie stu i nie pięciuset, ale dużo więcej takich zmarłych gospodarzy²³. „Poszedł do Nieba” może oznaczać, że stał się raz-powracającym (sakaḍāgāmin) albo nawet niepowracającym (anāgāmin). W trakcie innej rozmowy z Waczhagottą Budda potwierdza tę ostatnią możliwość. Oznajmia, iż oprócz niego samego, a także mnichów i mniszek, istnieją wyznawcy świeccy obojga płci (upasāka, -ikā), którzy odziaszwszy się w biel, żyją w celibacie, a po zerwaniu pięciorakich pęt odrodzą się spontanicznie w czystych siedzibach (suddhāvāsa) i osiągną nirwanę bez konieczności powracania z nich. Dodaje, że takich świeckich uczniów jest więcej niż pięciuset²⁴.

Wspomniani świeccy wyznawcy, przywdziewający białe szaty na znak przyjęcia głównych wskazań obowiązujących mnichów z wyjątkiem zakazu gromadzenia i używania kruszców (pieniędzy), w buddyjskiej soteriologii zajmują status zbliżony do tego, który jest przypisywany mnichom. Określenia „raz-powracający” i „niepowracający” odnoszą się do stopni awansu duchowego albo też świętości. W kanonicznym wykładzie wiąże się je z uwalnianiem się od dziesiątki krępujących człowieka i powstrzymujących go w drodze do nirwany więzów (saṃyojana). Trzy najgrubsze spośród nich to: wiara w substancjalną odrębność jaźni, czyli mnie samego, następnie niewiara w osiągnię-

²⁰ W buddyzmie utrzymuje się pogląd o ciągłości i nieodwracalnym skutkowaniu (owoconości) działania (palijskie – kamma, sanskr. karma), w myśl którego to, co zostało popełnione uprzednio i jest czynione teraz, rzutuje na obecne i przyszłe warunki działania.

²¹ Por. *Majjhima Nikāya* 129. 27-30, s. 1021-1023.

²² Tamże, 71. 11, s. 588.

²³ Por. tamże, 71. 12, s. 589.

²⁴ Por. tamże, 73. 9, s. 596.

cie Buddy i skuteczność jego nauki oraz przywiązanie do zewnętrznych reguł praktyki ascetycznej albo też rytuału, połączone z wiarą, że prowadzą one do duchowego oczyszczenia. Efektem zrzućcia tych więzów jest osiągnięcie statusu wstępującego w strumień (zdążający do nirwany; sotāpanna). Wstępujący w strumień raduje się z nieodwracalności spełnienia, gdyż czeka go najwyżej siedmiokrotne odradzanie się w formach niegorszych niż ludzka. Dalszy awans osiąga on przez postępowanie w usuwaniu trójki korzeni potrójnego świata nieustannego wędrowania, czyli żądz, nienawiści i złudzenia. W efekcie tych starań, kiedy owe korzenie są poważnie naruszone, wstępuje się na stopień raz-powracającego. Wówczas można wyzbyć się kolejnej dwójki pęt: pragnienia zmysłowego i złej woli. Jeśli uda się tego dokonać – między innymi dzięki celibatowi – jeszcze w tym żywocie, zdobywa się status niepowracającego. Osiągnięcie najwyższego statusu – godnego, arahanta, wymaga jeszcze porzucenia piątki wyższych pęt: pragnienia odrodzenia się w niebiańskich dziedzinach – dziedzinie subtelnej formy i dziedzinie formy pozbawionej, zarozumiałości w obcowaniu z mniej duchowo rozwiniętymi, zniecierpliwienia w kontaktach z nimi oraz wszelkich przejawów ignorancji.

Ten najwyższy status, będący odtworzeniem osiągnięcia samego Buddy i odróżniający się od jego osiągnięcia jedynie tym, że jest wtórny, pozostaje wszakże dla świeckich nieosiągalny. Ci najbardziej duchowo rozwinięci spośród nich, po ustaniu wszelkiej aktywności cielesnej wędrują do krainy niepowracających, do czystych siedzib, zajmujących szczytowe partie nieba subtelnej formy, gdzie radują się wizją całkowitego spełnienia. Uszczerbkiem ich położenia jest to, że owa radość wciąż nie jest ostateczna. Pocieszeniem zaś – że niezawodnie nadejdzie.

Radość, będąca udziałem mnichów i podzielana przez świeckich wyznawców, jest owocem wyrzeczenia się (nekkhamma), porzucenia aspiracji związanych z doczesnością, a następnie zawierzenia Buddzie odnośnie do wskazanej przezeń praktyki i sprawdzania jej efektów. Wykształcona w trakcie tej praktyki postawa kontemplacyjna prowadzi do nabycia umiejętności rozpoznawania nietrwałości, zmiany, zanikania i ustania form, widzenia ich takimi, jakimi faktycznie są. Wraz z wiedzą, iż formy tak przeszłe, jak i obecne, postrzegane zarówno zmysłami, jak i umysłem, są nietrwałe, powodujące cierpienie i zmienne – powstaje radość (somanassa)²⁵.

Ta radość ma swe źródło w postawie będącej odwrotnością dążenia do przyjemności zmysłowej. Kiedy naśladowca Buddy, określony przezeń jako dobrze wyuczony i szlachetny uczeń, odnotowuje przyjemne odczucie, nie pragnie zachowania przyjemności i jej zwiększenia. A kiedy przyjemne odczucie ustaje i powstaje odczucie przykre, odnotowuje je, ale nie smuci się i nie

²⁵ Por. tamże, 137. 11-12, s. 1068.

rozpacza. I dzieje się tak dlatego, że ani jedno, ani drugie nie jest w stanie zawładnąć jego umysłem, zarówno bowiem umysł, jak i ciało takiego adepta zostały odpowiednio rozwinięte²⁶.

Będąc efektem medytacyjnego ćwiczenia, w którym wiodącą rolę spełnia zachowywanie przytomności czy uważności (*sāti*) względem zjawisk zachodzących wewnątrz ciała i umysłu, a także w obrębie postrzeganej rzeczywistości zewnętrznej, wiedza o powszechności przemijania ma wartość wyzwalającą. W jej świetle odsłania się iluzoryczność radości, pojawiającej się wraz z przyjemnym odczuciem. Radość towarzysząca życiu przytomnemu, kontemplacyjnemu jest znacznie bardziej subtelna oraz trudniej osiągalna i dlatego cenniejsza.

Ta radość rozwija się stadiami. Najpierw przyjmuje postać zadowolenia (*pāmojja*) z efektów podjętej praktyki, które stopniowo rozwija się w zachwyt (*pīti*). Osiągnięcie zachwyty prowadzi do uspokojenia czy też wyciszenia (*passaddhi*) ciała. Wraz z nim ustają cielesne niedogodności i umysłowe niepokoje, co staje się podstawą odczuwania pogodnej przyjemności, wręcz szczęśliwości (*sukha*). Ta zaś sprawia, że umysł uzyskuje gotowość do skupienia (*samādhi*)²⁷. Ten wstępny poziom skupienia wraz z porzuceniem piątki niższych pęt stanowi gwarancję spontanicznego odrodzenia się w czystych siedzibach i osiągnięcia tam nirwany²⁸.

O radości rozwijającej się wraz z pogłębianiem się skupienia, najpierw w formie *džhan*, a następnie w pozbawionych formy osiągnięciach, napisano powyżej. Tutaj godzi się odnotować, iż kolejne zdobycze skupienia odpowiadają coraz wyższym partiom buddyjskiego nieba. *Džhany*, schematycznie dzielone na stadia wstępne, rozwinięte i pełne, mają odpowiadające im piętra w świecie subtelnej formy (*rūpaloka*). Pełne stadium czwartej *džhany* reprezentuje pięć czystych siedzib zajmowanych przez niepowracających. Z kolei osiągnięcia mają swe odpowiedniki w noszących takie same nazwy czterech najwyższych piętrach nieba, składających się na świat bezforemny (*arūpaloka*).

Z takiego przyporządkowania poziomów nieba osiągnięciom medytacyjnym wynikają dwa istotne dla prowadzonych tu rozważań wnioski. Pierwszy to ten, że stany właściwe dla mieszkańców nieba są osiągalne w ludzkim świecie i nie ma bóstwa, któremu człowiek nie mógłby dorównać. Niepowracającym można i wręcz trzeba stać się na ziemi, by móc znaleźć się w czystych siedzibach. I trafia się tam, jeśli pojawiły się przeszkody uniemożliwiające osiągnięcie statusu *arhanta*: nieumiejętność pogłębienia skupienia czy zaangażowanie w wykonywanie zadań przynależnych do życia świeckiego. Drugi wniosek jest taki, że sklasyfikowane jako najwyższe zdobycze medytacji osiągnię-

²⁶ Por. tamże, 36. 9, s. 334.

²⁷ Por. tamże, 7. 8, s. 119.

²⁸ Por. tamże, 52. 4, s. 455.

cia pozbawione formy (arūpa-samāpatti), mimo iż pojawiająca się wraz z nimi radość przewyższa tę właściwą dla czwartej dźhany, nie przybliżają do nirwany bardziej niż ona sama, co nakazuje traktować je jako wyczyn, wprowadzie kultuwujący własności tej dźhany, ale faktycznie pozostający bez wpływu na zbawczą kondycję człowieka. Brama, przez którą opuszcza się potrójny świat cierpienia, znajduje się na granicy czwartej dźhany, co potwierdza kanoniczny opis odejścia samego Buddy²⁹.

Zdobycze dźhan kultuwuje się jeszcze inaczej, a mianowicie przez wzbudzanie i zachowywanie czwórki niezmierzonych (appāmana) stanów umysłu, określanych także jako boskie siedziby (brahmavihara). Są nimi: czuła, miłująca życzliwość (mettā) – życzenie powszechnej pomyślności i szczęścia, współczucie (karuṇā) – wczuwanie się w nieszczęsne położenie innych istot, wyrozumiała radość (muditā) – radowanie się z osiągnięć innych, zarówno tych niewielkich, jak i tych przewyższających nasze własne, oraz równowaga (upekkhā) – niezaangażowana bezstronność w traktowaniu innych. Odczuwanie radości wespół z innymi, tak jak i pozostałe stany, nie jest okazjonalne, nie ogranicza się do konkretnych innych istot ani nie przedkłada jednych nad drugie. To duchowa umiejętność rozwijana w trakcie ćwiczenia, w którym przywołuje się na myśl istoty najpierw z bliskiego otoczenia, a następnie z coraz bardziej odległych rejonów wszystkich stron świata i adresuje ku nim posłanie radości. Powodzenie w takim ćwiczeniu osiąga się wraz z zapomnieniem siebie, możliwym w warunkach porzucenia powszechnej i przydatnej w życiu społecznym dbałości o własną odrębność. Wtedy nikt nie jest wyróżniony i radość bez przeszkód przepelnia świat.

Celem dążeń naśladowców Buddy jest nirwana. W *Dhammapadzie* określa się ją jako największe szczęście (paramasukha)³⁰. Niestety, nie można uchwycić go w pojęciach. Te, którymi się posługujemy w odniesieniu do treści codziennego doświadczenia nie mają tu adekwatnego zastosowania. Budda potwierdza to, oznajmiając: „Ktoś, kto odszedł (osiągnął cel) jest bez miary [...] nie ma on niczego takiego, co można by o nim powiedzieć”³¹. Aby przybliżyć swym uczniom choćby namiastkę wyobrażenia o nirwanie, odnosząc się do niej, Budda używa określeń negatywnych, takich jak: „niezrodzona, niepowsta-

²⁹ Por. *Dīgha Nikāya*, 16. 6. 8-9, w: *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Somerville, Massachusetts, 1995, s. 271.

³⁰ Por. *Dhammapada*, tłum. M. Müller, w: *The Sacred Books of the East*, t. 10, Clarendon Press, Oxford 1881, s. 203n. To najstarszy z bardzo licznych przekładów tego dzieła na język angielski. Zob. przekład polski: *Dhammapadam czyli Ścieżka Prawdy*, tłum. S. F. Michalski, Ultima Thule, Warszawa 1925. Por. też: *Sutta-Nipāta*, tłum. V. Fausböll, w: *The Sacred Books of the East*, t. 10, s. 54n.

³¹ *Suttanipāta*, 1076, w: *The Group of Discourses (Sutta-nipāta)*, t. 2, tłum. R. K. Norman, The Pali Text Society, Oxford 1992, s. 121.

ła, niezrobiona, niezłożona”³² oraz „niestarzejąca się, niepodatna na schorzenia, nieśmiertelna, pozbawiona trosk, niesplamiona”³³, a także „uśmierzenie woli, zarzucenie wszelkiego przywiązania, zniszczenie pragnienia, beznamiętność, ustanie”³⁴. Wokół tych określeń narastały rozmaite interpretacje. Najwłaściwsza wydaje się interpretacja egzystencjalna. Dla poszukujących nirwany jest ona błogostanem – trwałym ustaniem doskwierającego im cierpienia (dukkhanirodha).

Tak pokrótce przedstawia się kwestia radości w pismach kanonu palijskiego, które – według dość zgodnej opinii badaczy – najwierniej oddają idee pierwotnego buddyzmu. Szkic ten nie mógłby jednak uchodzić za pełny, gdyby nie było w nim choćby wzmianki o soteriologicznych innowacjach mahajany, wielotorowego nurtu w obrębie wspólnoty buddyjskiej, zainicjowanego na przełomie er. Czerpał on wprawdzie z pierwotnych idei, ale poddawał je nieraz daleko idącym modyfikacjom. Sprzyjała temu ekspansja buddyzmu, przede wszystkim w kierunku wschodnim, która zaowocowała jego akulturacją w Chinach.

W mahajanie soteriologiczny ideał arhanta zajmuje bodhisattwa. Mówiąc najprościej, jest to ktoś zabiegający o wyzwolenie wszystkich innych istot i na samym końcu – o własne. Związany poczynionym ślubem i powodowany współczuciem³⁵, rozwija doskonale cnoty hojności, moralności, cierpliwości, męstwa, skupienia i mądrości, a następnie stosuje uzyskane dzięki temu dogodne, odpowiednie do rozmaitych okoliczności środki po to, by wszystkie odczuwające istoty miały pełny udział w szczęściu oświecenia³⁶.

Rozwinięcie ideału bodhisattwy nie byłoby możliwe bez reinterpretacji pojęcia zasługi (sansk. puṇya, palijskie puñña), wartościowego w perspektywie wyzwolenia czynu lub owocu czynu, oraz modyfikacji pojęcia nirwany. W mahajanie zasługa reprezentuje pewien potencjał, który wprawdzie nie musi być na bieżąco spożytkowany, ale nie powinien zostać zmarnotrawiony. Można go używać celowo i przenosić na innych. Bodhisattwa czyni to i w ten sposób ułatwia i skraca innym drogę do oświecenia, a tym samym ich uszczęśliwia. Uzyskał tę szczególną umiejętność, przybliżywszy się do nirwany na odległość najmniejszą z możliwych. Właściwie podziela jej przymioty z jednym wszakże wyjątkiem – wciąż jest obecny w świecie przepełnionym cierpieniem. Ten stan z czasem określono jako nirwanę bez pozostawania w niej, albo też niewiązącą, taką, którą można opuścić (sansk. apratiṣṭhita-nirvāṇa). Bodhisattwa pozbywa się wszelkich przeszkód uniemożliwiających mu wej-

³² *Udāna*, 8. 3, w: *The Udāna. Inspired Utterances of the Buddha & The Itivuttaka. The Buddha's Sayings*, tłum. J. Ireland, Buddhist Publication Society, Kandy 1997, s. 97.

³³ *Majjhima Nikāya*, 26. 13, s. 256.

³⁴ Tamże, 26. 19, s. 260.

³⁵ To także motyw publicznej aktywności Buddy z kanonu palijskiego.

³⁶ W mahajanie pojęcie oświecenia (bodhi) stosuje się częściej niż pojęcie nirwany.

ście w nirwanę, wstępuje w nią, ale w niej nie pozostaje z powodu współczucia żywionego dla cierpiących istot. Dla nich ciągle się odradza i przenosi na nich swe niezmierzone zasługi, pomnażając ich radość i tworząc warunki do jej rozwoju.

Powyższe uwagi w większości dotyczą bodhisattwy o niezrównanych osiągnięciach. Droga do nich jednakże rozpoczyna się od wykonania pierwszego kroku, od powzięcia myśli o oświeceniu (bodhicitta). Pierwszy i kolejne kroki na drodze bodhisattwy może uczynić każdy człowiek, bowiem tak jak wszystkie odczuwające istoty posiada on naturę Buddy. Na tej drodze mnisi nie są uprzywilejowani, a osiągnięcia świeckich są częstokroć znaczniejsze. Ten stan rzeczy zilustrowany jest w sanskryckiej *Sutrze o nauce Wimalakirtiego* (*Vimalakīrtinirdeśa Sutra*)³⁷, bardzo cenionej na Dalekim Wschodzie.

Wimalakirti jest bodhisattwą w osobie zamożnego świeckiego wyznawcy. W dziedzinie dóbr duchowych osiągnął wszystko, co możliwe do osiągnięcia, a zdobyte wiedzę i umiejętności, a także zgromadzone dobra materialne wykorzystuje do nawracania innych. W sutrze sławi się jego zalety. Pośród bardzo wielu pochwał pojawiają się i takie: „Wspierając właściwą dharmę (naukę wyzwolenia), przyciągał starych i młodych. W żadnych przedsięwzięciach handlowych, które przynosiły tylko doczesną korzyść, nie znajdował przyjemności. Przemierzając rozdroża, był dobroczyńcą odczuwających istot. Wstąpiwszy do rządowej administracji, roztaczał opiekę nad każdym. Wygłaszając mowy, prowadził lud drogą mahajany. Przebywając w szkołach, inspirował dzieci. Idąc do domów uciech, obecnym tam ukazywał przewiny, które biorą się z żądz. Wstępując do winiarni, potrafił zachować dobrą intencję”³⁸. Instrukcji, nieraz w formie przygany, nie szczędził mnichom. Znamienici uczniowie Buddy odmawiają spotkania z Wimalakirtim, wspominając wyrażane przez niego i zawstydzające ich uwagi, dotyczące popełnianych przez nich uchybień w praktyce medytacyjnej³⁹.

Sutra Wimalakirtiego wspomogła emancypację świeckich wyznawców we wspólnocie buddyjskiej. Niekiedy szła ona bardzo daleko, bo aż do zakwestionowania mnisiego ethosu. Ostatnie słowo dotyczące relacji mnich-świecki w kwestii aspiracji do oświecenia padło w trzynastym wieku w Japonii, kiedy to mnich Śinran (Shinran) zrzucił szaty mnisie i założył rodzinę. Uważał bowiem, że mnisi, polegając w dziele wyzwolenia na własnych umiejętnościach, grzeszą pychą i z tego powodu nie mają szans na łaskę Buddy Amidy. Tę osiągnąć mogą tylko pokornie przyzywający go świeccy.

³⁷ Zob. *The Vimalakīrti Sutra*, w: *The Sutra of Queen Śrīmālā of the Lion's Roar, The Vimalakīrti Sutra*, tłum. D. Y. Paul, J. R. McRae, Numata Center of Buddhist Translation and Research, Berkeley 2004, 69-179.

³⁸ Tamże, 2. 4, s. 82.

³⁹ Por. tamże, 3. 3n., s. 85n.

Idea Buddy udzielającego łaski w odpowiedzi na wezwania swych wiernych wymaga krótkiego wyjaśnienia. Wiąże się ona z wizją alternatywnego wobec ciągłego odradzania się losu bodhisattwy. Niektórzy z badhisattwów w treści czynionego przez siebie ślubu zastrzegali, iż osiągnąwszy stan Buddy, wynagrodzą wszystkich tych, którzy będą wzywali ich imienia. Aby ślubu dopełnić, utworzyli niebiańskie rezydencje, Krainy Szczęścia (sansk. *sukhavati*), na Dalekim Wschodzie nazywane częściej Czystymi Ziemiami (chiń. *jingtu*, jap. *jōdo*), w których goszczą swych odchodzących z ludzkiego świata wyznawców. Odpowiadające siedzibom niepowracających rajskie krainy są zachwycająco piękne i pełne wszelkich wyobrażalnych dóbr, jednak największą dostępną w nich atrakcją jest uszczęśliwiająca wizja samego Buddy.

Największą popularność spośród Buddów rezydujących w Czystych Ziemach zyskał Amitabha (sansk. *Amitābha* – niezmierzone światło, chiń. *Amituo*, jap. *Amida*). Praktyka religijna zapewniająca szczęśny pobyt w jego rezydencji jest na pozór bardzo prosta, obejmuje bowiem recytację jego imienia, niekiedy dopełnianą wizualizacją jego świetlistej postaci. Odmawianiu imienia winna jednak towarzyszyć głęboka pokora połączona z niezachwianą wiarą w zbawczą moc Amitabhy. Szerzeniu się jego kultu sprzyjało rozpowszechnienie się w społeczności buddyjskiej eschatologicznej koncepcji zmierzchu dharmy (chiń. *mofa*, jap. *mappō*), czyli upadku religii, cechującego się postępującym zaniemocowaniem potencjału soteriologicznego ludzi. W jej kontekście recytacja imienia okazywała się nie tyle prostą, ile jedyną dostępną skarłałym ludziom praktyką. Wyobrażenia o innej drodze do wyzwolenia traktowano jako czcze złudzenie.

Przenoszenie zasługi w celu niesienia innym radości albo też ulżenia im w cierpieniu winno dokonywać się w każdych okolicznościach i na różne sposoby. Także we współpracy z mnichami. W apokryficznej sutrze *Ullambana* (chiń. *Yulanpenjing*)⁴⁰ opowiada się historię arahanta Muliana, który będąc biegłym w umiejętnościach jogicznych, ujrzał swoją zmarłą matkę błądzącą po krainie głodnych duchów. Udał się tam i usiłował nakarmić ją ryżem. Bez powodzenia, bo kiedy pożywienie trafiało do jej gardła, zmieniał się w żarzące się węgle. Poruszony tym, udał się po radę do Buddy. Ten oznajmił mu, że sam tu nic nie wskóra i polecił Mulianowi przygotowanie tacy z pokarmem dla cnotliwych mnichów, będących zaświatowym zgromadzeniem wyrzeczeńców w centrum świeckiego świata. W ten sposób ustanowił wzór postępowania wobec tych, których nie można wspomóc bezpośrednio. Okazana licznym mnichom hojność sprawia, że przenoszą zakumulowane przez siebie zasługi na będących w potrzebie.

⁴⁰ Zob. *The Ullambana Sutra*, tłum. S. Bando, w: *Apocryphal Scriptures*, Numata Center of Buddhist Translation and Research, Berkeley 2005, s. 20-23.

Ten sam sposób wspomóżenia rodziców zaleca się w także apokryficznej *Sutrze o głębi miłości synowskiej* (chiń. *Fumuenzhongjing*)⁴¹, będącej syntezą moralności konfucjańskiej i buddyjskiej. Budda długo wylicza w niej przykłady poświęcenia rodziców i niegodziwości dzieci. Wzgląd na dolę rodziców, zabieganie o ich szczęście, nie kończy się wraz z ich odejściem z tego świata. Dlatego należy szukać wsparcia u mnichów, a ponadto kopiować i rozpowszechniać sławiącą ich zasługi sutrę, samemu nauczyć się jej na pamięć i publicznie ją recytować. W ten sposób wspomaga się nie tylko rodziców, ale i tych, którzy z jakichś powodów uchybili ich czci. Pierwszym niesie się pocieszenie, drugim zwraca się z drogi do zatraty.

⁴¹ Zob. *The Sutra of the Profundity of Filial Love*, tłum. K. Arai, w: *Apocryphal Scriptures*, s. 121-126.

Alicja ŻYWCZOK

RADOŚĆ ŻYCIA O kreatywnym sposobie istnienia człowieka

Rozpatrując różnice między przyjemnością, radością życia a szczęściem, można dostrzec przede wszystkim odmiennosć ich rodowodu. Za odczuwanie przyjemności odpowiadają u człowieka przede wszystkim funkcje sensoryczne, w tworzeniu radości uczestniczy sfera emocjonalno-uczuciowa, stan szczęścia natomiast jest rezultatem nie tylko ożywienia cielesności człowieka, ale głównie wzmocnienia jego sił moralnych i duchowych.

Chociaż refleksja nad szczęściem, radością życia i przyjemnością stanowi trwały element kultury, każdy kolejny okres rozwoju wiedzy ludzkiej odkrywa je na nowo, nadając im wciąż inne, oryginalne znaczenie. Kategorie tych nie pomijali również współcześni personaliści, na przykład Karol Wojtyła, którzy ujmowali je komparatystycznie, ani fenomenolodzy, a wśród nich Paul Ricoeur, Roman Ingarden i Władysław Stróżewski, badający różne sposoby istnienia człowieka. Postawę radości życia, z licznymi jej odmianami, zaprezentuję w niniejszej refleksji jako twórczy sposób istnienia człowieka, a także ważny cel oraz rezultat wychowania.

RADOŚĆ ŻYCIA JAKO SPOSÓB ISTNIENIA

„«Istnienie» w ogóle jest tylko pewną ideą ogólną, której jednostkowym uszczegółowieniem są poszczególne sposoby istnienia”¹ – pisze Roman Ingarden. Sposób istnienia jest zawsze istnieniem czegoś. Istnienie przejawia się więc w postaci określonego sposobu istnienia.

Jeden ze sposobów istnienia człowieka jako bytu przygodnego przejawia się w jego egzystencjalnej postawie akceptacji życia z towarzyszącym jej poczuciem zespolenia ze światem oraz współbrzmienia ontologicznego lub emocjonalnego z innymi bytami (np. z Absolutem, bytami materialnymi czy przypadłościami). Temu aprobatywnemu sposobowi istnienia człowieka można przeciwstawić istnienie nieaprobatywne, nacechowane niechęcią wobec życia, niezgodą na nie, dekadentckim protestem, a nawet nihilizmem. Taki sposób istnienia wtórnie pogłębia deficyty w zakresie zrozumienia celu i istoty życia, jego niepozwarteczności, odczuwania jego sensu oraz doświadczania jedności z dziełem

¹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, PWN, Warszawa 1987, s. 83.

stworzenia. Generuje również niedobory pojednawczego porozumienia człowieka z samym sobą.

Brak postawy afirmacji życia lub jej niedostatek jest źródłem wielu współczesnych zagrożeń społecznych, a także trudności, które pojawiają się w procesie wychowania. Koncentracja na prawidłowym procesie wychowania, ukierunkowanym na kształtowanie takich sposobów istnienia człowieka, które z jednej strony będą „odporne” na pułapki destrukcyjności, z drugiej natomiast będą charakteryzowały się sympatią dla życia, konsekwentnie osadzoną w strukturze najważniejszych ludzkich cnót moralnych, może okazać się doskonałą profilaktyką w mikroskali i makroskali.

Nie każdy jednak radosny sposób istnienia należy zalecać w procesie wychowawczym, podobnie jak nie każde funkcjonowanie bezradosne jest etycznie nieuprawnione. Trudno nazwać pożądaną wesołość człowieka zaobserwowaną w przebiegu jego uzależnienia od alkoholu, narkotyków, nikotyny, środków farmakologicznych, sportów ekstremalnych czy Internetu. Nienaturalna wesołkowatość może występować również u osób z zaburzeniami zachowania. Z drugiej strony istnienie, które wydaje się niemal całkowicie pozbawione radości życia, może być istnieniem bezwiednym, ubogim w inspiracje do rozwoju indywidualnego i kreatywności, ale jeśli usprawiedliwia je cierpienie, traumatyczna sytuacja losowa lub proces choroby, nie musi ono być istnieniem jedynie zachowawczym. Może stać się istnieniem autokreatywnym, jeśli – jak każdy wzrost człowieczeństwa – ma w sobie wyraźny wymiar nadziei.

Często powraca pytanie, dlaczego dyspozycja psychiczna, jaką jest radość życia, ma ontologiczną doniosłość. Otóż każdy człowiek dzięki swojemu istnieniu inicjuje liczne procesy, zdarzenia, a nawet rzeczy, czyli kreuje rzeczywistość – w tym także rzeczywistość akceptacji lub negacji życia. Przekształca świat stosownie do własnych postaw, a zmodyfikowany jego ręką świat wtórnie oddziałuje na inne procesy, zdarzenia, ludzi i rzeczy. Człowiek, oprócz tego, że przebudowuje świat materialny i formuje przyrodę, najsilniej jednak wpływa na psychikę drugiego człowieka, który podlega wychowaniu. Tu właśnie, wewnątrz osoby, znajdują swój „początek” określone sposoby istnienia. Radość życia okazuje się ontologiczną podstawą wychowania człowieka, a jest ona istotna również z tego powodu, że w chwilach kryzysowych ratuje go właśnie wspomnienie doświadczonych już radości lub antycypacja przyszłych szans.

RADOŚĆ W RÓŻNYCH OKRESACH ŻYCIA LUDZKIEGO

Ekspresja radości życia, obejmująca zróżnicowane sposoby uzewnętrzniania się tego uczucia, wykazuje szczególne cechy, pozwalające na dokonanie jej klasyfikacji; cechy te są istotne w prakseologii pedagogicznej. Poszczególne

nym okresom ontogenezy człowieka można bowiem przyporządkować dominujące w nich rodzaje pozytywnej postawy życiowej.

DZIECIŃSTWO

Wiąże się ono z szeregiem radości typu biologicznego. Przyczyną rozradowania stają się wówczas rzeczy najdrobniejsze. Wiele jest obiektów dziecięcych pragnień, dających zarazem okazję do zadowolenia, począwszy od zaspokojenia najprostszych potrzeb fizjologicznych, na przykład snu lub pożywienia, aż do radości z psychofizycznej bliskości z matką, będącej źródłem szczególnego typu radości. Ten ostatni typ przeżywania sprawia bowiem, że radość matki i dziecka stają się współzależne. Z upływem czasu zaś radość dziecka z kontaktu z matką ewoluuje w kierunku zadowolenia z szerszej unii rodzinnej².

Okolo trzeciego miesiąca życia u dziecka pojawia się uśmiech – przejaw zadowolenia i chęci nawiązania przyjemnego kontaktu z otoczeniem społecznym. Jakkolwiek radości wczesnodziecięce nie wykraczają na ogół poza płaszczyznę zmysłową, radosne doznania umysłowe dają się zauważyć już u dzieci w młodszym wieku szkolnym, a nawet w okresie przedszkolnym.

MŁODOŚĆ

Ten etap życia charakteryzuje szczególna zdolność znajdowania powodów do radości, które nieznacznie różnią się od przeżywanych w okresie dzieciństwa. W indywidualnych wypadkach zmienia się jedynie siła ich oddziaływania i częstość występowania. Z uwagi na to, że młodzież jest intelektualnie sprawniejsza niż dzieci, niektóre zdarzenia znane jej z doświadczeń poprzedniego etapu życia mniej cieszą, natomiast inne wywołują większą radość. Dojrzałe niż dawniej stają się przeżycia radości, których źródłem są interakcje społeczne, zarówno z rówieśnikami, jak i z dorosłymi. Radość może wiązać się z pozytywnymi osiągnięciami szkolnymi oraz ze współpracą koleżeńską, dającą wiele sposobności do przeżywania silnych uczuć. U dorastającej młodzieży rozwija się również umiejętność dostrzegania komizmu w codziennych sytuacjach, stąd radość z płatania figlów, z żartów i dowcipów³. Należy jed-

² Por. N. H a n - I l g i e w i c z, *Problem radości w wychowaniu*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1962, nr 6, s. 10.

³ Por. S. G e r s t m a n n, *Rozwój uczuć*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1986, s. 219-221.

nak dodać, że – z reguły – im radość jest intensywniejsza, tym bardziej okazuje się krótkotrwała.

U młodego człowieka w okresie adolescencji może jednak wystąpić – w związku z biopsychicznymi przemianami rozwojowymi zachodzącymi w jego organizmie – pewien kryzys afirmacji życia. Kształtowanie się układu hormonalnego, płciowego i nerwowego nie jest przy tym jedynym czynnikiem powodującym zakłócenia w odczuwaniu radości życia przez młodego człowieka, sprzyjają im bowiem niekorzystne zjawiska socjokulturowe, które mogą występować w środowisku jego życia.

Ponadto doświadczanie gwałtownych zmian emocjonalnych decyduje na tym etapie rozwoju o przewadze radości nierealnych lub nadrealnych w stosunku do ściśle związanych z nurtem bieżącego życia. Obok radości zmysłowych i poznawczych pojawiają się także pogodne doświadczenia etyczne, estetyczne i duchowe.

Rozwojowa rola doświadczanych radości pozostaje jednak – w stosunku do minionych okresów ontogenezy – taka sama: wszystkie jej wymiary wiążą młodego człowieka z otoczeniem, budzą zaufanie do ludzi, dają podstawę do pozytywnej samooceny i antycypacji przyszłości i mobilizują do aktywności. Przeżycia radości i pogodny nastrój w okresie adolescencji mają duże znaczenie dla higieny psychicznej tego wieku. Są źródłem wewnętrznego uspokojenia, co pozwala na korzystną dla osobistego rozwoju swobodę w kontaktach interpersonalnych.

DOROSŁOŚĆ

Radość człowieka dorosłego należy do radości „wypracowanych” i jest tym głębsza, im większe są cierpienia, z których wyrasta i które przezwycięża. Związana jest ona także z uniezależnieniem się człowieka od wielu potrzeb, a więc ze znaczną autonomią funkcjonalną. Człowiek może doświadczać wszystkich rodzajów radości, tak poznawczych, zmysłowych i estetycznych, jak i etycznych oraz duchowych.

Kryzys wieku średniego, związany z biochemicznymi zmianami w organizmie człowieka i spostrzeganiem psychofizycznych objawów starzenia się, może przez pewien okres (nawet kilku lub kilkunastu lat) osłabiać dotychczasowe stabilne odczucie afirmacji życia. Osoba zdrowa somatycznie i psychicznie na ogół jednak dobrze sobie radzi z pogorszeniem samopoczucia i ostatecznie przezwycięża negatywne interpretacje życia oraz swojego w nim udziału.

WIEK SENIORALNY

Późną dorosłość określa się, nie bez powodu, „drugą radością życia” oraz „wiosną dojrzałego humoru i pogody ducha”⁴. Radości eksplozywne okresu dzieciństwa i implozywne wieku dorastania, łącząc się, tworzą nową jakość w postaci radości eksplozywno-implozywnej, nieco uwewnętrznionej, ale jednak opartej na trwałym zadowoleniu z całości życia.

Uważa się niekiedy, iż skłonność do spontanicznego przeżywania radości jest cechą młodego wieku, a z upływem lat ulega ona wygaszeniu. Nie wydaje się to słuszne, wiele osób w podeszłym wieku potrafi bowiem przeżywać radość niezwykle intensywnie⁵.

Gdy człowiek znajduje się w wieku sędziwym, jego zdrowie i sprawność fizyczna nie zawsze mogą być powodem zadowolenia. Radości poznawcze w tym okresie cechuje jednak pewna odmienność od tego typu radości przeżywanych we wcześniejszych przedziałach życia. Wolno przypuszczać, iż dojrzała osobowość czerpie więcej radości z głębi niż z rozległości poznania.

Periodycznie uporządkowane odmiany życiowej radości ukazują pewną prawidłowość: człowiek w początkowym okresie ontogenezy najpierw odkrywa w samym sobie zdolność do przeżywania radości i wyrażania jej śmiechem lub uśmiechem, a następnie odnajduje ją w swoim ludzkim otoczeniu. W toku życia jednak człowiek nie korzysta już jedynie z dobrostanu fizjologicznego lub psychicznego, ale pragnie doświadczać wyższych form akceptacji życia: duchowych i metafizycznych.

FORMY PRZEŻYWANIA RADOŚCI

Pierwotna (wrodzona) akceptacja życia, w którą wyposażony jest zdrowy noworodek, może w trakcie kolejnych etapów rozwoju człowieka przekształcić się we wtórną (nabytą) akceptację życia lub w jego wtórną negację. Warunki biosocjokulturowe, w których wychowuje się młody człowiek, w znacznym stopniu determinują jego postawę życiową. Akceptacja życia, stanowiąca przejaw kształtującej się dojrzałości emocjonalno-aksjologicznej i zdrowia psychospołecznego człowieka, wskazuje również na jego zdolność do radzenia sobie w sytuacjach krytycznych i kryzysowych. Tendencja do pozytywnego interpretowania traumatycznych zdarzeń życiowych objawia natomiast samo-

⁴ S. S z u m a n, *Pogodne i poważne zagadnienia afirmacji życia*, Wydawnictwo Józefa Nawrockiego, Katowice 1947, s. 35.

⁵ Por. H. I z d e b s k a, *Szczęście dziecka*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1988, s. 145.

dzielność funkcjonalną człowieka i jego zdolność do wzmacniania się uprawniając etycznie afirmację życia. Przeszkody w prawidłowym rozwoju emocjonalno-moralnym dziecka (jak na przykład rozwód rodziców, uzależnienia rodziców lub jego samego, sieroctwo społeczne i wychowanie instytucjonalne, nerwice, zaburzenia psychiczne i skłonności suicydalne czy niepowodzenia szkolne i rówieśnicze) mogą znacznie osłabić afirmację życia. Istnieje wówczas zagrożenie jego negacji, przyjmującej różne formy, na przykład chroniczny pesymizm lub nihilizm, cynizm, defetyzm, rozpacz, negatywizm czy fatalizm. Negacja życia pociąga za sobą również dalsze negatywne konsekwencje dla osobowości człowieka w postaci destruktywnych społecznie zaburzeń jego zachowania.

Rozpatrując postawę człowieka wobec pomyślnych i niepomyślnych zdarzeń życiowych, należy wyodrębnić dwie odmiany życiowej radości: warunkową (aktywizowaną przez sprzyjające okoliczności zewnętrzne lub wewnętrzne) oraz bezwarunkową (będącą rezultatem ukształtowanej postawy afirmacji życia i aprobatywnego sposobu istnienia). Bezwarunkową akceptację życia wykazują osoby posiadające prawidłowo ukształtowany system wartości, o którym nie decydują okoliczności losowe i który pozostaje autonomiczny. Poszanowanie metafizycznego wymiaru ludzkiego życia czyni przy tym jego afirmację silniej indeterminatną.

Przyjmując jako kryterium przedmiot radosnych doznań ludzkich, dokonuję klasyfikacji radości, wyróżniając radość fizjologiczną (np. snu, odpoczynku), sensoryczną (np. spostrzegania wzrokowego, słuchowego, dotyku, smakowania, powonienia), estetyczną (np. procesu twórczego czy kreacji artystycznej), kognitywną (np. myślenia, zapamiętywania, wyobrażania sobie, koncentrowania uwagi), etyczną (przestrzegania obowiązujących norm etycznych), moralną (związaną z indywidualną wrażliwością sumienia), duchową (związaną ze sposobem wyrażania dwóch zasadniczych dążeń: do nieśmiertelności i doskonałości, na przykład radość modlitwy, kontemplacji, odkrywania i chronienia świętości, zbliżania się do Transcendencji).

Ze względu na przyczynę radości życia można dokonać jej typologii, wyróżniając radość związaną z przyczyną zewnętrzną (np. sympatię do świata, uciechę, miłość) oraz radość związaną z przyczyną wewnętrzną (np. zadowolenie z siebie).

Formy ekspresji wewnętrznej radości życia człowieka mogą natomiast przybierać postać werbalną (mowy i innych fonacji) oraz niewerbalną (mimiki i pantomimiki).

Rozpatrując życie ludzkie w płaszczyźnie eschatologicznej, warto również przeprowadzić namysł nad specyficznymi właściwościami radości przyrodzonej (doczesnej, skończonej) i nadprzyrodzonej (wiecznej, nieskończonej). Jakkolwiek pierwszą z nich można uznać za doświadczenie naturalne, drugą określić

trzeba jako nadnaturalną. Rozgraniczenie to wynika przy tym z założenia, że proces życia człowieka i jego miłość życia mają charakter nieprzerwany i trwały.

Nawet w chwili śmierci, dzięki wierze w zmartwychwstanie, osoba umierająca może zmobilizować najgłębsze zasoby życia, by zaznaczyć swoją pogodną obecność (franc. *s'affirmer encore*), nie zaś lęk przed śmiercią. Postawa taka wyraża prawdę, że rzeczywistość nie daje się pochłoniąć ani śmierci, ani złudzeniu, że realne jest jedynie życie doczesne⁶.

WYCHOWANIE DO RADOŚCI ŻYCIA

Zakładając, że osobowość nauczyciela nie stanowi pod tym względem dla uczniów antywzoru, przedstawiam wybrane propozycje rozwijania afirmatywnych postaw życiowych w relacjach wychowawczych między nauczycielem a uczniami w szkole lub między wychowawcą a wychowanymi w placówkach opiekuńczo-wychowawczych.

Istotne znaczenie dla pomyślności życiowej człowieka ma przekonanie, że jakkolwiek ważna jest filozofia, którą posługuje się on w swoich argumentacjach, to ważniejsza jest jednak filozofia życia, którą realizuje w codziennej praktyce. Trening dokładnego określania własnych poglądów, przekonań, postaw i przyzwyczajzeń może obejmować prowadzenie przez młodego człowieka w dłuższym okresie (na przykład kilku miesięcy) pamiętnika tematycznego zatytułowanego: „Moja filozofia życia”. Dialog wychowawczy prowadzony w oparciu o tak dojrzałe wytwory młodzieży owocuje ożywionym kontaktem w grupie, lepszym samopoznaniem i modyfikacją zachowania uczestników.

Powyższy trening poznawczy może uzupełniać analiza porównawcza korzyści i strat psychologicznych płynących z zachowań pogodnych i pesymistycznych. Przygotowanie scenariusza filmowego lub sztuki pod tytułem „Życie – starcie optymizmu z pesymizmem bez zwycięzców i przegranych...”, a następnie ich publiczna prezentacja w środowisku lokalnym może okazać się inspirowaną przygodą intelektualną dla uczniów oraz lekcją pogody ducha.

Aktywizujące metody nauczania i wychowania powinny jednak zostać zharmonizowane z ich formami kontemplacyjnymi i relaksacyjnymi. Wdrożenie do wyciszenia związanego z obserwacją piękna świata może odbywać się poprzez wycieczkę krajoznawczą lub lekcje plenerowe (np. zajęcia artystyczne czy ekologiczne). Formy ekspresji twórczej dzieci i młodzieży, na przykład: rysunek, malarstwo, rzeźba, śpiew, taniec, rytmika, muzykowanie, projektowanie budowli i wnętrz, wprawki literackie, logistyczne i racjonaliza-

⁶ Por. P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci*, tłum. A. Turczyn, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007, s. 12n., 16, 18, 43.

torskie (zwłaszcza, jeśli zajęcia te odbywają się na świeżym powietrzu, w sposób szczególnie usposabiają je do przejawiania radości życia.

Nadmierny pragmatyzm nauczyciela i rodziców może utrudniać rozwój refleksyjności młodzieży i blokować jej autokreatywną postawę życiową. Technokratyczny racjonalizm i konsumeryzm współczesnych społeczeństw stanowią dodatkową przeszkodę w realizacji wychowania do radości życia – nie jest to jednak przeszkoda nie do przezwyciężenia. Przyzwyczajanie dzieci i młodzieży do estetycznego oraz fenomenologicznego spojrzenia na przyrodę przyczynia się bowiem do wyeliminowania postaw wyłącznie eksploatacyjnych.

Ukierunkowanie młodzieńczego entuzjazmu na rówieśnicze wspólnoty wychowawcze (ruchy, sekcje, koła, formacje, kluby, zespoły, zgrupowania, zloty czy stowarzyszenia) może okazać się ważną podporą naturalnych skłonności młodego człowieka do akceptacji życia. Dzięki temu ukierunkowaniu pierwotne sposoby wyrażania się pozytywnej inklinacji życiowej uzyskują kulturowe i społeczne „ramy”. Wyeliminowane zostają nieaprobowane przez grupę formy ekspresji szczęścia, a wzmocnieniu podlegają te jej odmiany, które dzielają członkowie danej grupy społecznej. Masowe wyrażanie entuzjazmu (np. na koncertach muzycznych) powinno jednak podlegać kontroli.

Formowaniu się prawidłowego procesu decyzyjnego sprzyja wskazywanie uczniom, na przykład w trakcie rozmowy, na różnice między odczuwaniem przyjemności a radością życia. Pozwala ono również ukierunkować ich wysiłek samowychowawczy na działania sensotwórcze jako zasadnicze źródła zadowolenia z życia. Warto uświadamiać uczniom, że przeżycia szczęścia, przyjemności i radości mają pewne wspólne własności, lecz także różnią się od siebie.

Po pierwsze, mają one charakter wewnątrzsobowy: „Szczęśliwość wykazuje jakąś szczególną odpowiedniość względem osoby [...]. Odpowiedniość ta jest tak wyrazista, iż z kolei można by mówić o swoistej strukturze samej szczęśliwości jako strukturze «osobowej» – to jest takiej, która nie zachodzi i nie ma sensu poza osobą czy też w oderwaniu od niej. [...] Chyba nie można orzekać szczęśliwości o istotach nieosobowych, choćby nawet obdarzonych psychiką, jak zwierzęta. [...] Szczęśliwość jednak – podobnie jak jej przeciwieństwo, które może najlepiej charakteryzujemy słowem «rozpacz» – wydaje się związana wyłącznie z osobą, z jej swoistą i niepowtarzalną w świecie przyrody strukturą”⁷. Po drugie, są one naturalne. Dążenie do szczęścia wypływa z istoty bytu ludzkiego, z tego, co bezsprzecznie zdrowe w naturze człowieka. „Jest ono czymś naturalnym i dlatego koniecznym”⁸. Po trzecie, pozostają sprzężone z ludz-

⁷ 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, s. 218n.

⁸ T e n ż e, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 66.

kim doświadczeniem działania. Linia graniczna między szczęśliwością a przyjemnością przebiega w obrębie doświadczalnego rozróżnienia „między faktami «człowiek działa» i «(coś) dzieje się w człowieku». Fakt «człowiek działa» zawiera w sobie nie tylko spełnienie czynu na zasadzie samostanowienia, ale zawiera również spełnienie osoby na tejże samej zasadzie. [...] To, co pozostaje w ścisłej łączności ze spełnieniem, nazwiemy szczęśliwością, a nigdy przyjemnością. W ten sposób szczęśliwość pozostaje strukturalnie sprzęgnięta z doświadczeniem działania, z transcendencją osoby w czynie. [...] Przyjemność [...] i przykrość same w sobie nie są związane z osobową strukturą spełnienia siebie przez czyn. Przyjemność, tak jak i przykrość, «dzieje się w człowieku». [...] O ile szczęśliwość wskazuje na strukturę osobową, to przyjemność można by łączyć ze strukturą naturalną”⁹. I, po czwarte, ich pragnienie należy do cech dystynktywnych człowieczeństwa. Człowiek nie może szczęścia nie chcieć. „Chce go więc stale i we wszystkim, jakkolwiek nie zawsze nazywa po imieniu przedmiot swoich pragnień. [...] może się wydawać, jakby szczęścia właściwie nie chciał [...]. Pragnienie szczęścia nie leży na wierzchu chęci, a tym bardziej na wierzchu czynów człowieka. Nietrudno go jednak w nich odkryć i zobiektywizować – nikt nie zaprzeczy, że w głębi woli istotnie stale ono pulsuje”¹⁰.

Rozpatrując różnice między przyjemnością, radością życia a szczęściem, można dostrzec przede wszystkim odmienną ich rodowód. Za odczuwanie przyjemności odpowiadają u człowieka przede wszystkim funkcje sensoryczne, w tworzeniu radości uczestniczy sfera emocjonalno-uczuciowa, stan szczęścia natomiast jest rezultatem nie tylko ożywienia cielesności człowieka (wyzwolenia jego ekspresji), ale głównie wzmocnienia jego sił moralnych i duchowych. „Trudno mówić o przyjemności «dobrego sumienia» albo spełnionego obowiązku. Mówi się w tym wypadku raczej o radości. Fakt, że radość ta może być równocześnie czymś przyjemnym, jest już wtórny, podobnie jak przykrość, która płynie z wyrzutów sumienia [...]. Zdaje się, że dość często [...] szczęśliwość uznaje się za jakąś tylko postać przyjemności, a przyjemność za homogeny składnik szczęśliwości. Często różnicę między nimi ujmuję się tylko jako różnicę stopnia czy raczej jako różnicę głębi: przyjemność jest czymś bardziej powierzchownym czy też «powierzchniowym», podczas gdy szczęśliwość czymś bardziej głębokim – «głębinowym» w człowieku. Takie rozróżnienie sugeruje zwłaszcza strona emocjonalna przeżycia szczęśliwości i przyjemności. [...] Gdzie indziej szczęśliwość bywa uważana za coś duchowego, podczas

⁹ Tenże, *Osoba i czyn*, s. 219.

¹⁰ Tenże, *Elementarz etyczny*, s. 66.

gdy przyjemność za coś tylko zmysłowego czy «materialnego». Jest to chyba zbyt wielka symplifikacja”¹¹.

Utrwalone wśród młodzieży przekonanie o licznych przeszkodach w osiągnięciu radości życia nauczyciel może korygować, ukazując, że konflikt między odczuciem radości życia a samospelnieniem, między wysiłkiem moralnym a doskonałością, ma charakter pozorny.

Punktem wyjścia dyskusji na ten temat mogą stać się słowa Karola Wojtyły: „W pojęciu szczęśliwości zawiera się coś bardzo bliskiego do spełnienia; nie tyle do spełnienia czynu, ile do spełnienia siebie przez czyn. Spełnić siebie i być szczęśliwym – to prawie tożsamość. [...] Nie znaczy to jednak, iż sam czyn jako właściwy człowiekowi-osobie dynamizm jest jakąś rzeczywistością szczęściorodną, źródłem uszczęśliwiania człowieka. [...] Pola szczęśliwości należy szukać w tym, co wewnętrzne i nieprzechodnie w czynie – co utożsamia się ze spełnieniem siebie jako osoby”¹².

Analizie tych słów może również towarzyszyć namysł nad istotą szczęścia w ujęciu Wojtyły: „Nie wolno mówić, że człowiek za cenę moralności kupuje szczęście – kupować można tylko rzeczy. Człowiek natomiast dojrzewa do szczęścia, bo dojrzewają w znaczeniu moralnym tylko osoby [...] etyka personalistyczna – taka właśnie jest etyka Ewangelii – głosi to szczęście, do którego się dojrzewa przez charakterystyczny tylko dla osób wysiłek moralny. [...] Przyjemność, radość, zadowolenie to dobra subiektywne, które pozostawione same sobie mogą doprowadzić do tego, że człowiek kształtuje swe szczęście – a raczej jego fikcję – poza obiektywnym dobrem swej osoby czy też społeczeństwa”¹³.

Relację między szczęściem a dążeniem do doskonałości dobrze ujmuje znana teza Arystotelesa: szczęście przychodzi przez doskonałość. „Nie kupuje się go jednak – pisze Wojtyła – za «cenę» doskonałości, ale dojrzewa się do niego doskonaląc się, stając się coraz lepszym, pełniejszym człowiekiem”¹⁴. Szczęście jest właściwie obecne już w owym „stawianiu się” – w dojrzewaniu do pełni człowieczeństwa. W toku samodoskonalenia życie psychiczne człowieka dostosowuje się do jego życia duchowego i wytwarzają się wówczas „nowe formy zadowolenia czy przyjemności”¹⁵. Silny duch ludzki, rozum i wola, kierując człowieka w stronę obiektywnego dobra, rodzą zadowolenie i szczęście.

Pojmowanie przez nauczyciela procesu wychowania jako wyprowadzania podopiecznych ze stanów przeciwnych poczuciu szczęścia sprzyja kreowaniu

¹¹ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 219n.

¹² Tamże, s. 216n.

¹³ T e n ż e, *Elementarz etyczny*, s. 68-70. Por. też: A. Ż y w c z o k, *Filozoficzne korzenie pedagogiki radości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2000, s. 89.

¹⁴ W o j t y ł a, *Elementarz etyczny*, s. 68.

¹⁵ Tamże, s. 72.

w nich mądrego zaabsorbowania życiem i osiągnięciu przez nich aksjologicznie nienagannej pomyślności życiowej.

*

Zdolność do radości życia jest dyspozycją psychiczną ontologicznie ważną nie tylko z tego powodu, że jest ona istotową cechą samego bytu ludzkiego, ale również dlatego, że pełni ona wobec człowieka funkcje terapeutyczne.

Ontogenetyczna ewolucja ludzkiej radości życia przebiega od jej najprostszych biologicznych form, poprzez pogodne doznania umysłowe, etyczne i estetyczne, aż do radości duchowych i metafizycznych. Rozwojowa rola doświadczanych radości pozostaje jednak w różnych okresach życia człowieka niemalże taka sama. Radość życia wiąże człowieka z otoczeniem, wzbudza w nim zaufanie do ludzi, daje podstawę do pozytywnej samooceny i optymistycznego przewidywania przyszłości, a także mobilizuje go do aktywności.

Wychowaniu do radości życia sprzyja rozumienie przez nauczyciela licznych źródeł ludzkiej radości, wśród których uwzględniać on musi: zjednoczenie z ludźmi, wychowawczą atmosferę miłości, prawdy i wolności oraz obcowanie z Transcendencją. Wychowawcy towarzyszyć powinno przy tym przekonanie, że jego istotnym zadaniem jest wyprowadzanie podopiecznych ze stanów przeciwnych radości życia. Ukazywanie im podobieństw i różnic między odczuwaniem przyjemności a doświadczaniem radości życia pozwala im na rozwijanie życia wewnętrznego we współczesnej neoutylitarnej cywilizacji.

„URADOWAŁEM SIĘ, GDY MI POWIEDZIANO:
«PÓJDZIEMY DO DOMU PAŃSKIEGO!»”

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

POMIĘDZY BÓLEM A RADOŚCIĄ

Pięknym polem uprawianym z ogromnym zaangażowaniem przez Arcybiskupa stał się dialog ekumeniczny i dialog międzyreligijny w wymiarze diecezjalnym, krajowym i międzynarodowym. Podobieństwo do Jana Pawła II narzuca się tutaj z siłą oczywistości. U Papieża znajdował inspirację doktrynalną oraz mającą głębokie ludzkie znaczenie inspirację w porządku serca i gestów. W jakiś sposób chciał kontynuować, a nawet dopełniać papieską postawę otwartości na wszystkich braci w wierze.

Radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych, są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa i nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach.

Gaudium et spes, nr 1

Kiedys na pewno zostanie napisana biografia arcybiskupa Józefa Życińskiego i jej czytelnicy będą się zdumiewać, w jak wielu przestrzeniach ducha żył zmarły nagle w wieku sześćdziesięciu dwóch lat Metropolita Lubelski i Wielki Kanclerz KUL – myśliciel, publicysta i przede wszystkim biskup. Wspominając go na łamach „Ethosu”, którego był wielokrotnie Autorem i zawsze uważnym Czytelnikiem, ograniczę się do próby ukazania zakorzenienia jego biskupiej posługi w dziedzictwie Jana Pawła II.

W Polsce działa już wiele środowisk nawiązujących do papieskiego dziedzictwa, mówi się nawet o pokoleniu Jana Pawła II, nie ograniczając go bynajmniej do generacji młodości; na tle owego „ruchu Jana Pawła II” w Kościele w Polsce postać arcybiskupa Życińskiego jawi się wręcz jako instytucja sama w sobie. Owszem, działał w ramach różnorodnych struktur i sam je tworzył, ale jego dynamiczna osobowość przerastała jakiegokolwiek struktury i instytucje.

Ten sposób obecności osoby we wspólnocie zwykło się nazywać charyzmatem. Istotnie arcybiskup Życiński był postacią charyzmatyczną, obdarzoną wieloma talentami, ale nawet ich mnogość nie wystarczy jeszcze, aby oddziaływać na innych, charyzmatyczność rodzi się z nieprzeciętnej pasji dla sprawy. Są ludzie, którzy mają rację, lecz nie zapalają i nie porywają innych, bo nie ma w nich koniecznej „iskry bożej”. Charyzmatyk natomiast promieniuje swą duchowością, tworzy twórczy ferment, nie dając bynajmniej gotowych recept. Za charyzmatykami zwykle trudno jest podążać, ale bez nich każda

społeczność skazana jest na stagnację, samozadowolenie i – co najgorsze – również na samozakłamanie.

Charyzmat arcybiskupa Józefa Życińskiego czerpał swą siłę z papieskiej wizji człowieka, Kościoła i kultury. Jego wypowiedzi nie zawierały zbyt wielu cytatów z nauczania Jana Pawła II, chodziło raczej o wspólnotę myślenia i idei. Do tych idei należała prawda o godności człowieka, uznanie, że podstawową drogą Kościoła jest człowiek, ewangelizacyjny i dialogowy styl duszpasterstwa, przekonanie, że wiara powinna stawać się kulturą.

Metropolita Lubelski przejawiał wyjątkową świadomość trudnych przemian współczesnej epoki, ale nie czuł się zagubiony w pluralizmie poglądów, nierzadko sprzecznych i konkurujących ze sobą. Samego pluralizmu, który do Polski zawitał po upadku komunizmu, nie uważał za zgubny. Bardziej niepokoiła go prymitywizacja i banalizacja kultury, z której wypierano pytania o sens rzeczywistości i spraw ludzkich, zastępując je konsumpcją i beztroską rozrywką. W miejsce dawnych nomadów, takich jak Abraham, Odyseusz i apostołowie Jezusa Chrystusa, którzy stworzyli świat harmonii pomiędzy tym, co doczesne i wieczne, przygodne i bezwzględnie wartościowe, pojawił się nowy typ nomady skupionego na korzystaniu z chwili i lękającego się jakiegokolwiek trwałej wspólnoty. Pytaniem, które przenikało całość myślenia i działania Arcybiskupa, stało się pytanie o możliwość głoszenia Ewangelii w kulturze zdominowanej przez klimaty postmodernistyczne – często niedookreślone, ale nie pozbawione uwodzicielskiej siły.

Arcybiskup Życiński należał do pokolenia duchownych i intelektualistów, którzy aktywnie uczestniczyli w oporze przeciw komunizmowi, odwołując się do chrześcijańskiego humanizmu. Już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku stał się bardzo poczytnym publicystą prasy katolickiej i drugiego obiegu. Po przełomie roku 1989 nie przestał dostrzegać dramatycznych wyzwań, ale jego myślenie nigdy nie ulegało zgorzknieniu i pesymizmowi. Uważał bowiem, że Ewangelia kształtuje historię, ponieważ zawsze ją przerasta. Jego nadzieja rodziła się na gruncie nowości samej Ewangelii. Pisał z dużą dozą realizmu o wyzwaniach, przed jakimi stanęło chrześcijaństwo w Polsce na progu nowego tysiąclecia. „Po okresie Orwellońskiego zniekształcenia prawdy przez cenzurę i propagandę przyszedł okres manipulacji socjotechnicznej podporządkowanej prawom rynku i walki o władzę. Między Scyllą totalitaryzmu a Charybdą relatywizmu rozciąga się teren duszpasterskich działań, które winny prowadzić do kształtowania dojrzałych osobowości, łączących refleksję z umiejętnością korzystania z wolnych wyborów. Od pomyślnego przeprowadzenia tej syntezy zależy w dużym stopniu postać polskiego katolicyzmu w dwudziestym pierwszym wieku”¹.

¹ Abp J. Życiński, *Wizja nowej ewangelizacji w przesłaniu II Specjalnego Synodu Biskupów a obecne problemy duszpasterskie Kościoła w Polsce*, „Ethos” 13(2000) nr 1-2 (49-50), s. 144.

Jednym z duszpasterskich działań arcybiskupa Życińskiego w służbie nowej ewangelizacji i w trosce o dialog wiary z kulturą były Kongresy Kultury Chrześcijańskiej, zorganizowane w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach: 2000, 2004 i 2008. Zastanawiano się podczas kongresowych debat nad przeszłością i przyszłością chrześcijaństwa, nad chrześcijańską tożsamością Europy, nad dylematami aksjologicznymi w kontekście wyzwań współczesności, pytano, co motywuje nasze wybory: godność czy sukces? Bez wątpienia wiele inspiracji Arcybiskup Życiński czerpał z prac Papieskiej Rady Kultury, której wieloletnim członkiem był w okresie pontyfikatu Jana Pawła II i Benedykta XVI. Lubelskie Kongresy cechowała szerokość spojrzenia na przemiany współczesnej kultury, próba poszukiwania wspólnych wartości, łączących odmienne tradycje intelektualne i duchowe. Po pierwszym Kongresie w roku 2000 jego organizator z zadowoleniem zauważył: „Śmiem twierdzić, iż Kongres zakończył się sukcesem, o czym świadczy atmosfera duchowej więzi między przedstawicielami nierzadko odległych środowisk, którą wytworzył. Czymś realnym jest nie tylko pluralizm obecny we współczesnej kulturze, lecz również solidarność tworzona przez pełne zatroskania pochylenie nad ogólnoludzkimi wartościami”².

Pragnienie budowania mostów znalazło również wyraz w badawczej i dydaktycznej działalności arcybiskupa Życińskiego. Od roku 1997 był on kierownikiem nowo powstałej Katedry Relacji Między Nauką a Wiarą na Wydziale Filozofii KUL. Powołanie tej katedry było inspirowane encykliką *Fides et ratio* ukazującą konieczność wiązania dociekań racjonalnych i badań empirycznych z prawdami wiary. W epoce badań interdyscyplinarnych należy rozwijać nie tylko badania wyrastające z wzajemnego zainteresowania poszczególnych dyscyplin naukowych swoimi osiągnięciami, ale wobec fragmentaryzacji wiedzy i uchylania się przez racjonalizm i pozytywizm od stawiania pytań o ostateczny sens rzeczywistości należy podejmować próbę autentycznego i rzetelnego dialogu pomiędzy nauką a wiarą, zapośredniczonego w filozofii. Powstanie katedry zajmującej się tą problematyką odpowiada ponadto głębokim intuicjom, z których sto lat temu rodziły się uniwersytety katolickie i już z tego powodu katedra stawała się ważnym punktem orientacyjnym w aktualnym rozwoju Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Arcybiskup Życiński przybył do Lublina, legitymując się już bogatym dorobkiem naukowym w dziedzinie kosmologii, biologii teoretycznej, metodologii nauk i filozofii współczesnej. Kontynuował dzieło wybitnego krakowskiego filozofa ks. Kazimierza Kłósaka, doceniającego wkład nauk przyrodniczych w światopoglądowe dyskusje z marksizmem, wspólnie z ks. Michałem Hellerem

² *Chrześcijaństwo i kultura. Z księdzem arcybiskupem Józefem Życińskim rozmawia ksiądz Alfred Wierzbicki*, „Ethos” 13 (2000) nr 4 (52), s. 188.

zastanawiał się nad filozoficznym sensem najnowszej kosmologii oraz matematyki, przyswajał nieznane w Polsce w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych debaty amerykańskich filozofów analitycznych dotyczące myślenia teistycznego. Okres lubelski wzbogacił te badania o nową problematykę, odzwierciedlającą z jednej strony pytania nurtujące nauki przyrodnicze, a z drugiej strony pytania rodzące się wobec dekonstrukcji przeprowadzanej przez postmodernizm na terenie humanistyki.

Arcybiskup Życiński potrafił wychodzić poza symplifikacje w patrzeniu zarówno na ewolucję, jak i na postmodernizm. Nie ograniczał się do krytyki ateistycznej i fundamentalistycznej interpretacji teorii ewolucji, lecz rozwijał oryginalną, w dużym stopniu nowatorską refleksję uwzględniającą dane nauki bez negowania teistycznej perspektywy religijnej³. Podobnie nie patrzył na postmodernizm jako na monolit kulturowy, lecz odczytywał jego meandry jako przejaw obecności odwiecznych pytań o sens, o szczęście i o Boga⁴. Zawsze żywił na wskroś katolicką pasję przyswajania myśli chrześcijańskiej każdej prawdy. Chociaż nie wywodził się z tradycji tomistycznej, to podobnie jak wielki myśliciel średniowiecza, interesował się każdą prawdą dlatego właśnie, że jest ona prawdą dostępną ludzkiemu umysłowi i stanowi jakiś odbłask ukrytej Prawdy Boskiej. Bez obawy o ryzyko eklektyzmu czy przekroczenia metodologicznych granic z ogromną predylekcją mówił za Hansem Ursem von Balthasarem o symfoniczności prawdy.

Pięknym polem uprawianym z ogromnym zaangażowaniem przez Arcybiskupa stał się dialog ekumeniczny i dialog międzyreligijny w wymiarze diecezjalnym, krajowym i międzynarodowym. Podobieństwo do Jana Pawła II narzuca się tutaj z siłą oczywistości. U Papieża znajdował inspirację doktrynalną oraz mającą głębokie ludzkie znaczenie inspirację w porządku serca i gestów. W jakiś sposób chciał kontynuować, a nawet dopełniać papieską postawę otwartości na wszystkich braci w wierze. W roku 2000 Katolicki Uniwersytet Lubelski z inicjatywy swego Wielkiego Kanclerza przyznał doktorat honoris causa naczelnemu rabinowi Rzymu Elio Toaffowi i prawosławnemu patriarsze Rumunii Teoktystowi. W historii pontyfikatu zarówno wizyta w rzymskiej synagodze, jak i ciepłe, braterskie przyjęcie Papieża przez prawosławnego biskupa Bukaresztu były znaczącymi krokami na drodze dialogu ludzi wiary, a zaproszenie ich do Lublina wyrastało z pragnienia uczestniczenia w tym samym doświadczeniu.

Z wielką wdzięcznością zegnali arcybiskupa Życińskiego przedstawiciele judaizmu i islamu. Jednych i drugich darzył niezwykłą miłością. Lubelscy

³ Zob. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2002.

⁴ Zob. tenże, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.

Żydzi pozostają wdzięczni za to, że wspierał ich wysiłki na rzecz odzyskania jesiwy i otwarcia w niej synagogi, a czeczeńscy uchodźcy wspominają jego interwencje w sprawie respektowania i przyznawania należnych im w Polsce praw oraz wsparcie materialne w potrzebie.

W myśleniu Metropolity Lubelskiego nie było podziału na „swoich” i „obcych”. Nie musiał przekraczać żadnych barier, bo tam, gdzie chodziło o człowieka, nie dopuszczał istnienia podziałów. Nie miał wątpliwości, że biskup katolicki może spotkać się z młodzieżą podczas Przystanku Woodstock. Sceptycy i niechętni mówili: „Pojechał tam, bo lubi być showmanem”. Okazało się, że obecność biskupa gotowego do odpowiedzi na trudne pytania młodzieży nie ma nic wspólnego z gwiazdorstwem. Miejsce napiętnowane przez innych odczytał jako wyzwanie, wobec którego człowiek Ewangelii nie może pozostać obojętny. Miał niezwykły dar solidarności z każdym bez wyjątku. Pochylał się nad ludzką biedą i zagubieniem, a piętnował pychę i zadufanie tych, którzy wszystkie sprawy ludzkie oglądali poprzez ideologiczne okulary.

Zapamiętaliśmy go jako człowieka z uśmiechem. Uśmiechał się na powitanie i na pożegnanie każdego, kogo spotykał. W krótkich chwilach spotkania na korytarzu czy ulicy nie mógł powiedzieć wszystkiego, ale wystarczał uśmiech. Uśmiechał się także, kiedy milczał, kiedy słuchał innych. W uśmiechu wyrażała się jego radość życia, wdzięczność za dar wędrówki do Emaus. To, jak często przywoływał tę scenę, może świadczyć, że była ona jego ulubionym miejscem w Ewangelii.

Nigdy nie mówił o swoim bólu i cierpieniu. Chodziło tu nie tylko o dyskrecję, która go cechowała w najwyższym stopniu, ale również o świadomy i spójny wybór stylu życia. Ponad rozpamiętywanie swych ran stawiał nadzieję, jaką obdarza Zmartwychwstały Chrystus.

Dziś jednak, po jego odejściu, w imię prawdy o jego głębokiej, pozbawionej ostentacji duchowości, nie możemy nie pamiętać o wysiłku, jaki czynił, aby ból przemieniać w radość, w której jest odbłask wieczności. Wcześniej utracił obydwój rodziców. Gdy został biskupem, fanatyk uderzył go kamieniem w głowę przed katedrą w Tarnowie, a wkrótce potem szaleniec zranił nożem po wykładzie w Pradze. Trudno sobie wyobrazić, ile cierpienia przynosiły oskarżenia o współpracę z SB, ferowane przez lustratorów, którym wystarczały strzępy archiwalnych świstków, aby oceniać człowieka, i na nic zdawały się jego publiczne wyjaśnienia. Wreszcie ile cierpienia musiała dostarczać codzienna proza polskiego piekła, w którym ludziom wybitnym przypisuje się najbardziej zgubne intencje.

Wiele mówił o prawdzie i dobru, co nie stanowi wyjątku ani wśród biskupów, ani wśród intelektualistów. Wyjątkowa natomiast była emfaza, z jaką mówił o pięknie – tym estetycznym i jeszcze bardziej tym, które płynie z doświadczenia nadprzyrodzonego blasku Łaski.

„NAJCHEŃNIEJ SZUKAŁBYM ICH W WIECZNOŚCI...”
Z arcybiskupem Józefem Życińskim rozmawia Aleksandra Klich *

Aleksandra Klich: Czym jest przyjaźń, Księżę Biskupie?

Abp Józef Życiński: Czymś niezwykłym, co upiększa relacje między ludźmi. I – niestety – mało docenianym w chrześcijaństwie. Szkoda. Przydałoby jej się więcej w tych naszych biurokratycznych kościelnych procedurach.

A. K.: Chrześcijaństwo nie docenia przyjaźni?

J. Ż.: Nie. Z dwóch względów. Po pierwsze, w chrześcijaństwie zawsze ważniejsza była miłość – proszę zauważyć, że najważniejsze przykazanie o stosunku do bliźniego dotyczy właśnie jej: miłuj bliźniego swego jak siebie samego. Po drugie, lękano się, że przyjaźń może przerodzić się w coś niewłaściwego, szczególnie jeśli dotyczy ludzi obdarzonych darem celibatu. Proszę sobie przypomnieć o kłopotach z interpretacjami listów wymienianych między Jordanem z Saksonii i Dianą z Andalo. On był generałem zakonu dominikanów, następcą św. Dominika, ona mniszką. Przyjaźnili się, korespondowali ze sobą. Powiedziałbym, że odrobinę zbyt czule.

A. K.: Chodzi Księdzu Biskupowi o wyznania Jordana, że zawsze myśli o Dianie – gdy pracuje i gdy odpoczywa? Dla nas współczesnych, którzy wszędzie upatrujemy nieprzyzwoitości, jest to niewłaściwe; dla ludzi średnio-wieczna – niekoniecznie. Formy porozumienia się zmieniają. Znam interpretacje, które głoszą, że Jordanowi chodziło o pracę, którą wspólnie z Dianą wykonywali dla Kościoła...

J. Ż.: Oczywiście, konwencje werbalne się zmieniają, nie śmiem wątpić w czystość tej relacji, w końcu Jordan i Diana zostali błogosławionymi. Ale w późniejszych czasach też zdarzały się podobne historie. Ja sam, jak zresztą wielu, miałem kłopot ze zrozumieniem, co łączyło wielkiego teologa Hansa Ursa von Balthasara z lekarką Adrianną von Speyr. Potrzebowałem czasu, żeby dotarło do mnie, że to nie dziwactwo, ekstrawagancja, tylko przyjaźń, wartościowa dla obojga.

A. K.: Ksiądz pisze listy do swoich przyjaciół?

J. Ż.: Tak, ale zwykle niedługie. Zamykam je w czterech zdaniach. Jak chcę coś powiedzieć mojemu przyjacielowi ks. Michałowi Hellerowi, nie mu-

* Tekst stanowi fragment niedokończonego wywiadu-rzeki przeprowadzonego w Wielkim Tygodniu 2010 roku w Lublinie. Tytuł pochodzi od redakcji.

szę do niego pisać obszernych epistoł, po prostu dzwonię i mówię mu, o co chodzi. W kilku słowach, zasadniczo i konkretnie.

A. K.: Przyjaźń dzieje się między dwojgiem ludzi?

J. Ż.: Dla mnie wartością przyjaźni jest to, że nie jest egoistyczna, nie zamyka się w relacji dwóch osób, ona otwiera się na szerokie grono.

Tak było w Krakowie, gdy w latach osiemdziesiątych pracowałem na Papieskiej Akademii Teologicznej. Doskonale się czuliśmy, gdy do nas – do Michała i do mnie – dołączali ks. Józef Tischner, Władek Stróżewski, ich znajomi, przyjaciele. Tak tworzyła się wspólnota wartości, wspólnota sensów, wspólnota uśmiechów. W tamtych ciężkich, szarych czasach, przyjaźń była czymś wyjątkowo cennym. Przyjaźń jest wspólna – tak myślę. Wspólna również dla wielu różnych ludzi.

A. K.: Ksiądz albo zakonnica są z definicji skazani na samotność. Bardzo księdzu doskwiera?

J. Ż.: Bywa wykwintna i luksusowa, gdy w spokoju mogę sobie pisać, rozważać, spacerować nad brzegiem morza. Pamiętam, że gdy zostałem biskupem w Tarnowie, odwiedzili mnie przyjaciele. Po latach wspominali, że gdy odjeżdżali samochodem, obejrzeni się za siebie i zobaczyli mnie samotnego, przygarbionego, na tle nagich drzew. Ale ja tego tak nie pamiętałem. Drzewa były nagie, bo to była późna jesień. Miałem na biurku stos książek do przeczytania i listów, na które musiałem odpowiedzieć. Nie miałem czasu na cierpienie z powodu samotności.

A. K.: Nie wierzę.

J. Ż.: Uwierzyłaby Pani, gdyby przeżyła to, co ja: całodzienną gonitwę, setki spotkań, rozmów. Po takich dniach marzę tylko o książce, dobrej muzyce i wyłączeniu telefonu. I żeby nikt do mnie nie mówił.

Opowiem Pani anegdotkę. Pytam kierowcę, który odwoził mnie niedawno na lotnisko: Panie Tadeuszu, mówią, że żona powinna być ładna, inteligentna i małomówna. Która z tych cech wydaje się Panu najważniejsza? A on mówi: „Chyba ładna, a mówić, niech tam sobie mówi, ja nie słucham”.

A. K.: To ja nie słucham takich seksistowskich dowcipów.

J. Ż.: To był cytat, Pani Olu [biskup się śmieje]. Samotność to coś bardzo intymnego, nauczyłem się sobie z nią radzić.

A. K.: Lubi Ksiądz Biskup ludzi?

J. Ż.: Jakże mógłbym nie lubić?

A. K.: Bo bywają męczący, gdy przychodzą ze swoimi niecierpiącymi zwłoki sprawami. W holu widziałam kolejkę księży do arcybiskupa. Czy kiedy wysłuchuje Ksiądz historyjek z parafii, nie żał Księdzu – biskupowi, ale i profesorowi – czasu, który mógłby spędzić nad książkami?

J. Ż.: Czas płynie i każdy jego okruszek trzeba cenić. Jeżeli chce się pisać, tworzyć, nie można chodzić z imienin na imieniny. Ale wszystkiego nie da się prze-

liczyć na przeczytane czy napisane strony. Gdy przychodzą do mnie księża z różnymi sprawami, załatwiamy, co trzeba, i mógłbym wrócić do swoich tekstów. Ale widzę, że siedzi przede mną samotny człowiek, który przyjechał z zabitej deski wioski, gdzie nie ma z kim pogadać. To pytam: A jak księdza zdrowie? I słucham o kłopotach z wątrobą, o reumatyzmie. I widzę, jaki jest mi wdzięczny, że mam dla niego tę chwilę. Wtedy nauka, książki, teksty przestają być ważne.

Kiedyś byłem bardzo skupiony na swoich sprawach; na książkach, pracy. Nauczył mnie tego mój mistrz Kazimierz Kłósak, ksiądz, profesor, dzielny i odważny krytyk dialektycznego materializmu, u którego pisałem pracę magisterską. Dyskutował z marksistami w czasach, gdy marksizm był obowiązującą prawdą. To był tytan pracy. Jakiś lekarz powiedział mu, że dojrzały człowiek potrzebuje czterech godzin snu, ale te przed północą liczą się podwójnie. Więc sypiał od dwudziestej drugiej do dwudziestej czwartej. Gdy jego przyjaciel ks. Ignacy Różycki jechał na wakacje w góry, na kajaki, za granicę, to on wybierał się do siostry na wieś w okolicy Żywca. Tam mógł spokojnie, na kocyku, czytać kolejne książki. Opowiadał mi jego brat, że gdy ksiądz Kłósak miał imieniny, nie wpuścił z życzeniami kardynała, bo musiał skończyć artykuł. A gdy kiedyś przyszedł do niego student z jakąś niecierpiącą zwłoki sprawą i zapukał do drzwi, usłyszał: „Nie ma mnie, pojechałem do Krakowa”.

Nawet gdy był stary, chorował, cierpiał, z powykręcانymi reumatyzmem palcami pisał i pisał. Musiał mieć tylko pod ręką przeciwbólowy ibuprofen, który sprowadzał wtedy gdzieś z Jugosławii.

Kłósak był życiowym abnegatem. Widzę, że wiele od niego przejąłem, i dobrze mi z tym. Gdy pracowałem na uczelni, zjadałem w stołówce zupę, a kotlet zawijałem w serwetkę i spokojnie mogłem wrócić do książek.

A. K.: Sypia Ksiądz, jak ksiądz Kłósak, dwie godziny?

J. Ż.: Och, nie. Załuję, ale nie dałbym rady. Mój organizm by tego nie wytrzymał. Potrzebuję znacznie większej dawki snu.

A. K.: Od stołu też nie bardzo Ksiądz może odejść z kotлетem zawiniętym w serwetkę. Siostra Scholastyka by się obraziła.

J. Ż.: Wypromokowali mi to koledzy. Gdy tak uciekałem od stołu z tymi kanapkami albo kotлетem w kieszeni, któryś mi powiedział: „Jeszcze kiedyś inni będą czekać, aż ty wstaniesz”.

A. K.: Znalazłam taki cytat z jakiegoś niedawnej wypowiedzi Księdza: „Na trasę naszych codziennych wędrówek do życiowego Emaus Chrystus ustawicznie posyła nam nowych towarzyszy wspólnego szlaku. Pomagają oni odbudować utraconą nadzieję nawet wówczas, gdy dzień się już bardzo mocno nachylił. Pozwalają doświadczyć pałania serca, w którym wcześniej panowało zniechęcenie doprawione goryczą”.

Przeżył Ksiądz jakieś niezwykle spotkanie z drugim człowiekiem? Takie, które zmieniło Księdza życie?

J. Ż.: Tak, to z Michałem Hellerem. Poznaliśmy się w 1972 roku i ta znajomość ciągle się rozwija. Właśnie dziś przysłał mi maila, żebym się nie martwił – napisze zakończenie do naszej wspólnej książki, bo wie, że ja w tym nawale zajęć nie dam rady.

Naprawdę dziękuję Bogu, że spotkałem takich ludzi, jak Michał.

A. K.: Jak się poznaliście?

J. Ż.: W księgarni na Podwalu w Krakowie. Właśnie skończyłem pracę magisterską, bardzo chciałem, żeby recenzował ją Michał Heller, wtedy już znany, docent, po habilitacji, bardzo ceniony, chyba już nawet wydał pierwszą książkę. Podszedłem, sam nie wiem, skąd mi się wzięła taka odważna premedytacja, i zapytałem: Czy ksiądz Michał Heller? Chciałbym, żeby był Ksiądz recenzentem mojej magisterki. Chętnie się zgodził. Napisał mi recenzję, a potem już pisywaliśmy razem.

A. K.: Obaj zajmujecie się sprawami odległymi od codziennych problemów zwykłych wiernych. Kosmologia, fizyka, ewolucja...

J. Ż.: Nauka powinna być sprawą bardzo bliską człowiekowi, każdy powinien się starać ją rozumieć. Jest narzędziem poznania, również pogłębienia i wzbogacenia wiary.

A. K.: No to zacytuję tytuł Księdza habilitacji. Sekundę, muszę sięgnąć do notatek, bo nie jestem w stanie powtórzyć: *Prostota i dyskonfirmowalność jako kryteria heurystyczne w kosmologii...* Rzeczywiście, temat bliski człowiekowi...

J. Ż.: ...*kosmologii relatywistycznej* [śmiech]. Podobno jakaś znajoma moich bliskich zapytała kiedyś: „Czy ten Życiński w ogóle głosi jakieś kazania? Tak niezrozumiale pisze...”.

Badania naukowe swoją drogą, a kazania – swoją. Nie głoszę kazań językiem naukowym. Wiem, kiedy, co i do kogo powiedzieć.

A. K.: Co jest tak niezwykłego w księdzu Hellerze?

J. Ż.: Jego osobowość. Nazywam go mutantem.

A. K.: Mutantem?

J. Ż.: No tak, bo statystycznie rzecz biorąc, jest bardzo mało prawdopodobne, by ktoś taki mógł się narodzić. Trzeba by przyjąć jakieś mutacje genetyczne u podstaw. Po pierwsze, jego miażdżąca inteligencja, wyrazem szacunku dla której była prestiżowa nagroda Templetona. Po drugie, bezwzględny altruizm, absolutne poświęcenie dla innych. Michał ciągle zajmuje się ludźmi, którzy potrzebują jego opieki, jakimiś rodzinami, które sobie nie radzą. A nagrodę Templetona przeznaczył na Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie.

Mówię mu: Pan Bóg cię obdarzył darem celibatu, żebyś mógł docenić, ile kłopotów mają ci, którzy nie zostali tym darem obdarzeni.

Pamiętam, że gdy zostałem biskupem w Tarnowie, Michał mieszkał z kalleką kuzynką, która poruszała się tylko na wózku. On jej gotował, sprzątał,

przebierał ją. Gdy to zobaczyłem, zorganizowałem pomoc, żeby ułatwić Michałowi życie i pracę: siostry zajęły się Tolą, a sąsiadka gotowała obiady. Ale Michał jest tak skromny i pokorny, że nigdy sam by nikogo o to nie poprosił.

On jest wielką postacią, jest w nim połączenie humanizmu, wrażliwości, kultury, poczucia humoru. A obok – absolutna programowa bezradność i brak troski o swoje sprawy. I to na każdym kroku Michał jest bezradny, a przy tym w swoim nierealistycznym podejściu urzekająco piękny. Michał jest mi bliski właśnie jako taki piękny człowiek. Był pewien okres, kiedy byliśmy swoimi spowiednikami.

A. K.: Przyjaciele mogą się spowiadać?

J. Ż.: A dlaczego nie? Pamiętam, że zaraz po tym, jak zostałem wybrany dziekanem na Papieskiej Akademii Teologicznej, wybraliśmy się w góry. I tam go poprosiłem, żeby mnie wyspowiadał. Mówię, że mam dylemat, ile czasu poświęcać na to dziekanowanie, a ile na własne publikacje. Bo na przykład przychodzi do mnie człowiek, który skonstruował perpetuum mobile i zwraca mi głowę, że nie działa. Oczywiście mógłbym, może nawet powinienem, poświęcić temu człowiekowi i jego wynalazkowi kilka godzin, ale to nie będzie miało żadnej wartości poza maniacką, no i własna robota będzie leżeć. A Michał, mój kierownik duchowy, mówi oburzony: „Nie, na to nie możesz sobie pozwolić. Jak ci będą głowę zwracać swoimi problemami, musisz być brutalny”.

Strasznie mi się spodobało, że on, który muchy by nie odpędził, bo mu żal, daje mi duchową wskazówkę tak daleką od jego przekonań: Musisz być brutalny... [śmiech]. Podziwiam go za to jego wielkie serce.

No i te jego geometrie nieprzemienne, obecnie jego wielka pasja intelektualna. Są ludzie, którzy sądzą, że ta geometria doprowadzi do przełomu intelektualnego. Wie Pani, co to?

A. K.: Hmm, nie bardzo. W liceum byłam w klasie humanistycznej... Ale to pewnie nie taka geometria, której uczyłam się w szkole?

J. Ż.: Oczywiście, że nie. Wytlumaczę to Pani jak najprościej: Gdyby w arytmetyce nie obowiązywało prawo przemienności, to czym innym byłoby dwa razy trzy, a czym innym trzy razy dwa. Na takiej zasadzie, gdyby Pani miała wejść dwa razy na egzamin i dostać za każdym razem ocenę „trzy”, to co innego, jak wejść trzy razy i dostać za każdym razem „dwa”.

Tak właśnie działa geometria nieprzemienna. Zajmuje się nią na świecie kilka osób. I właśnie Michał w tym siedzi, to jest jego pasją. I jak patrzę, gdy inni sobie jeżdżą na narty, nad morze, a on bierze komputer i jedzie gdzieś w las, zaszyje się, siedzi, liczy, pisze, to myślę, że naprawdę jest niezwykły.

A. K.: Wasze książki w latach osiemdziesiątych były kultowe, zaczytywali się w nich nie tylko studenci fizyki, ale i polonistyki, teologii. Jak przyjaciele pisał razem książki?

J. Ż.: Mamy różny styl, trudno byłoby siedzieć nam obok siebie i razem wymyślać zdania. Dzielimy się wątkami, razem piszemy tylko zakończenie albo wstęp. To wyjątkowo przyjemna praca, praktycznie bez zgrzytów.

A. K.: Razem jeździliście na spotkania intelektualistów do Castel Gandolfo...

J. Ż.: ...nawet stworzyliśmy serię wydawniczą w Stanach Zjednoczonych. Wszystko dlatego, że z Michałem tak łatwo się dogadać. Taki talent i kultura.

A. K.: A jak Ksiądz zapamiętał księdza Józefa Tischnera?

J. Ż.: Jako człowieka wolnego. Dla niego, górala, śleboda to była rzecz najważniejsza. Nie zależało mu na komplementach, odznaczeniach, słowach uznania. W 1992 roku wybraliśmy go na rektora Papieskiej Akademii Teologicznej. Nie przyjął i rozbrajająco tłumaczył, dlaczego nie może tego zrobić.

Wcześniej, jako dziekan Wydziału Teologicznego, chciałem przeprowadzić wniosek o jego profesurę. Poprosiłem go o bibliografię publikacji, które były niedostępne w kraju. Machnął ręką: „Józiu, daj mi spokój. Całe życie człowiek musi być niewolnikiem, tu sprawozdanie, tam formularz, tu pozwolenie, ja jestem wolny człowiek, ja mam gdzieś wasze tytuły, nie będę niczego składał”. I nie złożył. Na wolności zależało mu bardziej niż na wszystkich tytułach.

A wie Pani, jakim Tischner był cudownym, absolutnym bałaganiarzem? Potrafił nie przyjść na wykład...

A. K.: Do nas, polonistów, we wtorki o osiemnastej się nie spóźniał...

J. Ż.: Nie spóźniał się, ale mógł zapomnieć, który jest dzień tygodnia, i wtedy przychodził dzień później. Pamiętam jak powiedział mi kiedyś w piątek: „Jadę do Wiednia na trzy dni, wszystko załatwione, poodwoływane, kontroluj sytuację”. W sobotę o szesnastej dzwonią z kościoła św. Anny, czy nie wiem, gdzie jest ksiądz Tischner, bo ma dać ślub, a go nie ma. Pół godziny później kolejny telefon: „Nie wie ksiądz, gdzie ksiądz Tischner? Miał nam dać ślub na Podgórzu, u św. Józefa”.

A. K.: Widział Ksiądz, jak atakowano księdza Tischnera? Zarzucano mu, że jest liberałem w sutannie. Że nie jest wierny nauce katolickiej. Że za bardzo otwiera Kościół.

J. Ż.: Oczywiście. Sekretarka kiedyś mi powiedziała: „Wie Ksiądz Profesor, jak zaczynałam pracę, to wszędzie mi gratulowano, że będę mieć szefa takiego, jak ksiądz profesor Józef Tischner. A teraz jak wspomnę, że ksiądz Tischner przyszedł i coś zażartował, to się odwracają i mówią: Daj spokój z tym Tischnerem”.

Józef rodził lęk, bo był otwarty na dialog z myślą współczesną. Jeśli ktoś wychodził poza ogólności, które wystarczały w okresie dominacji marksizmu, typu: „musimy walczyć z bolszewizmem”, wówczas bywał natychmiast klasyfikowany jako liberał. Do Tischnera odnoszono również to określenie, traktując je jako odmianę pomyj.

Po 1989 roku w naszym kraju wielu ludzi bagatelizowało zjawiska, które Tischner zauważał, czyli zagrożenie Polaków mentalnością *homo sovieticus*. Wtedy opanował nas wielki optymizm, jakżeż to my, Polacy, szczególnie udaliśmy się Panu Bogu, i uważano, że porównanie do społeczeństwa sowieckiego nam ubliża.

Atakowano go za nieortodoksyjne podejście do ortodoksyjnie wówczas traktowanego tomizmu i wykorzystywanie personalizmu w filozofii. A przecież tak samo robił Karol Wojtyła! A dziś mamy papieża Benedykta, który absolutnie nie jest tomistą. Jego najbardziej inspirują święci Bonawentura i Augustyn.

Tischnera krytykowano przede wszystkim wtedy, gdy przyjmował bez rewerencji opinie naszych rodzimych polityków. I za opowiadanie się za Unią Wolności, która dla wielu, absurdalnie, stała się symbolem zła, siedliskiem masonów. I jest nią do dziś, choć samej Unii dawno już nie ma.

Pamiętam emocjonalny komentarz pani profesor, która skądinąd podczas stanu wojennego zapisała się bardzo pięknie w mej świadomości. Kilkanaście lat później zatrzymała mnie na ulicy, pytając – pełna świętego oburzenia – co Kościół robi z tym Tischnerem, bo przecież jego ostatnia krytyczna wypowiedź na temat rządu Jana Olszewskiego woła do nieba o pomstę.

Wyrażano święte oburzenie, że kardynał Franciszek Macharski milczy, zamiast potępić liberała w sutannie. Biskup Tadeusz Pieronek pacyfikował wtedy nastroje, zapewniając z ironią, że zaczęto już przygotowywać stos, na którym w najbliższych dniach zapłonie Tischner. Kiedyś spotkałem osobę, która powiedziała wręcz: „Nie znam tego Tischnera, ale jakbym go spotkała, to bym mu oczy wydrapała”.

A. K.: Zapytał Ksiądz, dlaczego tak myśli?

J. Ż.: Zdaniem tej pani Józef psuł jedność tam, gdzie powinniśmy być silni, zwarci i gotowi, i nawet guzika nie oddać. Ona była zwolenniczką zmilitaryzowanego chrześcijaństwa. A ja zgadzam się z Tischnerem, że takie wojownicze chrześcijaństwo to nie chrześcijaństwo, i nie mogę zrozumieć tych, którzy tego nie rozumieją. Przecież istota Bożej Miłości wyraża się właśnie w dialogicznym otwarciu.

Bóg mógłby być wielkim samotnikiem. Jemu do szczęścia przecież prawdopodobnie nie byłiby konieczni ani Ola Klich, ani arcybiskup Zychiński, mógłby wybrać jakiś inny sposób bytowania. A tymczasem On pochyla się z miłością nad człowiekiem i to jest dla mnie jeden z większych paradoksów w relacjach Bosko-ludzkich, że Pan Bóg zwraca uwagę na nas przygodnych i potrafi traktować nas jako partnerów w dziele zbawienia świata.

A. K.: Kraków lat osiemdziesiątych byłby inny bez księdza Tischnera?

J. Ż.: Byłby na pewno dużo uboższy. I ja byłbym bez niego uboższy. Tischner to był człowiek niezwykle. Tak jak niezwykle było to jego poczucie dynamizmu, humoru, otwarcia, dialogu, jak niezwykle były jego kontakty międzyna-

rodowe, umiejętność fascynowania ludzi, którzy przychodzili z daleka, umiejętność przemiany serc u tych, którzy przychodzili z uprzedzeniami... Józef był po prostu nauczycielem pluralizmu. Nie zachowałem w pamięci żadnej jego wypowiedzi, w której chciałby poprawiać nauczanie papieskie. Przeciwnie, często bronił poglądów Jana Pawła II, których wielu nie rozumiało. Gdy w Niemczech na jakiejś konferencji pewien profesor zaatakował Papieża za rzekome straszenie nas, wspaniałych ludzi końca dwudziestego wieku, kulturą śmierci, Tischner odpowiedział: „Ci wspaniali ludzie dwudziestego wieku po Freudzie i po Nietzsche wybudowali nam Auschwitz i Kołymę. Czy Panu Profesorowi to nic nie mówi?”. Trafił w sedno.

Oni – Karol Wojtyła i Józef Tischner – wyrastali pod boki Romana Ingardena, uczyli się u tych samych mistrzów, z tych samych książek. Nic dziwnego, że świetnie się rozumieli.

A. K.: Zawsze się Ksiądz zgadzał z księdzem Tischnerem?

J. Ż.: Ależ nie. Sam fakt, że ja zajmowałem się naukami przyrodniczymi, konkretem, a on fenomenologią, już sprawiał, że byliśmy z innych światów, i tak nas postrzegano. Pamiętam, jak w jednym z wywiadów w Telewizji Kraków usłyszałem pytanie: „Czy Kościół biskupa Życińskiego i Kościół księdza Tischnera stanowią dwa różne Kościoły?”. Tak jakby w Kościele musiał panować uniformizm. Proszę zauważyć, że takie poglądy przetrwały do dziś. Ich echa znajdziemy w pojękiwaniu nad podziałami w polskim episkopacie. Tak jakby biskupi nie mogli się różnić w poglądach.

Najbardziej jednoznaczną ocenę dorobku Tischnera sformułował właśnie Papież w telegramie przesłanym w dzień pogrzebu. Przeczytam Pani: „Głęboko odczułem stratę tego kapłana, który był człowiekiem Kościoła, zawsze z troskaniem o to, by w obronie prawdy nie stracić z oczu człowieka, którego Bóg wybrał, umiłował, odkupił, który oczekuje zbawienia. Wszystko, co dostrzegał, odnosił do Boga, który jest Miłością. W tej perspektywie tworzył podwaliny do realizacji dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Również z tymi, którzy nie zaznali łaski prawdy. Filozof i teolog, który był otwarty na człowieka, a równocześnie nigdy nie zapominał o Bogu”.

Znamienne pozostaje także to, iż żaden z nich – ani Tischner, ani Jan Paweł II – nie straszył zepsutym światem, nie rzucał gromów na myślących inaczej, nie sprowadzał chrześcijaństwa do walki z czyhającymi wrogami. Potrafil nadawać chrześcijaństwu najpiękniejszy kształt, mimo że wiele osób trudziło się, by poprawić im poglądy i charakter.

A. K.: Jak ksiądz Tischner reagował na ataki, na zarzucanie mu zbytniego otwarcia na świat, liberalizm?

J. Ż.: Na zewnątrz spokojnie, w rzeczywistości – cierpiał. Szczególnie wtedy, gdy zarzuty nie były merytoryczne, tylko inkwizytorskie, konstruowane po to, żeby zranić. Ot, choćby wtedy, gdy na kamienicy, w której mieszkał,

ktoś napisał: „Ks. Tischner uczy nas zdrady”, co miało sugerować, że podpisał lojalkę. Co za bzdura! On, który wiele razy się zastanawiał, czy podpisać własny tekst naukowy, mógłby podpisać lojalkę? To prawda, esbecy mu kiedyś coś podsuwali, ale on stanowczo odmówił.

W takich trudnych chwilach Józef, choć cierpiał, nie roztkliwiał się nad sobą. Również w chwili, gdy umierał. Twardy góral, który cenił urok życia, potrafił odchodzić od tego, co piękne, w godzinie wyznaczonej przez Boga. Nigdy nie zapomnę wizyty w klinice na Skarbowej. Opuchnięta twarz, oczy gdzieś tam głęboko utkwione, mówić już nic nie mógł i wziął tylko kartkę i napisał: „I widzisz, czego tu się trzymać, czego tu dłużej szukać, po co mi to wszystko?”. I popatrzył na mnie. To było spojrzenie realisty, który rozumiał, że życie nie kończy się biologiczną śmiercią. Że można odejść; spokojnie umrzeć, nawet gdy się widzi, że znajomi cierpią.

A. K.: Nie było w nim rozpacz?

J. Ż.: Nie, nie, broń Boże. Dla mnie to było jedno z najcenniejszych doznań w życiu: przyjaciel na skraju życia dzieli się ze mną swoją najgłębszą refleksją. Uczy nas nadziei i tego, że są pewne wartości, od których powinniśmy spokojnie odchodzić. Przejście kilka kroków dalej to inny świat – i dlaczego się bać takich przejść? W tej jego góralskiej odwadze i spokoju w odchodzeniu było tak wiele piękna. To było naprawdę wzruszające.

Tischner dla nas, tych, których do siebie przyciągał, był przede wszystkim człowiekiem, który potrafi żyć głoszoną prawdą, przyjacielem o niezwykłym poczuciu humoru. Kimś, kto chodząc po ziemi, wiedział, że ważny jest inny świat. Dziś, gdy w sporach ideologicznych wyraźnie dostrzegamy echa myślenia skażonego marksistowską patologią, widać, jak Tischner wyrastał ponad środowisko i przerastał nas wszystkich wyobraźnią.

A. K.: Gdzie Ksiądz we współczesnej Polsce widzi takie „przejawy myślenia skażonego marksistowską patologią”?

A. K.: W latach osiemdziesiątych Polacy byli wspólnotą. Razem szukaliśmy wartości, które stanowiłyby o sensie życia. Wiele razy się zdarzało, że nawet ludzie w mundurach – milicja, esbecy – robili gesty świadczące o tym, że nie zgadzają się z władzą, której służą. Pamiętam, jak człowiek, który na granicy robił mi rewizję osobistą, rumienił się i przepraszał, bo przecież też jest katolikiem, ale to jego praca, ma na utrzymaniu rodzinę. Rozumiałem go, czułem z nim solidarność.

Dziś zwycięża indywidualizm ambicji, łączy nas tylko wyścig szczurów. W ojczyźnie „Solidarności” szczególnie bolą przejawy zaniku poczucia solidarności społecznej, na miejsce której bywa nierzadko wprowadzana agresja. Tam, gdzie niedawno łączyła nas wspólnota wielkich wartości, dziś pojawia się zakamufLOWANA niechęć, zwłaszcza w stosunku do osób obdarzanych społecznym szacunkiem. Tak daleko odeszliśmy od zasad humanizmu chrześci-

jańskiego, które Jan Paweł II formułował wyraziście w swej pierwszej encyklice. Był to skądinąd ważny składnik nie tylko papieskiego nauczania, lecz naszej życiowej praktyki.

Pamiętam, jak w latach osiemdziesiątych uczestniczyłem w jakimś kongresie filozoficznym razem z prof. Barbarą Skargą. Podczas kolejnego dnia obrad doszła do nas wiadomość, że SB zatrzymało ukrywającego się działacza „Solidarności” – zgodził się wystąpić w telewizji i wygłosił przygotowany mu tekst. Wysłuchaliśmy informacji ze smętnymi minami. Pierwsza przerwała milczenie Pani Profesor. „Nie znamy całej prawdy – powiedziała – być może SB próbowało go szantażować groźbami wobec dzieci. Nie wolno nam potępiać zbyt łatwo i za szybko”.

Co nam zostało z takiej postawy szacunku inspirowanego przekonaniem o uczciwości naszych bliźnich? Co ocaleje z lekcji humanizmu, której uczyli zarówno Papież, jak i pani Barbara w swym doświadczeniu łagrów i administracyjnych szykan ze strony „władzy ludowej”? Dodam z bólem: dziś podejrzliwość i nieufność staje się dla wielu wyrazem autoafirmacji. Tu nie wolno usprawiedliwiać – trzeba zmieniać. Opowiadała mi pewna znajoma, że po dłuższym czasie oddalenia od Kościoła postanowiła pójść się pomodlić. To było kilka dni po tragicznej śmierci Bronisława Geremka. I na warszawskim Krakowskim Przedmieściu, pod kościołem, spotkała grupę ludzi z transparentem „Dzięki Panie Boże, że go od nas zabrałeś”. Oczywiście ta kobieta odwróciła się na pięcie i nie wchodząc do kościoła, wróciła do domu. Gorszenie ludzi i odpychanie ich od Kościoła to wielki grzech.

A. K.: To jeszcze katolicyzm?

J. Ż.: Moim zdaniem nie. To prawica, ale antychrześcijańska.

Oczywiście żadna formacja nie ma obowiązku głosić poglądów czy naśladować stylu księdza Tischnera. Kiedy jednak jakieś środowisko występuje w roli obrońców i reformatorów Kościoła, winno wtedy zadać sobie trud uwzględnienia nauki Jana Pawła II. Styl kultury życia kształtowanej przez Jana Pawła II stanowi zobowiązanie dla wszystkich, którzy czekali na papieską beatyfikację. Dla tego stylu machanie mieczem nigdy nie może się stać cechą charakterystyczną. „Schowaj miecz swój do pochwy” (por. Mt 26, 52) – mówi Jezus do Szymona Piotra w czasie maksymalnego zagrożenia, tuż przed pojmaniem. Nie wolno radosnej prawdy o Zmartwychwstaniu przekładać na język buńczucznego pomachiwania szabelką. Kościół płacił nieproporcjonalnie wielką cenę za postawy tych, którzy chcieli robić użytek z szabel, nie zwracając uwagi na treści istotne dla Ewangelii.

Umiejmy wyprowadzać wnioski z historii, nie pozwólmy się zakrzyczeć tym, których głównym atutem są sprawne struny głosowe. Agresji demonstrowanej przez prawicę antychrześcijańską nie sposób uznać za cnotę ewangeliczną.

Tischnera też atakowano ze szlachetnych intencji obrony prawdy albo nawet zatroskania o przyszłość Kościoła, którego trzeba strzec przed liberałami. Identyczne motywy znajdujemy dziś w deklaracjach prawicy antychrześcijańskiej.

A. K.: Ta prawica, o której Ksiądz mówi, głosi, że dla dobra Kościoła walczy z postępującą laicyzacją.

J. Ż.: Na pewno laicyzacja życia będzie się wyrażać w dążeniu do spychania Boga na margines naszych działań. Troska Kościoła o obecność Boga w kulturze prowadzi jednak przez solidarność z człowiekiem i jego dramatami. Tymczasem w zachowaniach prawicy antychrześcijańskiej wzmianki o Bogu pojawiają się głównie przy pochwałach tradycjonalizmu. Szokujący jest jednak również brak otwarcia na godność człowieka wyrażany w fanatycznej agresji, intrydze, pomówieniach.

Czasem w Kościele w Polsce widzę ducha, który inspirował bolszewików, gdy mówili: „To, co służy utrwaleniu zdobyczy rewolucji, jest dobre”. Nie, żadne zdobycze nie usprawiedliwiają pogardy dla człowieka, nienawiści, braku tej solidarności, w której wyraża się humanizm.

Początkiem dramatu jest przekonanie, że jesteśmy lepsi, więcej wiemy. Chrystus powiedział: „Wy jesteście światłem świata” (Mt 5, 14). Ale nie sugerował, że reszta to mrok. Przeciwnie, uważał, że światło może mieć różne odcienie, świecić dla różnych ludzi z różną intensywnością. Proszę zobaczyć, jak św. Paweł przemawia na Areopagu w Atenach w siedemnastym rozdziale Dziejów Apostolskich. Chwali Greków za ich kulturę, filozofów, choć oni przecież lekceważą jego i głoszonego przez niego Boga. Mógłby powiedzieć: To ja się z wami męczę, szarpię, niszczę struny głosowe, a wy macie mnie w noś? Koniec. Już więcej nikt z apostołów tu nie przyjedzie. Ale on się nie zraża, chwali, że przyszli na spotkanie z nim. Śmiem twierdzić, że ta postawa jest nie tylko ewangeliczna, ale skuteczna. Postawa mówiąca, że jesteśmy najlepsi, najmądrzejsi, świadczy o głębokich kompleksach. To głęboko niechrześcijańskie.

Przedwczoraj po wykładzie dla dziennikarzy w Mediolanie podeszła do mnie mużulmanka: „Bałam się, że będzie Ksiądz straszył islamem. A tymczasem Ksiądz mówił o zagrożeniach, które są wspólne dla całej Europy – i dla chrześcijan, i dla nas, mużulmanów. Solidaryzuję się z Księdzem”. Ucieszyłem się.

A. K.: Zawsze jest Ksiądz takim optymistą?

J. Ż.: Józef Tischner opowiadał historię Jaśka Gąsienicy, który służył w komandosach. Podczas ćwiczeń poinformowano żołnierzy, że będą skakać z pokładu samolotu, gdy osiągnie on wysokość sześciuset metrów. Potem utworzą tyralierę i rozpoczną atak. Wszyscy słuchali z przejęciem, jedynie Jasiek zapytał: – Czy samolot nie mógłby zniżyć lotu do wysokości dwustu metrów, zamiast do sześciuset? – Teoretycznie mógłby – odpowiedział oficer – tylko jak wyskoczycie na wysokości dwustu metrów, to nie zdążą się rozwinąć spa-

dochrony. – Najmocniej przepraszam – zmitygował się Jasiek – nie wiedziałem, że będą spadochrony.

Ja wierzę, że nawet w pozornie beznadziejnych sytuacjach pojawiają się Boże spadochrony.

A. K.: Gdy mówimy o Księdza przyjaźniach, pojawiają się same wielkie nazwiska, nazwiska ludzi, z którymi spotykał się Ksiądz z racji zainteresowań naukowych. To musiał być szok, gdy został Ksiądz biskupem i skazano Księdza na kontakty z kompletnie zwyczajnymi ludźmi.

J. Ż.: Opowiem coś Pani. Jako biskup tarnowski przez siedem lat dojeżdżałem w każdy piątek z wykładami do Krakowa. Zajęcia w ówczesnej Papiejskiej Akademii Teologicznej w Krakowie zakończyłem rok po przejściu do Lublina, to znaczy w 1998 roku. Była znowu jesień, gdy przyjechałem z Lublina, zaproszony z wykładem na Uniwersytet Jagielloński. Spod Wawelu, gdzie przy Bernardyńskiej mieszkalem przez kilkanaście lat, chciałem dojść spacerkiem do Collegium Novum. Doszedłem do kościoła św. Idziego, gdy zauważyłem, że w przejeżdżającym autobusie grupa młodych ludzi intensywnie macha mi rękami. Po chwili autobus się zatrzymał, a oni wysiedli i zaczęli biec w moim kierunku. Kiedy zdyszani podbiegli, usłyszałem: „Bo my właśnie dzisiaj przyjechaliśmy z Nałęczowa, z «Plastyka», na wycieczkę do Krakowa. Kiedy patrzyliśmy gdzie zaparkować pod Wawelem, zobaczyliśmy naszego biskupa...”.

A. K.: Wzruszył się Ksiądz...

J. Ż.: Byłoby niedobrze, gdyby biskupi okazywali się osobnikami całkowicie wypranymi z uczuć. Pozornie małe gesty kształtują w nas poczucie wspólnoty. Okazuje się ono tym bardziej żywe, im więcej serca angażujemy w kształtowanie tej wspólnoty.

A. K.: W młodym wieku został Ksiądz wychowawcą w seminarium. Po raz pierwszy musiał Ksiądz wziąć odpowiedzialność za wspólnotę. Jak traktowali wtedy Księdza klerycy?

J. Ż.: Niektórzy mieli problem, czy mówić do mnie per Józek, czy bardziej służbowo. Wybierali więc ostrożną wersję: „proszę Księdza Prefekta”. Dla mnie nie miało znaczenia, kto jak do mnie mówi. Najważniejsze było nawiązanie normalnego, przyjacielskiego kontaktu.

A. K.: A nie budowanie autorytetu?

J. Ż.: Autorytetu nie buduje się przez tworzenie dystansu.

Chciałbym, żeby człowiek drogowskaz, ten, który mówi innym, którądy iść, nie tylko wskazywał drogę, ale sam nią szedł. Jeśli ktoś nie stosuje się do głoszonych zasad, to mam prawo wątpić, czy głoszona przez niego prawda ma wartość.

Jeśli klerycy widzieli, że jestem wobec nich w porządku, że można do mnie przyjść i się zwierzyć, to byłem dla nich autorytetem bez względu na to, czy mówili do mnie „Józek”, czy „Księżę Prefekcie”.

A. K.: Kościół to instytucja zhierarchizowana. Na jaką otwartość może pozwalać sobie prefekt wobec kleryka? Może być jego przyjacielem?

J. Ż.: Ludzie generalnie potrzebują wyciągniętej w swoją stronę ręki; choć większość boi się rozmawiać. Jedni ze strachu przed reakcją szefa – bo nigdy nie wiadomo, co pomyśli, gdy się otworzyć. Lepiej więc kuferek pozamykać, a swoje myśleć po cichu. Ja wolę, gdy ludzie mówią głośno o tym, co ich boli, gnębi. Są też ludzie poranieni, po różnych życiowych doświadczeniach, którzy potrzebują rady, ale to ukrywają.

A. K.: A jak przychodził do Księdza kleryk, który pytał, co ma zrobić, bo nie jest pewien powołania, to co mu Ksiądz mówił? Namawiał, żeby został?

J. Ż.: Pewien kleryk mi powiedział, że jest jak rozdarta sosna. Chce być księdzem, ale chce też żyć jako świecki. Hmm...

A. K.: I co Ksiądz zrobił?

J. Ż.: Powiedziałem mu, co się stanie, gdy zdecyduje, że ma pozostać przy powołaniu. Nie mogłem mu nic nakazać ani radzić. Nie jestem od prowadzenia za rączkę, każdy musi sam zdecydować. Ja mogę pokazać wartości, ale człowiek sam musi rozwiązać problem. Sam musi dojrzeć.

A. K.: Jest Ksiądz tolerancyjny wobec ludzkich słabości, wahań, grzechów?

J. Ż.: Staram się być.

Człowiek to najważniejsza wartość. Tolerancja służy jego poszanowaniu, jego godności. Staram się każdego traktować indywidualnie, bo dramat każdego człowieka jest inny. Największy grzesznik, pogubiony, sfrustrowany, zasługuje na tolerancję. Wiem, że tego podejścia nie rozumie wielu ideologów trzymanych się zasad za wszelką cenę. Jednak dla mnie odczłowieczone zasady są dobre do przyjęcia w matematyce, ale nie wobec człowieka.

Józef Tischner głosił kiedyś rekolekcje w kościele św. Anny. Doszedł do współczesnej kultury i jej obsesji ciała. I przejechał się po erotomanach tak zdecydowanie, że sam byłem zaskoczony. I nagle jakiś mężczyzna wychodzi z ławki, odwraca się, wychodzi. Po kilku tygodniach Tischner pyta mnie, czy pamiętam tę sytuację: „A jak Pan Bóg na Sądzie Ostatecznym powie mi: takiś liberał, otwarty, wielki profesor, a nie potrafiłeś wyczuć, że słowami możesz bardziej zranić niż pomóc. Wypędzić z Kościoła”.

Zawsze o tym myślę, gdy mam ochotę coś lub kogoś potępić. I staram się gryźć w język. Nie zawsze wychodzi. Gdy mówię kazanie o czymś, czym się przejmuję, łapię się na tym, że podnoszę głos, który się staje surowy i metaliczny. I potem znowu żałuję, że zareagowałem zbyt emocjonalnie. Obawiam się, że gdybym zobaczył tych, którzy przyszli ukamienować Marię Magdalenę, to nie zdobyłbym się na łagodną reakcję, tylko wygarnąłbym im, co myślę. To moja wada. Ale zawsze się z tego spowiadam.

A. K.: A gdzie, według Księdza Arcybiskupa, są granice tolerancji?

J. Ż.: Nie ma takich samych dla każdego, ściśle wytyczonych, granic. Wszystko zależy od człowieka, od jego niepowtarzalnego dramatu. Oczywiście oprócz spraw podstawowych i wartości fundamentalnych, od których nie ma odstępstwa. Kanibalizmu i tortur nigdy nie będziemy tolerować. Uważam, że to człowiek stanowi najważniejszą wartość. To ludzkiej godności ma służyć tolerancja.

Podczas jakiejś międzynarodowej konferencji zaproponowałem, żeby wyniki naszej dyskusji napisać w oświadczeniu odwołującym się do encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Okazało się, że dorośli, wykształceni ludzie, którzy wiedzą, co to kredyt, ubezpieczenie, budżet, nie wiedzą, co oznacza słowo „godność”.

Oderwaliśmy się od kluczowych pojęć. Nie wiemy też, co to jest honor, uczciwość, powściągliwość. A godność jest przecież fundamentem naszej kultury, kształtuje nasz stosunek do drugiego człowieka. Jest w Starym i Nowym Testamencie, jest u Kanta. To godność uniemożliwia instrumentalne traktowanie drugiego człowieka. To dla ludzkiej godności cierpiał Chrystus. A dla nas już nic nie znaczy? Jeśli nic, to – jak pisał Leszek Kołakowski – zasada: „Nie torturuj bliźnich” będzie miała taką wartość jak zasada: „Trzymaj nóż w prawej ręce”. Można nie torturować, ale jeśli się uprzesz, proszę bardzo, potorturuj sobie. No bo to będzie tylko łamanie konwenansu.

Nie chcę żyć w takim świecie, to byłby przerażający świat, z którego zostałyby wyeliminowane uniwersalne wartości, te, które sprawiają, że jesteśmy ludźmi. Dlatego zawsze bronię ludzi, którzy znajdują się w skrajnych sytuacjach. Samotnych, skrzywdzonych, osądzanych bez wyroku. Pani Sawickiej, pana Piesiewicza. Nie potrafię się powstrzymać. Kiedyś na Kongresie Kultury Chrześcijańskiej na KUL-u gościliśmy Ryszarda Kapuścińskiego. Jeszcze nie zaczął wykładu, a już ktoś z pierwszego rzędu zapytał: „Jak to jest, że Pan przyjeżdża na uniwersytety katolickie, a do partii Pan należał?”. Zwróciłem uwagę temu człowiekowi, że sala, w której mamy rozmawiać o uniwersalnych wartościach, nie powinna być miejscem żenujących uwag. Wiem, że nie powinienem tak gwałtownie reagować, ale nie mogę się powstrzymać. Taki jestem raptus.

A. K.: Nie może się Ksiądz powstrzymać, gdy w dyskusjach publicznych, słyszy Ksiądz, jak dobro nazywane jest złem i odwrotnie, a białe czarnym?

J. Ż.: Myślę sobie wtedy: Jesteś Kościołowi potrzebny, by wyjaśniać podstawowe nieporozumienia w trudnych sprawach. Nie zapominaj o tych, którzy czekają na twój komentarz. Doświadczenia zdobyte w życiu to potężna porcja informacji, którą czasem warto się podzielić z innymi.

A. K.: Łatwiej byłoby jednak, gdyby czasem się Ksiądz powstrzymał od dosadnych słów.

J. Ż.: Byłoby może łatwiej, gdybym czasem powściągnął język, ale nie zostałem biskupem, żeby mi było łatwiej, tylko żeby głosić Ewangelię nadziei. Gdy widzę zgorzsenie, pesymizm, nie mogę przechodzić obojętnie.

A. K.: Kazania, radiowe „Kwadrans pasterskie”, Msze Święte, spotkania z księżmi i spotkania opłatkowe, konferencje, bierzmowania – te wszystkie biskupie obowiązki zajmują Księdzu mnóstwo czasu. Gdzie są te rezerwy pozwalające biskupowi spełniać się jako naukowiec?

J. Ż.: Szczerze mówiąc, najchętniej szukałbym ich w wieczności. W dzień moich święceń kapłańskich modliłem się o czterdzieści lat życia znaczonego dynamiką i sensem. Bóg zrealizował tę prośbę w formie nieprzewidzianej przeze mnie, po czterdziestce przeniósł mnie z grona filozofów do biskupów. Zwykle dziękować Bogu za to, co udało mi się zrealizować w obydwu wspomnianych środowiskach. Nieraz, gdy wracam do domu po końskiej dawce spotkań i wykładów, myślę, że może już ta dawka wystarczyłaby na jedno życie. Dziękowałbym jednak Bogu i czułbym się zrealizowany, odchodząc do wieczności w sześćdziesiątym drugim roku życia.

A. K.: Na szczęście Pan Bóg się nie przejmuje Księdza Biskupa westchnieniami...

J. Ż.: Przynajmniej na razie.

A. K.: Umówimy się na dokrętkę rozmowy o Księdza przyjaźniach?

J. Ż.: To zależy między innymi od tego, jak Pan Bóg odniesie się do mych sugestii, aby przy dynamicznym życiu nie opóźniać przejścia do wieczności...

Jan W. GÓRA OP

RADOŚĆ JEST OJCZYŻNĄ

Radość przychodzi sama. Niespodziewanie. Czujesz się tak, jakbyś zabrał się do kopania studni, a tu nagle po dniach ciężkiego kopania tuż za plecami wytryska ci źródło. Owszem, pracowałeś, ale to źródło jest darem, niespodzianką. I nie możesz powiedzieć, że to ty wykopałeś źródło. Podobnie jest z radością. Trzeba robić coś innego, sensownego, a radość przychodzi sama.

Zaproszenie, bym ja – bardziej praktyk duszpasterstwa niż teoretyk – napisał kilka słów o radości, spotyka się z odpowiedzią radosną i entuzjastyczną, pragnę bowiem podzielić się swoją radością i swoim entuzjazmem, a nie wyczytać teorii radości.

Kiedyś przed laty ojciec Joachim Badeni, wróciwszy z rekolekcji zakonnych w którymś z klasztorów, opowiadał, jak wyglądało zakończenie dnia w tym klasztorze. Otóż po wykonaniu wszystkich punktów programu zakonnego, przed udaniem się na spoczynek, każdy z braci stanął na długim ciemnym korytarzu na progu swojej celi. Po chwili grobowego milczenia przeor niskim głosem zawołał: „Bracia, nasze życie jest radością!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!” Miało to być niezwykle poważne, a w odbiorze ojca Joachima stało się okropnie śmieszne – ze względu na całe to otoczenie i atmosferę. Śmiałem się, ile razy to sobie przypominałem, przez wiele lat.

Pierwsza myśl, która przychodzi mi do głowy, kiedy zasiadam, by pisać o radości, jest taka, że radość nie jest „produktem wprost”, ale „produktem ubocznym”. Radości nie da się wytworzyć jako takiej, jako produktu finalnego. Nie ma destylatu radości, ale jawi się ona jako produkt uboczny przyzwoitego i sensownego życia; jako produkt uboczny nieobciążonego sumienia. Jest wynikiem i skutkiem życia cnotliwego, dobrego i spełnionego. Niewątpliwie jest jakością duchową i nie musi się wyrażać krzykliwie czy głośno, ale wyraża się jakimś wyciszeniem, godnym i dumnym zdystansowaniem od wydarzeń; to benedyktyński pax – pokój. Nie jest hałaśliwa, nie jest krótkotrwała. Nie jest śmiechem diabelskim, ale uśmiechem anioła. Nie jest wymuszoną wesołością, ale naturalnym stanem satysfakcji z dokonań czy z uczestnictwa. Radość jest owocem poważnie traktowanego życia duchowego i wyrazem dojrzałości emocjonalnej. Jest świadomością i uwieńczeniem procesu dojrzewania, transformującej akceptacji samego siebie.

Radość to nie zadowolenie czy przyjemność. Biedą naszych czasów jest kompletne nierozróżnianie poziomów życia duchowego, psychicznego i uczuciowego. Gwałtowność uczuć brana jest za głębię życia duchowego, a wiara religijna – sprowadzana do poziomu tak zwanych uczuć religijnych. Podobnie głośna wesołkowatość czy hałaśliwa wesołość uważane są powszechnie za radość, chociaż z prawdziwą radością niewiele mają wspólnego.

To dlatego niepowodzeniem kończą się poszukiwania radości wprost, próby wyprodukowania jej w rozmaitych agencjach show-biznesu. Takie usiłowania często rodzą smutek, niesmak, poczucie traconego czasu, a nawet pogardę wobec samego siebie.

Radość przychodzi sama. Niespodziewanie. Czujesz się tak, jakbyś zabrał się do kopania studni, a tu nagle po dniach ciężkiego kopania tuż za plecami wytryska ci źródło. Owszem, pracowałeś, ale to źródło jest darem, niespodzianką. I nie możesz powiedzieć, że to ty wykopałeś źródło. Podobnie jest z radością. Trzeba robić coś innego, sensownego, a radość przychodzi sama.

Źródeł radości jest wiele. Dla człowieka wierzącego są nimi prawdy wiary objawionej – każda z nich, a zwłaszcza te dotyczące Chrystusa, Kościoła czy Maryi są dla nas, wierzących, autentycznymi źródłami radości. Szczególnie tajemnica wcielenia Syna Bożego i świadomość Jego przebywania pośród nas stają się źródłem niewypowiedzianej wprost radości, możliwość spotkania się z Nim w Eucharystii, łaska odpuszczenia grzechów, a potem wspólnota braci i siostr wypatrująca i nadśluchująca powrotu swego Pana.

Dla kruchej ziemskiej egzystencji człowieka prawdy wiary są jak zaplecze i podglebie. Ukazują nasze wieczne trwanie w Bogu, nieśmiertelność miłości i owoców kontemplacji. Zasadniczym i niewysychającym źródłem, z którego winniśmy czerpać radość życiową, jest osoba Jezusa Chrystusa! Tajemnice Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii to złoża dóbr, które nigdy się nie wyczerpią i z których każdy może i powinien przyswajać sobie radość. To zakłada wiarę w Chrystusa. Przebłyśki tej radości znajdujemy już w Starym Testamencie, kiedy naród wybrany cieszy się nadzieją przyjścia Mesjasza. Przykładem takiej radości w Nowym Testamencie jest starzec Symeon trzymający w objęciach Dzieciątka i śpiewający swój kantykt.

Każdy, kto trzyma w objęciach Chrystusa, może z Symeonem śpiewać z radości. Chrystus bowiem w swym zbawczym dziele jest pełnią życia chrześcijańskiego i radością każdego serca. Radość wiary albo radość z posiadania wiary jest ogromna i największa, ponieważ dzięki wierze człowiek widzi wszystko i wszystko rozpatruje w świetle tego, co nam Chrystus objawił i przyobiecał. Niewypowiedziana jest radość z Chrystusowego kapłaństwa i z kapłaństwa duszpasterskiego. Bycie z innymi i bycie dla innych z powodu Chrystusa napędza duszę kapłana sensem przekraczającym jego własne zdolności poznawcze i „wykonawcze”, a w swym ostatecznym wymiarze jest zwycięstwem bycia

dla drugich nad byciem tylko dla siebie. To bycie bezinteresownym darem dla drugich pozwala przekraczać samego siebie, wyzbywać się siebie i odnajdywać siebie w drugich.

Radości życia kapłańskiego napełniają świadomość satysfakcją bycia na dobrej drodze i spełniania się w dobrych zawodach. Obserwuję wtedy radosny cud wiary i przeżywam ustawiczne zdziwienie, że nie mając dzieci, mam przecież dzieci i często mam je bardziej niż ci, którzy je mają. Baczę, aby rodzając się ze mnie, ani na chwilę nie przestawały być sobą. Będąc moimi, nie przestają być dziećmi swoich rodziców – przecież z nikim nie konkuruję. Dałem im siebie, teraz one przyniosły mi siebie w darze.

Innym źródłem radości jest odczytanie i realizacja własnego powołania. Świadomość, że jestem na swoim miejscu, że robię to, czego oczekuje ode mnie On, Chrystus.

Głównym źródłem radości dla nas, wierzących, jest więc osoba i dzieło Chrystusa Pana. Sam fakt przyjścia Chrystusa do nas przepętnia nas radością. Życie pierwszych chrześcijan nasycone było radością płynącą z umiłowania Chrystusa oraz wzajemnej miłości braterskiej opartej na miłości do Chrystusa. Apostołowie i pierwsi chrześcijanie nie czerpali radości z tego, co zwykle sprawia smutek – z cierpienia. Oni cieszyli się z cierpienia dla imienia Chrystusa, co jedynie w świetle umiłowania Chrystusa można przyjąć i zrozumieć. Apostołowie radowali się z otrzymanej chłosty.

Uświadomienie sobie, kim On jest dla mnie, co Mu zawdzięczam, i pogłębianie tej świadomości, możliwość spotkania z Nim w życiu sakramentalnym i modlitewnym musi przepętniać moje serce radością. Musi, bo radość jest dla nas jako chrześcijan obowiązkiem i zadaniem. Mamy apostolski nakaz radowania się. „Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powiadam: radujcie się!” (Flp 4, 4). Psalmi pełne są nakazów radości, stale zachęcają i nawołują do niej (por. Ps 132, 9; 32, 11; 33, 1; 35, 27; 97, 1; 67, 5).

Mając nakaz radości, musimy czerpać z mocnego źródła, jako że życie codzienne nie zawsze do tej radości nastraja. Naszym mocnym źródłem jest – jak już powiedzieliśmy – Chrystus ze swoją nauką i sakramentami, Chrystus, który pozostał wśród nas. Chwilami się dziwię, że uświadamiając to sobie, możemy jeszcze zachować zdrowe zmysły. Świadomość bowiem, że Miłość jest obecna pośród nas, na wyciągnięcie ręki, ma niezwykle uszczęśliwiającą moc. I sam się sobie dziwię, że mogę to znieść. Jako chrześcijanie mamy obowiązek radości, bo mamy Jezusa, bo On jest naszym celem ostatecznym, a imiona nasze zapisane są w niebie (por. Łk 10, 20). Świadomość naszego powołania do współżycia na wieki z Bogiem stanowi główny motyw i źródło radości. Radość z powodu Chrystusa jest tak wielka, ustawiczna i nieprzerwana, że drobne smutki i przykrości, nierozzerwalnie związane z codziennym życiem, nie są w stanie jej przytłumić czy zamącić.

Sam Chrystus oczekuje radości od swoich wyznawców. Radosnym i pogodnym nastrojem mamy dawać świadectwo słowom Zbawiciela, że jarzmo jego jest lekkie, a ciężar łatwo unieść (por. Mt 11, 30). Taka radość jest ścisłym obowiązkiem życia chrześcijańskiego, bo w sposób konieczny wypływa z miłości do Boga i bliźniego. W imię przykazania radości nie wolno zatem dowolnie oddawać się smutkowi. Smutek czy zły humor są bowiem przejawem zniechęcenia w pełnieniu woli Bożej, są zaprzeczeniem trwania w Chrystusie.

Poza Chrystusem, największym dobrem ludzkości, są jeszcze inne źródła radości chrześcijańskiej, których nie należy lekceważyć, ale trzeba czerpać z nich pełnymi garściami. Chrześcijaństwo, a szczególnie katolicyzm kojarzone są z radością. Piękny wiersz, którego autorem jest Hilary Belloc, oddaje ten klimat:

*Gdzie katolickie słońce błyszczy,
wino i śmiech kochają wszyscy.
Przynajmniej ja stwierdziłem to,
Benedicamus Domino.*

Istnieje radość ze spotkania czy rozmowy, czekania na siebie, które zawsze jest miarą miłości. Spotkanie czy rozmowa, która jest dialogiem, otwiera, poszerza, umacnia. Nagle zaczynasz dostrzegać coś, czego przedtem nawet nie przewidywałeś. Twój świat się zmienia i ty się zmieniasz. Spotkania opisywane w Biblii zawsze niosą w sobie gruntowną przemianę: biblijna postać po spotkaniu staje się kimś zupełnie innym. Podobieństwo do tych spotkań biblijnych miały zawsze spotkania z Ojcem Świętym Janem Pawłem II, które były dla nas źródłem nieopisanej radości. Po spotkaniu z nim chciało się żyć, każdy czuł jakieś zobowiązanie. On jakby nam wszystkim rozdawał skrzydła, na których gotowi byliśmy wzlecieć.

Jest jeszcze jedno źródło radości – radość z poznania, radość studiowania. Gdy ktoś tej radości zakosztuje, to odda wszystko i pójdzie za nią. W nauce i jej zdobywaniu odnajdujemy szczególny rodzaj radości, inny niż wtedy, kiedy terminuje się i zgłębia arkana pracy ręcznej, u kowala, szewca, kiedy stoi się przy kowadle. W nauce jest inaczej – musi istnieć radość i przyjemność jej zdobywania, radość spotkania i dostrzegania czegoś, co przedtem było zakryte, czego obecności nawet się nie podejrzewało. Inteligencja nasza tylko w radości przynosi owoce. Radość uczenia się jest nieodzowna dla studiujących. Tam, gdzie jej zabraknie, nie ma uczniów ani nauczycieli, są tylko marne karykatury terminatorów, którzy ukończywszy swoje terminowanie, nawet nie nauczą się zawodu. Nigdy nie zapomnę tych nocy, kiedy ślecząłem nad swoim doktorem, a radość rozsadała mi serce. Obcując ze średniowiecznymi kronikami, czułem się tak, jakbym z nimi rozmawiał, jakbym własnymi rękami dotykał dziejów Kościoła, historii własnej ojczyzny. Byłem zmęczony, ale głęboko radosny.

Dobra duchowe rodzą duchowe radości o większym lub mniejszym zabarwieniu uczuciowym, w zależności od stopnia duchowości tych dóbr. Duchowe dobra ziemskie, jak wiedza, sztuka wnoszą ogromne radości duchowe. Ileż to radości niesie zagłębianie się w zagadnienia filozoficzne, kontemplacja tych zagadnień, zwłaszcza gdy długa praca naukowa pozwala na osiągnięcie ich syntezy. W skromnej mierze doświadcza tego każdy oddający się studiom.

Druga kategoria radości to radości uczuciowo-zmysłowe – ich podmiotem jest nasz organizm. Wskutek kontaktu ze sferą ducha uczucia ludzkie są szlachetniejsze od zwierzęcych. Przyczyną radości są też dobra poznawane przez zmysły, czyli dobra materialne. Człowiek jako istota rozumna winien jednak zachować porządek w poszukiwaniu radości, dając pierwszeństwo radościom o przewadze pierwiastka duchowego. Życie codzienne wskazuje jednak, że jest inaczej. Ludzie najczęściej dążą do osiągnięcia radości sfery uczuciowo-zmysłowej. Wyższość czynności duchowych nad czynnościami zmysłowych decyduje jednak o wyższości radości towarzyszących czynnościom duchowym.

Najbogatsze źródła radości znajdują się w nas samych. One są tam jakby uśpione. Trzeba umieć i chcieć je wykorzystać. Do tego potrzebny jest czyn. Bo radość jest nieodłączną towarzyszką wszelkiego dobrego czynu. Dużo radości w życie ludzkie wnosi praca. Z pracy można czerpać ogrom radości w każdej chwili, szczególnie z pracy moralnej, najbardziej osobistej, mianowicie z pracy nad własnym „ja”. Praca fizyczna i umysłowa nie obowiązuje wszystkich. Zwykle ten, kto się oddaje zawodowo pracy fizycznej, nie może w pełni pracować intelektualnie. I odwrotnie. Moralna praca natomiast obowiązuje wszystkich. Ci, którzy jej się podejmują, doświadczają radości większych i głębszych niż przy dwu pozostałych rodzajach pracy.

Przyjaźń jest źródłem wielu bardzo czystych i pięknych radości. Istotą przyjaźni stanowi życzliwość, a jej warunkiem jest wzajemność. To dlatego przyjaźń należy do najpiękniejszego gatunku miłości. Człowiek mający skłonność do egoizmu musi wznieść się ponad własne „ja”. Jest rzeczą radosną poświęcać się dla przyjaciół. Chrystus podniósł przyjaźń na wyższy poziom, oczyścił ją i pogłębił.

Miłość oblubieńcza jest jednym wielkim źródłem radości. Kochający pragną dla siebie radości i dobra. Wzajemna miłość i nacechowana szczerą życzliwością ma prowadzić narzeczonych do ołtarza. Nie ma bardziej radosnego przeżycia niż pogłębianie poznania i miłości kochanego człowieka. Okres ten zalicza się słusznie do najradośniejszych. Miłość młodych napętnia radością wszystko dookoła, ich radość promieniuje na innych.

Arystoteles wyodrębnił osobną cnotę, eutrapelię, polegającą na umiejętności zabawy. Zadaniem tej cnoty jest regulować radości, jakich doświadczamy podczas zabawy. Należy zachować w nich umiar, czyli muszą być wolne od przesady i braków. Nietowarzystwość, zły humor, psucie nastroju innym – to są wykro-

czenia przeciw cnocie eutrapelii. Są tacy ludzie, którzy sami niczego nie potrafią wnieść do zabawy, ale potrafią popsuć ją innym. Nie każda zabawa przystoi wszystkim, nie każda w każdym czasie i miejscu.

Etyka Chrystusowa nie jest wrogiem radości. Zabawy, jeśli mają spełnić swoje zadanie, czyli dać nam wytchnienie i stać się źródłem radości, muszą być na odpowiednim poziomie. Najważniejszą rolę w życiu towarzyskim odgrywa rozmowa. Należy czuwać, by była na właściwym poziomie, wtedy jest źródłem radości i satysfakcji. Kiedy mowa o radości płynącej z zabawy, trzeba wspomnieć także o tańcu, który należy do dziedziny sztuki i sam w sobie nie zawiera nic złego, a może być źródłem wielu radości.

Fundamentem wszelkiego zadowolenia i radości jest pokój. Nie zakosztuje radości życia ktoś, komu brak pokoju wewnętrznego. Uporządkowanie duszy stanowi istotę pokoju wewnętrznego. Zasadniczym czynnikiem porządkującym jest cnota miłości, która uzgadnia naszą wolę z wolą Bożą. Pokój wewnętrzny objawia się na zewnątrz. Daje równowagę i umiar w postępowaniu, strzeże od gorączkowości w działaniu, która tak wyczerpuje i męczy zarówno działającego, jak i otoczenie. Człowiek wewnętrznie uporządkowany i zjednoczony z Bogiem oddziałuje kojąco na innych i promieniuje radością.

Źródłem radości jest wolność. Nie tylko wolność zewnętrzna, ale przede wszystkim wewnętrzna, gdyż człowiek skrzepowany kajdanami może pozostać duchowo wolny. Cela więzienna czy kajdany nie zabierają człowiekowi wolności woli. Tak jak zniewolenie jest przyczyną smutku, tak wolność jest przyczyną radości, szczególnie wolność osobista i wolność moralna, wolność od zniewolenia. Nałogi i trwanie w grzechu są przyczyną wielkiego smutku i zmęczenia. Wolność od nich jest także przyczyną radości.

Z samego pojęcia piękna wynika, że wnosi ono ze sobą radość. Jego poznawanie rodzi radość. Wszelkie piękno polega na harmonii. Piękno moralne stoi najwyżej, wyżej niż piękno, które nas otacza. Wytworzenie miłej, radosnej atmosfery zależy od każdego z nas. Udaje się to ludziom o wysokim wyrobieniu moralnym, ludziom uporządkowanym od wewnątrz. Chociaż zawsze znajdują się tacy, którzy przez brak wyrobienia osobistego będą ujemnie oddziaływać na ogół, niszcząc radość wspólnego przebywania.

Tak jak piękno może być źródłem radości, podobnie też i prawda. Umysł ludzki nie tworzy prawdy, bo prawda jest poza nim, ale on tę prawdę przyswaja poprzez poznanie. Ponad rzeczywistością dostępną dla umysłu ludzkiego istnieje inna prawda, doskonalsza i bogatsza w treść. To świat tajemnic nadprzyrodzonych, to Bóg w całej swej rzeczywistości. Ów świat stanowi prawdę nadprzyrodzoną. W słowach Chrystusa jest pełnia prawdy. Kto przyjmie podaną przez Niego prawdę, wejdzie w posiadanie ogromnej radości. Rozkocharni w prawdach objawionych promieniają radością. Poznanie prawd Bożych rodzi coraz większą miłość. Kontemplacja tych prawd to najszlachetniejsza

czynność, na jaką stworzenie rozumne może się zdobyć. Ma ona wartość samą w sobie i jest źródłem nieprzemijającej radości. Owoce kontemplacji się nie starzeją, nie umierają, są wieczne.

Uświadomienie sobie tajemnicy przybrania nas za dzieci Boże niesie prawdę życiodajną i dla nas nadzwyczaj radosną. W niej spełniają się najśmielsze pragnienia ludzkiego serca. To jedna z wielu radości, których dostarcza nam życie religijne. Życie w stanie łaski to ogromne źródło radości wierzących. Źródłem bardzo obfitych i głębokich radości może być dla nas życie sakramentalne. Każdy sakrament udziela łaski, i to niezależnie od naszych osobistych zasług. Eucharystia, mająca w sobie sprawcę łaski – samego Chrystusa, jest sakramentem największym i najważniejszym. Celem wszystkich innych. Wnosi do duszy ludzkiej radość, wesele i pogodę ducha. Obecność Chrystusa Eucharystycznego w naszych świątyniach zaspokaja pragnienia serc wyrrywających się do Boga. Pomiędzy sakramentami i radością istnieje bezpośredni związek. Życie w Kościele i z Kościołem podczas roku liturgicznego jest niezmiernie bogate w radości najszczytniejszego rodzaju. Do istotnych praktyk życia religijnego należy modlitwa. Modlitwa, podobnie jak sakramenty święte, mieści w sobie wielkie pokłady bogactw duchowych, a szczególnie radości z obcowania z Miłością. Radość pochodząca z modlitwy nieraz przelewa się na sferę naszych uczuć, a z czasem odczuwamy nowe radości – o wiele głębsze i bardziej duchowe niż na początku. Ileż radości możemy zaczerpnąć z poszczególnych świąt czy okresów liturgicznych, ileż nastrojów i barw. Ileż wesela wnoszą one do naszych domów. A święta maryjne?

Istnieje również źródło radości nieznane ludziom, dla których nawrócenie jest rzeczywistością obcą. To radość pokuty. Powrót do Boga mimo goryczy i bólu zrywania z grzechem wnosi do duszy pokój i radość. Powrót syna marnotrawnego do domu wyzwolił radość w ojcu: kiedy syn wracał do domu, ujrzał go jego ojciec, wzruszył się głęboko, wybiegł mu naprzeciw, rzucił mu się na szyję i ucałował go (por. Łk 15, 20). Sakrament pokuty niesie ukojenie.

Wyżej zaawansowani w miłości Bożej nawet w cierpieniu znajdują radość. Kochając Boga jako nasze szczęście, cieszymy się, że kiedyś Go posiadziemy w całej pełni i że to da nam szczęście zupełne.

Snując rozważania o źródłach radości, nie sposób nie wspomnieć o Tej, którą nazywamy przyczyną naszej radości, o Maryi, Matce Bożej. Dlaczego i w jaki sposób Maryja jest przyczyną naszej radości? Jest nią, ponieważ dała nam Chrystusa, a z Chrystusem otrzymaliśmy wszystko: łaskę, odpuszczenie grzechów, prawo do nieba. Virgo et Mater purissima – Dziewica i Matka najczystsza, będąca zaczynem i kwintesencją europejskiej kultury, jest energią wznoszącą.

Na czym polega fenomen Maryi, Matki Syna Bożego? Ona całkowicie należy do Boga i nam pokazuje drogę. Głęboko, najgłębiej uczestniczy w życiu

Boga poprzez decyzję macierzyństwa. Jej fiat, magnificat i stabat są najczystszymi akordami osobowości skoncentrowanej na Bogu. Jej postawa jest czytelna, Jej zasługa jest dla nas wszystkich znacząca. W nieczytelnych sytuacjach Ona jest czytelna. W czasach, kiedy różne organizmy społeczne i poszczególni ludzie „nie stroją”, Ona wybrzmiewa jak najczystsza Boża harfa.

Dlaczego Ona? Dlatego, że przewyższa nas możliwościami uwielbienia Boga i uczestnictwa w Jego życiu. Jest wewnętrznie zintegrowana. Jedność myśli, jedność słowa i jedność czynu idealnie dostrojone tworzą Jej osobowość. Przygotowana do roli Matki Boga przez Niepokalane Poczęcie, to znaczy wyjęcie spod grzechu pierwotnego, jest najczystszym instrumentem Boga, dotykającym istoty tajemnicy. Z wiarą przyjmujemy tę prawdę, czerpiąc z niej radość i światło.

Nadzieja chrześcijańska może stać się dla wierzących źródłem wielkich i głębokich radości. Pouczeni przez Objawienie wiemy, że istnieje świat ponadzmysłowy, mieszczący w sobie dobro zdolne zaspokoić aspiracje umysłu i serca. Spodziewamy się Boga od Boga!

Szczególną radością napawa nas prawda objawiona o tym, że Bóg jest naszym ojcem. To sam Jezus wskazał na ojcostwo Boga. Ponadto niewątpliwych radości dostarcza macierzyńska opieka Kościoła. Nadzieja chrześcijańska jest ostoją i osłodą życia ziemskiego, a każda cnota chrześcijańska posiada właściwy sobie zasób radości.

Można na tym świecie kosztować wielu i to bardzo szlachetnych radości. Jednakże pełnię radości osiągniemy w zjednoczeniu z Bogiem. W wieczności. Teraz, w przemijającym kształcie życia doczesnego, wypracowujemy swoją wieczność. Dobra ziemskie i życie ziemskie nie są w stanie dostarczyć nam radości nieziemskich, nieskończonych i wiecznych. Całkowite nasycenie radością będzie naszym niebem, naszą właściwą ojczyzną. Uczestniczymy bowiem w procesie uczenia się radości, niejako produkowania radości i obdarowywania nią, a nie wyłącznie konsumowania. Bóg oglądany twarzą w twarz w wieczności, a wszystko inne w Bogu – oto źródło niewyczerpanej naszej radości. To nadaje sens naszemu życiu i opromienia je radością.

Te myśli o radości nie byłyby kompletne, gdybym nie wspomniał o wymiarze radości doskonałej. Otóż napisawszy ten tekst w ciągu kilkunastu godzin, byłem tak szczęśliwy, że kiedy komputer zapytał mnie, czy dokument zapisać czy też nie, w amoku twórczym, jakoby wszystko było już za mną, i przepełniony świadomością, że spełniłem prośbę natarczywego redaktora, nacisnąłem klawisz „nie zapisuj”. Nie pomogli specjaliści, komputer wymazał całą pracę, ukazując pustą stronę. Początkowy smutek zamienił się w radość, gdy następnego dnia zasiadłem ponownie do tej samej pracy.

Dariusz ŁUKASIEWICZ

ROZUMIEĆ, W CO SIĘ WIERZY

Książka Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby*¹ niewątpliwie jest ważnym wydarzeniem w filozofii polskiej. Stanowi ona, mówiąc najogólniej, niezwykle śmiałą próbę racjonalnej apologii chrześcijaństwa i podstawowych twierdzeń teologii oraz filozoficznego wyjaśnienia prawd objawionych. Książka składa się z siedemnastu rozdziałów i każdy z nich dotyczy odrębnego zagadnienia z zakresu teologii filozoficznej lub antropologii filozoficznej. Wszystkie rozdziały napisane są w sposób jasny, choć autor nieraz posługuje się metaforą. Ale też od razu należy zaznaczyć, że problematyka i charakter wywodu (bardziej inferencyjny niż deskryptywny), sprawiają, że lektura wymaga skupienia i wnikliwej refleksji. Charakter narracji powoduje też, że nie da się po prostu streścić wszystkich zawartych tam rozumowań, uzasadnień czy pomysłów, nierzadko śmiałych i oryginalnych, przynajmniej w ramach myśli metafizycznej w Polsce, ale – jak sądzę – nie tylko tutaj.

Jedyne więc, co można uczynić w ramach recenzji, to zachęcić czytelnika do lektury i przemyślenia zawartości całej książki. W tym celu przedstawię zasadniczą oś wywodu, wskazując na niektóre wątpliwości, jakie niekiedy się pojawiają, i na mo-

tyw przewodni, który – jak sądzę – wybija się w całości: dzieje osób ludzkich.

Punktem wyjścia konstrukcji Judyckiego jest dowód na istnienie Boga (dowód *causa totalis*, czyli z „przyczyny całkowitej”), nawiązujący do argumentu ontologicznego Anzelmia i „intuicji anzelmiańskich”. W rozumowaniu tym, zakładającym pewien myślowy eksperyment, w którym kontrastuje się byt z nicością, chodzi o to, że każdy byt, w tym byt konieczny, posiada warunki możliwości swojego istnienia. Warunkiem możliwości istnienia bytu jest to, że jest on różny od nicości. Gdyby bowiem różny od niej nie był, to by nie istniał. W związku z tym mówi się, że nicość jest horyzontem istnienia przedmiotu, jego granicą. Powstaje zatem pytanie, co sprawia, że dany przedmiot jest różny od nicości, albo inaczej mówiąc: jaka siła wydobywa przedmiot z nicości? Jest to pytanie o ostateczny warunek możliwości istnienia czegokolwiek, czyli o to, co sprawia, że dany przedmiot jest. Jeżeli tym czymś jest jakiś inny przedmiot (nawet konieczny), to on także różni się od nicości i powstaje wówczas pytanie, co sprawia, że się on od niej różni, co wydobywa go z nicości? Kresom wyjaśnienia musi być byt, którego nicość nie ogranicza. Bytem takim może być jedynie Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności. Tylko taki byt może być przyczyną wszystkich przedmiotów i wszystkich własności: tylko on może je wydobyć z nicości.

¹ Stanisław J u d y c k i, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2010, ss. 268.

Dowód ten daje, w przekonaniu Judyckiego, absolutną pewność, że Bóg istnieje, ponieważ sprzeczna z tym twierdzeniem hipoteza, iż Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności nie istnieje, implikuje, że istnieje nicość jako horyzont każdego istniejącego przedmiotu. Jednakże twierdzenie, że istnieje nicość, jest wewnętrznym sprzeczne i bezsensowne (por. s. 54). Dowodu *causa totalis* nie dałoby się przeprowadzić – sugeruje autor – tylko wtedy, gdyby prawdą było, że nic nie istnieje. Ale zdanie: „Nic nie istnieje”, nie może być prawdziwe, bo jest sprzeczne wewnętrznie. Samo to zdanie jest bowiem czymś: „Gdy ktoś próbuje twierdzić, że nic nie istnieje, to uznaje, że istnieje to właśnie zdanie, to znaczy zdanie stwierdzające, że nic nie istnieje” (s. 55). Jedyna próba zakwestionowania dowodu musi się zatem skończyć fiaskiem.

Można wobec tego rozumowania jedynie zasygnalizować pewne wątpliwości o różnej wadze. Jaka jest – na przykład – wartość dowodowa eksperymentów myślowych w uzasadnianiu tez egzystencjalnych? Wątpliwość tego typu może zgłosić każdy, kogo nie przekonał dowód ontologiczny Anzelmia – argument *causa totalis* zalicza się przecież do tego rodzaju apriorycznej argumentacji. Jeszcze istotniejsza wydaje się kwestia, czy oczywistym krokiem jest pytanie o warunek możliwości istnienia bytu i jednocześnie wykluczenie możliwości, że warunkiem takim może być sam byt, o którego możliwość istnienia pytamy. Dlaczego nie może być tak, że to byt, o którego możliwość istnienia pytamy, sprawia, że byt ten różni się on od nicości? Innymi słowy, czy nie przyjmuje się tego, co ma być dopiero dowiedzione? Jeśli jednak założyć, że argument z przyczyny całkowitej jest poprawny², pozosta-

je jeszcze sprawa interpretacji sensu uzyskanej konkluzji. Czy byt będący przyczyną całkowitą wszystkich przedmiotów musi być bytem osobowym, czy też może to być byt nieosobowy, absolut pojęty w duchu panteizmu (jak argumentuje na przykład Ireneusz Ziemiński³)? Bytem, wobec którego nie da się pomyśleć nicości, byłby w tej interpretacji świat jako totalność wszystkich przedmiotów. Przy założeniu poprawności dowodu *causa totalis* i trafności spostrzeżenia Ziemińskiego należałoby przyjąć dwie możliwe interpretacje konkluzji, że istnieje byt, dla którego nicość nie jest granicą, a mianowicie teizm i panteizm. Z pozycji zaproponowanej przez Judyckiego można powiedzieć, że byt o nieskończonej mocy jest bytem wszechmocnym i najwyższym, czyli najdoskonalszym, to zaś implikuje kolejne atrybuty – takie, jak wszechwiedza, wszechobecność oraz bycie osobą („działają” tu wspomniane intuicje anzelmiańskie). Bycie osobą oznacza również to, że byt najwyższy posiada samoświadomość i wolną wolę. Doskonałość, jaką przypisujemy Bogu, wyrasta z naszych najgłębszych przekonań aksjologicznych, z naszych sądów o dobru i doskonałości.

rażenia „nic” lub „nicość”. Dla niektórych filozofów (np. dla Rudolfa Carnapa) wyrażenia takie, o ile są w ogóle w użyciu, winny być poddane jakiejś interpretacji, albowiem wzięte jako nazwy są chronicznie „paradoksogenne”. O różnych możliwych i dopuszczalnych logicznie interpretacjach zdania „Nic nie istnieje” traktuje rozprawa Jacka Wojtysiaka: *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic* (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008). W rozprawie tej przyjmuje się, iż zdanie „Nic nie istnieje” stwierdza pustość zbioru indywiduów (por. s. 135).

³ Por. I. Ziemiński, *Summa filozofii chrześcijańskiej*, „Analiza i egzystencja” 7(2011), nr 2(14), s. 6. Tekst Ziemińskiego jest znakomitą i głęboką analizą krytyczną pracy Judyckiego i w pierwszym rzędzie winien być polecany jako uzupełnienie lektury *Boga i innych osób*.

² Argument ten należałoby opatrzyć jeszcze pewnym komentarzem dotyczącym statusu semantycznego zdań, których składnikiem są wy-

Był najdoskonalszy jest więc osobą i jest dobry.

Co to jednak znaczy, że Bóg jest dobry (jest dobrem)? Odpowiadając na to pytanie, Judycki sięga do intuicji aksjologicznych Ryszarda od św. Wiktora oraz Immanuela Kanta. Zgodnie z treścią tych intuicji „dobro jest wyłącznie dobrą wolą, to znaczy dążeniem do udzielania siebie samego, jest gotowością do schodzącej «descensio» partycypacji” (s. 65). Dobra wola jest pojmowana jako otwieranie się na wszystko, co istnieje, jako „sympatia ze wszystkim” (tamże), dzielenie się z innymi sobą, swoją doskonałością. Ale dlaczego istotą dobra jest dobra wola (nie użyteczność, nie to, czego wszyscy pragną i nie platońska idea Dobra)? Autor stawia więc zasadnicze pytanie: Dlaczego nasze wyobrażenie dobra sprecyzowane przez Ryszarda od św. Wiktora i Immanuela Kanta ma się stosować do Boga? Dlaczego wszechmoc i wolność Boga nie „zmiotą” tych naszych ludzkich przekonań aksjologicznych o Jego dobroci i doskonałości?

W obronie naszego rozumienia dobroci (i doskonałości) Boga jako dobrej woli Judycki przytacza dwa argumenty: empiryczno-historyczny oraz filozoficzny. Argument empiryczno-historyczny odwołuje się wprost do religii chrześcijańskiej i do Objawienia. Bóg jest dobry w naszym pojęciu, ponieważ do Jego istoty należy uczestnictwo we wspólnocie, gotowość do dzielenia się i partycypacji. „Empirycznym” świadectwem tej partycypacji jest wspólnota trzech osób objawiona w dogmacie (o Trójcy Świętej). Więcej nawet – gdyby Bóg był „samotnikiem”, gdyby był nie dzielącą się z nikim pełnią, nie byłby dobry (por. s. 67). Poza tym, ta doskonałość Boga gotowość do partycypacji ujawniała się we Wcieleniu i w związanym z nim cierpieniu. Judycki twierdzi, że „tylko [...] ze względu na tego rodzaju ostateczne uczestnictwo nieskończony Bóg jest dobry” (s. 67) oraz że „był doskonały tylko

wtedy jest dobry, gdy uczestniczy w swoim stworzeniu” (s. 68). I wreszcie istnienie wielości rzeczy, a w szczególności osób innych niż Bóg, świadczy również o gotowości Boga do dzielenia się swoimi doskonałościami.

Argument filozoficzny głosi natomiast, że gdyby istota Boga nie polegała na udzielaniu siebie, partycypacji, to nic by nie istniało. Wydaje się jednak, że argument filozoficzny różni się tylko werbalnie od ostatniej tezy argumentacji empiryczno-historycznej.

Tak ujęta natura Bożej dobroci stanowi częściową podstawę uzasadnienia doktrynalnego rdzenia chrześcijaństwa, a jej dopełnieniem jest uzasadnienie konieczności wcielenia istoty najwyższej. Za koniecznością inkarnacji przemawiają dwa argumenty: aksjologiczny i „epistemiczny”. Argument aksjologiczny głosi, że doskonale dobra osoba nie zostawiłaby w opresji stworzonych przez siebie osób. Tu wszelako od razu nasuwa się pytanie, dlaczego absolutnie wszechmocna i dobra osoba stworzyła osoby, które znalazły się w opresji. Opresja miałaby polegać na skończoności stworzenia i idącej za nią niedoskonałości, wyrażającej się w naturalnym egoizmie osób stworzonych i różnego typu cierpieniach stąd płynących. Drugi argument, który nazwaliśmy roboczo „epistemicznym”, polega na tym, że Bóg jest doskonałością, ale doskonałość wymaga wiedzy, czym jest cierpienie, a żeby wiedzieć, czym jest cierpienie, trzeba doświadczać cierpienia. I tu nasuwa się następująca wątpliwość: Czy nie jest tak, że aby być doskonałym, Bóg musiał stworzyć inne osoby, które cierpią, bo tylko wtedy mógł sam wziąć udział w solidarnym i doskonałym Jego samego i inne osoby cierpieniu? Autor rozprawy wszak stwierdza jednoznacznie: „Ta istota może być nazwana doskonałą, która nie tylko jest nieskończenie mocna, wszechwiedząca, posiadająca nieskończoną pełnię niezrealizowanych atrybutów, różno-

rakich własności itd., lecz również, która jest taka, że wie na podstawie własnego doświadczenia, czym jest cierpienie, a ogólniej, która potrafi doświadczyć «głębi» skończoności w cierpieniu» (s. 76). Znaczy to jednak, że cierpienie udoskonala Boga, i znaczy to, że Bóg „przed” wcieleniem (poznaniem cierpienia) jest „mniej” doskonały niż „po” wcieleniu i doświadczeniu cierpienia. Filozof zaznacza, że wcielenie jest w Bogu permanentną, pozaczasową i zawsze zrealizowaną doskonałością (por. s. 92). Twierdzenie to można rozumieć tak, że Bóg od zawsze był zdolny do wcielenia oraz że dla Boga jako bytu pozaczasowego wcielenie nie zdarzyło się „przed” żadnym zdarzeniem ani „po” żadnym zdarzeniu. Wydaje się jednak, że doświadczenie cierpienia rzeczywistego stało się możliwe dopiero „po” stworzeniu. I nie ma tu znaczenia, czy stworzenie jest współwieczne z Bogiem, czy nie. Chodzi o to, że w porządku logicznym stworzenie dokonało się na mocy aktu i działania Boga i jest od Niego pochodne. Wcielenie następuje więc „po” akcie stwórczym, dopełniając doskonałość Boga.

Gdyby tak istotnie było, miałyby to zasadnicze i wielorakie konsekwencje. Wcielenie nie byłoby możliwe bez stworzenia, bez wcielenia zaś nie byłoby cierpienia ani doskonałości Boga, czyli nie byłoby Boga jako bytu najdoskonalszego. W takim jednak razie stworzenie również byłoby konieczne, nie zaś wolne. A przecież autor opowiada się za wolnością stworzenia i koniecznością wcielenia, a nie za koniecznością stworzenia i koniecznością wcielenia (por. s. 75), opowiada się też za prostotą Boga (por. s. 196), która musi pociągać za sobą między innymi Jego niezmiennosc i absolutną pełnię. Sądzę, że argument z konieczności cierpienia stanowi pewną trudność w całej koncepcji Boga jako bytu najdoskonalszego. Jeśli ta idea Boga (jako bytu, ponad który większego nie można pomyśleć) ma być zachowana,

Bóg nie może cierpieć. Wniosek taki nasuwa się zarówno z punktu widzenia wewnętrznych zasad teologii Judyckiego (intuicji anzelmiańskich), jak i na przykład z pozycji teizmu tomistycznego⁴. Judycki w pełni uświadamia sobie tę trudność i aby ją uchylić, odwołuje się do pojęcia „konieczności transmodalnej” przekraczającej wszystkie paradygmatyczne dla nas pojęcia konieczności, możliwości i wolności oraz aczasowej natury Boga. Nie zmienia to jednak faktu, że dla nas nie tylko wcielenie jest konieczne, ale też i samo stworzenie. Zapewnienie, że istnieje jakaś inna „transmodalna” konieczność, która nie narusza wolności aktu stworzenia, nie wystarcza, gdyż stworzenie po prostu jest konieczne. Podstawą odmowy stosowania wobec Boga pojęć modalnych (w tym konieczności) jest zastrzeżenie Judyckiego, że nie jesteśmy w stanie uchwycić intuicyjnie relacji pomiędzy treściami umysłu Boga w ten sposób, żeby można było określać jakieś Jego decyzje jako konieczne (w naszym rozumieniu), ani też nie możemy pojąć Jego decyzji jako wypływających z określonych sekwencji zdarzeń leżących na linii czasu (Bóg jest poza czasem). Ale z drugiej strony wiemy przecież z apodyktyczną pewnością, że Bóg istnieje i że jest bytem najdoskonalszym oraz że byt najdoskonalszy musi zejść do poziomu stworzenia, gdyby bowiem tego nie uczynił, nie byłby najdoskonalszy. Najdoskonalszy byłby wtedy ten, który by to uczynił, i to on byłby Bogiem. Aby być Bogiem, byt najdoskonalszy musi zatem się wcielić, a warunkiem koniecznym wcielenia (rzeczywistego doświadczenia skończoności) jest istnienie tejże skończoności. Istnienie skończoności jest zaś możliwe tylko poprzez jej stworzenie przez Boga (wskazuje na to dowód *causa totalis*). Akt stwo-

⁴ Zob. T. G. W e i n a n d y, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003.

zenia jest więc aktem koniecznym. Bóg nie mógł go nie spełnić: gdyby nie było stworzenia, nie byłoby Boga jako najdoskonalszego bytu, ponad który nie da się pomyśleć większego. Zgadzam się, że nie mamy wglądu w treści umysłu Bożego, ale nie jest to potrzebne do ustalenia, że stworzenie jest konieczne, bo jeśli Stanisław Judycki ma słuszność, wiemy o Bogu wystarczająco dużo.

Należy wszelako dodać, że idea wcielenia jako zdarzenia koniecznego, a nie przygodnego, czyli takiego, którego racją miałyby być reakcja Boga na grzech pierworodny (tak sądził również sam Anzelm), ma swoje źródła – na co zwraca uwagę autor – jeszcze w średniowieczu w teologii Rajmunda Lulla. „Doniosłość filozoficzna tej koncepcji – pisze Judycki – polega na tym, że w jej ramach Inkarnacja nie jest środkiem ad hoc ze strony Boga, ostateczna racja Wcielenia nie znajduje się w czymś kontyngentnym, lecz stanowi ono najwyższe wypełnienie sensu stworzenia, a także pełną realizację istoty Boga” (s. 75). W ten sposób teologia Judyckiego bardzo wyraźnie zrywa z silną i wpływową myślą augustiańską, tak mocno eksponującą motyw upadku i grzechu (we współczesnej teologii filozoficznej, zwłaszcza analitycznej, w podobnym antyaugustiańskim nurcie lokuje się myśl Johna Hicka, Richarda Swinburne’a i Marilyn McCord Adams). Warto także dodać, że chociaż w teologii Judyckiego cierpienie Boga, partycypacja w tym, co niedoskonałe i skończone, jest esencjalnym składnikiem Jego natury, autor wyraźnie odcina się od „nowych koncepcji” – czyli głównie od teologii procesu – osłabiających doskonałość Boga i utrzymujących, że rozwija się On wraz ze stworzonym przez siebie światem i że z nim współcierpi (por. s. 77).

Dopełnieniem rozważań filozoficznych nad wcieleniem jest argumentacja za historycznością Wcielenia (w książce Judyckiego Wcielenie historyczne zapisywane

jest już dużą literą, a nie małą, jak w wypadku filozoficznej idei Boga), czyli za tym, że Wcielenie nie tylko należy do idei Boga, ale że dokonało się faktycznie w osobie Jezusa z Nazaretu. Uzasadnienie historyczności Wcielenia i tego, że Jezus z Nazaretu to Bóg wcielony, nie ma charakteru wyłącznie apriorycznego, ale też empiryczny. Apriorycznym składnikiem tego uzasadnienia jest powołanie się na intuicje anelmiańskie, zgodnie z którymi Bóg jako byt najdoskonalszy jest prawdomówny. Prawdomówność Boga jest „gwarancją tego, że zdarzenia biblijne nie są złudzeniem, że nie są powtórzeniem czegoś, co niegdyś, w innym miejscu już się zdarzyło lub zdarzy, rozumowo gwarantuje to, że każde kolano istot ziemskich i pozaziemskich musi zgiąć się na Jego imię” (s. 105). Jest wszelako faktem, że tak się nie stało – Jezus nie został uznany przez wszystkich za Boga. Wyjaśnieniem rozumowym tego faktu na gruncie filozofii Judyckiego musi być to, że niektórzy przynajmniej popełnili lub popełniają jakiś błąd w rozumowaniu i wskutek tego błędu nie rozpoznali w Jezusie z Nazaretu Boga albo też postępują z jakichś powodów wbrew rozumowi. Argument za historycznością Wcielenia – jak zauważa Ziemiński – nie ma charakteru neutralnego religijnie, jest wyprowadzany z „wnętrza wiary” (jest „inflacyjny”)⁵. W podobny sposób wszakże w obronie prawdziwości i jedyności swojej wiary może, powołując się na prawdomówność Boga, argumentować wyznawca innej niż chrześcijaństwo religii⁶. Przesłanka empiryczna argumentacji za boskością Jezusa odwołuje się do spójności relacji Starego i Nowego Testamentu i jedyności faktów dotyczących Jezusa z Nazaretu (może należy tu dodać, że niektórzy dziś mówią też

⁵ Ziemiński, *Summa filozofii chrześcijańskiej*.

⁶ Por. tamże.

o całkowitej nowości chrześcijańskich idei na religijnym tle tamtych czasów⁷). Zdaniem Judyckiego jednak również ta przesłanka empiryczna może być wzmocniona składnikiem „aprioryczno-aksjologicznym”: „Nie jest możliwe, żeby dobry i prawdomówny Bóg dopuścił, aby poświęcenia i cierpienia doświadczane w Jego imię i w imię Jego Wcielenia, nie dotyczyły prawdziwego Wcielenia” (s. 106). Ostatnie stwierdzenie jest wszakże ryzykowane, bo naraża się na zarzut, że skoro tak jest, to dobry i prawdomówny Bóg nie powinien dopuścić do tego, że wiele istot ludzkich poświęcało się i szczerze cierpiało w imię różnych „fałszywych proroków” lub że w imię dobrego i prawdomównego Boga dokonywano w historii różnych bardzo złych rzeczy.

Ogólnie mówiąc, problem wielości religii, dziś bardzo dyskutowany, został w książce *Bóg i inne osoby* właściwie pominięty. Nie jest to zarzut, gdyż omawiana praca porusza wiele fundamentalnych kwestii teologicznych i nie należy oczekiwać, że dotknie wszystkich. Warto jednak wyraźnie powiedzieć i to: autor skłania się ku ekskluzywizmowi religijnemu. Twierdzi, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia (chrześcijaństwo), co tak chyba należy rozumieć, że jedynie w wypadku tej religii wszystkie jej twierdzenia są prawdziwe, natomiast w wypadku innych monoteistycznych religii – niektóre twierdzenia są prawdziwe, a niektóre fałszywe, i to samo, tylko w jeszcze większym stopniu, dotyczyłoby religii niemonoteistycznych. Z tej pozycji fałszem są na przykład uznawane przez wyznawców judaizmu i islamu przekonania, że Jezus z Nazaretu nie jest Bogiem albo że Bóg nie tworzy wspólnoty trzech Osób Boskich. Intuicje anielmian-

skie tych religii – jeśli można tak to ująć – są więc zupełnie inne.

Znaczna część pracy (szczególnie rozdziały: „O naturze osób”, „Zbawienie”, „Metafizyczne narodziny”, „Żywe ciało”, „Komunikacja semantyczna i egzystencjalna”, „Transfiguracja świadomości”, „Świat i światy” oraz „Dzieje osób ludzkich”) poświęcona została antropologii filozoficznej oraz eschatologii przedstawiającej sens i możliwość zmartwychwstania oraz wizję życia wiecznego osób ludzkich. Jest w niej wiele niezwykle wnikliwych, nieraz pomysłowych i oryginalnych analiz oraz tez dotyczących natury człowieka i sposobu jego istnienia w świecie doczesnym i przyszłym, zawsze zaopatrzonych w jakieś uzasadnienie. Rozważania osadzone są w różnych tradycjach filozoficznych, z których Judycki korzysta w sposób twórczy, dochodząc dzięki nim do własnych poglądów. Szczególnie istotną rolę odgrywają tu filozofia transcendentalna Kanta, fenomenologia, zwłaszcza Edmunda Husserla i, w mniejszym stopniu, Romana Ingarden, oraz egzystencjalizm i związana z nim myśl personalizmu – zresztą centralnym pojęciem tych rozważań jest właśnie pojęcie osoby. W tym miejscu można jedynie wskazać czytelnikowi wybrane myśli tych rozdziałów, przedstawiając je w sposób bardzo syntetyczny.

Otóż człowiek, czyli osoba ludzka, obdarzony samoświadomością podmiot życia duchowego, dusza rozumna, jest prostą, radykalnie pozafizyczną jednością, która nie powstała jako „wynik kolizji cząstek materialnych” (por. s. 111), lecz jest powołana do istnienia w pozaczasowym akcie stwórczym przez Boga. Podmiot pojmuje się jako refleksywną transcendencję, która przyjmuje dowolną treść przedmiotową i ją odzwierciedla. Zachowuje przy tym swoją unikalną odrębność zarówno wobec zmiennej materii na różnych poziomach jej organizacji, niezmiennej sfery logosu, czyli wszystkich niezmiennych praw, w tym

⁷ Zob. A. Flaw, *Bóg [nie] istnieje*. Wyznanie ateisty, tłum. R. Pucek, Fronda, Warszawa 2010.

zasad logiki i matematyki, jak i w stosunku do własnego strumienia świadomości będącego ciągłym „upływem” stanów mentalnych. Dusza rozumna jest wolna, czyli jest w stanie przekroczyć każdą daną, może podać wszystko w wątpliwość, nawet najbardziej oczywiste zasady elementarnej logiki lub matematyki (por. s. 89). Takiej duszy nie posiadają zwierzęta, od których człowiek, mimo pewnych zbieżności, radykalnie różni się jakościowo. Gdyby podmiot był tylko mózgiem, jak chce materializm, jak mógłby wytworzać złudzenie istnienia samego podmiotu oraz subiektywne doświadczenia czasu i przestrzeni? – zapytuje trafnie Judycki i dodaje, że „sama już tylko możliwość pomyślenia o czasie i przestrzeni jako o czymś niekoniecznym dla poznawczej aktywności podmiotu wystarczy, aby uznać go za «wyniesiony» ponad sferę wszelkich form naoczności, ponad wszelkie postacie materii i zmienności oraz nawet ponad sferę niezmiennego logosu” (s. 115). Żywe ciało ludzkie będące funkcjonalną jednością różnych warstw fizycznych (ciała woli wyrażającego się w świadomości „ja mogę”, ciała kinestetycznego, ciała dotykowego i wzrokowego) jest wyrazem i narzędziem tak pojmowanej duszy rozumnej, jej ucieleśnieniem.

Za pomocą takich środków teoretycznych objaśnić można sens i możliwość zmartwychwstania. Polega ono na przywróceniu podmiotowi jego świadomości swobody działania wyrażającej się w stwierdzeniu „ja mogę” (s. 139), utraconej w wyniku śmierci, w oparciu o odtworzenie owej jedności funkcjonalnej różnych warstw przemienionego ciała, całkowicie posłusznego woli, niepodlegającego chorobom, postępującej z wiekiem degradacji i doskonale adekwatnie wyrażającego duszę (por. s. 139). Sensem istnienia wiecznego tak pojętych zmartwychwstałych osób ludzkich będzie komunikacja egzystencjalna (termin – choć nie koncepcja – zaczerpnięty od Karla Jaspersa). Istotą komuni-

kacji egzystencjalnej będzie współodczuwanie (sympatia) z każdym przedmiotem, ale przede wszystkim z każdą inną osobą (w tym z osobami Bożymi); pojawi się wówczas dążenie do udzielania siebie i do doświadczenia innych osób i ich wytworów (por. s. 181). Warunkiem osiągnięcia „nieba” (bo o tym w istocie jest mowa) jako wiecznej wspólnoty komunikacyjnej całkowicie transparentnych i otwartych dla siebie osób jest transfiguracja świadomości, jej przemienienie polegające na jakościowym przekształceniu wszystkich naszych zdolności poznawczych, ale też na „zdarciu maski”, pod którą w życiu doczesnym ukryta jest przed nami samymi nasza unikalna osoba. Kluczowe wszelako znaczenie ma przełamanie egoizmu i całkowite wyzwolenie się od tego nieuchronnego dla każdej osoby stworzonej dążenia do przedmiotu (conatus), dążenia polegającego „na ściąganiu wszystkiego do siebie, na używaniu i na przyjemności płynącej z tego używania” (s. 90). Egoizm jest źródłem wielu cierpień na tym świecie, a w skrajnej postaci pojawia się jako zła wola: dążenie do przedmiotów w celu ich zniszczenia. W kontekście tego egoizmu, od którego wolny jest tylko Bóg („Bóg jest godny czci jako Ten, który od zawsze przekroczył absolutny egoizm należący do struktury każdej osoby” – s. 92), ujawnia się też dodatkowy sens Wcielenia. Bóg poprzez Wcielenie lituje się nad takimi osobami, jak my i stara się nas uratować, dając nam wzór tego, jak możemy żyć, aby złagodzić i w końcu przełamać w sobie ów pierwotny i strukturalny egoizm. Bóg przy tym nie łamie naszej wolności, a jedynie „pociąga” akty wolnej woli bez determinacji koniecznościowej i namawia nas, lecz w żaden sposób nie zmusza do tego, aby postępować jak On (por. s. 97).

Jest to niewątpliwie dość sympatyczna i niestandardowa teologia – niewolna jednak od pewnych tradycyjnych motywów, co uwidacznia się zwłaszcza w rozważa-

niach nad kwestią cierpienia i zła. Cierpienie samo w sobie nie jest złe, lecz moralnie obojętne, zła jest tylko zła wola. Ujęcie cierpienia jako moralnie obojętnego uważam za sporne, jego skutki bowiem mają znaczenie dla moralnego wzrostu lub upadku. Otóż przewyciężenie ludzkiego egoizmu, przewrotności natury ludzkiej, chciałoby się powiedzieć – grzeszności, choć słowo „grzech” jest niemalże nieobecne w rozważaniach Judyckiego, wymaga udziału w cierpieniach „proporcjonalnych” (Judycki nie używa takiego określenia), by tak rzec, do rozmiarów tego egoizmu (por. s. 91). Nie jest przy tym dla mnie do końca jasne, czy Bóg w ramach opatrności, której przedmiotem jest każda unikalna osoba i jej dzieje, ordynuje odpowiednią dawkę takich oczyszczających z grzechu cierpień, czy też dokonuje się to inaczej. Wydaje się, że jednak ją ordynuje, skoro „Bóg zna wszystkich i wie, jakie doświadczenie świata jest potrzebne dla każdej osoby ze względu na jej unikalność” (s. 245). I skoro, jak pisze Judycki, „nawet [...] spektakularne hekatomby, podczas których życie traciły ogromne rzesze ludzi, nie zdarzały się z powodu zbiegu okoliczności ideowych, ekonomicznych, militarnych czy innych, lecz zdarzyły się ze względu na każdą osobę ludzką indywidualnie, a tylko nasze «zamglone» spojrzenie, które nie potrafi sobie wyobrazić, na czym polega waga stwierdzenia, że wszystkie włosy są policzone, interpretuje to jako pracujący bez litości teatr dziejów” (s. 245).

Gdyby istotnie tak było, to ujęcie takie bardzo przypominałoby Tomaszową teodyceę odnowioną współcześnie przez Eleonore Stump (według której cierpienie to chemioterapia duszy toczonej przez raka grzechu)⁸ i mogłoby budzić szereg pytań,

a nawet gwałtownych protestów (podobnie jak budzą je niektóre propozycje samej Stump⁹). Jednakże nie tylko to mówi Judycki na temat cierpienia. Kluczowa jest teza, że wszystkie cierpienia (nie tylko zresztą ludzkie, ale i cierpienia zwierząt oraz, jak można sądzić, innych nieznanym nam osób pozaludzkich, o ile takie istnieją) zostaną przemienione przez absolutnie wszechmocnego Boga w coś pozytywnego, gdyż „Bóg swoją absolutną wszechmocą łamie zasadę niesprzeczności, a więc sprawia, że staje się metafizycznie możliwe, aby coś, co było przeżywane jako cierpienie, stawało się w rzeczywistości czymś pozytywnym” (s. 241). W związku z tą wypowiedzią nasuwa się dodatkowa wątpliwość: skoro przemiana cierpień w coś pozytywnego jest łamaniem zasady niesprzeczności, to czy one same nie muszą być czymś negatywnym, a nie obojętnym tylko?¹⁰

Osią spinającą całą konstrukcję teologiczną Judyckiego jest teoria absolutnej Bożej wszechmocy, bez której właściwie nic nie jest możliwe i dla której wszystko jest możliwe: „Należy bowiem sądzić, że doktryna na temat Trójcy Świętej jest możliwa tylko wtedy, gdy istnieje coś takiego jak moc absolutna, bo przecież wydaje się czymś całkowicie niemożliwym, że trzy osoby mogą być jednym bytem i że jedność może dopuszczać jednoczesną troistość osób. Absolutna wszechmoc jest potrzebna również do tego, aby móc twier-

⁹ Zob. J. A. Keller, *Problems of Evil and the Power of God*, Burlington, Ashgate 2007.

¹⁰ Cierpienia są czymś negatywnym (negatywnym doświadczeniem), ale mimo to obojętnym moralnie, nie są żadnym moralnym złem – taka odpowiedź mogłaby łatwo rozwiązać przytoczoną wątpliwość. Wszelako, jak sygnalizowałem wyżej, doznane cierpienia nieraz mają skutki moralne, na przykład mogą wpływać na działanie dobrej woli, która ma być moralnym dobrem. Doznane od kogoś bolesne krzywdy mają przecież wpływ na nasz poziom sympatii do krzywdziciela i do innych osób.

⁸ Zob. E. Stump, *Aquinas on the Sufferings of Job*, w: *Reasoned Faith*, red. E. Stump, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1993, s. 328-357.

dzić, że Inkarnacja jest możliwa, bo trudno jest przecież powiedzieć, że jest ona logicznie możliwa, gdyż wydaje się, że jest sprzeczna wewnętrznie. [...] Absolutna wszechmoc jest nam także niezbędna, aby móc twierdzić, że możliwe jest pogodzenie wszechwiedzy Bożej z ludzką wolnością, jak również, aby móc dać odpowiedź na pytanie, czy dobroć Boga da się uzgodnić z istnieniem cierpienia i zła w świecie” (s. 186n.). W związku z wszechmocą Bożą – Judycki przedstawia własną, głęboką i oryginalną jej interpretację – zaznaczę tylko wątpliwość dotyczącą tego, czy wszechmoc absolutna jest poza logiką w tym sensie, że Bóg może dokonywać rzeczy niemożliwych (sprzecznych wewnętrznie), czy też dokonuje rzeczy, które nam się jedynie wydają sprzeczne wewnętrznie i stąd niemożliwe, lecz które same w sobie i w relacji do Boga takie nie są. W kontekście zaś kwestii cierpienia i zła nasuwa się nieodparcie pytanie: Skoro Bóg może zamieniać cierpienia w coś pozytywnego i skoro w ramach mocy absolutnej ma nawet władzę nad przeszłością, to dlaczego w ogóle dopuszcza rzeczywiste cierpienia? Inaczej mówiąc, jest wątpliwe, że Bóg władający tak straszną mocą, wiedzą przenikającą absolutnie wszystko i zarazem darzący sympatią (miłością) każde stworzenie posługuje się takimi środkami, jak chociażby owe „spektakularne hekatomb”. W ostatnim pytaniu zawarta jest nie tylko ułomna forma argumentu ze zła w wersji ewidencjalistycznej¹¹, ale także pewna wątp-

liwość natury formalnej. Można na powyższe pytanie odpowiedzieć tak: Bóg aplikuje każdej osobie odpowiednią dawkę cierpienia dla jej dobra (w niektórych wypadkach cierpienia straszliwych – w naszym pojęciu), ale potem przemienia je wszystkie w „coś pozytywnego”. Ta właśnie odpowiedź rodzi jednak wątpliwość, czy takie postępowanie odpowiada naszym przekonaniom aksjologicznym dotyczącym doskonałej dobroci Boga. Inaczej mówiąc, czy wolno nam ufać w nasze intuicje anielmianiskie, w oparciu o które skonstruowana jest cała baza filozoficzna chrześcijańskiej teologii? Mam co do tego poważne wątpliwości. Problem z intuicjami anielmianiskimi dotyczącymi doskonałości Boga jest zresztą ogólniejszy. Skoro mają charakter czysto rozumowy, powinny być w każdym szczególe identyczne u wszystkich, którzy je żywią, a tymczasem tak nie jest. Intuicje anielmianiskie Anzelm różniły się od intuicji Lulla, intuicje Lulla różnią się nieco od intuicji Judyckiego, radykalnie inne intuicje dotyczące doskonałości Boga mają wyznawcy innych niż chrześcijaństwo religii monoteistycznych.

Niezależnie jednak od różnych wątpliwości i znaków zapytania, jakie się nasuwają przy lekturze tej ciekawej rozprawy teologicznej, pewne jest, że należy ją polecać każdemu, kto interesuje się metafizyką, teologią i antropologią, bez względu na stanowisko filozoficzne, jakie reprezentuje. Osobiście za bardzo cenne i trafne uważam zwłaszcza to spostrzeżenie Judyckiego, które – jak sądzę – mogło stać się inspiracją omawianej książki. Jest to obserwacja, że „współcześni filozofowie i teologowie zaczynają mieć dość ciągłego zastanawiania się, co miał na myśli Heidegger, gdy napisał to lub tamto, ciągłego dociekania, jak ograniczają nas w naszej wiedzy koncepcje języka i znaczenia lingwistycznego, głoszone w filozofii analitycznej przez takie uznane postacie, jak W. V. O. Quine, P. F. Strawson, D. Davidson lub M. Dum-

¹¹Argument ewidencjalistyczny w kontekście wypowiedzi Judyckiego można sformułować następująco: Jeżeli Bóg jest absolutnie wszechmocny, wszechwiedzący (według Judyckiego Boża wszechwiedza nie ma żadnych granic, tak jak i wszechmoc), doskonale dobry, to zagłada Żydów nie powinna się wydarzyć. Zagłada Żydów się wydarzyła. Zatem prawdopodobnie nie istnieje Bóg o wymienionych atrybutach.

mett” (s. 21). Nie ulega wątpliwości, że Judycki dzięki omawianemu tu traktatowi metafizycznemu zajmuje czołowe miejsce w grupie polskich filozofów mających już dość samej tylko hermeneutyki czy samej tylko analizy znaczenia wyrażań. Niezwykle cenna jest również broniona przez niego myśl, że aby w cokolwiek wierzyć, trzeba rozumieć, w co się wierzy. Ro-

zum bowiem nie jest jakimś luksusowym dodatkiem do wiary, lecz jej niezbędnym warunkiem. Moim zdaniem to samo niejako dotyczy niewiary; aby być niewierzącym, trzeba rozumieć, w co się nie wierzy. I również z tego powodu rozprawa Stanisława Judyckiego zasługuje na uwagę zarówno wierzących, jak i niewierzących.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

O POTRZEBIE NAUCZANIA ANTROPOLOGII

Pierwszy tom serii wydawniczej „Dydaktyka Filozofii” przygotowywanej przez Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego¹ stanowi pokłosie dyskusji nad nauczaniem antropologii, która to dyskusja odbyła się na KUL w ramach spotkań wykładowców filozofii uczelni katolickich w marcu 2009 roku. Przedmowę do książki napisał jej redaktor ks. prof. Stanisław Janeczek. Tom otwiera *Słowo przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu*, ks. bp. Andrzeja Dziuby. Teksty znanych i uznanych autorów uporządkowane są tematycznie – książka składa się z trzech części zatytułowanych: „Antropologia filozoficzna”, „Antropologia przyrodnicza” i „Refleksje dydaktyka”.

„Antropologia filozoficzna” zawiera pięć tekstów. Artykuł ks. Stanisława Kowalczyka *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka* ma charakter metodologiczny. Autor szkicuje w nim własną koncepcję przedmiotu i celu antropologii filozoficznej, wskazuje możliwe metody badawcze oraz główne problemy, które wyznaczają strukturę tej dziedziny. Ważnymi elementami tekstu są obrona antropologii przed relatywizmem i synkretyzmem, jak również uzasadnienie oparcia systematycznej antropologii na metafizyce św. Tomasza, wzbogaconej elementa-

mi filozofii podmiotu. Książd Kowalczyk pokazuje też, w jakim sensie antropologię należy uznać za dyscyplinę metodologicznie autonomiczną. Artykuł ten niewątpliwie stanowi istotną pomoc dla każdego, kto chciałby zrozumieć status metodologiczny antropologii jako nauki.

Trzy następne artykuły mają charakter metaprzmiotowy i zawierają analizy koncepcji antropologicznych Mieczysława A. Krapca OP i Karola Wojtyły. Tekst ks. bp. Ignacego Deca nosi tytuł *Mieczysława Alberta Krapca i Karola Wojtyły koncepcja antropologii filozoficznej*. Autor zarysowuje źródła antropologii rozwijanej przez tych myślicieli, ich koncepcje doświadczenia, omawiając w szczególności zagadnienie pierwotnego przedmiotu doświadczenia antropologicznego i ontyczne racje owego doświadczenia. Zestawiając poglądy obu filozofów, biskup Dec wyciąga wniosek, że Karol Wojtyła uprawiał raczej fenomenologię człowieka, chociaż nie wyrzekł się metafizyki, ojciec Krąpiec natomiast antropologię, którą można uważać za rodzaj metafizyki szczegółowej, przy czym oba ujęcia należy uznać za komplementarne, scalające fenomenologię człowieka z metafizyką człowieka. Tytuł artykułu nie jest jednak w pełni adekwatny do treści, autor przedstawia bowiem jedynie genezę danych antropologicznych, nie wyjaśnia natomiast ani przedmiotu formalnego, ani celu, ani metod antropologii filozoficznej, nie ukazuje struktury i funk-

¹ *Antropologia*, red. ks. Stanisław Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 289.

cji antropologii w ujęciu obu myślicieli. Jest to więc raczej szkic porównania obu koncepcji, stanowiący jednak bardzo dobry „szkielet”, na którym takie porównanie można zbudować. Biskup Dec – tak jak i ksiądz Kowalczyk – wyraźnie opowiada się za pewną koncepcją człowieka. Wyraża pogląd, że „jedną z [...] poprawnych wizji człowieka jest koncepcja bytu ludzkiego wypracowana w Filozoficznej Szkole Lubelskiej, której autorami są dwaj jej główni przedstawiciele: dominikanin Mieczysław Albert Krąpiec (1921-2008) i kardynał Karol Wojtyła – papież Jana Paweł II (1920-2005)” (s. 43), przy czym za poprawną uważa koncepcję obiektywną i realistyczną, taką, „która może być podstawą porządku i ładu społecznego”.

Tekst ks. Andrzeja Maryniarczyka i Arkadiusza Gudańca zatytułowany *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca* uzupełnia rozważania biskupa Deca. Artykuł składa się z dwóch części, które mogłyby stanowić osobne całości – w tym sensie jego tytuł również nie w pełni odpowiada treści. Część pierwsza jest wykładem koncepcji człowieka rozwiniętej przez o. Mieczysława A. Krąpca, znajduje się w niej jednak także zarys metod antropologii filozoficznej, co jest niezwykle ważne dla zrozumienia statusu metodologicznego tej dyscypliny (w podręcznikach niezwykle rzadko zagadnienie to bywa wyłożone wystarczająco jasno). Cenne jest też ukazanie, że żyjemy w „gąszczu” koncepcji człowieka, a u ich podstaw leżą przyjęte wcześniej paradygmaty wyjaśniania. Bez świadomości, że antropologia jest zależna od przyjętych wcześniej założeń metafizycznych, uprawianie tej dyscypliny jest – jak sądzę – skazane na porażkę. Z tego punktu widzenia omawiany tekst ma bardzo istotne znaczenie dla tematu tomu. Autorzy lokują koncepcję ojca Krąpca w ramach nurtu tak zwanego personalizmu metafizycznego, w którym człowieka rozumie się jako osobę, a osobę ludzką jako sub-

stancję, pojętą jako samodzielnie istniejący podmiot – jednostkowy, niepodzielony na ducha i ciało oraz rozumny. W części drugiej tekstu szczegółowo omówiona została struktura wykładu antropologii filozoficznej zawartej w pracy o. Mieczysława A. Krąpca *Ja-człowiek*. Dla kogoś, kto przygotowuje wykład z antropologii, część ta stanowi doskonały konspekt.

Rocca Buttiglione *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”* (tekst ten jest przedrukiem wstępu do wyboru antropologicznych pism Karola Wojtyły) pomaga rozjaśnić niełatwą przecież koncepcję człowieka, wyłożoną w wymienionej w tytule pracy. Autor przedstawia strukturę *Osoby i czynu* oraz kontekst historyczny jej powstania, jak również związek między zawartymi w niej ideami a pontyfikatem Jana Pawła II. Czyni też bardzo ważną uwagę dotyczącą dzieł filozoficznych w ogóle: „Prawdziwe dzieło filozoficzne nie jest nigdy jedynie zwykłym powtórzeniem pewnej abstrakcyjnej pozaczasowej prawdy, ale i nie jest li tylko wyrazem indywidualnego i arbitralnego ujęcia świata. Jest raczej świadectwem na rzecz prawdy” (s. 89).

Obszerny artykuł Stanisława Judyckiego *Istnienie i natura duszy ludzkiej* to już praca czysto przedmiotowa – autor porusza jedno z najistotniejszych zagadnień antropologii: istnienie i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Wykorzystując wyniki zarówno filozofii klasycznej, jak i nowożytnej, osadza on swe rozważania we współczesnych dyskusjach prowadzonych w obrębie filozofii umysłu. Broni tezy, że istnieje niematerialna i substancjalna dusza, dana w doświadczeniu wewnętrznym. Ważne jest tu użycie terminu „dusza”, który współcześnie znikł właściwie z rozważań filozoficznych i został zastąpiony takimi terminami jak „świadomość” czy „umysł”, co – jak sądzę – nie pozostaje bez wpływu i na sposób stawiania zagadnień antropologicznych, i na ich rozwiązywanie. Na podkreślenie zasługuje fakt, że autor

przeanalizował najważniejsze argumenty i kontrargumenty w sporze o duszę. Jego analizy są ważne nie tylko teoretycznie – mogą stać się nieocenioną pomocą dla każdego, kto przygotowuje wykład z antropologii filozoficznej. Autor prezentuje również własną interpretację narodzin, śmierci i czasu w kontekście chrześcijańskiej eschatologii.

Część druga książki, poświęcona antropologii przyrodniczej, zawiera trzy teksty. Ks. Jacek Tomczyk w artykule *Antropogeneza w ujęciu antropologii przyrodniczej* podkreśla znaczenie wiedzy dotyczącej antropogenezy nie tylko dla zrozumienia, kim jest człowiek, ale także dla dialogu – a w niektórych kwestiach i dla rozwiązania konfliktu – między naukami przyrodniczymi a teologią. Autor stwierdza, że spór teologów i przyrodników na temat początków człowieka wywołany ogłoszeniem poglądów Karola Darwina praktycznie wygasł w drugiej połowie dwudziestego wieku, a ostatecznie broni tezy, iż nauki przyrodnicze nie mogą stać w sprzeczności z naukami teologicznymi, gdyż poruszają się na odmiennych płaszczyznach badawczych.

Ks. Marek Słomka w artykule *Pochodzenie człowieka w perspektywie dialogu nauki i wiary* analizuje szereg dokumentów Kościoła dotyczących problematyki ewolucjonizmu, zwłaszcza wypowiedzi Jana Pawła II. Twierdzi, że w ich świetle zarówno poglądy odrzucające możliwość łączenia stanowiska teizmu chrześcijańskiego z ewolucjonizmem biologicznym, jak i koncepcja dwóch odrębnych prawd nie mających ze sobą związku, nie mogą być utrzymane. Na miejsce tradycyjnych konfliktów i napięć między nauką a wiarą dokumenty te wprowadzają wizję interdyscyplinarnego dialogu, w którym oba typy poznania dopełniają się w ludzkim poszukiwaniu integralnej prawdy o świecie. Możliwy jest zatem ewolucjonizm chrześcijański, który uznaje stworzenie świata

i człowieka przez Boga i akceptuje kreacjonizm teistyczny.

Piotr Lenartowicz SJ podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie *Czy empiria biologiczna ma jakieś znaczenie dla filozofii człowieka?* W swoim artykule odwołuje się do przykładu kilku odkryć z zakresu biologii, które jego zdaniem zostały „zagrabione” i „zagospodarowane” (s. 237) przez monizm i redukcjonizm materialistyczny. Twierdzi, że monopol monizmu materialistycznego nie jest wyrazem wiedzy przyrodniczej, a jedynie pewnej apriorycznej opcji światopoglądowej. Za pomocą przykładów autor ukazuje konieczność odwrótu od monizmu materialistycznego i powrotu do pluralistycznej metodologii arystotelesowsko-tomistycznej. Na uwagę zasługuje paragraf o nieciągłości w tak zwanym zapisie kopalnym. Zdaniem ojca Lenartowicza potwierdzone w miarę postępu wykopalisk występowanie luk w owym zapisie falsyfikuje darwinowską hipotezę powszechnego pokrewieństwa form żywych, a równocześnie wzmacnia arystotelesowską wizję pluralizmu bytowego. Przedstawione w artykule przykłady są bogato ilustrowane schematami i zdjęciami.

Ostatnia część książki, zatytułowana „Refleksje dydaktyka”, zawiera tylko dwa artykuły: *W sprawie nauczania antropologii filozoficznej* autorstwa ks. Antoniego Siemianowskiego oraz *Jak wyklądać filozofię człowieka?* Romana Darowskiego SJ. Książd Siemianowski najpierw uzasadnia potrzebę nauczania antropologii filozoficznej, a następnie szkicuje pewien obraz człowieka wyznaczający wartość nauczania problematykę. Podkreśla rolę filozofii; wskazuje, że jest ona potrzebna studiującym jako „miłość mądrości” po to, by otworzyli się oni na ludzkie doświadczenie prawdy. Antropologię natomiast uważa za szczególny „teren poznawczy” (por. s. 275), na którym można ukazać jedność poznania rozumowego i poznania przez wiarę. Szkicując problematykę wartość nauczania, autor zwraca

ca uwagę na to, iż człowiek nie może być traktowany jako „zlepek” elementów; zaleca, aby pokazywać, że – także w aspekcie cielesnym – człowiek radykalnie różni się od zwierząt.

Ojciec Darowski podkreśla swoistość filozofii człowieka i zarazem pokazuje, że ujęcie człowieka zależy od ogólnego rozumienia filozofii. W swoim artykule prezentuje – nieczęste nawet wśród samych filozofów – stanowisko, że zadaniem studiów filozoficznych jest nie tylko zdobywanie określonej wiedzy oraz umiejętności krytycznego myślenia, ale także „kształtowanie rozwoju myślenia tak, by życie ludzi czynić lepszym” (s. 285). Opinia, że jest inaczej – twierdzi – pojawia podczas powierzchownego zapoznawania się z niektórymi kierunkami filozoficznymi. Tymczasem filozofia jest nauką, która ma na wskroś praktyczne konsekwencje dla życia indywidualnego i społecznego.

Punkt wyjścia wszystkich zawartych w tomie tekstów – choć nie zawsze wyrażony *explicite* – stanowi przekonanie, że człowiek co najmniej pod jednym względem jest bytem wyjątkowym: tylko on stawia pytanie, kim jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Tworzenie koncepcji człowieka wynika niejako z samego bycia człowiekiem. Autorzy artykułów dzielą się opinią, że wobec rosnącej liczby rozmaitych koncepcji człowieka nie można poprzestać na ich historycznej analizie – należy wypracować odpowiedź na owe swoiście ludzkie pytania. Omawiana książka stanowi propozycję zarówno rzetelnej antropologii, jak i sposobu jej uprawiania. Stanie się z pewnością nieocenioną pomocą dla wszystkich, którzy przygotowują wykłady z antropologii.

Na podkreślenie zasługuje jasność uzasadnień i odwaga, z jaką autorzy głoszą swoje tezy – zarówno na temat człowieka, jak i sposobu uprawiania antropologii filozoficznej. Na tle współczesnych książek o człowieku, których autorzy albo po-

przestają na prezentowaniu historycznie znanych koncepcji, albo popadają w relatywizm kulturowy w ujęciu człowieka, albo też ograniczają się do opisów doświadczenia ludzkiego, *Antropologia* wyróżnia się jednoznacznie pozytywnie. Choćby z tego powodu warta jest przeczytania. Nawet jeśli ktoś nie zgadza się z przedstawioną w niej koncepcją, po lekturze książki przynajmniej wie, z czym się nie zgadza i wie, że musi przedstawić argumenty na rzecz swej niezgody, nie poprzestając jedynie na stwierdzeniu, że „każdy może myśleć, co chce”. Głosząc bowiem takie twierdzenie – w myśl metodologii podzielanej przez autorów tekstów – stawia się poza dyskursem naukowym.

Kulturowa doniosłość problemu, kim jest człowiek, dokąd zmierza i jaki jest cel jego życia stanowi kolejny argument na rzecz wartości tej książki. Wobec wielości poradników na temat organizowania sobie i innym szczęśliwego życia, książka, która pokazuje, jak systematycznie poszukiwać odpowiedzi na te typowo ludzkie pytania, jest doprawdy warta uwagi. W zawartych w niej tekstach pokazano, że antropologia filozoficzna jest potrzebna jako wykład przedmiotowy, a nie tylko jako historyczny przegląd koncepcji człowieka – i to zarówno dlatego, że nie uniknie się posiadania indywidualnych poglądów antropologicznych, jak i dlatego, że antropologia jest społecznie ważna, porządek społeczny opiera się bowiem na koncepcji człowieka. Antropologia potrzebna jest szeroko rozumianym naukom humanistycznym, których przedmiotem są wytwory człowieka i które z konieczności jakąś wizję człowieka zakładają. „Instrumentalna” rola antropologii wskazuje, że to, jaką wizję człowieka będzie się przekazywać w nauczaniu, jest ważne bynajmniej nie tylko dla studentów wyższych szkół katolickich, ale po prostu dla każdego. W pierwszym tomie serii „Dydaktyka filozofii” zarysowana została wizja kompatybilna z nau-

czaniem biblijnym; wskazano też źródła, na podstawie których wizję tę można uzupełnić i rozwijać.

To, że autorzy artykułów podzielają przekonanie o istnieniu Boga – Stwórcy świata i człowieka oraz o wyjątkowości człowieka, jak również uznają wagę i inspirację tradycji arystotelesowsko-tomistycznej dla antropologii, nie oznacza, że książka stanowi „teoretyczny monolit”. Wręcz przeciwnie, autorzy wyraźnie ze sobą polemizują. Mniej widoczna jest polemika w części poświęconej antropologii filozoficznej – choć uważny czytelnik, zaznajomiony z filozofią, bez trudu dostrzeże różnice. W części poświęconej antropologii przyrodniczej natomiast autorzy prezentują trzy wyraźnie odmienne podejścia do rozstrzygania problemu pochodzenia człowieka i ewolucjonizmu. Warto prześledzić ich argumentację, nawet jeśli nie jest się bezpośrednio zainteresowanym samą antropologią – choćby ze względu na kulturową doniosłość problemu. Obecność tekstów przedstawiających odmienne koncepcje z jednej strony pokazuje dynamikę myśli antropologicznej uprawianej w ramach nurtu, który niekiedy nazywany jest „filozofią chrześcijańską”, a z drugiej – otwartość tej myśli na krytykę i nowe koncepcje. Teksty zamieszczone w książce zaprzeczają więc przekonaniu, iż myśl chrześcijańska jest dogmatyczna i formuje swoiste „intelektualne getto”. Głoszącym takie krzywdzące poglądy można by podarować tę książkę jako intelektualne antidotum na fałszywy stereotyp.

Teksty są niejednolite pod względem metodologicznym: niektóre (zwłaszcza te zamieszczone w ostatniej części) mają postać niemal notatek, inne mają wyraźny charakter artykułu naukowego. Owa niejednorodność nie odbiera wartości recenzowanemu tomowi. Należy też zwrócić uwagę na dobór autorów. Wielu z nich opracowało podręczniki antropologii wykorzystywane w szkołach wyższych – są więc i teoretykami, i praktykami, co pogłębia ich zrozumienie specyfiki i wagi antropologii jako nauki. W tomie nie pojawiły się natomiast – a szkoda – teksty z zakresu antropologii kulturowej i teologicznej, choć te dziedziny są *explicite* wymieniane wśród najważniejszych typów antropologii. Samą inicjatywę wydawania serii poświęconej dydaktyce poszczególnych dyscyplin filozofii ujmowanych w aspekcie ich związków ze światopoglądem chrześcijańskim uważam za bardzo cenną. W czasach, w których próbuje się nas przekonać, iż światopogląd i religia to sprawy prywatne i poniekąd pozaracjonalne, bo nie wymagające wskazania racji ich przyjęcia, pokazanie – z zachowaniem rygoru logiczno-metodologicznego – owych związków może być źródłem intelektualnego przebudzenia osób śniących o świecie zbudowanym w myśl poprawności politycznej. Być może wybudzanie z dogmatycznej drzemki należy zacząć od pytania: Czy na pewno jestem jedynie wysoko zorganizowanym zwierzęciem? I dokładnie przeanalizować odpowiedź – wraz z argumentami, których dostarcza recenzowana książka.

Piotr MAJEWSKI

W STRONĘ SACRUM? O nowej wystawie Sławomira Marca

Panuje przekonanie, że współcześni artyści, zwłaszcza posługujący się tak zwanymi nowymi mediami, rzadko podejmują tematykę religijną lub sakralną, a jeśli po nią sięgają, to zwykle z intencją wpisania się w krytyczny dyskurs świeckiej kultury liberalnej. Sławomir Marzec, artysta wizualny uprawiający malarstwo, rozwijający technikę kolażu i realizujący filmy wideo, przełamuje ten schemat. Jego ostatnie wystawy przynoszą refleksję o charakterze duchowym; w prezentowanych pracach pojawiają się wątki religijne, zainspirowane tradycją wschodniego chrześcijaństwa, w szczególności malarstwem ikonowym. Artysta wyraźnie stara się powiązać ten nowy aspekt poszukiwań z rozwijaną dotąd praktyką plastyczną i tematyką refleksji teoretycznej: z „uniwersalistyczno-paradoksalną” próbą opisanego za pomocą środków wizualnych pojęcia „wszystko”. Taki charakter ma też najnowsza wystawa jego prac, prezentowana w styczniu i lutym bieżącego roku w Galerii Lipowa 13 Lubelskiego Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych¹.

Pojęcie „wszystkiego” długi już czas frapuje artystę, stając się inspiracją między innymi dla jego filmów wideo. Czym jest „wszystko” Sławomira Marca? Dobra-

dy nie ma dobrej odpowiedzi, gdyż nie sposób zadowalająco zdefiniować ten termin. W zawartym we wprowadzeniu do wystawy autokomentarzu artysta mówi: „Wszystko to nie tylko «niemożliwa i nierealna», a jednocześnie – paradoksalnie – niezbędna całość, czy pełnia. To nade wszystko nieufność wobec wszelkich konkretyzacji, wszelkich form i znaczeń, to poszukiwanie ich najszerszych uwikłań i złożoności”. „Wszystko” czyli pełnia, jest niewyobrażalne, sięga granic realności; pełni nie można wyśłowić. A obraz? Czy obraz jest bliżej „wszystkiego” niż słowa?

Stojąc przed nowymi pracami Sławomira Marca (na wystawie zaprezentowano pięć kompozycji), widz konfrontuje się najpierw z ich konstrukcją. Składają się na nią trzy elementy: prostokątne pole obrazowe i wąskie pionowe pasy wykonane w technice kolażu, usytuowane po jego lewej i prawej stronie. Całość stanowi jak gdyby tryptyk. Przedstawienie pojawia się na „skrzydłach”, natomiast środek, obraz właściwy, jest pusty albo zasłonięty – jest po prostu białym polem, de facto okonturowanym fragmentem ściany. Skrzydła-filary dominują, są „ciężkie”, ramują ten nieobecny albo zasłonięty obraz. Pojawiają się na nich figury, które przypominają świętych i inne postacie z malowideł typu bizantyjskiego, jakie oglądać można w wielopozomowych pasowych układach na ścianach i filarach świątyń w Kościele wschodnim: przygarbiony pustelnik, figury w aureo-

¹ Sławomir Marzec, *Wszystko; collages und filmes*, kurator wystawy Zbigniew Sobczuk, Lubelskie Towarzystwo Zachęty Sztuk Pięknych, Galeria Lipowa 13, 22 I-9 II 2011.

lach, czasem całe złote postacie w otoczeniu drzew i drobnej architektury, wydra-pane lub naklejone jako kolaż. Przy odrobienie wyobraźni można w każdym z tych pół flankowanych wertykalnymi „słupami” dostrzec nawiązanie do architektonicznej struktury świątyni, a ściśle – do miejsca znajdującego się między nawą a prezbiterium, czyli – symbolicznie – pomiędzy sferą profanum a sacrum. Stojąc zatem przed tymi obrazami, w pewnym sensie jesteśmy w miejscu przejścia ze sfery realnej w sferę idealną. My trwamy w sferze realnej, sfera idealna jest za zasłoną, która – być może – oddziela nas od „wszystkiego”, lecz ta pełnia pozostaje tajemnicą, wyobrażeniem, fantazmatem, nadzieją. Zarazem, dzięki swej wizualnej strukturze, prace Marca uzmysławiają widzowi, że nie można być i tu, i tam jednocześnie, można tylko patrzeć, albo lepiej: „wglądać”.

Jest więc drugi wymiar wystawy, związany z patrzeniem – to refleksja nad samym obrazem, jego naturą. Zapełnione motywami obrzeża poszczególnych prac ucieleśniają rozmaite formuły obrazowania, od figuracji, narracji i alegorii po język „czystych atomów malarskich”, jak je nazywał Malewicz, gdzie obraz jest zredukowany albo zsyntetyzowany do porządku geometrycznego, a więc matematycznego, idealnego (jedna z pięciu prac ma na obrzeżach wyrażone za pomocą rozmaitych środków formalnych prostokąty). Powołując się, za pośrednictwem Derridy, na myśl Kanta, Marzec sugeruje, że struktura prac oddaje intelektualną konstrukcję napięcia pomiędzy ergonem (istotą, obrazem) a parergonem (ramą, naddaniem). Wszystkie te kompozycje przedstawiające scenki z postaciami świętych z szablonu są jednak niedoskonałe w konfrontacji z wyobrażoną pełnią, na którą wskazuje zasłonięty obraz centralny.

Tę niedoskonałość obrazowania podkreśla materia prac. Efemeryczne i nietrwałe (istnieją tylko podczas wystawy), o dość

ascetycznej palecie barwnej, wykonane są z „ubogich” materii – szarej lub pomalowanej na białą tektury, wycinków z prasy, jakiś złotych folii samoprzylepnych. Zarazem sceny figuralne przetwarzają w swej warstwie obrazowej pewne elementy języka ikony; autor rozwija też myśli na temat malarstwa ikonowego w towarzyszącym wystawie tekście zatytułowanym: *Wokół ikony, czyli smok o złotym zębie*².

Sławomir Marzec wskazuje na znamienny paradoks, aporię obrazu: „Ikona jako bezpośrednie ucieleśnienie piękna, prawdy i dobra nadal pozostaje ukrytym marzeniem malarstwa. Jednakże dążąc do obrazu idealnego, uniwersalnego i ostatecznego otrzymaliśmy jego przeciwieństwo – niemożliwość samego obrazu, obraz pusty, gdzie jest właściwie już bez znaczenia, czy jest na nim nic, czy wszystko; a najczęściej... cokolwiek”³. Autor wyróżnia rozmaite historyczne postacie obrazu (obraz alegoryczny, mimetyczny, dyskretny czy negatywny), sam zaś pyta o „obraz istotny”, czyli taki, który wobec banalizacji obrazu, jaka nastąpiła w wieku dwudziestym, niesie sens głębszy, istotny, w ogóle: sens. Odwołując się do techniki filmu wideo, Marzec przekonuje, że obraz istotny to obraz paradoksalny, wyrwywający z uspienia, wprowadzający ruch nieustannego budzenia (to z Waltera Benjamina), stan transgresji formalnej i znaczeniowej, lokujący się między jawą a snem.

Druga część wystawy jest propozycją obrazów stworzonych w świetle tych założeń teoretycznych. Składają się nań opatrzone ścieżkami dźwiękowymi filmy wideo z lat 2008 i 2009. Czy mają one odsonić zasłonę? Zgłębić tajemnicę? Oczywiście nie. Jako próby podjęte przez kogoś świadomego ułomności obrazowania, pozostają

² Zob. S. Marzec, *Wokół ikony, czyli smok o złotym zębie*, tekst z folderu wystawy.

³ Tamże.

raczej obrazami naprowadzającymi. Także w tych filmach autor mierzy się jednak z pojęciem „wszystkiego”. Są w nich elementy paradoksu, aporii, zaskoczenia, niespodziewanych. Na przykład w filmie *Tylko czasem* (2008) widzimy bajkowy krajobraz przesuwających się chmur w słońcu za oknem samolotu. Ścieżka dźwiękowa składa się z „niebiańskiego” chorału gregoriańskiego wymieszanego naprzemiennie z chaotycznymi dźwiękami natury, które stopniowo się nasilają, aż stają się nieznosne i zakłócają kontemplację chmur płynących przed oczami widza niczym ogromne rzeźby. Na końcu krótkiego filmu pojawia się sam autor i mówi: „Nie zgadzam się z Nietzschem, że każda rzeczywistość nieuchronnie w baśń się zamienia”. „Tylko czasem” – dopowiada tytuł filmu.

Trudno powiedzieć, czy Sławomir Marzec, krytyk tak zwanego artworldu, dotarł już tam, dokąd sztuka współczesna być

może dopiero dojść albo raczej dokąd powróci po „wędrowce syna marnotrawnego” – do sfery mistycyzmu i uduchowienia. Czy osiągnął umiejętność patrzenia na świat z perspektywy biblijnej? Jako autor wielu artykułów oraz książki⁴, analizuje propozycje „modnej” sztuki krytycznej oraz towarzyszących jej dyskursów, po to, by je w gruncie rzeczy odrzucić, ujawniając ich pustkę. Jako artysta zaś jest bardzo współczesny. Od strony formalnej – posługuje się czymś na kształt wysmakowanej w swym zamyśle instalacji. Od strony ikonografii – wbrew dominującym nurtom podejmuje artystyczny dialog z modelem biblijnym jako najszerszym, dającym głębsze możliwości.

⁴ Zob. t e n ż e, *Sztuka, czyli wszystko. Krajobraz po postmodernizmie*, Lubelskie Towarzystwo Zachęty Sztuk Pięknych–Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Adam Potkay, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge University Press, New York 2007, ss. 304.

W obszernym studium przedstawiającym „historię” radości Adam Potkay prześledził losy tego pojęcia w kulturze Zachodu, biorąc pod uwagę religię, filozofię, literaturę, sztukę i psychologię, i po części skonfrontował pojęcie radości z interpretacjami nadawanymi mu w kulturze islamskiej i w kulturach azjatyckich. We wstępie Potkay przedstawia zarys własnego rozumienia radości, którego poszczególne aspekty ilustruje w kolejnych rozdziałach książki. Radość określa jako afekt, stan umysłu, a zarazem w pewnym stopniu stan fizyczny, który ma charakter uniwersalny w tym sensie, że jego odczuwanie i umiejętność jego rozpoznawania stanowi wewnętrzną cechę natury ludzkiej. Radość jest zasadniczo doświadczeniem spotkania bądź spełnienia, pożądania, które chwilowo zostaje zaspokojone, dobra, które niespodziewanie nadchodzi, bądź obietnicy jego rychłego pojawienia się. Zdaniem Potkaya każda radość jest zarazem opowieścią przedstawiającą historię jakiegoś konkretnego ludzkiego doświadczenia i dlatego pozostaje ona motywem od zawsze obecnym w kulturze i de facto z niej nieusuwalnym, powracającym we wszystkich jej obszarach jako autentyczny wyraz ludzkiego ducha. Polem, które w szczególnie sposób pozwala odkrywać i opisywać zjawisko radości, okazuje się literatura piękna, z istoty otwarta na opowiadanie historii. Literatura umożliwia też wydobywanie kolejnej istotnej cechy radości, a mianowicie jej moralno-etycznych uwikłań, pozwalając przy tym uchwycić wyraźną różnicę między pojęciem radości a pojęciami mu pokrewnymi, jak szczęście, przyjemność czy ekstaza.

W sensie historycznokulturowym rozważania Potkaya oparte są na materiale sięgającym od Upaniszad i Biblii do elementów współczesnej kultury amerykańskiej. W zasadniczej części książki autor koncentruje się jednak na kulturze anglosaskiej i niemieckiej, obejmując przy tym odniesienia literackie na równi z nawiązaniami do muzyki, opery, filmu, polityki, a nawet reklamy.

W rozdziale pierwszym, poświęconym biblijnej etyce harmonii jako źródłu radości, Potkay przedstawia – w oparciu o przesłanie Ewangelii według św. Jana – sens radości chrześcijańskiej, która ma przede wszystkim charakter radości

powrotu i jedności z Bogiem. Szczególną uwagę poświęca przy tym ujęciu radości przez św. Tomasza i jego próbie chrześcijańskiej recepcji eudajmonizmu. Rozdział drugi poświęcony został tradycji trubadurskiej – Potkay koncentruje się w nim na charakterystycznym dla okresu średniowiecza fenomenie miłości dworskiej, który ucieleśniał chrześcijańskie rozumienie radości jako oczekiwania i radosnej nadziei, i przedstawia oddziaływanie tej tradycji na kulturę średniowieczną i późniejszą – w szczególności doby renesansu i romantyzmu (analizuje wpływy tej tradycji dające się odczytać przede wszystkim w twórczości Guittone’a, Dantego, Petrarki i Coleridge’a).

W rozdziale trzecim, który jest zasadniczo analizą luteriańskiej teologii radości i smutku, autor wskazuje na nowy sens radości duchowej, który pojawił się w teologii i kulturze chrześcijańskiej wraz z nadejściem reformacji. Dostrzega również odzwierciedlenie tych tendencji intelektualnych zarówno w powstającej wówczas poezji metafizycznej, jak i w pochodzących z tego okresu medytacjach i pismach teoretycznych (np. Donne’a), a także w powieści (np. Defoe). Rozdział czwarty poświęcony został etycznej radości doby oświecenia: Potkay zarysowuje najpierw kształtowanie się pojęcia radości etycznej w myśli Shaftesbury’ego oraz reakcji na nie ze strony myślicieli, poetów i powieściopisarzy chrześcijańskich – jej kulminacją była proponowana przez Godwina wizja „szczęścia powszechnego”.

W rozdziale piątym Potkay podejmuje analizę twórczości Wordswortha pod kątem jego interpretacji radości etycznej i związków jego refleksji poetyckiej z filozoficzną myślą Spinozy na temat jedności rzeczy.

Rozdział szósty dotyczy rozwoju intelektualnej koncepcji radości w estetyce (od Coleridge’a do Wilde’a). Autor określa proponowany w niej rodzaj radości jako radość wyobraźni poszukującej jedności ze światem przyrody.

Kolejny rozdział zawiera analizę postchrześcijańskich zapowiedzi „przebaczenia i egzaltacji” i poświęcony jest namysłowi nad twórczością poetów romantycznych, których wyobrażenia o radości nie odzwierciedlają pojęć charakterystycznych dla ortodoksyjnego chrześcijaństwa, lecz są rezultatem jego poetyckiego przekształcenia. Do poetów tych Potkay zaliczył przede wszystkim Schillera, Blake’a, Shelleya i Smitha.

W rozdziale ósmym podjęty został wątek radości „tragicznej”, której koncepcje popularne były w wieku dziewiętnastym. Potkay analizuje – jako ich tło – metafizyczny wymiar muzyki tamtego okresu, przede wszystkim podniosłej muzyki Richarda Wagnera, będącej nawiązaniem do posępnej radości obecnej w pismach Schopenhauera i Nietzschego.

W zakończeniu książki Potkay pisze o karierze radości w wieku dwudziestym, charakteryzując instrumentalny charakter radości „oficjalnej” w reżimach totalitarnych, a także wkraczanie instytucjonalnej radości w życie codzienne w czasach najnowszych – doskonałą ilustrację tego mechanizmu odnajduje w filmie *American Beauty* i we współczesnym przemyśle reklamowym.

Książkę *The Story of Joy* warto polecić czytelnikom zainteresowanym filozofią szeroko pojętej kultury, a także literaturoznawcom, którzy w utworach literackich odnajdują refleks wewnętrznych napięć kultury będących źródłem jej życia.

Roger Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2010, ss. 134.

Książka Rogera Scrutona, która pojawiła się na brytyjskim rynku wydawniczym w roku 2007, a na nasze półki księgarskie trafiła z końcem ubiegłego roku, poświęcona jest diagnozie kultury cywilizacji zachodniej, analizie jej poświeceniowych przemian i propozycjom takiej postawy wobec jej przekazywania, która pozwoli na jej przetrwanie. Podstawą, na której Scruton opiera swoje refleksje, jest przekonanie o szczególnej – domagającej się ocalenia – wartości kultury Zachodu i o jej nieporównywalności z kulturami innych cywilizacji. Scruton deklaruje, że ma przy tym na myśli tak zwaną kulturę wysoką, obejmującą dziedzictwo filozoficzne, literackie i artystyczne, tradycyjnie przekazywane na wydziałach humanistycznych uniwersytetów europejskich i amerykańskich, które w ostatnich czasach jest coraz częściej z pogardą odrzucane. W przedmowie do książki formułuje definicję kultury jako świata samoistnych wartości, który zasadniczo „składa się z ocen i istnieje po to, żeby przekazywać zwyczaj oceniania z pokolenia na pokolenie” (s. 10). W tym sensie Scruton traktuje kulturę jako źródło wiedzy emocjonalnej, która dotyczy tego, jak człowiek powinien postępować i co powinien czuć. Nośnikami tej wiedzy są tak ideały filozoficzne i literackie, jak i obrazy, mity oraz symbole, a także formy muzyczne i porządki architektoniczne. Ucieleśniają one zbiorową świadomość człowieka oraz jego bytową niewystarczalność i w pierwszym rzędzie wyrastają z inspiracji religijnych – religia jest bowiem, w przypadku każdej kultury, pierwszą odpowiedzią człowieka na jego ontologiczną samotność w świecie. Specyficznym kontekstem, w którym Scruton sytuuje współczesną kulturę Zachodu, jest jej programowe, coraz bardziej radykalne odcinanie się właśnie od korzeni religijnych, które sprawia, że udźwignięcie jej dziedzictwa okazuje się coraz trudniejsze i prowadzi do dyskredytowania dawnych wartości, hierarchii i form porządku społecznego oraz do traktowania ich wyłącznie jako uprzedzeń dawnych epok. Tendencje te są coraz wyraźniej widoczne w programach nauczania humanistyki, relatywistycznych w „uprzywilejowaniu transgresji” i absolutystycznych w „odrzuceniu autorytetu” (s. 13).

W kolejnych siedmiu rozdziałach książki Scruton rozwija i pogłębia swoje rozumienie kultury, analizuje wzajemne relacje między czasem wolnym a kulturą oraz między kulturą a religią, przedstawia refleksję na temat genezy zmysłu moralnego, najczęściej stosowane mechanizmy krytyki kultury, implikacje i ukryte założenia metodologiczne, z których krytyka ta wyrasta, a także wskazuje na sposoby nauczania kultury w oparciu o jej filozofię i na koniec odnosi się do myśli Huntingtona o zderzeniu cywilizacji.

Scruton otwarcie wypowiada się przeciwko powszechnie przyjmowanemu dziś, pragmatycznemu ideałowi kształcenia oraz przeciwko dominującym we współczesnej pedagogice tendencjom do unikania trudnych tematów i wskazywania na jednoznaczne rozstrzygnięcia problemów moralnych, do stosowania metod nauczania, których celem jest utrzymanie za wszelką cenę zainteresowania uczniów, oraz do mnożenia „efemerycznych” przedmiotów. Konsekwencją jest bowiem usunięcie z programu nauczania całego trudnego trzonu wiedzy (dotyczącej również przedmiotów ścisłych) i zapoznanie wychowawczej funkcji kultury.

„Prawdziwi nauczyciele – pisze – nie dostarczają wiedzy jako korzyści dla uczniów, lecz traktują uczniów jako korzyść dla wiedzy” (s. 46). Wiedzę zdobytą traktuje Scruton jako zdobytą dla wszystkich, a wiedzę utraconą, jako stratę, której w konsekwencji wszyscy doświadczają. Sprzymierzeńcem przeciwników kultury wysokiej, której podmiotem jest aktywny umysł, staje się w dzisiejszych czasach cyberprzestrzeń, „dostrojona do nawyków leniwych umysłów”, pozwalająca na eliminację owego ruchu umysłu, który stanowi o różnicy między pasywnym przyjęciem informacji, błędnie utożsamianej z wiedzą, a jej aktywnym zrozumieniem. Wiedza, o której pisze Scruton, formuje się w trakcie procesu kształcenia i nie jest korzyścią, lecz trwałą dyspozycją, czymś na kształt cnoty. Pozwala zbliżyć się do najtrudniejszego aspektu wychowania moralnego i podpowiada, co „czuć w obliczu cudzego smutku czy nieszczęścia” (s. 54). W tym sensie kultura stanowi skarbnicę wiedzy uczuciowej, którą dziedziczy po religii, obraz „świata ludzkich uczuć, który jest jednocześnie dowodem na wartość człowieka” (s. 61).

Scruton staje też w obronie samoistnego charakteru wartości estetycznych i ich przenikania się ze sferą moralną – jako przykład służy mu praktyka śmiechu, który jest reakcją na twory estetyczne, ale zarazem może ranić i uprzedmiotawiać człowieka. Analizuje również sposoby przywracania kultury tradycyjnej w nauczaniu muzyki i sztuki (przez powrót do muzyki tonalnej i malarstwa figuratywnego), postulując programowe odejście od „rozpraszania oka i ucha”. Układem odniesienia dla wszelkiej sztuki powinna być, jego zdaniem, kultura. Zaznacza przy tym, że ataki na kulturę podejmowane z pozycji filozoficznych (odnosi się przede wszystkim do krytyki, której dokonywał Foucault) często zmierzają do uczynienia kontekstu podawanej w wątpliwość myśli ważniejszym od niej samej, a ich autorzy nie biorą pod uwagę, że myśl może być prawdziwa niezależnie od swojego kontekstu.

Scruton zestawia też kulturę Zachodu z jej jedyną alternatywą w dzisiejszych czasach – islamem, który jest najlepszym obrazem tego, „co dzieje się z cywilizacją, kiedy zanika jej kultura” (s. 123).

W epoce degradacji kultury, głoszącej subiektywizm, relatywizm i irracjonalizm, Scruton postuluje ponowne uruchomienie „pasa transmisyjnego”, którym jest przekaz kultury tradycyjnej z jej wiarą w autorytet i obiektywną prawdę. W ten sposób kultura europejska ma szansę przezwyciężyć epokę schyłku i obronić się przed zajęciem jej miejsca przez cywilizację – przed losem, który przewidywał dla niej Spengler.

Książkę *Kultura jest ważna* polecamy czytelnikom zainteresowanym filozofią i historią kultury, a szczególnie tym, którzy z obowiązku zawodowego tworzą programy nauczania przedmiotów humanistycznych, ścisłych i artystycznych w szkołach różnego szczebla – również na uniwersytetach.

D. Ch.

Elżbieta Wolicka, *Narracja i egzystencja. „Droga okrężna” Paula Ricoeura od hermeneutyki do ontoantropologii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 228

Paul Ricoeur nie jest myślicielem nieznanym polskim humanistom – ukazują się tłumaczenia jego dzieł, wydaje się czytany, bywa dyskutowany; jednak zdaniem Elżbiety Wolickiej recepcja jego dorobku dopiero się rozpoczyna – nie tylko zresztą w Polsce – i jest fragmentaryczna. Sytuacja ta wydaje się autorce zrozumiała ze względu na Ricoeurowski styl uprawiania filozofii, polegający między innymi na konfrontacji i łączeniu różnych tradycji i języków filozoficznych oraz częstym zastępowaniu argumentacji metaforą. Ta „swoboda argumentacji w żywiole dziejowej debaty” (s. 15) stanowi o trudności, lecz i o atrakcyjności dzieła francuskiego myśliciela. Książka Wolickiej, oparta na rozprawach Ricoeura mieszczących się w nurcie filozofii i humanistyki inspirowanej tak zwanym zwrotem lingwistycznym z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku, pozwala czytelnikowi doświadczyć obydwu tych cech; czytając *Narrację i egzystencję*, niejako podążamy za francuskim filozofem jego „okrężną drogą” – jak sam Ricoeur nazwał swoją metodę myślenia. Z drugiej strony praca Wolickiej umożliwia czytelnikowi przyjęcie – wraz z autorką – dystansu do tego dzieła. Wolicka bowiem, obok zadania porządkującego przedstawienia filozofii Ricoeura, podjęła się również jej krytycznej analizy. Postawiła mocną tezę: teoretyczny projekt francuskiego myśliciela ostatecznie się nie powiódł, jego „droga okrężna” nie doprowadziła go – jak zamierzał – od analizy struktur pośredniczących (znaków, języka, tekstów, opowieści) między podmiotem a rzeczywistością do ontoantropologii działania. Ta próba przejścia od hermeneutyki, rozumianej szeroko, jako swoiste połączenie „sztuki interpretacji tekstów oraz [...] fenomenologicznej ontologii ludzkiej uczasowanej egzystencji” (s. 218), do wglądu w strukturę bytu nie powiodła się dlatego, że – jak twierdzi autorka – Ricoeur odrzucił w punkcie wyjścia możliwość źródłowego doświadczenia rzeczywistości i zwrócenie się właśnie ku analizie struktur pośredniczących. „Pozostajemy więc ostatecznie [...] – pisze Wolicka – «w stanie rozproszenia», to znaczy w kręgu hermeneutycznego koła uwikłanej w niezliczone dialektyczne zapośredniczenia i konteksty «nieustającej konwersacji» [...]. W kierunku niezrealizowanego w gruncie rzeczy projektu «wszelkiej możliwej antropologii» nie wyprowadza nas bowiem żadna «źródłowa metafora»” (s. 233).

Zanim autorka uzasadni swoją tezę, przedstawia czytelnikowi lingwistyczne podstawy Ricoeura koncepcji hermeneutyki oraz konfrontację poglądów francuskiego filozofa z myślą Arystotelesa i św. Augustyna. Następnie omawia szczegółowo procedury Ricoeurowskiej „drogi okrężnej”, mającej doprowadzić do ufundowania filozofii działania i etyki na bazie fenomenologii dialogu. W tym kontekście komentuje dyskusję Ricoeura z poglądami Johna Rawlsa, Alasdaira MacIntyre’a i Jürgena Habermasa oraz rozważania na temat możliwości pogodzenia Arystotelesowskiej etyki teleologicznej i Kantowskiej deontologii moralności. Wreszcie rozważa skuteczność metody Ricoeura, krytycznie odnosi się zwłaszcza do jego próby zestawienia antropologii Arystotelesa z Heideggerowską analityką Dasein, próby podjętej „w nadziei, że się one nawzajem «oświecą» i uzupełnią” (s. 17).

Elżbieta Wolicka przedstawia argumenty na rzecz swojej tezy, zachowując równowagę między fascynacją dziełem francuskiego filozofa a postawą krytyczną, a przez kompetentną prezentację jego myśli, umożliwia czytelnikowi wyrobienie sobie własnego zdania i – pośrednio – zachęca do sięgnięcia po źródłowe teksty Paula Ricoeura.

P. M.

Maciej Kociuba, *Antropologia poznania obrazowego. Rola obrazu i dyskursu w poznawczym ujmowaniu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010, ss. 341, il. 7.

Książka Macieja Kociuby wyrasta z przekonania o jedności poznania (a także myślenia i mówienia) pojęciowego i obrazowego oraz o niedowartościowaniu tego ostatniego w kulturze Zachodu. Autor – za Gilbertem Durandem – nazywa ją „obrazoburczą” (por. s. 8); w kulturze tej – pisze – „ledwo toleruje się obrazy jako pomocnicze w stosunku do pojęć lub kreuje się ostrą dialektykę, która ma radykalnie dzielić oba typy języków i oba rodzaje narracji” (s. 16). Kociuba podejmuje więc próbę ukazania istoty i wartości poznania obrazowego, twierdząc między innymi, że jest ono w pewnym sensie abstrakcyjne, ma charakter holistyczny, oraz swoistą zdolność „dynamizującą”, zdolność pobudzania do aktywności (por. s. 17). W zrozumieniu tych własności poznania obrazowego pomagają czytelnikowi wybrane przez autora obrazy: fragment starożytnego reliefu przedstawiającego Orfeusza, Eurydykę i Hermesa, Drzwi Gnieźnińskie, szesnastowieczny obraz *Bratobójstwo Kaina*, dzieła Velázquez (Las Meninas Chrystus ukrzyżowany), obraz Picassa stanowiący kubistyczne przetworzenie *Las Meninas* oraz kadry z końcowej sekwencji filmu Luisa Buñuela *Kobieta w czerwonych butach*. Obrazów tych nie traktuje autor wyłącznie jako pomocniczej ilustracji abstrakcyjnych tez, lecz wykorzystuje je jako część dyskursu. Nie są też one – jako dzieła sztuk wizualnych – jedynym rodzajem obrazów obecnych w książce Kociuby: znajdziemy tam także utwory poetyckie (np. fragmenty poezji Rilkego czy dwa wiersze Herberta noszące ten sam tytuł *Zimowy ogród*) i muzyczne (np. czwarty koncert fortepianowy G-dur op. 58 Beethovena). To tylko niektóre z omawianych w książce dzieł; autor posługuje się nimi tak, by jedne niejako komentowały inne. W ten sposób wykracza poza zagadnienia teoriopoznawcze i zmierza ku uprawianiu filozofii kultury rozumianej – za Zofią Rosińską – jako „wydobywanie myśli filozoficznej utajonej w twórcach kultury” (s. 23).

Kociuba w *Antropologii poznania obrazowego* oczywiście nie przyjmuje roli „pojęcioburcy”, nie podważa wartości poznania pojęciowego, lecz chce przyczynić się do przywrócenia – zachwianej jego zdaniem – równowagi między różnymi typami poznania. Dlatego też odwołuje się do pojęcia ikonosfery – zaczerpniętego od Jana Białostockiego i porównywanego przez autora do Popperowskiego „trzeciego świata” – swoistej zbiorowej wyobraźni; w podtrzymywaniu i przetwarzaniu zamieszkujących ją obrazów pomaga pojęciowy dyskurs.

W czasach, gdy kultura jest coraz bardziej nasycona obrazami i fakt ten uznawany bywa za przejaw jej kryzysu i zagrożenie, Kociuba nie tylko podejmuje próbę zrozumienia związków poznania obrazowego i pojęciowego w kulturze, lecz także przekonuje czytelnika do umiarkowanego optymizmu co do jej losów. Przekonuje mianowicie, że kulturę bardzo trudno zniszczyć, pozostając w kręgu jej oddziaływania. „Może [...] nasze akty wymierzone w jedność, integralność kultury nie mają takiej siły sprawczej, jaką im przypisujemy” (s. 318). Jeśli coś kulturze zagraża, to jest to nie obraz, lecz promocja czystego barbarzyństwa (por. s. 316).

W omawianej książce zwraca uwagę również okładka, która zdaje się stanowić komentarz do wypowiedzi Macieja Kociuby: wykorzystano na niej pracę Sławomira Marca z cyklu „Szkice do obrazu *Pompeje*”.

P. M.

Białe plamy w schulzologii, red. Małgorzata Kitowska-Łysiak, Wydawnictwo KUL, ss. 275, il. 47.

We wstępie do *Białych plam w schulzologii* Roman Doktor przyznaje Schulzowi ważne miejsce w gronie „twórców cienia”, tych, którzy ujawniają obszary niepewności w naszym rozumieniu świata, zaszczipiają w nas tajemnicę i skłaniają do obcowania z nią. Sam autor *Sklepów cynamonowych*, tak jak i jego dzieło, jest tajemnicą, coraz głębsze poznawanie Schulza odsłania więc wciąż nowe przestrzenie poszukiwań.

Zbiór tekstów opracowany przez Małgorzatę Kitowską-Łysiak (będącą nie tylko autorytetem w dziedzinie twórczości plastycznej Schulza, ale też badaczem jej szerokiego kontekstu), nie stanowi jednak tylko – jak można by sądzić na podstawie tytułu – mapy obszarów niezbadanych. Przeciwnie, zawarte w nim wypowiedzi są świadectwem wielokierunkowego rozwoju badań schulzologicznych, stosowania nowatorskich metod, pojawiania się nowych nurtów interpretacji. Pokazują też, jak rozszerza się geograficzny zasięg recepcji dzieł Schulza; autorzy tekstów reprezentują nie tylko Polskę, ale także Ukrainę, Izrael, Francję, Japonię.

Są w zbiorze teksty nawiązujące do swoistych odkryć. Małgorzata Kitowska-Łysiak pisze o odnalezionych niedawno w prywatnym archiwum nieznanych podobiznach artysty (trzy barwne tempery na jednym kawałku tektury i rysunek ołówkiem na papierze – ich reprodukcje zamieszczono w tomie), stworzonych przez Zenona Waśniewskiego. O prezentowanej w Zachęcie zagadkowej kolekcji wykonanych w różnej technice obrazów sygnowanych nazwiskiem Schulza wspomina Ewa Kuryluk. Pewnego rodzaju odkrycie stało się też inspiracją dla Jana Gondowicza, który w eseju *Mrugająca materia* wskazuje, że w późnych dziełach graficznych Schulza odnaleźć można sekretne znaki – fantomy ujawniające się po odwróceniu obrazu (zasadność tej tezy dokumentują ilustracje); zauważa też, że tego typu gry z iluzją są niemal nieobecne w plastyce polskiej. Tenże autor w artykule *Magiczna bogini ciała* podjął temat sakralizacji erotyki w pracach graficznych autora *Xięgi bałwochwalczej*.

W książce – co jest jej niewątpliwym walorem – podejmowane są (w niemal równej proporcji) zagadnienia z zakresu plastyki i literatury, w przypadku spuścizny Schulza pozostające w istotnym związku. Wskazuje na to w szczególności tekst Ariko Kato o autoreferencyjności w jego praktyce twórczej.

Małgorzata Smorag-Goldberg, nawiązując się do nowych kierunków w narratologii, podejmuje problem rzeczywistości i jej statusu w prozie Schulza na przykładzie opowiadania *Wichura*. Wiera Meniok ujawnia klucz hermeneutyczny *Komety*. Ewa Świąc koncentruje uwagę na postaci Tłuji, bohaterki *Sierpnia*, która – jej zdaniem – jest figurą represjonowanej kobiecej seksualności, a zarazem „inności”, narażającej człowieka na odrzucenie i uprzedmiotowienie przez społeczeństwo. Nieco prowokacyjny charakter ma krytyczny wobec nowych tendencji w światowej schulzologii artykuł Sławomira J. Żurka, który zarzuca badaczom stosującym hermeneutykę otwartą nadmierną dowolność interpretacyjną i wskazuje na brak systemowych i syntetyzujących ujęć prozy Schulza. W kilku artykułach znaleźć można odniesienia do mało znanych faktów z życia drohobyckiego twórcy. Na jeden z takich epizodów – pobyt Schulza w Berlinie w roku 1920 lub 1921 – rzuca światło Shalom Lindenbaum w oparciu o listy i inne materiały archiwalne.

Większość tekstów zamieszczonych w tomie to materiały z panelu, który odbył się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku 2007 w ramach projektu „Schulzowska Jesień” realizowanego przez Katedrę Historii Sztuki Współczesnej KUL oraz Centrum Kultury w Lublinie, przy współpracy Polonistycznego Centrum Naukowo-Informacyjnego im. Igora Menioka w Drohobyczu i innych instytucji. W tomie zamieszczono również zapis dyskusji, która toczyła się wokół wypowiedzi panelistów.

Prezentowana publikacja nie przypomina jednak typowych „materiałów pokonferencyjnych”, które zwykle adresowane są tylko do wąskiego grona specjalistów. To starannie opracowana, interesująca książka, atrakcyjna także od strony graficznej. Z przyjemnością polecamy ją naszym czytelnikom.

M. Ch.

Piotr Orawski, *Lekcje muzyki. Średniowiecze i renesans*, kle, [Warszawa] 2010, ss. 334.

Lekcje muzyki Piotra Orawskiego pojawiły się kilka lat temu w eterze – w Programie 2 Polskiego Radia – i są kontynuowane do dziś; w chwili, gdy piszę te słowa autor przybliży słuchaczom twórczość Stanisława Moniuszki, nie tylko tę dobrze znaną, operową, ale i tę nieco zapomnianą – sakralną. Dzięki temu nawet popularny Moniuszko okazuje się kompozytorem w wielu aspektach do ponownego odkrycia. Takie właśnie są lekcje Orawskiego: obfitują w informacje mniej znane, ale nie zanudzają szczegółami.

Tymczasem ukazała się książka, w której utrwalono w sześćdziesięciu trzech rozdziałach lekcje sprzed kilku lat, obejmujące tematycznie okres średniowiecza i renesansu. Autor rozpoczyna swą wędrówkę przez dzieje muzyki, ukazując początki chorału gregoriańskiego i uświadamia nam, jak wiele było szkół i tradycji śpiewów liturgicznych w okresie średniowiecza. Uświadamiamy sobie,

że do naszych czasów przetrwała tylko część całego bogactwa muzyki sakralnej tamtego czasu, lub raczej: tamtych czasów, bo przecież średniowiecze to – jak zauważa autor – „okres w historii europejskiej cywilizacji i kultury obejmujący około tysiąca lat” (s. 9). Ta odautorska uwaga wyjaśnia jeszcze jedną rzecz: *Lekcje muzyki* w gruncie rzeczy dotyczą dziejów muzyki europejskiej. Słusznie, czy nie, tradycję muzyczną Europy zwykliśmy utożsamiać z tradycją muzyczną w ogóle. Dopiero w ostatnich latach, zapewne wraz z rozszerzającym się procesem globalizacji i ideą multikulturowości, pojawili się kompozytorzy i muzycy łączący bardzo różne tradycje, a nurt określany mianem „muzyki świata” jest dziś żywy i popularny.

Wróćmy jednak do książki Piotra Orawskiego. Zaczynając, jak wspomniałem, od kilku lekcji omawiających chorał gregoriański, autor przedstawił z kolei wywodzącą się z niego twórczość Hildegardy z Bingen, a z muzyki świeckiej – działalność różnych odmian śpiewaków średniowiecznych (trubadurów, truwertów, minnesingerów) czy bogate tradycje pieśni pielgrzymów.

Kolejnym ważnym etapem rozwoju muzyki w średniowiecznej Europie było pojawienie się wielogłosowości (najpierw dwugłosowości); zostały tu przywołane osiągnięcia szkoły związanej z klasztorem St. Martial, a później szkoły Notre Dame w Paryżu, która na przełomie trzynastego i czternastego wieku znalazła kontynuację w nurcie nazwanym – dużo później zresztą – *Ars Antiqua* (dla odróżnienia od *Ars Nova*). Tutaj mają swoje źródła formy polifoniczne – jak na przykład motet – rozwijane w kolejnych epokach, zwłaszcza w okresie baroku (nie przypadkiem nazwisko Jana Sebastiana Bacha wielokrotnie pojawia się w książce, mimo że dotyczy ona czasów znacznie poprzedzających epokę lipskiego kantora; wszak powiedziano o Bachu, iż w swojej muzyce zebrał on doświadczenia trzystu lat przed nim i wytyczył horyzont na trzysta lat po nim). W książce Orawskiego nie znajdziemy wyraźnego oddzielenia okresu średniowiecza od renesansu (choćby przez wyraźne oddzielenie dwóch części książki). Czytając poszczególne rozdziały-lekcje, płynnie przechodzimy z jednej epoki w drugą. Dzięki temu uświadamiamy sobie, że periodyzacja dziejów muzyki (a szerzej: kultury) jest do pewnego stopnia umowna. Gdy w kulturze jednej części Europy możemy w danym czasie dopatrzeć się cech renesansowych, w innej dominują cechy sztuki średniowiecznej. Poza tym, patrząc wstecz, stosujemy schematy i w ten sposób oddzielamy i przeciwstawiamy zjawiska, które po sobie nie tylko następowały, ale i w wieloraki sposób z siebie wynikały. Lektura książki Orawskiego pozwala nam zrozumieć zasadniczą jedność muzyki europejskiej. Trudno bowiem odseparować rozmaite szkoły i nurty muzyki renesansowej od osiągnięć epoki wcześniejszej. W związku z chorałem protestanckim na przykład czytamy: „Przygotowując muzykę dla potrzeb nowej liturgii, Marcin Luter postąpił bardzo rozważnie: z jednej strony nie zanegował tradycji jednogłosowego śpiewu chorałowego, choć w jego kościele był to z reguły śpiew niemiecki, a nie łaciński, z drugiej strony – szukając odmienności – otworzył się na śpiew wielogłosowy, włączając muzykę reformacji w nurt najnowszych osiągnięć sztuki dźwięku” (s. 216). Z tych zaś osiągnięć czerpał już wprost Jan Sebastian Bach.

Nie ma tu miejsca, aby reprezentatywnie omówić całą książkę Piotra Orawskiego. Powyższe uwagi należy raczej potraktować jako zachętę do jej przeczyta-

nia, także po to, by z odległych dziejów „wylawiać” tych twórców, którzy – jak Josquin de Prés czy Claudio Monteverdi – stworzyli dzieła ponadczasowe. Warto przy tym zauważyć, że czytelnik dowie się z niej sporo również na temat rozwoju muzyki w Polsce, autor bowiem zadbał o to, aby w kontekście muzyki europejskiej, zostały ukazane także dzieje muzyki polskiej (m.in.: chorał gregoriański w średniowiecznej Polsce, polifonia w Polsce renesansowej, muzyka na dworze Jagiellonów, oczywiście Mikołaj z Radomia, Wacław z Szamotuł czy Mikołaj Gomółka).

Książka zrodziła się, jak wspomniałem, z audycji muzycznych, w których – rzecz jasna – wykład był bogato ilustrowany odtwarzaną muzyką. Kiedy wziąłem książkę do ręki spodziewałem się dołączonej płyty ze stosownymi nagraniami, ale jej nie znalazłem. Autor zaproponował coś innego: do każdej lekcji dołączył informację o nagraniu płytowym, które poleca czytelnikowi. Na końcu książki zaś, obok indeksu nazwisk i utworów oraz indeksu rzeczowego, umieścił bibliografię książek, po które warto sięgnąć dla poszerzenia wiedzy. Wiem, że tu i ówdzie książkę tę polecają swym uczniom pedagodzy w szkołach muzycznych, a pewnie i w akademiach muzycznych jej nie pomijają (tym bardziej, że drugim obok audycji radiowych źródłem inspiracji dla jej napisania były wykłady Piotra Orawskiego dla studentów Akademii Muzycznej w Gdańsku). Zdarzają się – nie za często – książki, które z wielkim pożytkiem i satysfakcją może przeczytać ktoś, kto daną dziedzinę dopiero poznaje, jak i wymagający profesjonalista. *Lekcje muzyki* z pewnością do takich należą. Mam nadzieję, że po lekcjach o muzyce średniowiecza i renesansu doczekamy się wydania drukiem kolejnych, bo te w eterze, jak wspomniałem, wciąż trwają.

Popularyzacja jakiejś dziedziny nauki bądź sztuki nie jest zadaniem łatwym. Mogą się tego podjąć osoby najbardziej kompetentne, a zarazem potrafiące zarazić odbiorcę swym entuzjazmem do tematu. W dziedzinie muzyki klasycznej czynił to z powodzeniem Leonard Bernstein (słynne koncerty i programy telewizyjne dla dzieci), w dziedzinie jazzu – Willis Conover (któż nie pamięta jego głosu w Głosie Ameryki?). Także w Polsce mamy kilka znaczących postaci, choćby Jan Weber w muzyce klasycznej (dość wspomnieć cykl „Wielki pianista Horowitz”), Jan Ptaszyn Wróblewski („Trzy kwadransy jazzu”). Ich kontynuatorem jest Piotr Orawski, a jego *Lekcje muzyki* tworzą ważny rozdział radiowego dziennikarstwa muzycznego w Polsce, a w ślad za tym muzycznego piśmiennictwa.

C. R.

Justyna OLEKSY

O DZIEJACH I KULTURZE MIAST

LIX Ogólnopolska Sesja Naukowa Stowarzyszenia Historyków Sztuki
„Polis – Urbs – Metropolis”, KUL, Lublin, 25-26 XI 2010

W dniach 25-26 listopada 2010 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się LIX Ogólnopolska Sesja Naukowa Stowarzyszenia Historyków Sztuki zatytułowana „Polis – Urbs – Metropolis”. Konferencja zorganizowana została przez Zarząd Główny Stowarzyszenia Historyków Sztuki oraz Instytut Historii Sztuki KUL.

Była to już czwarta sesja współorganizowana przez środowisko lubelskie. Pierwsza miała miejsce w roku 1972 i poświęcono ją tematowi „Sztuka po roku 1600”, druga odbyła się w roku 1985 i podjęto na niej zagadnienie „Kryzysy w sztuce”, trzecia zaś – zorganizowana w roku 2005 – dotyczyła tematu „Figury i figuracje”.

Tegoroczna konferencja, będąca jednocześnie elementem obchodów sześćdziesięciopięciolecia Instytutu Historii Sztuki KUL, cieszyła się dużym zainteresowaniem. W obradach wzięło udział wielu gości ze środowisk akademickich całego kraju, którzy reprezentowali różne dyscypliny, poczynawszy od architektury, poprzez historię, aż po historię, teorię i krytykę sztuki. Tematyka sesji koncentrowała się wokół szeroko rozumianej koncepcji miasta, zarówno w jej ujęciu historycznym, jak i współczesnym, w różnorodnych aspektach: architektonicznym, artystycznym, społecznym

oraz symbolicznym. Celem konferencji było stworzenie pola do prezentacji różnorodnych metod badań przestrzeni miejskiej, a główne zagadnienia, które podjęto, dotyczyły waloryzacji, przemian i charakteru przestrzeni miejskiej oraz relacji między ośrodkami miejskimi a ich otoczeniem występujących w dziejach, a także relacji miasto–sztuka.

Sesję otworzył referat prof. Bożeny Iwaszkiewicz-Wronikowskiej z KUL, zatytułowany „Od Urbs sacra do Urbs Christiana”. Prelegentka przedstawiła w nim proces chrystianizacji, jaki dokonał się w Rzymie, a mottem jej wystąpienia był wiersz Oscara Wilde’a *Urbs Sacra Aeterna*, przedstawiający historię stolicy świata pogańskiego, a zarazem miasta, które stało się siedzibą głowy Kościoła, a tym samym centrum świata chrześcijańskiego. Proces chrystianizacji – jak wskazywała profesor Iwaszkiewicz-Wronikowska – był jednym z najważniejszych zjawisk w dziejach miast europejskich. Prelegentka podkreśliła, że jedną z uderzających cech Rzymu drugiej połowy czwartego wieku było przenikanie się dwóch środowisk: pogańskiego i chrześcijańskiego, a ukazując ewolucję kulturowego oblicza Wiecznego Miasta, zwróciła uwagę na to, że chrześcijanie stali się w nim większością dopiero w początkiem piątego wieku.

W kolejnym referacie, zatytułowanym „Hasankeyf – miasto, które umiera”, dr Maria Giedz z Wyższej Szkoły Bankowej w Gdańsku przedstawiła historię tureckiego miasta Hasankeyf, w którym zachowało się wiele cennych obiektów, których historia sięga pierwszego tysiąclecia przed naszą erą. Pomimo jego unikatowego charakteru decyzją władz tureckich ma ono zostać zniszczone w konsekwencji stworzenia na tym obszarze zalewu o powierzchni trzysetnych kilometrów kwadratowych, który powstanie tam po wybudowaniu zapory. Ma ona powstać w ramach realizacji projektu GAP (modernizacji południowo-wschodniej Anatolii). Chociaż władze miasta zwróciły się z prośbą o umieszczenie Hasankeyf na Liście Światowego Dziedzictwa UNESCO, rząd turecki zdecydował, że w roku 2013 ma się rozpocząć zalewanie tego terenu. W swoim referacie prelegentka zarysowała historyczną wartość tego miasta i scharakteryzowała projekt „SOS dla Hasankeyf”, który stworzyła wspólnie z dr Joanną Bocheńską z Pracowni Studiów Kurdyjskich Uniwersytetu Jagiellońskiego i Fundacji Znak oraz przedstawicielami kurdyjskiej inteligencji z tureckiego Kurdystanu. Jednym z celów tego projektu jest kampania informacyjna na temat Hasankeyf, zmierzająca do uświadomienia Polakom wartości tego miejsca i konieczności jego ocalenia.

Projekt „miasta kobiet” był z kolei tematem wystąpienia „«Miasto Dam» Christine de Pizan – szlachetny mariaż architektury z literaturą” dr Małgorzaty Wrześniak z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego z Warszawy. Prelegentka podkreśliła, że miasto według piętnastowiecznej autorki miało być nie tyle utopią architektoniczną czy urbanistyczną, ile obrazem nowej historii świata, odczytanej z kobiecego punktu widzenia, stworzonym w celu obrony kobiet, ograniczanych intelektualnie przez mężczyzn. Idealne miasto w jej ujęciu opierałoby się na trzech cnotach: Rozumu, Prawości i Sprawiedliwości, przy

czym każda z nich odpowiedzialna byłaby za jeden etap jego budowy. I tak, Rozum to fundament jego racjonalności, symbolizowany obecnością murów miejskich i bastionów; Prawość czuwa nad budową świątyń, pałaców, budowli publicznych, ulic i placów miejskich, a Sprawiedliwość wieńczy dzieło budowy idealnego „miasta dam” solidnymi prawami. De Pizan starała się obalać negatywne stereotypy literackie dotyczące kobiet. Żywoty postaci kobiecych ważnych w dziejach kultury, opisyane w jej *Księdze Miasta Dam*, dowodzą – zdaniem prelegentki – siły ich woli, determinacji w działaniu, mądrości oraz równości z mężczyznami. Myśl Christine de Pizan była jednak w jej epoce niekonwencjonalna i nie znalazła kontynuatorów.

Dr hab. Rafał Eysymontt z Uniwersytetu Wrocławskiego przedstawił wykład „Miasto średniowieczne jako trwanie”, w którym wykazał, że powstawanie miast w średniowiecznej Europie miało charakter rewolucyjny, ich trwanie zaś – charakter dewolucyjny. Układy przestrzenne miast średniowiecznych służyły przede wszystkim wyrażeniu ich funkcji symbolicznych: miasta jako miejsca azylu, placu miejskiego jako centrum i wieży jako symbolu władzy. Symbole te – wskazywał prelegent – pozostają aktualne do dzisiaj. Wśród czynników sprzyjających rozwojowi miasta prelegent wymienił prawo do ważenia piwa i sprzedaży alkoholu oraz do wytwarzania sukna i płótna. Do upadku miasta średniowiecznego przyczyniły się zaś stopniowa rozbiórka murów miejskich oraz rezygnacja z systemu cechowego.

W kolejnej prelekcji dr Barbara Hryszko z Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” i dr Rafał Hryszko z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie zaprezentowali „Obraz miasta portowego na przykładzie ikonografii Genui na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych”. Referat był próbą przedstawienia zmian zachodzących w Genui, jednym

z najsłynniejszych miast portowych okresu średniowiecza i początku nowożytności, które przechodziło wówczas okres transformacji politycznej, gospodarczej i społecznej. Prelegenci skoncentrowali się na przemianach tamtejszego portu, a materiał źródłowy stanowiły dla nich najbardziej reprezentatywne wizerunki miasta, między innymi: anonimowy rysunek ukazujący miasto z przełomu jedenastego i dwunastego wieku, mapę morską z końca piętnastego wieku, rycinę przedstawiającą miasto w wieku piętnastym, obraz Cristoforo de Grassiego z roku 1597 przedstawiający Genuę w roku 1481 oraz fragment obrazu Jana Massysa z wieku szesnastego.

W referacie zatytułowanym „Utopia czy rzeczywistość. Obraz miasta idealnego w dekoracjach budowli municypalnych w miastach europejskich w okresie nowożytnym” dr Katarzyna Kolendo-Korczak z Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie ukazała znaczącą rolę ratuszy oraz innych miejskich budowli, które były siedzibą władz i miejscem podejmowania ważnych decyzji. Budynki te musiały odznaczać się adekwatną do ich funkcji dekoracją, która stanowiła zarazem wizytówkę miasta. Programy ikonograficzne przedstawiane w tych budowlach nawiązywały do tematów władzy idealnej, często ukazując również obraz samego miasta.

Wykład dr. Łukasza M. Sadowskiego z Akademii Sztuk Pięknych w Łodzi zatytułowany został „Zachodnie dzielnice w miastach Dalekiego Wschodu w latach 1850-1950”. Recepcja zachodnich stylów architektonicznych w architekturze azjatyckiej była stosunkowo niewielka. Jej przykładem może być tak zwany barok chiński (ang. Chinese Baroque), w wieku dziewiętnastym w Szanghaju, gdzie chińscy architekci projektowali budynki bogato zdobione typową chińską ornamentyką. Po drugiej wojnie światowej w państwach Dalekiego Wschodu planowo niszczone architekturę zachodnią; w państwach ko-

munistycznych, jak Kambodża czy Chiny, najczęściej ze względów ideowych, a w postkolonialnym Singapurze i w kolonialnym Hongkongu z powodów ekonomicznych. Pierwsze przejawy odradzania się fascynacji architekturą zachodnią można zaobserwować w Chinach, gdzie po trzęsieniu ziemi w Tangszanie w roku 1976 zaczęto wznosić budynki mieszkalne z ornamentyką wykazującą wpływy francuskie. W czasach najnowszych niedaleko Szanghaju wybudowano – według projektu chińskich architektów i z przeznaczeniem dla miejscowej ludności – miasto Songjiang, które zaprojektowane zostało na wzór miasta brytyjskiego.

Dr Hanna Grzeszczuk-Brendel z Politechniki Poznańskiej w referacie „Miasto rezydencjonalne w burżuazyjnym świecie – Wiedeń i/a Poznań” uzasadniła, że między tymi dwoma miastami istnieją wyraźne odniesienia, mimo że w porównaniu z cesarskim Wiedniem dziewiętnastowieczny Poznań mógłby się wydawać miastem prowincjonalnym. W obu miastach niezwykle istotnym elementem podkreślającym ich charakter była architektura historyzująca oraz przestrzenne usytuowanie oficjalnych budynków. Historyzm wiedeński wyrażał aspiracje mieszczaństwa, które pragnęło dorównać arystokracji, a zarazem sygnalizował zmianę układu sił społecznych. Historyzm poznański „opowiadał” natomiast historię państwową. Mieszczaństwo wkraczali bowiem coraz bardziej w przestrzeń publiczną, co prowadziło do przenikania się wartości burżuazyjnych i arystokratycznych.

Kolejne trzy referaty dotyczyły problematyki przemian architektoniczno-urbanistycznych Bydgoszczy. W referacie „Wpływ nowych koncepcji przestrzennych na plany zabudowy prowincjonalnych ośrodków miejskich na początku XX wieku na przykładzie Bydgoszczy” dr Daria Bręczewska-Kulesza z Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy przeanalizowała

projekty zabudowy i zagospodarowania tego miasta. W projekcie niemieckiego urbanisty Josepha H. Stübgena rozwiązany został jeden z głównych problemów Bydgoszczy, jakim była komunikacja, ale kryzys gospodarczy związany z pierwszą wojną światową nie pozwolił na realizację tych planów. Po zakończeniu wojny Bydgoszcz znalazła się ponownie w granicach państwa polskiego, a wówczas opracowany został nowy projekt jej zagospodarowania. Po drugiej wojnie światowej koncepcje rozbudowy miasta zupełnie się zmieniły. W miejscach Stübgenowskich parków oraz promenad powstały bloki mieszkalne, a układ ulic proponowany przez tego urbanistę zachował się jedynie w niewielkim stopniu. Zrealizowanie koncepcji rozbudowy miasta według planów Stübgena – jak podkreślała prelegentka – na pewno byłoby korzystne dla Bydgoszczy i sprzyjałoby powstawaniu nowych dzielnic w oparciu o ówczesne tendencje urbanistyczne.

Nawiązaniem do referatu poprzedniczki było wystąpienie dr Agnieszki Wysokiej z Wojewódzkiego Ośrodka Kultury i Sztuki w Bydgoszczy, która podjęła temat: „Bydgoska dzielnica Sielanka – połączenie koncepcji urbanistycznej w początku XX wieku z architekturą dwudziestolecia międzywojennego”. Prelegentka omówiła rozwój przestrzenny Sielanki, dzielnicy zaprojektowanej przez Stübgena. Mimo zmieniających się tendencji urbanistycznych i stylów w architekturze zachowały się tam wspaniałe wille z lat trzydziestych dwudziestego wieku, otoczone dużą ilością zieleni i stanowiące przykłady urokliwej i zróżnicowanej architektury modernistycznej.

Bogna Derkowska-Kostkowska z Wojewódzkiego Ośrodka Kultury i Sztuki w Bydgoszczy wygłosiła referat „Powstanie nowego śródmieścia w Bydgoszczy w drugiej połowie XIX wieku. Układ urbanistyczny i architektura”. Prelegentka omówiła w nim układ urbanistyczny Bydgoszczy

jako miasta, w którym dzielnice założone zostały na tak zwanym surowym korzeniu, czyli na niezagospodarowanych obszarach, i gdzie najpierw stworzono plan układu przestrzennego i wytyczono siatkę ulic, a następnie przeprowadzono zabudowę. Kształtowanie się nowego śródmieścia Bydgoszczy – jak zaznaczyła prelegentka – obrazuje proces rozwoju ośrodków miejskich w oparciu o tereny folwarków podmiejskich.

W świat malarstwa metafizycznego wprowadziła obecnych na konferencji dr Katarzyna Nowakowska-Sito z Europejskiej Akademii Sztuk w Warszawie, która przedstawiła referat „Tajemnica i melancholia ulicy – De Chirico, Carrà i miasto metafizyczne”. Prelegentka skoncentrowała się przede wszystkim na wizjach miasta metafizycznego w twórczości Georga de Chirico. Płótna tego malarza przenikają niepokojąca, złowroga atmosfera melancholii, samotności i tajemnicy. Na autoportrecie z roku 1911 malarz napisał „Et quid amabo nisi quod aenigma est?”, czyli: „Co ukocham, jeśli nie tajemnicę?”. Na jego obrazach widoczne są, ukazywane z irracjonalnej perspektywy, enigmatyczne place z ogromnymi samotnymi budynkami, wszechobecne arkady, złowieszcze, wydłużone, niemające nic wspólnego z prawami fizyki cienie i fontanny. Atmosfera przenikająca płótna de Chirico i kulturowy pesymizm, który można z nich odczytać, są w pewnym sensie nawiązaniem do myśli Nietzschego. Zabiegi artysty przypominają zmagania o przetrwanie tradycji, której los jest jednak przesądzony.

Ostatni w pierwszym dniu sesji był referat dr hab. Małgorzaty Geron z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, zatytułowany „Leon Chwistek. «Miasto formistów»”. Prelegentka przybliżyła zebranym postać słynnego filozofa, matematyka, teoretyka sztuki i malarza. Jego awangardowe wizje miasta, będące przykładem stylu krzywoliniowego, miały stanowić roz-

winięcie formy drapacza nieba, opartej na kierunkach wertykalnych. Podstawowym mankamentem tych wizji była monotonia i powtarzalność kształtu. Analizując prace malarza, prelegentka dostrzegła wyłaniający się z nich ciąg rozwojowy pewnej koncepcji architektonicznej, której punktem wyjścia była forma wieżowca. Krzywo liniowy styl Chwistka miał być – w jego zamierzeniu – kolejnym krokiem w architekturze i obejmował wizje budynków powstających nie tylko w Ameryce, lecz również w Polsce.

Drugi dzień konferencji rozpoczął swoim referatem „Przestrzeń miejska w lubelskich uroczystościach trybunalskich czasów stanisławowskich” dr Krzysztof Gombin z KUL. Prelegent podjął zagadnienie wykorzystania przestrzeni miejskiej dla potrzeb trybunalskich, przedstawiając jej ewolucję w okresie panowania Stanisława Augusta. Zarysował obraz uroczystości trybunalskich, które odbywały się głównie w Pałacu Potockich oraz refektarzu kościoła Dominikanów i podkreślił, że obchody uroczystości miejskich w Lublinie należały do najbardziej hucznych w całej Rzeczypospolitej.

Kolejny referat, zatytułowany „Trzeci Rzym – nowe oblicze «Wiecznego Miasta». 1871-1914”, wygłosił prof. Krzysztof Stefański z Uniwersytetu Łódzkiego. Prelegent przedstawił obraz Rzymu z przełomu wieków – miasta, którego rozwój urbanistyczny oraz architektoniczny był wynikiem ogłoszenia go stolicą Włoch. Jego rozbudowa przestrzenna wiązała się z budową ulic, mostów, nowych, zazwyczaj neorenesansowych kamienic oraz gmachów reprezentacyjnych przeznaczonych głównie dla rządu. Decydującym momentem w procesie przekształcania Rzymu w nowoczesną metropolię było opracowanie w roku 1909 planu urbanistycznego, który zaczęto wprowadzać w roku 1911 i który stworzył podstawy rozwoju przestrzennego miasta w następnych dziesięcioleciach, przyczyniając się

niając się tym samym do błyskawicznego rozrostu poszczególnych dzielnic Rzymu. W ten sposób Rzym stał się miastem w sensie urbs – miastem jedynym w swoim rodzaju, żywym, rozwijającym się, w którym wspaniałym zabytkom przeszłości towarzyszy nowa, zaplanowana z rozmachem zabudowa.

Celem referatu prof. Janusza L. Dobesza z Politechniki Wrocławskiej „Wrocław pod znakiem swastyki (1933-1945)” było ukazanie dyskursu, jaki toczył się w sztuce nazistowskiej oraz jej nierównego poziomu artystycznego. Prelegent podkreślił, że ogrom zbrodni nazistowskiego reżimu doprowadził do psychicznego oporu przed akceptacją charakterystycznych dla niego zjawisk estetycznych. Wskazał również przykłady obiektów, na których do dziś można we Wrocławiu odnaleźć ślady nazistowskich swastyk. Większość dzieł plastycznych z tamtego okresu nie zachowała się jednak – zostały zniszczone w czasie wojny lub po jej zakończeniu. Nieliczne ocalały dzięki temu, że dobrze wkomponowały się w nastrój dominującego wówczas socrealizmu; jest wśród nich na przykład grafitowa dekoracja na budynku przy ulicy Widok, złożona z czterech scen o trudnym do rozszyfrowania przesłaniu. Prelegent zaznaczył również, że w dzisiejszej dobie architektura o metryce nazistowskiej staje się anonimowa i jest rozpoznawana tylko przez nielicznych. Nawet schrony przeciwlotnicze pochodzące z tamtego okresu, które zyskują dziś nowe funkcje, na przykład stają się pawilonami sztuki, pozostają po prostu ciekawostkami architektonicznymi.

W kolejnym referacie, zatytułowanym „Socrealizm. Sztuka wnętrza totalnego, sztuka wnętrza metropolitalnego”, dr Aleksandra Sumorok z Akademii Sztuk Pięknych w Łodzi przedstawiła rolę wnętrza jako istotnego elementu kształtowania się nowej socrealistycznej metropolii. Zadaniem wnętrza jest swoiste przedłużenie archi-

tektury, a tym samym transformacja najbliższego otoczenia człowieka, kształtująca jego świadomość. W przypadku socrealizmu wnętrza miały uczestniczyć w procesie tworzenia monumentalnej architektury społecznej i wpływać na społeczny nastrój. Szczególnie ważną rolę odgrywały wnętrza przestrzeni publicznej, zwłaszcza te otwarte i dostępne dla wszystkich, na przykład: hole urzędów i budynków użyteczności publicznej, wnętrza komunikacyjne i poczekalnie dworcowe, a także obiekty kulturalne, jak kina, teatry czy domy kultury. Przestrzeń wnętrza socrealistycznego miała być przede wszystkim demokratyczna. Służyła ona przekazaniu swoistego kodu semantycznego: otwierania się systemu na obywateli, których charakteryzuje poczucie szczęścia i dobrobyt.

Wykład dr hab. Barbary Szczypki-Gwiazdy z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach „Megalopolis a koncepcja trójmiasta na przykładzie trójmiasta Bytom–Zabrze–Gliwice i Gdańsk–Gdynia–Sopot” dotyczył powstania dwóch różnych koncepcji urbanistycznych o charakterze konurbacji, które ukształtowały się w zupełnie odmiennych warunkach politycznych i gospodarczych. Idea łączenia ośrodków miejskich położonych na terenach przemysłowych w niewielkiej odległości od siebie w jeden wspólny organizm była popularna w urbanistyce niemieckiej już na początku dwudziestego wieku. Na gruncie tej urbanistyki narodziła się koncepcja przemysłowego scalenia ośrodka obejmującego administracyjną całość przestrzenną trzech miast: Bytomia, Zabrze oraz Gliwic. Dzięki temu zabiegowi poprawie miałyby ulec ich kondycja, a tym samym polepszyłyby się warunki bytowania ludności. Brak poparcia tego projektu ze strony władz miejskich, a także sprzeciw architektów spowodowały, że koncepcja trójmiasta upadła, a poszczególne ośrodki zaczęły się rozwijać indywidualnie. Plan trójmiasta Gdańsk–Gdynia–Sopot powstał natomiast na grun-

cie polskim. I tu jednak pojawiły się komplikacje we wdrażaniu tej idei. Projekt nie został zrealizowany przede wszystkim dlatego, że założenia rządowe nie znalazły poparcia w lokalnych środowiskach miejskich. W konsekwencji idea trójmiasta funkcjonowała jedynie w świadomości społecznej mieszkańców narodowości polskiej.

Dr hab. Irma Kozina z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w referacie „Mieszczanin, obywatel państwa opiekuńczego czy udziałowiec spółki? Procesy miastotwórcze po drugiej wojnie światowej” przedstawiła obraz miast polskich oraz ich przestrzeni po drugiej wojnie światowej. Modernizacja przestrzeni miejskiej – zdaniem prelegentki – polega w obecnych czasach na dwóch rodzajach przedsięwzięć. Jednym z nich jest finansowanie ze środków unijnych rewitalizacji ulicy, drugim zaś budowanie rozległego hipermarketu, który ma zastąpić rynek miejski. Druga z wymienionych tendencji ma genezę ściśle amerykańską. Współcześni polscy inwestorzy często przywołują efekty planów rewitalizacyjnych Jamesa Rose’a, wybitnego architekta krajobrazu, który swoimi pomysłami pragnął poprawiać warunki życia w miastach amerykańskich, aby stawały się one atrakcyjnym środowiskiem rozwoju. Rose przyjmował jednak założenia stricte komercyjne i nie brał pod uwagę celów społecznych, których realizacja wzbogaca tkankę miejską. Jego projekty nie stymulowały więc powstawania więzi społecznych, a ich celem był szybki zysk. Jeśli biznesmeni w Polsce wprowadzają korzystne dla siebie elementy koncepcji Rose’a, to – zdaniem prelegentki – mieszkańcy miast powinni sami zadbać o brakujący element i angażować się w przedsięwzięcia urbanistyczne mające wpływ na ich wygląd i charakter.

Romuald K. Bochyński z Mazowieckiego Centrum Sztuki Współczesnej „Elektrownia” w Radomiu w swoim referacie „Powolne wypieranie modernistycznej sty-

listyki. Przemiany architektoniczno-urbanistyczne Osiedla XV-lecia w Radomiu w ciągu ostatnich 20 lat” naszkicował zmiany zachodzące w urbanistyce oraz architekturze, odnosząc się do konkretnego przykładu. Zagrożeniem dla architektury istniejących budynków jest tak zwana termomodernizacja, która powoduje zniszczenie ich walorów architektonicznych. Tym natomiast, co psuje sylwetkę osiedla, jest brutalne „wepchnięcie” go w tkankę urbanistyczną budynków wysokościowych, czyli tak zwanych ciężkich wieżowców. Osiedle XV-lecia wybudowane zostało w okresie „odwilży”, jeszcze przed wejściem w życie gomułkowskich normatywów, a jego założenia urbanistyczno-architektoniczne mają wiele walorów, dzięki którym uważane jest za jedno z najciekawszych rozwiązań miejskich w Polsce powojennej. Prelegent przedstawił postulaty rewitalizacji tej dzielnicy, na przykład dążenie do jej funkcjonalizacji i ożywienia przestrzeni publicznej rozumianej jako przestrzeń spotkań.

Kolejny referat, zatytułowany „Zbudujemy piękne i dobre miasto – teoria i praktyka Nowego Urbanizmu”, wygłoszony został przez dr. Artura Zagulę z Politechniki Łódzkiej, a dotyczył realizacji postulatów tego nurtu. Prelegent odwołał się do najważniejszej postaci nowego urbanizmu, jaką jest współczesny filozof i etyk Alasdair MacIntyre, którego praca *Dziedzictwo cnoty* stała się fundamentem całej teorii nowego urbanizmu. W swojej wypowiedzi prelegent wymienił reprezentantów nowego urbanizmu, do których zaliczył przede wszystkim firmę Duany and Plater-Zyberk. Jednym z najsłynniejszych jej projektów jest nowa miejscowość Seaside w stanie Floryda. Przedstawiciele firmy podkreślają, że ulice miasta muszą być wąskie – pozwala to na powstrzymanie natężenia ruchu ulicznego, co sprawia, że miasto staje się bardziej przyjazne dla pieszych. Innym przykładem miejscowości realizującej założenia nowego urbanizmu jest Val d’Europe,

wybudowana w sąsiedztwie paryskiego Disneylandu z inicjatywy Walt Disney Company, a także miasto Poundbury w Anglii. Projekt Val d’Europe powstał w drugiej kluczowej firmie tworzącej nowe miasta – Cooper, Robertson & Partners. Charakterystycznymi elementami założeń nowego urbanizmu są ulice z tradycyjną zabudową i place miejskie z ławkami, fontannami, księgarniami oraz bibliotekami. Nowy urbanizm ma na względzie nie tylko budowę nowych miast, ale również modernizację starych, aby stawały się bardziej funkcjonalne.

W referacie „Przestrzeń galerii jako continuum współczesnego miasta” dr Bernadeta Stano z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie zdefiniowała współczesną galerię sztuki jako przestrzeń uniwersalną, zamkniętą, modernistyczną. Opisała też próby przewyciężenia granicy między przestrzenią wnętrza a przestrzenią miejską podejmowane przez współczesne galerie. Na przykładach z Katowic i Bydgoszczy przeanalizowała możliwości, które rysują się przed tymi obiektami. Znajdujące się w centrum miasta galerie, zlokalizowane we wnętrzu lub w sąsiedztwie zabytkowych kamienic, w miejscach historycznych, jak sukiennice, nasycone są ideami, które wyrażają. Ich usytuowanie w dolnych partiach zabudowy miejskiej służy natomiast ułatwieniu do nich dostępu. Galerie wyzwalały zatem cały wachlarz możliwości gier z przestrzenią wewnętrzną, a także zachowują łączność z miastem.

Referat „«Niechciana sztuka współczesna»». Tkanka miejska jako kontrowersyjna przestrzeń wystawowa dla dzieła Mirosława Bałki *Auschwitzwieliczka*” wygłosiła Karolina Rajna z Uniwersytetu Wrocławskiego. Celem wystąpienia było przedstawienie analizy dzieła sztuki umieszczonego w kontekście miasta. Prelegentka odwołała się do pracy Mirosława Bałki *Auschwitzwieliczka* (2009), która jest reakcją na ofertę biura turystycznego, łączącego zwiedza-

nie Auschwitz i Wieliczki w ramach jednej wycieczki. Tunel, będący zasadniczym elementem dzieła Bałki, symbolizuje przejście, podążanie od jednego miejsca do drugiego w celu tak zwanego zaliczania kolejnych „atrakcji”. Kontrowersyjny charakter dzieła miał służyć wywołaniu refleksji, tak u turystów, jak i całym społeczeństwem.

W swoim wykładzie „Obrazy miasta w realizacjach Wojciecha Gilewicza” dr Paulina Zarębska z Lubelskiego Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych podkreśliła, że twórca ten zmierza w swoich dziełach do ukazania względności i zmienności odbioru świata, który nas otacza, oraz płynności granic między rzeczywistością a jej ujęciem przez sztukę. Twórczość Gilewicza prowokuje do refleksji nad mechanizmami rządzącymi ludzką percepcją oraz kulturowymi uwarunkowaniami widzenia. Obrazy pojawiające się w realizacjach Gilewicza są z jednej strony opisem miasta, ujmują je w różnych jego aspektach, z drugiej zaś strony stanowią próbę wnikięcia wewnątrz i przezwycięzeniu jego nieuchwytności. Wydaje się, że Gilewicz sprowadza miasto do „spłaszczonego modelu rzeczywistości”, przekształcając je tym samym w obraz. Jego twórczość wyraża również pragnienie odkrycia pewnych lokalnych znaczeń oraz sensów związanych ze specyfiką określonych miejsc.

W referacie „Kamp w mieście. Londyn – Nowy Jork – Rzym” Anna Kwiatkowska-England z Uniwersytetu Wrocławskiego skoncentrowała się na przedstawieniu, czym jest kamp w kulturze dwudziestego wieku. Trudno jednoznacznie wskazać, gdzie dokładnie zjawisko to się narodziło, ale wśród jego twórców wymienia się Oscara Wilde’a (w Londynie) i Andy’ego Warhola (w Nowym Jorku). Do zjawisk mu towarzyszących zaliczyć należy przede wszystkim narodziny pop-artu, programowo odrzucającego kulturę wysoką i koncen-

trującego się na codzienności i przemijalności. W sensie historycznym natomiast korzeni kampu poszukiwać można w Rzymie. Propozycja kampu jako pewnego stylu życia stała się inspiracją różnorodnych projektów artystycznych, posługujących się swoistą strategią oporu wobec kultury oficjalnej i wkraczających w ten sposób w przestrzeń publiczną.

Konferencję zakończył wykład Heleny Postawki z Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie, zatytułowany „Niewidzialne miasto. Uwagi na temat prezentowania ludziom niewidomym i słabowidzącym architektury i urbanistyki”. W wystąpieniu tym zarysowane zostały próby przystosowania galerii miejskich oraz ekspozycji z różnych dziedzin sztuki do ich odbioru przez ludzi z dysfunkcjami wzroku. Coraz więcej muzeów i galerii sztuki pragnie udostępniać swoje zbiory tej grupie. Również przestrzeń miejska staje się bardziej przyjazna dla osób niewidomych, o czym świadczy chociażby stosowanie sygnalizatorów dźwiękowych oraz zróżnicowanie powierzchni na przejściach dla pieszych. Prezentacja architektury ludziom niewidomym wymaga szczególnej uwagi ze względu na specyficzny charakter budynku jako dzieła sztuki, a obejmować powinna nie tylko środki formalne, jakimi posłużył się architekt, lecz również skalę i kontekst urbanistyczny budowli. W referacie przedstawiona została próba określenia czynników, jakie powinny zostać uwzględnione w procesie adaptacji architektury i urbanistyki, tak aby osoby z dysfunkcją wzroku mogły lepiej je poznawać, jak również środków temu służących.

O ciekawym charakterze tej interdyscyplinarnej konferencji stanowiły burzliwe, aczkolwiek rzeczowe dyskusje, które towarzyszyły wielu referatom. Pojawiło się również wiele cennych pytań, które powinny się stać inspiracją dalszych rozważań.

Daniel CHRANIUK

O KOMUNIZMIE – DZIŚ
Ogólnopolska Konferencja Naukowa
„Jednostka i społeczeństwo wobec doświadczenia komunizmu.
Przeszłość i teraźniejszość”, KUL, Lublin, 2-3 XII 2010

W dniach 2-3 grudnia 2010 roku odbyła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II ogólnopolska konferencja naukowa zatytułowana „Jednostka i społeczeństwo wobec doświadczenia komunizmu. Przeszłość i teraźniejszość”, zorganizowana przez prof. Marka Wierzbickiego, kierownika Katedry Historii Współczesnej i Ruchów Społecznych Instytutu Politologii KUL, oraz przez prof. Rafała Wnuka, kierownika Katedry Dziejów Systemów Totalitarnych Instytutu Historii KUL.

Obrady otworzył prof. Stanisław Wójcik, dyrektor Instytutu Politologii KUL, a inauguracyjny wykład sesji pierwszej, zatytułowany „System polityczny PRL (ukształtowanie, ewolucja i cechy szczególne)”, przedstawił prof. Janusz Wrona z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Prelegent wskazał na rozdźwięk między teorią a praktyką „życia politycznego” PRL, koncentrując się na tym drugim wymiarze. Podkreślił, że elementy pozasystemowe (jak działalność Kościoła instytucjonalnego i autorytet Papieża, powstanie opozycji demokratycznej po roku 1975 czy późniejsze powstanie NSZZ „Solidarność”), najważniejsze dla kształtowania się ówczesnego systemu politycznego, a często pomijane w analizach politologicznych, okazują się niezwykle istotne dla badań podejmowanych przez historyków. Profesor Wrona przedstawił zasady konstytu-

cyjne PRL: kierowniczą rolę Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, upaństwowienie własności (które nie było równoznaczne z nadaniem jej charakteru społecznego), centralne planowanie w gospodarce, sojusz robotniczo-chłopski oraz zasadę walki klas. Referent zwrócił uwagę na systemową wszechobecność PZPR, stawiającą tę partię ponad prawem. Mimo swoich przywilejów PZPR nie była jednak monolitem – osłabiały ją wewnętrzne spory. Od partii całkowicie uzależniona była natomiast działalność Sejmu, który początkowo nie rozwijał aktywności ustawodawczej, ograniczanej przez Radę Państwa. Lata pięćdziesiąte, sześćdziesiąte i siedemdziesiąte charakteryzowało kadrowe zlewianie się partii i rządu, służące podkreślanii kierowniczej roli PZPR. Do istotnych zmian doszło dopiero w latach osiemdziesiątych, kiedy partia w pewnym stopniu dopuściła inne ugrupowania do współudziału we władzy. Zdaniem profesora Wrony w tych ewolucyjnych zmianach znaczącą rolę odegrał Kościół katolicki, który wykazywał troskę o sprawy społeczne i wygrał walkę o „rząd dusz”. Paradoksalnie działalność Kościoła była czynnikiem stabilizującym system, który dzięki niej nie ulegał regresji po kolejno następujących po sobie kryzysach. Dzięki swojej postawie Kościół uzyskał miano „akuszerza” Okrągłego Stołu. Podsumowując, mówca podkreślił,

że lata 1944-1989 były okresem bardzo niejednorodnym, w którym jednak system polityczny okazywał się mało podatny na zmiany.

Drugi referat przedstawił prof. Dariusz Stola z Instytutu Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, podejmując temat „Reżim komunistyczny w Polsce jako proces”. Na wstępie prelegent stwierdził, że historiografia polska jest niedoteoretyzowana, a następnie podjął analizę systemu politycznego PRL pod kątem obecności w nim trzech istotnych cech, które w swojej teorii systemu totalitarnego wymienia Juan Linz: gnozy politycznej wieszczącej zbawienie, monocentryzmu reżimu i mobilizacji mas. W przypadku każdej z tych kwestii prelegent wskazał jednak na pewne trudności w odniesieniu jej do rzeczywistości PRL, która jako organizm państwowy nie była mechanizmem statycznym ani hermetycznym. Jaskrawym tego przykładem jest liczba osób wyjeżdżających za granicę: w roku 1952 wyjechało zaledwie pięćdziesiąt osób, a w 1989 w różnych celach przekroczyło granice Polski już dziewięć milionów ludzi, z czego prawie pięć milionów podróżowało na Zachód. Prelegent wskazał na adekwatność teorii strukturalizmu do analizy PRL: bez obywateli państwo nie istnieje, tworzą je bowiem ludzie, którzy postępują zgodnie z określonymi regułami. Historię późnej PRL profesor Stola określił jako detotalitaryzację, która przybrała specyficzną nazwę polskiej drogi socjalistycznej. PRL traciła kolejno cechy wymieniane przez Linza: gnozę polityczną (bo po okresie stalinowskim już nikt nie wierzył w komunistyczne „zbawienie”), mechanizm mobilizacji (gdyż używany zbyt często, doprowadził do kompletnego rozprężenia i nieefektywności, a w konsekwencji do ekonomicznych paradoksów lat osiemdziesiątych, kiedy to władze faktycznie zaczęły obawiać się mobilizacji, jaką wywołało powstanie NSZZ „Solidarność”) i monocentryzm (kiedy komuniści

ostatecznie zgodzili się na podział władzy, a w konsekwencji władzę oddali).

Kolejny mówca, prof. Jan Żaryn z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zaprezentował referat „Kościół i religia w państwie komunistycznym – przypadek PRL”. Prelegent podkreślał, że PRL dysponowała bogatymi doświadczeniami sowieckimi w walce z Kościołem, a celami jej polityki kościelnej w latach 1945-1989 były: lojalizacja ludzi Kościoła (nasilona zwłaszcza w latach siedemdziesiątych), tak przy użyciu środków „miękkich”, jak i „twardych”; osiągnięcie modelu państwa bez instytucji Kościoła w sferze publicznej (twarde działania represyjne skupiły się pod koniec lat pięćdziesiątych na kwestii obecności religii w szkolnictwie, co w lipcu roku 1961 doprowadziło do ogłoszenia ustawy o laickości oświaty i do usunięcia religii oraz symboli chrześcijańskich ze szkół publicznych) oraz wyrzucenie religii z przestrzeni życia społecznego. Ze względu na autorytet Kościoła, a zwłaszcza papieża Jana Pawła II, tego ostatniego celu nigdy nie udało się osiągnąć. Stawianie oporu komunistom prowadziło jednak do odwrócenia uwagi Kościoła od jego istotnych problemów wewnętrznych, czego konsekwencją był między innymi „niedorozwój laikatu”. Tymczasem laikat żywo rozwijający się wówczas w Europie stał się „ściółką” Soboru Watykańskiego II. Próby umiejscowienia laikatu w duszpasterstwie czy ruchu oazowym, dość skuteczne w warunkach politycznych PRL, były jednak co najwyżej formą zastępczą jego aktywności. Stąd też do dziś nie wykształciły się dojrzałe formy aktywności laikatu w polskim Kościele.

Następnie głos zabrał prof. Rafał Wnuk, który skomentował wystąpienie prof. Janusza Wrony i referat prof. Dariusza Stoli, podkreślając, że obaj prelegenci – za pomocą różnych języków – opisywali te same zjawiska: proces powstania państwa totalitarnego, a następnie jego powolny

demontaż. Obaj też podkreślali, że PRL stanowiła „kalkę” ustrojową ZSRR. Profesor Wnuk podał jednak w wątpliwość tezę profesora Stoli, podważając twierdzenie o liberalizacji reżimu totalitarnego w PRL, jako wewnątrznie sprzeczną i nieznajdującą potwierdzenia w jego wywodzie: mówiąc o powolnych zmianach systemu po roku 1956 prelegent dowodził w swoim wystąpieniu właśnie owej liberalizacji.

Kolejnym mówcą był prof. Dariusz Jarosz z Uniwersytetu Warszawskiego, który przedstawił swój komentarz do referatu prof. Jana Żaryna. W szerokim kontekście postawił on pytania dotyczące religijności Polaków, przede wszystkim kwestię, czy polska wiara katolicka była wiarą obywatelską i dlaczego Kościół polski jest Kościołem „ludu”, a nie Kościołem wyboru.

Głos w dyskusji zabrał też prof. Jerzy Eisler reprezentujący Polską Akademię Nauk oraz Instytut Pamięci Narodowej, który poruszał kwestię współpracy Kościoła z państwem i pytał, czy obecna sytuacja Kościoła w Polsce jest lepsza niż w latach osiemdziesiątych. Następnie prelegenci krótko ustosunkowali się do głosów, które padły w dyskusji, głównie doprecyzowując i uzupełniając swoje wcześniejsze wypowiedzi.

Drugą sesję konferencji otworzył wykład prof. Marka Wierzbickiego zatytułowany „Ostatni bunt młodzieży. Udział młodego pokolenia w transformacji systemu politycznego w Polsce lat 1988-1990”. Definiując pojęcie ludzi młodych, prelegent wyjaśnił, że obejmuje nim grupę społeczną niesamodzielną życiowo (w wieku od 14 do 25 lat). W PRL grupa ta została znacznie osłabiona wskutek masowej emigracji, w latach 1980-1987 Polskę opuściło bowiem niemal siedemset czterdzieści tysięcy ludzi, przeważnie młodych. Mówca podkreślił, że większość ruchów młodzieżowych skupiła się wokół Federacji Młodzieży Walczącej, której domeną był kol-

portaż ulotek i czasopism antykomunistycznych, a także opór czynny. Odmienne formy walki politycznej prezentował ruch Wolność i Pokój, głoszący pacyfizm i poglądy proekologiczne, znany zwłaszcza z akcji odsyłania do Ministerstwa Obrony Narodowej książeczek wojskowych. Jedną z największych organizacji ruchu młodzieżowego stanowiło Niezależne Zrzeszenie Studentów. Prelegent zwrócił szczególną uwagę na proces pojawiania się konfliktów między „młodymi” a „starymi” opozycjonistami. Negocjacje z władzami wywołały na przykład wielkie niezadowolenie ruchu młodzieżowego, który wystąpił wówczas nawet przeciwko Lechowi Wałęsie. Protesty te nasiliły się podczas obrad Okrągłego Stołu, kiedy to demonstracje tysięcy studentów były brutalnie pacyfikowane przez władzę. Skrajny przypadek stanowiły wydarzenia w Krakowie: młodzi demonstranci prowadzili wówczas „walki na barykadach”. Postawa ta skutkowała odcięciem się nowych władz, z premierem Mazowieckim na czele, od ruchu młodzieżowego.

Kolejny referat, zatytułowany „Kwestia narodowa w państwie komunistycznym na przykładzie mniejszości ukraińskiej w PRL”, wygłosił prof. Grzegorz Motyka z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prelegent podkreślił na wstępie istnienie ogromnej rozbieżności między II RP a PRL w kwestii narodowościowej: PRL zmierzała do całkowitego wyeliminowania tego problemu, jej przewodnią ideą było bowiem „państwo komunistyczne Polaków”, a zatem już od września 1944 roku rozpoczęto wysiedlanie Ukraińców, Niemców i Białorusinów poza granice odrodzonego państwa. Najlicniejszą grupę narodowości obcej na ziemiach Polski stanowili Ukraińcy, którzy w latach 1944-1946, w okresie, gdy władze skupiały się raczej na walce z polskim podziemiem i z partyzantką niepodległościową aniżeli na kwestii narodowej, stosunkowo dobrowolnie podda-

wali się wysiedleniu. Sytuacja uległa zmianie po sukcesie, jaki odnieśli komuniści. Zorganizowana latem 1947 roku akcja „Wisła” dotyczyła przymusowego wysiedlania Łemków i Ukraińców z południowo-wschodnich ziem Polski na Pomorze Zachodnie, Pomorze i Mazury. Prelegent podkreślał, że podany przez władzę cel akcji „Wisła” – rozbicie partyzantki ukraińskiej – był tylko pretekstem. Dla jej zwalczania przesiedlenia nie były konieczne, rozproszenie obcej ludności miało natomiast służyć jej przymusowej polonizacji. W roku 1952 nastąpiła istotna zmiana tej polityki i partia zgodziła się na zachowanie obcych grup etnograficznych w formie swoistych skansenów.

Z komentarzem do referatów prof. Marka Wierzbickiego i prof. Grzegorza Motyki wystąpił prof. Dariusz Jarosz. W odniesieniu do pierwszej prelekcji profesor Jarosz wskazywał, że polityczny bunt młodzieży miał podłoże subiektywne, które stanowiła wspólna świadomość zapóźnienia cywilizacyjnego (etatyzacji, braku możliwości awansu czy braku mieszkań), prowadząca do ogólnego poczucia „braku przyszłości”. Podkreślił również ważną rolę młodych frakcji w poszczególnych grupach społecznych. Opierając się na danych statystycznych z analizowanego okresu, komentator przeszedł aktywność młodych ludzi pochodzenia robotniczego. Zaznaczył, że dla dzieci chłopskich koniec lat osiemdziesiątych był dobrym okresem koniunkturalnym. Młodzi na wsi nie mieli powodów do obaw, przez co pozostawali politycznie nieaktywni, aby nie rzec – lojalni wobec władzy. Nawiązując do drugiego wykładu, profesor Jarosz wskazał na istniejące w PRL mechanizmy, które zachęcały mniejszości do aktywności i samoasymilacji, i przypomniał, że Białorusini za cenę awansu społecznego byli gotowi zrezygnować nawet z własnego języka.

Do dyskusji włączył się również prof. Jerzy Eisler. Komentując wystąpienie pro-

fesora Wierzbickiego, dodał, że bunt młodzieży polskiej końca lat osiemdziesiątych wyrażał przede wszystkim pragnienie zaistnienia, przeżycia swoich „dziejowych pięciu minut”, o które upomina się niemal każde pokolenie.

Następnie głos zabrał prof. Rafał Wnuk, który nawiązując do wykładu profesora Motyki, dodał, że przesiedleńczą akcję „Wisła” poprzedziła szeroka kampania propagandowa przeprowadzona za przyzwoleniem Kremla.

Do referatu prof. Marka Wierzbickiego odniósł się także dr Marcin Zaremba z Polskiej Akademii Nauk, stawiając tezę, że bunt młodzieży był wynikiem niezrealizowania przez państwo jednej z jego podstawowych obietnic, a mianowicie, że będzie ono państwem opiekuńczym.

Trzecią sesję rozpoczął prof. dr hab. Andrzej Szpociński z Polskiej Akademii Nauk, który zaprezentował rozważania na temat „Kultura w państwie realnego socjalizmu”. Prelegent podkreślał, że po drugiej wojnie światowej (przede wszystkim w okresie stalinowskim, w latach 1948-1956) komuniści, próbując „wejść w posiadanie przeszłości”, stanęli wobec konieczności adaptacji istniejącego kanonu kulturowego do nowych warunków. Starali się tego dokonać przez kształtowanie przekonania, że ich ideały są zbieżne z już istniejącymi. Do przekazu publicznego wprowadzano nazwiska działaczy ruchu rewolucyjnego: Marksa, Engelsa czy Waryńskiego, a także działaczy komunistycznych kreowanych na bohaterów narodowych, na przykład Janka Krasickiego czy Hanki Sawickiej. W okresie gomułkowskim widać było jednak wyraźnie klęskę propagandystów. Pomijano nazwiska „bohaterów komunistycznych” i wymieniano jedynie klasyków socjalizmu. Kanon bohaterów narodowych znacznie przy tym rozszerzono, dopuszczając przywoływanie królów Polski i ważniejszych postaci historycznych, na przykład z powstań narodowych. Z kolei kanon gier-

kowski prelegent określił mianem „próby zgody narodowej”. Forsowano wówczas pogląd, jakoby nośnikami wartości negatywnych były wyłącznie jednostki, a nie grupy społeczne. Jeszcze większe zmiany zaszły w kanonie lat osiemdziesiątych – w okresie tym podkreślano bowiem tym bardziej zasadność odniesień do przeszłości.

Wykład kolejny, zatytułowany: „Kommunizm jako system mobilizacyjny na przykładzie PRL”, wygłosił dr Marcin Zaremba z Polskiej Akademii Nauk. Prelegent postulował, aby fenomen PRL rozpatrywać procesualnie, nie zaś statycznie. Pojęcie mobilizacji w odniesieniu do komunizmu używane bywa rzadziej niż pojęcia takie, jak: terror, ideologizacja życia czy propaganda. Tymczasem cała struktura społeczeństwa PRL została stworzona tak, aby owo społeczeństwo mogło być mobilizowane. To właśnie mechanizm mobilizacji odróżnia system totalitarny od dyktatury, która mobilizacji nie pragnie i foruje społeczeństwo bierne. Mobilizacja oznacza w tym sensie proces, w którym energia niedostępna jednostce staje się jej dostępna poprzez działanie grupy (masy). Mobilizacja była mechanizmem sterowanym przez partię, która wyznaczała cele aktywizacji społeczeństwa. Wśród przyczyn prowadzenia stymulacji społecznej w systemie komunistycznym, referent wymienił: programową przebudowę społeczeństwa narzuconą przez rewolucję, wzmocnienie poszczególnych gałęzi gospodarki (zwłaszcza przemysłu), aktywizację systemu ekstensywnego, wzmocnienie kontaktu z masami, legitymizację władzy partii i celów jej działania, a także zapobieganie stagnacji prowadzącej do kryzysów. System w Polsce był systemem mobilizacyjnym, a przynajmniej aspirował do takiego miana i jako taki sprawował się całkiem dobrze zwłaszcza w okresie stalinowskim. Z biegiem lat ujawniły się w nim jednak absurdalne sprzeczności. „Odwilż” w roku 1956 doprowadziła do znacznej demobilizacji społeczeństwa.

Z kolei lata siedemdziesiąte to okres tak zwanych czynów społecznych i kolejno następujących po sobie planów mobilizacyjnych. Wśród przyczyn upadku systemu aktywizacji społeczeństwa zasadnicze znaczenie miało znużenie społeczeństwa nadużywaniem aktywności masowej przez władzę. Ponadto okres lat osiemdziesiątych przyniósł istotną zmianę w nastawieniu władzy: zaczęła się ona obawiać mobilizacji społecznej skierowanej przeciwko sobie. Stąd też częściej aktywizowano wówczas wojsko aniżeli masy.

Ostatnim prelegentem pierwszego dnia konferencji był dr hab. Mariusz Mazur z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Wygłosił on referat zatytułowany „Oficjalny język oraz wizja świata i człowieka w Polsce Ludowej”. Zaznaczył, że język totalitarny w PRL obejmował język władzy i propagandy, nie zaś język społeczeństwa. Po względem używania inwektyw imponująco wypada oficjalny język II Rzeczypospolitej, bo nawet w PRL stosowano ich znacznie mniej. Profesor Mazur wyraził też pogląd o podobieństwie wszystkich języków totalitarnych: ich celem jest przede wszystkim przejęcie kontroli nad procesem myślowym. Język – jako narzędzie represji – doskonale się nadawał do osiągnięcia tego celu. Chociaż każdy język ma charakter ideologiczny, tylko język komunistów wykluczał istnienie wszelkich innych form wypowiedzi. Mając monopol na język przestrzeni publicznej, komuniści wykorzystywali go do legitymizacji swojej władzy, do utożsamiania się z jej systemem i do ubezwłasnowolniania społeczeństwa. Język również „chronił” ideologię przed rzeczywistością. Stanowił też istotny element wizji świata marksistów, zakładającej dualizm (utrwalenie podziałów: „swój – wróg”, „prawda – kłamstwo”, „postęp – reakcja”) i paternalizm (prawo do rządzenia innymi).

Komentator trzech wygłoszonych referatów – prof. Tomasz Stryjek z KUL –

wskazywał, że ich „wspólnym mianownikiem” było fiasko komunizmu. Podkreślał, że demokracja umożliwia między innymi wybór języka.

Istotny głos w dyskusji zabrał profesor Eisler. Na przykładzie postaci gen. Wojciecha Jaruzelskiego wykazywał, że w roku 1981 roku nawet skupienie w jednym ręku największej władzy, jaką kiedykolwiek w historii Polski miał jej przywódca, nie było gwarancją możliwości sterowania społeczeństwem. Sam Jaruzelski przyznawał, że zabrakło wówczas elementu strachu, który skutecznie paraliżował społeczeństwo w poprzednich dekadach. Państwu zabrakło skutecznych narzędzi nacisku, a stosowanie pałek na ulicy ciągnęło już tylko władzę na dno. Dyskutant podkreślił też, że język socjalistyczny przetrwał do dziś, co przejawia się w częstym występowaniu przejętych w okresie komunistycznym rusycyzmów, chociażby obecnego w polityce sformułowania: „stawiać sprawę na komisji”. Doktor Zaremba z kolei zakwestionował tezę profesora Mazura, iż wszelki język stanowi próbę narzucenia określonej wizji świata. Podkreślił przy tym, że komunizm jako opcja naprawy świata był świadomie akceptowany przez część społeczeństwa.

W dyskusję włączył się także profesor Jarosz, twierdząc, że język PRL był przede wszystkim językiem chłopskim. To ta warstwa społeczeństwa po nasilonej migracji do miast zaczęła bowiem używać języka administracji w przekonaniu, że wypowiada się w ten sposób zgodnie z regułami poprawności językowej, tracąc przy tym swoją odrębność językową (gwarę). Komentując wystąpienie doktora Zaremby, dodał, że mechanizm mobilizacyjny w PRL osiągał skutek odwrotny do zamierzonego, ponieważ ciągle propagandowe podnoszenie wydajności pracy powodowało, że faktycznie podnoszono ją minimalnie, często fikcyjnie, po to tylko, aby zostawić rezerwę na kolejne mobilizacje.

Po zakończeniu debaty nastąpiła prezentacja dwumiesięcznika „Nowa Europa Wschodnia”. W tematykę czasopisma wprowadził zebranych prof. Tomasz Stryjek, a jego rozmówcą był redaktor naczelny pisma Andrzej Brzezicki. „Nowa Europa Wschodnia” ukazuje się od drugiej połowy roku 2008. Jej wydawcą jest Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego. Pismo skupia się na problematyce białoruskiej, ukraińskiej, mołdawskiej, gruzińskiej, ormiańskiej i azerskiej.

W drugim dniu konferencji w pierwszej dyskusji panelowej, zatytułowanej: „Co zostało z komunizmu w Europie Środkowej i Wschodniej? (Polska, Ukraina, Białoruś, Rosja)”, udział wzięli: prof. Andrzej Szpociński, prof. Andrzej Gil z KUL, Izabela Chruścińska i Andrzej Brzezicki reprezentujący „Nową Europę Wschodnią” oraz dr Tomasz Kapuśniak z KUL. Nawiązując do nielicznych pozostałości komunizmu w Polsce, profesor Szpociński podkreślał, że można o nich mówić albo jako o dziedzictwie przekazywanym z pokolenia na pokolenie, przyjmowanym nieświadomie w formie wzorów zachowań, albo jako o pewnego rodzaju tradycji. Przedstawiając sytuację panującą na Ukrainie, Izabela Chruścińska wskazywała, że pozostało tam „dziedzictwo sowietyzacji” bardzo głęboko zakorzenione we wszystkich dziedzinach życia społecznego, a także w polityce zagranicznej i wewnętrznej. Widoczne jest ono również w braku reform, w szczególności administracyjnej i szkolnictwa. O „kursie zwrotnym” obecnej ekipy rządzącej świadczą natomiast: przedłużone stacjonowanie rosyjskiej floty w bazach na Krymie, zakaz dostępu historyków do akt państwowych, niekorzystne zmiany w podręcznikach szkół podstawowych czy postawienie pomnika Stalina w Zaporozu. Komunizm na Ukrainie jest ciągle żywy zarówno w świadomości ludzi, jak i życiu politycznym.

Sytuację w Federacji Rosyjskiej omówił dr Tomasz Kapuśniak z KUL. W Rosji,

bezpośredniej sukcesorce Związku Radzieckiego, pozostałości komunizmu są ogromne. Siedemdziesiąt procent kadr administracji wywodzi się z epoki komunistycznej. Impuls demokratyzacyjny Rosja zawdzięcza ekipie prezydenta Jelcyna, ale dojście do władzy „grupy petersburskiej” (w tym Putina i Miedwiediewa) oznacza zwrot w kierunku dawnych radzieckich porządków. Nastąpiła silna centralizacja władzy, a w roku 2004 Putin wprowadził nominacje gubernatorskie. Oznacza to, że o kadrach struktury administracyjnej decyduje Kreml, nie zaś wyborcy. Nastąpiła również silna korporatyzacja państwa poprzez sprzężenie polityki i kapitału. Swoistym „państwem w państwie” jest tak zwana grupa siłowników, czyli dowódców wojskowych, speców od uzbrojenia i administracji wojskowej. Wykazują oni jednak dużą lojalność wobec rządzących. Doświadczona rewolucjami w Gruzji i na Ukrainie Rosja znacznie ograniczyła zakres funkcjonowania organizacji pozarządowych, aby nie „rozerwały” one państwa od środka. Rosja daleka jest zatem od zmian i demokratyzacji.

Andrzej Brzeziecki zreferował z kolei sytuację panującą na Białorusi. Po roku 1945 nastąpiła tam silna urbanizacja i industrializacja, czemu towarzyszył rozwój kształcenia technicznego. Spowodowało to, że Białoruś nabrała cech kraju rozwijającego się, którego mieszkańcy okazywali faktyczne zadowolenie ze swojej sytuacji. O różnicy między Białorusią a pozostałymi krajami bloku sowieckiego stanowiła niechęć Białorusinów do niepodległości. Po rozpadzie Związku Radzieckiego doszło tam jednak do nieuchronnego kryzysu, w wyniku którego pojawiła się nostalgia za dawnymi, „dobrymi” czasami. Owe wspomnienia o „dobrych czasach” wyniosły do władzy Aleksandra Łukaszenkę, którego ekipa przywróciła nawet dawne komunistyczne symbole.

O postkomunizmie w Mołdawii mówił prof. Andrzej Gil. Poparcie dla komunis-

tów w tym kraju – podkreślał – nie wynika z dziedzictwa czy pozostałości komunizmu, ale z wyboru dokonanego przez społeczeństwo. Mołdawia zawsze była krajem „na peryferiach” i „pomędzy”, zawsze była czyjąś strefą wpływów i zawsze była od kogoś zależna. Kraj ten stanowił przestrzeń politycznej rozgrywki, przez co silne pozostaje tam poczucie krzywdy i wyobcowania. Największą historyczną tragedią okazały się dla Mołdawii włączenie do imperium rosyjskiego i „sławizacja”, wskutek której rdzenni mieszkańcy stali się mniejszością we własnym państwie.

W drugiej dyskusji panelowej, zatytułowanej „Inżynieria społeczna komunizmu – obustronne zależności ideologii i postępu cywilizacyjnego”, udział wzięli: prof. Marcin Kula z Uniwersytetu Warszawskiego, dr Marcin Zaremba, prof. Dariusz Jarosz i dr Adam Leszczyński z Polskiej Akademii Nauk. Prowadzący dyskusję prof. Jerzy Eisler podkreślał, że realny socjalizm nie był systemem modernizacyjnym. Świadczy o tym na przykład spadek wysokości PKB w poszczególnych państwach w okresie rządów komunistycznych. Do wypowiedzi tej nawiązał prof. Andrzej Jarosz, który przytoczył dane statystyczne dla porównania poziomu PKB na osobę w Polsce i krajach Europy Zachodniej. Zaznaczył przy tym, że statystyki nie ujawniają jednak różnic systemowych między Polską a państwami kapitalistycznymi, dotyczących kwestii takich, jak ukryte bezrobocie (wcale nie bezsensowne okazywało się w systemie komunistycznym określenie „bezrobotny w zakładzie pracy”) oraz podział, dostępność i spożycie środków. Bardzo niski był w Polsce tamtego okresu także poziom kapitału ludzkiego, związany z brakiem zaufania społecznego i niską wydajnością pracy, która w roku 1985 stanowiła tylko 25-30% wydajności pracy w USA.

Prof. Marcin Kula podkreślał natomiast, że system komunistyczny był systemem na wskroś socjotechnicznym. W realiza-

cji zamierzeń władzy znacznie pomogły zniszczenia wojenne, potrzeba pracy, słaba aprowizacja oraz częste migracje zrywające stosunki społeczne. Władza starała się poza tym przeciwdziałać organizowaniu się społeczeństwa w partię, dbała o centralną strukturę organizacji społecznych, łączenie organizacji już istniejących w duże, państwowe zrzeszenia (np. ZMP) i o masowość organizacji, co nie sprzyjało ich strukturalizacji. Władza podejmowała też operacje urbanistyczne (np. budowę wielkich zakładów pracy), których przeprowadzenie łączyło się z zaburzaniem norm akceptowanych przez ludność, wprowadzała egalitaryzm i eliminowała indywidualność, zwalczała lokalną tradycję i odmienność w sferze kultury i języka. Wszystkie te zabiegi służyły atomizacji społeczeństwa – reakcje społeczne wprowadzone uległy w ten sposób spowolnieniu, ale nie zostały wyeliminowane.

Dr Adam Leszczyński stwierdził, że o ile komunizm był błędnym wyborem, miał jednak pewne racjonalne przesłanki. Różnice między poziomem gospodarki socjalistycznej a gospodarkami kapitalistycznymi wynikały z różnic technologicznych. Charakterystyczny dla komunizmu brak szacunku dla życia ludzkiego był natomiast spuścizną wojny i okupacji. Jako system komunizm w Polsce był alternatywą, którą ludzie poparli: uważano, że kapitalizm się nie sprawdził, zatrzymując się w rozwoju i tworząc rzesze bezrobotnych. Komunizm był umową: godząc się na spadek standardu życia i wyczerpaną pracę, robotnicy pozwolili na zwiększenie inwestycji, które za jakiś czas miały przynieść wymierne pozytywne efekty.

Dr Marcin Zaremba wskazywał, że komunizm poniósł klęskę tak w kwestii gospodarczej, jak i społecznej. Jednym z powodów tego faktu było dziedzictwo

wojny, które doprowadziło do zjawisk takich, jak: cynizm, szaber, brak szacunku dla człowieka i życia ludzkiego. Lata powojenne prawdopodobnie wyglądałyby podobnie nawet w warunkach demokracji. Wojna w pewnym sensie wewnętrznie zdemokratyzowała społeczeństwo polskie. Komuniści natomiast znieśli wszelkie bariery klasowe, przez co zanikła kultura klas wyższych, zepchniętych na margines społeczny.

Obie dyskusje panelowe obejmowały również wymianę poglądów w różnych kwestiach szczegółowych. Podkreślono rolę Kościoła katolickiego jako opozycji antykomunistycznej (profesor Wrona). Zaznaczono też, że nie da się oddzielić wojny od komunizmu (profesor Wnuk). Piętnowano odpowiedzialność socjologów i historyków za serwilizm wobec władzy (profesor Wójcik), ale też broniono ich rzetelnej pracy w okresie poprzedzającym lata sześćdziesiąte ubiegłego wieku (profesor Szpociński). Podtrzymano również stanowisko o podziale komunistów na ideowych i nieideowych i podkreślono jego związek ze sprzyjającymi warunkami dla karierowiczów w realiach nowej rzeczywistości. Polemizowano także z koncepcją umowy między robotnikami a władzą w zakresie powszechnej zgody na inwestycje, uznając ją za fikcję w sytuacji brutalnego wymuszania tej zgody naciskami i terrorem (profesor Eisler). Wyrażono także pogląd, że nie można całkowicie krytykować komunistów, bo w wielu aspektach realizowali oni polską rację stanu wbrew polityce ZSRR (profesor Jarosz).

W podsumowaniu zaznaczono, iż podczas konferencji poruszonych zostało wiele istotnych zagadnień, ujmowanych z różnorodnych punktów widzenia. Była ona również okazją do porównania stanu badań nad komunizmem w Polsce w różnych ośrodkach naukowych.

Michał KACZMAREK

SACRUM W LITERATURZE PRL
Konferencja „Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u”
KUL, Lublin, 21-23 X 2010

Od 21 do 23 października 2010 roku, w Lublinie, w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbywała się konferencja zatytułowana „Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u”, zorganizowana przez Katedrę Literatury Współczesnej Instytutu Filologii Polskiej oraz Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną KUL.

Tematyka konferencji wpisała się w bogatą tradycję badań nad obecnością sacrum w literaturze, czym od wielu lat zajmuje się Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną we współpracy z katedrami filologicznymi KUL oraz z polskimi i zagranicznymi instytucjami akademickimi. Sam Ośrodek, pod zmiennymi nazwami, istnieje od roku 1952, natomiast tematyka jego badań przez lata ewoluowała „od zainteresowań literaturą katolicką, przez akcentowanie relacji religia–literatura, do [...] badań sacrum w literaturze”¹. Jego szeroka działalność naukowa zaowocowała organizacją licznych konferencji oraz wydaniem wielu prac naukowych, związanych z niniejszą tematyką². Wiele z nich powsta-

ło pod naukowym przewodnictwem lub ze współudziałem prof. dr hab. Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej (1926-2009)³, osoby

Sacrum w literaturze, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983; *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986; *Sacrum w literaturach słowiańskich*, red. J. Gotfryd, P. Nowaczyński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997; *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001; *Od Brzozowskiego do Kołakowskiego. Polscy pisarze XX wieku wobec religii*, red. P. Nowaczyński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001; *Religijność na progu nowoczesności. O literaturze polskiej lat 1918-1945*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, L. Giemza, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010. Zob. też serię prac „Religijne Tradycje Literatury Polskiej” (do 2009 roku ukazało się dziewięć tomów studiów) oraz wielotomową, ukazującą się cyklicznie bibliografię *Religia a literatura* (za lata 1966-1971, 1975-1987).

³ Zob. A. S z a ł a g a n, hasło: „Jasińska-Wojtkowska Maria”, w: *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, t. 3, red. J. Czachowska i A. Szałagan, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1994, s. 401n.; t. 4, hasło „Jasińska-Wojtkowska Maria”, w: *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, t. 10, red. J. Czachowska i A. Szałagan, Fundacja Akademii Humanistyczna-Institut Badań Literackich, Warszawa 2007, s. 425n.; J. G o t f r y d,

¹ C. R y s z k a, *Sacrum w literaturze. Propozycje interpretacji*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 5, s. 255.

² Zob. m.in. *La littérature contemporaine polonaise et le sacré*, red. I. Sławińska, S. Sawicki, Société des Lettres et des Sciences de l'Université Catholique de Lublin, Lublin 1978;

szczególnie zasłużonej dla rozwoju badań nad obecnością sacrum w literaturze. Profesor Jasińska-Wojtkowska przez szereg lat kierowała Komisją Badań nad Literaturą Katolicką w Towarzystwie Naukowym KUL, a potem Zakładem Badań nad Literaturą Religijną KUL (przemianowanym w roku 2006 na Instytut, a w 2010 na Ośrodek). To właśnie śp. Pani Profesor, wybitnemu teoretykowi i historykowi literatury polskiej, została dedykowana konferencja. Wzięli w niej udział badacze starszych i młodszych generacji, w tym także jej współpracownicy i uczniowie, którzy przybliżyli sylwetkę uczzonej oraz poddali oglądowi sakralny wymiar literatury PRL-u.

Trzydniowa konferencja została zainicjowana Mszą Świętą w intencji śp. prof. Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej; homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz z KUL. Pamięci lubelskiej uczzonej poświęcono przedpołudniową sesję pierwszego dnia konferencji, którą otworzył prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek, dyrektor Instytutu Filologii Polskiej KUL. Sesji tej przewodniczyła prof. dr hab. Krystyna Jakowska z Uniwersytetu w Białymstoku.

W części wprowadzającej prof. dr hab. Stefan Sawicki⁴, nestor badaczy problematyki sakrologicznej, przybliżył postać Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej we „Wspomnieniu o uczzonej, człowieku i przyjacielu”. Z kolei prof. dr hab. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa przedstawiła słuchaczom „Naukową sylwetkę Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej” – jej twórczy i prekursorski wkład naukowy w badania literaturoznawcze, a także osiągnięcia dydaktyczne i działalność organizacyjną. Profesor Ołdakowska-Kuflowa wyodrębniła cztery główne nurty zainteresowań

naukowych badaczki: teoretycznoliteracki, historycznoliteracki, metodologiczny i sakrologiczny.

Trzy dalsze referaty zostały poświęcone bardziej szczegółowym zagadnieniom i aspektom twórczości naukowej prof. Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej. Metodologiczne i sakrologiczne kwestie poruszył prof. dr hab. Jerzy Święch z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w referacie „Literatura i sacrum w ujęciu Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej”. Dr Maciej Nowak w wystąpieniu zatytułowanym „Kompetencja czy inwencja? O pewnym aspekcie badań nad literaturą religijną Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej”, omówił zagadnienie miejsca podmiotu badań w jej pismach. Prelegent zauważył, że kondycję podmiotu w tym przypadku najlepiej określają pojęcia kompetencji i inwencji, gdzie kompetencja badacza jest podstawą jego inwencji.

Obraz metody badawczej stosowanej przez uczoną dopełniła językoznawczymi uwagami dr Agnieszka Karolczuk w referacie: „«W świetle aksjomatów truistycznych, lecz potrzebnych». Język i styl twórczości naukowej Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej”. Referentka scharakteryzowała w nim warstwę językową i stylistyczną prac, w których dostrzegła modelową realizację naukowej odmiany polszczyzny. Uwzględniła przy tym leksykę terminologiczną, składnię, a także wartości retoryczne początkowych i końcowych partii tekstów autorstwa Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej.

W sesji popołudniowej, prowadzonej przez prof. dr hab. Mirosławę Ołdakowską-Kuflową, dominowały referaty o charakterze przekrojowym i syntetyzującym. „Religia i Kościół katolicki w okresie PRL-u” stały się tematem refleksji socjologicznych ks. prof. dr. hab. Janusza Mariańskiego. W swoim wystąpieniu referent skupił się na miejscu i roli religii katolickiej w społeczeństwie polskim okresu powojennego do roku 1989, w warunkach systemu ko-

Bibliografia prac Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej 1951-1996, „Roczniki Humanistyczne” 1997, z. 1, s. 5-21.

⁴ Jeżeli nie wskazano inaczej, prelegenci reprezentowali Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

munistycznego. Wśród szczegółowych zagadnień zarysował sytuację społeczną w okresie tak zwanego realnego socjalizmu, kiedy to władze państwowe usiłowały zastąpić dogmaty wiary religijnej wiarą w postęp naukowy i techniczny ufundowany na ideologii marksistowskiej. Jak zauważył ksiądz profesor Mariański, ówczesnym władzom wykluczenie religii z życia publicznego się nie powiodło. Drugą podjętą kwestią była pozycja i rola Kościoła katolickiego w życiu społecznym. Kościół katolicki w dobie PRL-u miał duży wpływ na procesy delegitymizacji systemu komunistycznego, był swoistym elementem kultury narodowej, spełniał ważne funkcje polityczne i społeczne, reprezentował wartości religijne, narodowe i kulturowe; pod koniec lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku cieszył się dużym zaufaniem Polaków. W dalszej części wystąpienia prelegent poruszył problem religijności społeczeństwa polskiego na płaszczyźnie ogólnonarodowej („wiera narodu”) oraz na płaszczyźnie religijności codziennej („religii życia”). Dla zobrazowania przemian religijności w PRL-u i ich uwarunkowań posłużył się wynikami badań statystycznych.

Socjologiczne refleksje księdza profesora Mariańskiego po części znalazły odzwierciedlenie w referacie prof. dr. hab. Krzysztofa Dybciaka z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego zatytułowanym „Postawy wobec religii pisarzy okresu powojennego”. W centrum uwagi znalazły się tu: postawa polskich pisarzy chrześcijańskich (religijnych), którzy nie podważali autorytetu Kościoła ani nie negowali istnienia religii i wiary, oraz postawa polskich pisarzy antychrześcijańskich (antyreligijnych), odznaczających się jawnym ateizmem, współpracujących z władzami PRL-u i zwalczających instytucje kościelne. Wymienione postawy zostały poddane oglądowi również w aspekcie chronologicznym, co pozwoliło zidentyfikować

pisarzy religijnych i antyreligijnych niezmiennych w swych zapatrywaniach, a także pisarzy ewoluujących ku religii, bądź stopniowo ją odrzucających.

Zagadnień religijności i antyreligijności dotyczył także referat prof. dr. hab. Jerzego Starnawskiego z Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie „Kilka uwag o nurcie katolickim w literaturze i o ofensywie marksistowskiej w nauce o literaturze”, odczytany pod nieobecność autora przez dr. Zdzisława Kudelskiego. Uwaga profesora Starnawskiego skupiła się na dwóch przeciwstawnych tendencjach panujących w literaturze polskiej i w nauce o literaturze w latach 1944–1956. W okresie tym z jednej strony rozwijał się w znaczącym stopniu nurt katolicki w literaturze, z drugiej – odczuwalne były negatywne skutki działalności propagandy marksistowskiej zarówno w twórczości literackiej, jak i w badaniach historycznoliterackich. Zjawiska te zostały zobrazowane przez autora referatu licznymi przykładami, a także osobistymi wspomnieniami dotyczącymi życia literackiego i naukowego tamtych czasów.

W następnym syntetyzującym wystąpieniu dr. Jarosław Borowski podjął problematykę „Badań sacrum literackiego w PRL-u w perspektywie kulturowej”. Referent przedstawił w zarysie ewolucję teoretycznego ujmowania problematyki wzajemnych powiązań religii i literatury, począwszy od lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku aż po czas obecny. Skupił się na przyczynach i zmianach dokonujących się zarówno w literaturze, jak i w literaturoznawstwie, w tym w sferze krytyki i metodologii, w kontekście przemian w pojmowaniu religijności. Zasadniczy kierunek zmian dostrzegł w ewoluowaniu badań od wąskiego rozumienia konfesyjnego, związanego z pojęciem „literatury katolickiej”, ku szerokim perspektywom poszukiwań sacrum w literaturze. We współczesnym paradygmacie badań sakrologiczno-literackich dostrzegł

kilka tez przewodnich i wspólnych badaczom, którzy poszukują sacrum na wszystkich poziomach strukturalnych dzieła literackiego, a także poza nimi, w związkach socjalnych dzieła literackiego i religii. Wreszcie przedstawił współczesne tendencje metodologiczne i zasygnalizował podstawowe problemy z nimi związane: potrzebę dookreślenia zakresu i statusu badań, problematykę podmiotu interpretacji sakralnej, konieczność wyboru wzorca badawczego, granice interpretacji sakralnej, kwestie religijnego autentyzmu, sposoby kreowania sacrum w dziele.

Ostatnią prelegentką pierwszego dnia konferencji była profesor Uniwersytetu Warszawskiego dr hab. Maria Olszewska, która wystąpiła z referatem „Traumatyczne doświadczenie starości. *Chłopcy* Grochowiaka, *Kundel* Stampf'la, *Bilek* Iwaszkiewicza”. W części wstępnej referentka zarysowała granice pojmowania i doświadczania starości w świecie postmodernistycznym, w którym kategoria ta uległa marginalizacji, aksjologicznej degradacji czy też oderwaniu od duchowości i religijności. Z przywołanych tekstów groteskowych i realistycznych wyłoniły się tragiczne obrazy starości uwikłanej w upokorzenie i brzydotę, starości odartej z ludzkiej godności. Świat starców w omawianych utworach został pozbawiony miłosierdzia i nadziei, stał się przestrzenią wyobcowania, gdzie starość bez Boga jawi się jako wyrok, a śmierć wydaje się jedynym możliwym wyzwoleniem spod władzy rozpacz.

Pierwszy dzień konferencji zakończył się specjalnym wieczornym koncertem chóru Archikatedry Lubelskiej.

Drugi dzień obrad otworzył i poprowadził prof. dr hab. Krzysztof Dybciak. Sesję przedpołudniową rozpoczęła profesor Uniwersytetu Wrocławskiego dr hab. Dorota Heck, występując z referatem „Retoryka eseju religijnego w PRL w perspektywie kulturowej”. Prelegentka dokonała próby dookreślenia pojęcia eseju religij-

nego, wyznaczyła jego perspektywę kulturową. W eseju religijnym dostrzegła pokrewieństwo z homiletyką na płaszczyźnie retoryki. Przywołała reprezentatywnych autorów polskiej eseistyki religijnej, świeckich i duchownych (m.in. Brandstaetter, Gołubiew, Zawieyski, Malewska, Kijowski, Tischner, Salij, Kłoczowski), a także zarysowała miejsce tego rodzaju pisarstwa w kontekście literackiego sacrum doby PRL-u.

Prof. dr hab. Zofia Zarębianka z Uniwersytetu Jagiellońskiego w swoim rekonesansie zatytułowanym „Sposoby artykułowania sacrum w poezji polskiej po 1956 r. na wybranych przykładach” zaproponowała wyodrębnienie wielu artystycznych strategii stosowanych przez twórców wobec sacrum: negacji, podejrzeń, deformacji, nieobecności, milczenia, substytucji, dekoracyjności, afirmacji czy ewokacji. Podstawą do ich wskazania były przywoływane utwory poetów powojennych między innymi Tadeusza Różewicza, Andrzeja Bursy, Stanisława Grochowiaka, Mirona Białoszewskiego, Anny Kamieńskiej, Wisławy Szymborskiej, Tadeusza Nowaka, Jerzego Harasymowicza, Karola Wojtyły.

Ostatniego z wymienionych autorów dotyczył następny referat: „Sakralny wymiar literatury. Refleksje nad odwołaniami do literatury pięknej w wypowiedziach Jana Pawła II do Polaków podczas pielgrzymek do PRL”, który wygłosiła dr Anasztazja Seul z Uniwersytetu Zielonogórskiego. Na wstępie prelegentka przywołała lękliwe reakcje przedstawicieli władz PRL-u wobec wyboru Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, a także ich pełen niepokój stosunek do pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Główna część referatu została poświęcona nawiązaniom do dzieł literackich, obecnym w przemówieniach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do kraju. Papież w swoich wypowiedziach skierowanych do Polaków nie przypadkiem odwoływał się do dzieł i autorów znaczących w dzie-

jach polskiej kultury, a więc między innymi do *Bogurodzicy*, do utworów Skargi, Norwida, Mickiewicza, Słowackiego, Kasprowicza, Sienkiewicza, Konopnickiej czy Reymonta. Nawiązania te spełniały funkcje kulturotwórcze i patriotyczne, apelowwały do słuchaczy i ich świadomości tradycji narodowej oraz religijnej. Dzieła i postacie przywoływane przez Jana Pawła II w określonych kontekstach, w różnych miejscach w trakcie kolejnych pielgrzymek nabrały dodatkowych znaczeń sytuacyjnych; referentka wskazała na te znaczenia.

Cztery kolejne wystąpienia dotyczyły poszukiwań wymiarów sakralnych w wierszach wybranych poetów. „Sacrum w poezji Jerzego Harasymowicza” omówił prof. Alois Woldan z Uniwersytetu Wiedeńskiego. Dostrzegł on i poddał oglądowi związki mowy o sacrum z obrazami przyrody w poezji Harasymowicza. Elementy języka religijnego posłużyły poecie przede wszystkim do poetyckiego odtwarzania karpackiego krajobrazu i regionalnej historii, przy czym twórca czerpał przede wszystkim z zasobów leksyki prawosławnej i grekokatolickiej. Niektóre pojęcia bywały poddawane przez niego desakralizacji, podczas gdy wybrane elementy przyrody w jego utworach ulegały sakralizacji i uduchowieniu. Postawę Harasymowicza profesor Woldan określił jako panteistyczną.

Profesor Uniwersytetu w Białymstoku dr hab. Jadwiga Zacharska wygłosiła referat na temat „Motywów biblijnych w poezji Wiesława Kazaneckiego”. Biblia została uznana przez prelegentkę za główne źródło twórczości poety, który czerpał z niej wzory stylistyczne, językowe, a także etyczne. Czynił to w sposób swobodny i instrumentalny, poddając biblijne tworzywo różnego rodzaju modyfikacjom. Biblijne odwołania Kazaneckiego, w opinii referentki, nie służyły budowaniu teologicznego dyskursu i niekoniecznie posiadały znaczenie religijne, ale były raczej wykorzy-

stywane w poetyckiej diagnozie świata i człowieka. Referentka skoncentrowała się na obecnych wśród biblijnych odwołań Kazaneckiego micie raju oraz historii Męki Pańskiej. Prześledziła ich funkcje, przetworzenia, grę znaczeń i związane z nimi skojarzenia językowe. Ponadto zajęła się wybranymi zwrotami i konstrukcjami językowymi zapożyczonymi z Biblii lub stylizowanymi na biblijne.

Profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego dr hab. Wojciech Kudyba przyjrzał się zmiennym wymiarom „Sacrum i profanum w poezji Jana Polkowskiego”, natomiast dr Marcin Telicki z Uniwersytetu Adama Mickiewicza poszukiwał poetyckiego „Sacrum w rekwizytorni popkultury (na przykładzie wierszy Nowaka, Harasymowicza, Grochowiaka)”.

Sesję popołudniową rozpoczął prof. dr hab. Jan Prokop z Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, który w referacie „Sacrum bez Boga” poruszył problem przemian w pojmowaniu idei sakralności w dziejach. Według prelegenta już w czasach Oświecenia świat został pozbawiony sacrum. O ile w epoce Kochanowskiego Bóg był „Bogiem oczywistym”, o tyle w dobie Miłosza stał się „Bogiem nieoczywistym”, natomiast nowoczesność i ponowoczesność przekształciły sakralność w neosakralność, wyrażającą się wielością ruchów pseudoreligijnych.

Nawiązaniem do szerszych refleksji profesora Prokopa stało się wystąpienie dr. Łukasza Tischnera z Uniwersytetu Jagiellońskiego zatytułowane „Sacrum bez Boga u Gombrowicza”. Referent poszukiwał konkretyzacji sakralności w dziełach autora uznającego się za ateistę. W opinii doktora Tischnera boskość w twórczości Gombrowicza ma dwojaki charakter: immanentny w sensie istnienia „kościół międzyludzki”, wynikający z wyboru jednostki, oraz objawiający się pod postacią transcendentnej siły zbliżonej do Schopenhauerowskiej woli. Temu drugiemu rozu-

mieniu sakralności prelegent poświęcił zasadniczą część swojego wystąpienia.

Tematem rozważań ks. dr. Stefana Radziszewskiego z Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach stał się utwór dramatyczny Ireneusza Iredyńskiego *Żegnaj Judaszu* (tytuł referatu: „Monolog Jana czyli Ireneusza Iredyńskiego wojna z komunizmem w dramacie *Żegnaj, Judaszu*”). Na początku swojego wystąpienia prelegent umiejscowił sztukę Iredyńskiego w kontekście polskiej debaty lustracyjnej, stawiając pytania o to, kto jest zdrajcą i kto jest winny zdrady. W opinii księdza doktora Radziszewskiego kluczem do zrozumienia sztuki jest właśnie pojęcie zdrady, która może się zdarzyć zawsze i wszędzie, a każdy może być zdrajcą lub zdradzonym. Referent odnalazł w sztuce szereg przetworzonych postaci, zachowań i gestów zaczerpniętych z Ewangelii, między innymi postać walczącego z reżimem „wiernego Judasza”, który żył z przekonaniem, że nigdy nie zdradzi, ale wystawiony na próbę, miotający się pomiędzy pragnieniem wierności a nieuchronnością zdrady, ostatecznie został „zdrajcą zdradzonym”.

Problematyka ciemnych stron chrześcijaństwa, jego niedoskonałości, sprzeczności bądź „nieskuteczności”, stała się przedmiotem rozważań dr Alicji Mazan-Mazurkiewicz z Uniwersytetu Łódzkiego zaprezentowanych w referacie „Słabość chrześcijaństwa – przemilczana czy ujawniona? O prozie Jana Dobraczyńskiego”. Prelegentka starała się odnaleźć w twórczości powieściowej tego autora przykłady ułomności chrześcijaństwa, ludzkie postawy i sytuacje, w których świętość lub Łaska, istniejące obok zła, zostały poddane próbie.

Prof. dr hab. Andrzej Sulikowski z Uniwersytetu Szczecińskiego w referacie zatytułowanym „Poszukiwania sakralne Tadeusza Żychiewicza” przypomniał sylwetkę zasłużonego publicysty religijnego, wieloletniego redaktora i współtwórcy „Tygodnika Powszechnego”, autora ponad

dwudziestu książek. Prelegent zarysował plan poszukiwań sakralnych Żychiewicza, które początkowo zaowocowały twórczością reportażową, a później objawiły się w formie prowokacji intelektualnej w ramach cyklu „Pocztą Ojca Malachiasza” (a także innych stałych rubryk, które prowadził na łamach „Tygodnika Powszechnego”). Osobnym dziełem Żychiewicza, wyrastającym z „Pocztą Ojca Malachiasza”, stał się obszerny cykl medytacji biblijnych osnutych wokół kolejnych Ksiąg Pisma Świętego; referent zauważył, że wyróżniają się one w historii polskiej publicystyki religijnej żywym, emocjonalnym i przystępnym językiem. Pisarstwo hagiograficzne w formie esejów biograficznych było trzecim wielkim obszarem twórczych zainteresowań Żychiewicza, omówionym przez profesora Sulikowskiego.

Dwa ostatnie referaty tego dnia, poświęcone twórczości prozatorskiej, wygłosili: ks. dr Wiesław Felski oraz dr Małgorzata Borkowska. Prelegent skoncentrował się na biblijnej powieści *Paulo Apostolo Mart.* Józefa Łozińskiego, dopatrując się w niej form eksperymentu literackiego. Doktor Borkowska zaś w wystąpieniu zatytułowanym „Wiara i forma (Zofia Kosak – Teodor Parnicki)” przyjrzała się wybranym dziełom dvojga pisarzy katolickich i skonfrontowała sposoby literackiego ukształtowania tekstu z ich semantyką wyznawczą.

W trzecim dniu konferencji obrady poprowadziła prof. dr hab. Zofia Zarębianka. Jako pierwszy wystąpił prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek z referatem „Tęsknota za transcendencją w teatrze PRL-u (kilka przykładów)”. Był to obfitujący w informacje syntetyczny i uporządkowany przegląd przedstawień teatralnych zrealizowanych w okresie PRL-u, omówionych w aspekcie dyktowanym przez temat konferencji. Referent wskazał na potrzebę sacrum, której wyraz można było od-

należć w omawianych realizacjach scenicznych.

Z kolei dr Ryszard Zajączkowski poszukiwał franciszkańskich inspiracji w twórczości Józefa Wittlina i Romana Brandstaettera (referat nosił tytuł: „Józef Wittlin i Roman Brandstaetter – pisarze franciszkańskiego szlaku”). Fascynacja tematyką franciszkańską jest tym, co łączy twórczość obu pisarzy. U Wittlina zaowocowała ona – opublikowaną w zachowanych fragmentach – biografią św. Franciszka, a także twórczością eseistyczną, w której prelegent dostrzegł ducha franciszkańskiego. U Brandstaettera natomiast tropy franciszkańskie objawiły się obficie w twórczości dramatycznej, poetyckiej i prozatorskiej.

Trzy dalsze wystąpienia dotyczyły twórczości wybranych prozaików. Dr Michał Kaczmarek z Uniwersytetu Opolskiego w referacie zatytułowanym „Rozpoznawanie sacrum w wybranych powieściach Andrzeja Szczypiorskiego” dokonał próby oglądu różnych form objawiania się sacrum i możliwości jego rozpoznawania. Prelegent skoncentrował się na analizie zróżnicowanych postaw ludzkich wobec transcendencji. Zauważył, że rozpoznawanie sacrum przez bohaterów powieści Szczypiorskiego przyjmuje różne postaci; ich odmienność rozpościera się od zagorzałej, czasami dewocyjnej wiary, przez afirmację, wiarę szczerą i głęboką, jej umiarkowaną bądź wyważoną postać, zwątpienie i niepewność, aż po całkowity brak wiary i jawny ateizm.

Na nieco inny aspekt twórczości tego samego autora zwrócił uwagę ks. mgr Grzegorz Głęb, który szczegółowo omówił funkcję spowiedzi w powieści Szczypiorskiego *Msza za miasto Arras*. Według referenta motyw spowiedzi w utworze Szczypiorskiego stanowi fabularną cezurę w procesie wewnętrznych przeobrażeń głównego bohatera powieści – Alberta i odsłania prawdziwą naturę duchowego przywódcy Arras, obnaża jego nieautentyczną świę-

tość; jest skutecznym narzędziem pozwalającym demaskować zło ukryte w człowieku.

Opowiadaniem Włodzimierza Odojewskiego opublikowanymi w latach 1954-1956 zajęła się s. dr Wiesława Tomaszewska z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w wystąpieniu „(Anty)religijny wymiar wczesnej prozy Włodzimierza Odojewskiego”. Utwory te, w opinii prelegentki, częściowo oparły się doktrynie panującego wówczas realizmu socjalistycznego. Jednocześnie cechowała je dialektycznie pojmowana „(anty)religijność”, która z jednej strony była negacją religijności chrześcijańskiej, z drugiej natomiast akceptowała religię jako źródło wartości moralnych. Ta cecha prozy Odojewskiego ujawniała się także w sakralizacji przestrzeni natury, której pisarz przeciwstawiał zdesakralizowaną przestrzeń miast, kościołów i wiejskich chat.

Ostatni z referatów trzeciego dnia konferencji, zatytułowany „Poezja Seweryna Pollaka”, wygłosiła dr Monika Wójciak z Uniwersytetu Adama Mickiewicza. Referentka przybliżyła postać twórcy, przypomniawszy jego wielkie zasługi względem polskich czytelników, którzy zawdzięczają mu dostęp do wielu ważnych dzieł literatury światowej. W drugiej części swej wypowiedzi doktor Wójciak odnajdowała tropy religijne w poezji Pollaka.

W dyskusjach, jakie miały miejsce na zakończenie każdej przedpołudniowej i popołudniowej sesji konferencji, wielokrotnie powracała koncepcja „kwadratu sakralnego”, której pomysłodawczynią była śp. prof. Maria Jasińska-Wojtkowska; dało się zauważyć potrzebę pogłębienia i poszerzenia tego pomysłu metodologicznego. Często podejmowanym i spornym tematem była kwestia rozbieżności między etycznymi postawami pisarzy okresu PRL-u a poglądami i wzorami, jakie przekazywali w swej twórczości literackiej. Z tym też wiązał się dyskusyjny problem konieczności i zarazem niemożności oddzielania

twórczości pisarza od jego postawy jako człowieka, szczególnie w przypadku pisarstwa związanego z sakralnym, religijnym i etycznym wymiarem literatury. Wśród innych tematów w dyskusjach pojawiały się problemy interpretacyjne związane z kwestią sakralności pozbawionej Boga, zagadnienia obecności Boga bądź też Jego nieobecności w literaturze PRL-u, problemy religijności lub jej braku w postawie twórczej Gombrowicza i innych autorów, a także kwestia niejednoznaczności terminu „literatura katolicka”.

W konferencji wzięli udział przede wszystkim literaturoznawcy, tym samym miała ona głównie charakter historyczno-literacki, w mniejszym stopniu metodologiczny. Jednocześnie dzięki wystąpieniom specjalistów z innych dziedzin podczas sesji pojawiały się także kwestie socjologiczne, językoznawcze, kulturoznawcze, teologiczne i teatrologiczne.

Lubelskie spotkanie naukowe stało się dowodem na to, że problem literackiego sacrum jest nadal żywy i aktualny, i domaga się dalszych przemyśleń i rozważań.

Rocco BUTTIGLIONE

DZIADKA DROGA DO RADOŚCI

Co się dzieje w kobiecie, która odkryje, że jest w ciąży, że ma urodzić dziecko? Czym jest dziecko dla matki? Nie pytam o to, czym jest dziecko samo w sobie. Wiemy przecież, że jest ono osobą ludzką ze wszystkimi prawami należnymi człowiekowi. Nie zawsze jednak uznajemy to, co wiemy. Musimy poczuć, czym jest dziecko, i tylko dzięki właściwym uczuciom będziemy mogli zinterioryzować naszą wiedzę o nim i naprawdę je poznać. Jeśli ten proces poznawania prawdy o dziecku nie przebiegnie prawidłowo, obiektywna prawda nie dotrze do nas w pełni i ostatecznie może zostać odrzucona.

W jaki zatem sposób dziecko staje się dla kobiety jej ukochanym dzieckiem, a nie pozostaje po prostu jednym z wielu dzieci albo – co gorsza – jedną z wielu rzeczy? Co musi się wydarzyć, aby kobieta nie uważała dziecka za „ono”, lecz uznała je za „ją” lub „jego”? W dyskusjach wokół aborcji obrońcy życia zwykle bronią prawdy, że dziecko obiektywnie jest osobą. Zwolennicy opcji pro-choice bronią zaś prawdy, że dziecko nie jest od razu i z konieczności osobą dla matki. Chcemy zatem zrozumieć, dlaczego dziecko nie zawsze jest uznawane za to, kim jest, co zakłóca proces uznawania przez matkę, że płód jest dzieckiem, jej dzieckiem.

W tym miejscu przeciętna feministka mogłaby zapytać, jak mężczyzna ośmiela się mówić o ludzkim doświadczeniu, które jest tak ściśle związane z tożsamością kobiety. Ciąży i poród to doświadczenia, których mężczyzna nigdy nie zazna.

Jak mężczyzna może coś o tym wiedzieć? John Donne napisał: „Nikt nie jest samotną wyspą, [...] jesteśmy wszyscy częściami kontynentu”. Jesteśmy razem: mężczyźni i kobiety. Uczestniczymy wzajemnie w swoim życiu. Filozofowie, tacy jak Edith Stein czy Max Scheler nazywają to uczestnictwo wczuciem lub sympatią. Możemy – do pewnego stopnia i w pewnym sensie – przeżywać doświadczenie innych, zwłaszcza tych, których kochamy. Jestem żonaty i z żoną przeżyliśmy sześć ciąż i cztery porody (dwoje dzieci straciliśmy jeszcze w łonie matki). Żona dzieliła się ze mną swoim macierzyństwem i w ten sposób – jak wszyscy mężowie – stałem się ojcem. Ojcami zostajemy przez nasze żony. Przedstawiają nam dziecko jako nasze dziecko, bo czują, że ona (lub on) jest ich dzieckiem. Stajemy się ojcami, razem z żonami czekamy, dzieląc ich nadzieje i lęki, radości i smutki. Jest to integralna część tego, co nazywamy „miłością małżeńską”. Jest to też naturalna droga rozwoju miłości erotycznej. Gdy rodzice czekają na dziecko i opiekują się nim, miłość erotyczna dojrzewa i przynosi owoce. Gdy tak razem czekają, uświadamiają sobie coś, co było obecne od początku, lecz jakoś pozostawało w cieniu: fakt, że nie tylko dzielą przyjemności życia i seksu, lecz że każde z nich jest zainteresowane osobą i życiem drugiego, i że teraz, gdy spodziewają się dziecka, ich losy stały się jednością.

Czworo dzieci, które dała mi żona, to córki. Dwie zostały już matkami i teraz jestem dumnym dziadkiem sześciorga wnucząt. Przeżywałem również ich ciążę i również czegoś się nauczyłem. Niczego szczególnie nowego. Większość tej wiedzy można znaleźć w specjalistycznej literaturze na temat ciąży, którą zresztą czytywałem, żeby lepiej zrozumieć, co się dzieje. Zaletą mojego punktu widzenia jest to, że przeżywałem ów proces nie jako główna osoba dramatu, lecz jako pomocnik. Dlatego mogę łatwiej zobiektywizować to, czego doświadczyłem.

Dowiedziałem się, że macierzyństwo (stawanie się matką) jest procesem, a nie wydarzeniem. A raczej: jest ono również wydarzeniem, lecz uświadamiamy je sobie przez proces. Na początku dziecko – to dla nas niezapisana karta. Musimy dopiero wypełnić ją emocjami i uczuciami. Na początku nie jest pewne, czy będą to prawdziwe uczucia i emocje, prawdziwe – to znaczy takie, które odpowiadają obiektywnej prawdzie o dziecku. Być może czekaliśmy na dziecko, pragnęliśmy go i tęskniliśmy za nim. Pomógł to nam (ale tylko do pewnego stopnia) przyjąć je we właściwy sposób. Być może jednak kobieta nie chciała zająć się ciążą; jest to dla niej zaskoczenie i uciążliwość. Może miała jakieś życiowe plany, które teraz trzeba odłożyć, żeby zająć się dzieckiem. Dziecko jest darem, lecz dar nie zawsze jest łatwy do przyjęcia. Dar nakłada obowiązek, a w tym wypadku zmusza do ponownego przemyślenia naszych oczekiwań wobec przyszłości, naszego rozumienia siebie samych i sensu życia.

W naszej cywilizacji (prawie) nic nie przygotowuje dziewcząt do przyjęcia daru, jakim jest dziecko. Kobiety, które robią karierę zawodową są szanowane, kobiety, które rodzą i wychowują dzieci – nie. Żal i poczucie straty mogą towarzyszyć świadomości zajścia w ciążę. Bywa tak w przypadku nieoczekiwanej ciąży, lecz zdarza się to także kobietom, które chcą być matkami. W ich umysłach pozostaje ciemność wątpliwości: Co właściwie zrobiłam? Mój los wymknął mi się z rąk. Należę teraz do tej nowej istoty, która rozpoczyna jakiś rodzaj życia w moim łonie. Jest to związanie – więź, która uzależnia mnie również od innych. Przede wszystkim od ojca dziecka. Potrzebuję jego pomocy, żeby dziecko wychować. Potrzebuję jego wsparcia, jeśli chcę rozwinąć się zawodowo. Jeśli dziecko nie ma pozbawić mnie wszelkich szans na mój własny rozwój, na pracę zawodową, na bycie – w pewnym sensie – sobą, potrzebuję pomocy mężczyzny, który stoi przy mnie. W jakim stopniu mogę mu zaufać?

W czasie ciąży odsłania się sens sformułowania „być jednym ciałem” i może to wzbudzić w nas lęk. Młoda kobieta, widząc, jak zmienia się kształt jej ciała, zadaje sobie pytanie: Czy nadal będę atrakcyjna? Czy będę się jeszcze podobać temu mężczyźnie? Na niezapisanej stronie, jaką jest dziecko, kobieta pisze wszystkie swoje wątpliwości i lęki. Potrzebuje oparcia i pierwszym, który może jej je dać, jest kochający mąż. Musi z nią być i mówić jej, że dla niego jest teraz piękniejsza niż kiedykolwiek. Musi dać jej odczuć, że jako matka ich dziecka jest cenniejsza nad wszystko na świecie, że on zawsze będzie przy niej i że razem stawiają czoła życiowym trudnościom. Z tego właśnie powodu dobrze, żeby kobieta miała przy sobie kochającego męża. Dobry mąż oczywiście również potrzebuje wsparcia, aby mógł spełnić swoją rolę, bo jego także dotyczą troski i niepewność.

Czy obecność ojca dziecka wystarczy, aby podtrzymać na duchu ciężarną kobietę? Nie. Jest jeszcze jedna osoba, niemal tak ważna jak mąż: matka kobiety. Wiele wątpliwości i znaczna część dramatu matki oczekującej dziecka związana jest z rozumieniem sensu macierzyństwa i roli kobiety w ogóle. Dorastała w relacji z matką i relacja ta miała również swoje ciemne strony, zdarzały się konflikty. Każda córka chce stać się

taka, jak jej matka, która jest pierwszym i najważniejszym wzorem kobiecości w jej życiu. Z drugiej strony żadna córka nie chce być dokładnie taka, jak jej matka, która stanowiła także wzór negatywny. Matka zaproponowała córce wartości, których w swoim życiu doświadczyła jako wartości prawdziwych, a wraz z nimi także konkretną formę, w jakiej ich doświadczyła. Forma ta może być przestarzała, naznaczona nieudolnością, skażona. Tylko nasz Ojciec w niebie jest doskonałym rodzicem. Nikt z nas, rodziców tego świata, nie staje na wysokości zadania i w duszach naszych dzieci pozostawiamy rany. Mogą one zostać wybaczone, ale mimo to w jakiś sposób pozostają w głębi duszy i wydostają się od czasu do czasu na powierzchnię w czasie niepokoju i zmęczenia, takim jak ciąża. Czasami, a nawet często, trzeba je ponownie leczyć. Dlatego właśnie tak ważna jest rola matki matki, jej troskliwa, kochająca obecność w czasie, gdy ma narodzić się dziecko – aby dać przyszłej matce pewność, że jest bardzo kochana i że sprostą stojącemu przed nią zadaniu.

Mąż oraz matka matki są osobami, których obecność jest prawdopodobnie najbardziej potrzebna – nigdy jednak nie wolno tej obecności narzucać, lecz należy ją jak najdyskretniej proponować. Głównymi postaciami dramatu pozostają matka i dziecko. Inni mogą ułatwić ich relację, tak aby matka potrafiła zapisać niezapisaną kartę, jaką jest dziecko, tym, co w jej życiu pozytywne, nadzieją i radością życia. Bardzo dobrze, jeśli czas ciąży staje się również czasem pojednania z bliskimi, czasem, w którym relacje pogłębiają się i wzmacniają – i dają wystarczająco dużo siły, aby kobieta mogła unieść nową odpowiedzialność stawania się matką.

Są też inne postaci, które mają do odegrania pewną rolę w tym dramacie. Od początku między matką a córką stał ojciec. Ważne jest, aby był on także obecny w czasie ciąży, stając się źródłem poczucia bezpieczeństwa. Jego obecność – nawet bez słów – oznacza: „Nam się udało, więc uda się i tobie. Smukła dziewczyna, którą była twoja matka, nie straciła nic ze swego uroku przez ciążę i trud wychowania naszych dzieci. Stała mi się przez to jeszcze droższa. Owszem, ma słabości i wady, które mogły ci przeszkadzać, a nawet cię zranić, ale niezależnie od tego pozostaje ona najlepszym na ziemi przybliżeniem miłującej łaski Boga. Przez rodzenie i wychowywanie dzieci miłość się nie kończy, lecz rozwija się i dojrzewa.

Ojciec matki może również pomóc swojej żonie w spełnieniu jej roli. Ich świadectwo jest wspólnym świadectwem. Razem mówią: Jeśli dwoje tak słabych ludzi, jak my, mogło zostać rodzicami, to tym bardziej uda się to tobie i twojemu mężowi. To, co pojawiło się w twoim życiu jest błogosławieństwem, nie przekleństwem, nie jest końcem szczęścia i miłości, lecz początkiem większego szczęścia i większej miłości. Młodzi rodzice już to wiedzą, potrzebują jednak usłyszeć to jeszcze raz, aby poczuć sercem i nie bać się.

Mniej ważne od obaw poruszających nieświadome pokłady duszy – lecz połączone z nimi i również ważne – są zmartwienia związane z konkretnymi, materialnymi sprawami dotyczącymi przyszłości. Kto pomoże zająć się dziećmi, kiedy matka będzie musiała wrócić do pracy? I co się stanie, jeśli jedno z rodziców straci pracę – lub stracą ją oboje? Ważne jest, by młodzi mieli świadomość, że dziadkowie będą przy nich i w miarę możliwości pomogą. Wspomnę także o roli siostr i braci, zwłaszcza starszych, którzy mogli już doświadczyć macierzyństwa i ojcostwa. Potwierdzają oni przekonanie, że matka nie jest sama, że w obliczu czekających na nią tajemnic przyszłości są przy niej. Również oni wcielają rolę rodziców. Przeżyli te same doświadczenia w tej samej rodzinie i mogą pomóc przeżyć je matce.

Opowiedziałem o swoim doświadczeniu ciąży z punktu widzenia ojca matki. Wiele można by powiedzieć o nim również z punktu widzenia rodziny ojca. Ojciec także potrzebuje wsparcia, aby mógł poczuć pewność siebie i zaopiekować się żoną. Przypuszczam, że wiele z tego, co powiedziałem o matce matki, można odnieść również do matki ojca. Oczywiście musi ona być bardzo ostrożna. Podejrzewa się ją zawsze o to, że niechętnie pozwala ukochanemu synowi opuścić swoją rodzinę, aby stać się jednym ciałem z inną kobietą. Musi nieustannie przeciwstawiać się temu podejrzeniu. Teściowa stanowi jednak dla przyszłej matki inny model kobiecości, który może uzupełnić braki jej własnej matki, uosabiając oczekiwania wobec roli kobiety, których jej własna matka nie spełniła.

Mam nadzieję, że udało mi się wyjaśnić, dlaczego napisałem o macierzyństwie jako o akcie społecznym. Jest ono najważniejszym momentem w życiu kobiety i potrzebuje ona wsparcia całej rodziny, aby przeżyć je w pełni. Jeśli zostanie sama, poczuje się opuszczona, pozbawiona czegoś, do czego ma prawo. Może wówczas zacząć postrzegać dziecko jako przeciwnika, który ją unieszczęśliwi. Jeśli spojrzymy na statystyki dotyczące przyczyn aborcji, zobaczymy, że stosunkowo mała ich część (10-20%) jest motywowana skrajnym ubóstwem. Większość ma przyczyny psychologiczne: kobieta nie może właściwie „odpowiedzieć na wartość”, nie potrafi rozwinąć uczuć odpowiadających prawdzie o oczekiwaniu dziecka. Powody tego sięgają głęboko w historię osobowości kobiety, osobowości w jakiś sposób okaleczonej.

Wszyscy jednak jesteśmy jakoś okaleczeni. Teologowie nazywają ten stan rzeczy „grzechem pierworodnym”. Dlatego właśnie większość kobiet w okresie ciąży potrzebuje wsparcia, aby naprawić to, co zostało naruszone w przeszłości i w pełni zaakceptować przeznaczenie kobiety, w którym zawiera się powołanie do macierzyństwa.

Jeśli przy kobiecie jest mąż i jej rodzina, powstaje niezwykła okazja do wzmocnienia więzi, do przebaczenia, do naprawienia dawnych szkód. Co jednak robić, gdy mąż lub rodzina matki pozostają nieobecni? Role w dramacie narodzin dziecka są ustalone, lecz aktorzy mogą się zmieniać. Teściowa może zająć miejsce matki kobiety; może to też być starsza siostra lub inna kobieta, która potrafi przekonująco wypowiedzieć słowa pociechy. Inny mężczyzna, krewny lub przyjaciel, może do pewnego stopnia zastąpić nieobecnego męża. Takie przypadki wymagają oczywiście o wiele większej rozważności. Pamiętajmy, że głównymi bohaterami pozostają matka i dziecko. Zasadniczo mogą poradzić sobie sami. Matka może mieć w sobie całą mądrość, odwagę i czułość, jakich potrzeba. W rzeczywistości jednak bardzo często czegoś jej brakuje. Większość kobiet (a może wszystkie kobiety) doświadcza podczas ciąży stanu, który psychologowie nazywają regresją. Przeżywają one na nowo główne etapy swojego rozwoju, odtwarzają konflikty i stawiają dawno zapomniane pytania. Mają potrzebę ponownego odkrycia – ze swoim mężem – że są kochane jako żony, a z matką, a także z ojcem – że są kochane jako córki. Jest to okazja, aby wypowiedzieć wyraźnie słowa, które mogły nigdy dotąd nie być tak powiedziane, aby naprawić szkody wyrządzone przez nieporozumienia, powierzchowność i konflikty. Tylko ci, którzy czują, że są kochani, potrafią znaleźć siłę, aby kochać. Czy muszę dodać, że modlitwa (świadoma lub nieświadoma) jest integralną częścią tego procesu? W Bożym świetle odnajdujemy nasze światło, a w Bożej miłości – naszą zdolność do miłości i odwagę, by kochać.

W tym miejscu mógłbym rozpocząć krytykę naszej cywilizacji, pokazując dlaczego sprawia ona, że młodym kobietom tak trudno stać się matkami – ale tego nie zrobię. Poproszono mnie, abym napisał o radości bycia dziadkiem, a nie o macierzyństwie jako

o akcie społecznym. Musiałem jednak opowiedzieć o macierzyństwie, aby móc wyjaśnić rolę dziadka – tak, jak trzeba wyjaśnić, czym jest Boże Narodzenie, zanim powie się o roli wołu i osła albo pasterzy. Bycie dziadkiem jest jak powtórne uczestnictwo w narodzinach własnej córki. Rodząc dziecko, ona sama rodzi się po raz drugi. Daje świadectwo, że dobrze było się narodzić, że pomimo całej twojej nieudolności, pokochała życie tak, że chciała się nim podzielić z inną ludzką istotą, że chciała sama zostać matką. I przez nią (i przez jej męża) otrzymujesz dar, jakim jest dziecko, i ty także (ze swoją żoną) rodzisz się na nowo.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Cezary RITTER

JAN PAWEŁ II I BENEDYKT XVI
O CHRZEŚCIJAŃSKIEJ RADOŚCI

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| I (2005), ss.1326 | IV (2008), t. 1, ss.1280 |
| II (2006), t. 1, ss. 1008 | IV (2008), t. 2, ss.1099 |
| II (2006), t. 2, ss.1065 | V (2009), t. 1, ss. 1439 |
| III (2007), t. 1, ss. 1405 | V (2009), t. 2, ss. 980 |
| III (2007), t. 2, ss. 1065 | |

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1(1980) –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Świadczyć o prawdziwej radości, która rozkwita w czystych sercach* (Do dzieci i młodzieży w Bazylice św. Piotra, 20 XII), NP I, s. 171-172; toż: *Testimoniare la vera gioia che fiorisce nei cuori puri*, IGP I, s. 374-376.

1979

2. *Posłuszeństwo i radość w duchu diakonatu* (Homilia skierowana do grupy diakonów, 21 IV), NP II, 1, s. 395-397; toż: *Obbedienza e gioia nello spirito del diaconato*, IGP II, [1], s. 942-945.

3. *Wyśpiewujcie zawsze radość!* (Do chóru dell'Antoniano, 14 V), NP II, 1, s. 485; toż: *Cantate sempre la gioia!*, IGP II, [1], s. 1119-1120.

4. *Radość i wspólne przyłgnięcie do ideałów życia zakonnego* (Do wyższych przełożonych niekatolickich instytutów zakonnych, 21 V), NP II, 1, s. 515-516; toż: *Gioia e comune adesione agli ideali della vita religiosa*, IGP II, [1], s. 1187-1189.

5. *Piękno radości, piękno miłości* (Audiencja generalna, 25 VII), NP II, 2, s. 40-41; toż: *La bellezza della gioia, la bellezza dell'amore*, IGP II, 2, s. 82-85.

6. *Perspektywa życia wiecznego źródłem radości chrześcijańskiej* (Homilia w parafii św. Dwunastu Apostołów w Rzymie, 16 XII), NP II, 2, s. 692-694; toż: *La prospettiva della vita eterna, fonte di gioia cristiana*, IGP II, 2, s. 1436-1441.

1980

7. *Radujcie się darem powołania*, (Do alumnów Wyższego Seminarium Rzymskiego, 16 II), NP III, 1, s. 168-170; toż: *Come Maria, gioite del dono della vocazione*, IGP III, 1, s. 412-416.

8. *Niechaj wasze życie będzie hymnem radości* (Do uczniów szkół Rzymu i Lacjum, 1 III), NP III, 1, s. 204-206; toż: *La vostra vita sia un canto di gioia*, IGP III, 1, s. 492-496.

9. *Nieście wszystkim radość chrześcijańską* (Do młodzieży z ruchu „Wspólnota i Wyzwolenie”, 16 III), NP III, 1, s. 234-236; toż: *Portate a tutti la gioia cristiana*, IGP III, 1, s. 563-568.

10. *Chrystus przywraca człowiekowi radość „bycia człowiekiem”* (Przed modlitwą Regina caeli, 20 IV), NP III, 1, s. 402-403; toż: *Cristo restituisce all'uomo la gioia di essere uomo*, IGP III, 1, s. 959-962.

11. *Powołani do odkrycia radości chrześcijańskiej* (Do młodzieży ze Sieny i z Toskani, Siena, 14 IX), NP III, 2, s. 345-347; toż: *Chiamati alla scoperta della gioia cristiana*, IGP III, 2, s. 650-652.

1981

12. *„Teraz raduję się w cierpieniach za was”* (Przed modlitwą Regina coeli, Poliklinika Gemelli, 24 V), NP IV, 1, s. 583-584; toż: *Efficacia impareggiabile della sofferenza per l'attuazione del disegno della salvezza*, IGP IV, 1, s. 1211-1212.

1983

13. *Radujmy się, gdyż należymy do Boga i Ojciec troszczy się o nasze dobro* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Naszej Pani z Guadalupe w Rzymie, 24 IV), NP VI, 1, s. 498-500; toż: *Ralleghiamoci perchè siamo di Dio e il Padre si dà premura per il nostro bene*, IGP VI, 1, s. 1060-1064.

14. *Radość świętych obcowania* (Homilia podczas Mszy św. na cmentarzu Verano w Rzymie, 1 XI), NP VI, 2, s. 432-433; toż: *Nella comunione dei Santi il ricordo dei fratelli defunti*, IGP VI, 2, s. 956-960.

15. *Radość i niepokój* (Przed modlitwą Anioł Pański, 27 XI), NP VI, 2, s. 556-557; toż: *La via del dialogo non rimanga chiusa, sia ridata fiducia a tutti i popoli*, IGP VI, 2, s. 1196-1197.

16. *Odkryć „odwagę nadziei” i przyjąć zachętę do radości adwentowej* (Homilia w parafii św. Kamila de Lellis w Rzymie, 11 XII), NP VI, 2, s. 615-617; toż: *Riscoprire il “coraggio della speranza” e accogliere l’invito alla “gioia dell’avvento”*, IGP VI, 2, s. 1319-1323.

1984

17. *Adwent: zachęta do radości i wezwanie do modlitwy* (Homilia w czasie Mszy św. w parafii Santa Maria delle Grazie w Rzymie, 16 XII), NP VII, 2, s. 777-779; toż: *L’Avvento: un invito alla gioia e una chiamata alla preghiera*, IGP VII, 2, s. 1599-1603.

1985

18. *Radość poznania Boga* (Przed modlitwą Anioł Pański, 6 I), NP VIII, 1, s. 15; toż: *Invito a pregare per i servitori della fede*, IGP VIII, 1, s. 30-31.

19. *Radujmy się!* (Przed modlitwą Regina coeli, 14 IV), NP VIII, 1, s. 525-526; toż: *Affidiamo alla Madre del Signore tutti i problemi del nostro tempo*, IGP VIII, 1, s. 1046-1047.

20. *Życzę, aby radość chrześcijańska zalała wasze serca i wasze domy* (Do personelu watykańskiej służby budowlanej, 23 XII), NP VIII, 2, s. 819-820; toż: *Auguro che la gioia cristiana inondi i vostri cuori e le vostre case*, IGP VIII, 2, s. 1595-1597.

1986

21. *Radość wielkanocna* (Przed modlitwą Regina coeli, 31 III), NP IX, 1, s. 452-453, toż: *Maria, colei che per prima ha gioito*, IGP IX, 1, s. 898.

22. *Abyście znajdowały radość paschalną w waszym powołaniu* (Do zakonnic, 6 IV), NP IX, 1, s. 475-476; toż: *Una vocazione di servizio per la Chiesa universale*, IGP IX, 1, s. 943-945.

23. *Całemu stworzeniu: radość, pokój, błogosławieństwo* (Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra, 25 XII); toż: *Come i pastori di Betlemme arrendiamoci alla grande gioia*, IGP IX, 2, s. 2040-2043.

1988

24. *Bojaźń i radość Bożego Narodzenia* (Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra, 24 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 5-6; toż: *Il grande stupore dell’uomo di fronte al mistero della grotta di Betlemme*, IGP XI, 4, s. 1927-1930.

1989

25. *Radość i smutek Bożego Narodzenia* (Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra, 25 XII), ORpol. 10(1989) nr 12bis, s. 14; toż: *Nella notte di Betlemme la verità sull’uomo viene totalmente riconfermata e oltrepassata*, IGP XII, 2, s. 1615-1618.

1991

26. *Pokuta jest warunkiem prawdziwej radości* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 13 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 40; toż: *Non possiamo qui vivere in aetro modo, se non ritornando a Dio*, IGP XIV, 1, s. 368-370.

27. *Duch Święty – Poczyszcziciel* (Audiencja generalna, 13 III), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 40-41; toż: *Lo Spirito Santo, il Consolatore*, IGP XIV, 1, s. 519-523.

28. *Duch Święty – źródło prawdziwej radości* (Audiencja generalna, 19 VI), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 38-39; toż: *Lo Spirito Santo, fonte della vera gioia*, IGP XIV, 1, s. 1694-1698.

1994

29. *Radość nocy wielkanocnej* (Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną, 2 IV), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 10-11; toż: *La Veglia Pasquale: una chiamata alla gioia*, IGP XVII, 1, s. 861-863.

30. List apostolski *Tertio millennio adveniente* [...] w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 (10 XI), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 4-22; toż: *Tertio Millennio Adveniente*, IGP XVII, 2, s. 664-743.

31. *Chrystus naszą radością* (Przed modlitwą Anioł Pański, 11 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 55; toż: *In quella città, abbiamo voluto riaffermare il primato di Dio nella vita delle persone*, IGP XVII, 2, s. 1063-1065.

32. *Radość wielka – narodził się Zbawiciel* (Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra, 25 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 14-15; toż: *La via della salvezza passa attraverso la famiglia*, IGP XVII, 2, s. 1139-1142.

1995

32. *Radość Kościoła* (Przed modlitwą Anioł Pański, 6 I), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 25; toż: *Oggi la Chiesa rinnova l'appello del Vangelo: volgetevi a Dio, paesi tutti della terra*, IGP XVIII, 1, s. 44-46.

33. *Pan powróci w pełni swojej chwały* (Homilia podczas Mszy św. w kościele Świętych Marcina i Antoniego Opata w Rzymie, 19 XI), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 33-35; toż: *L'omelia durante la Santa Messa*, IGP XVIII, 2, s. 1160-1165.

1996

34. *Radość Bożego Narodzenia* (Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra, 25 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 20-21; toż: *In questa notte si dilatano i confini dell'esistenza umana*, IGP XIX, 2, s. 1077-1080.

1997

35. *Wielka radość Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną, 29 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 30-31; toż: *La morte di Cristo, la morte redentrice, è l'inizio del passaggio alla vita, manifestatosi nella sua risurrezione*, IGP XX, 1, s. 553-555.

36. *Chrześcijaństwo radosne* (Przed modlitwą Anioł Pański, 14 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 14; toż: *Vorrei raccogliere idealmente i propositi e i progetti dell'Assemblea Speciale per l'America del Sinodo dei Vescovi e recarle, in spirituale pellegrinaggio, alla Grotta di Betlemme*, IGP XX, 2, s. 1003-1005.

37. *Boże Narodzenie niesie radość i nadzieję* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 20-21; toż: *Nell'implorazione al Bambino di Betlemme il grido dei popoli anelanti alla libertà; la voce di quanti sono impegnati ad abbattere barriere, il silenzio angosciato dei nuovi poveri*, IGP XX, 2, s. 1094-1098.

1998

38. *Radość ze spotkania z Chrystusem* (Przed modlitwą Regina caeli, 13 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 33; toż: *L'Angelo ci invita a non stancarci di cercare Cristo Risorto*, IGP XXI, 1, s. 753-755.

39. *Dzień radości i braterstwa* (Przed modlitwą Anioł Pański, 16 VIII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 52; toż: *La domenica, giorno di condivisione con il prossimo più solo*, IGP XXI, 2, s. 148-149.

40. *Incarnationis mysterium* (Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000, 29 XI), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 9-15; toż: *Incarnationis Mysterium*, IGP XXI, 2, s. 1100-1139.

1999

41. *„Niebo” jako pełnia życia z Bogiem* (Audiencja generalna, 21 VII), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 28-29; toż: *Il “cielo” come pienezza di intimità con Dio*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_21071999_it.html [brak w IGP – sic!].

2000

42. *Chwała Trójcy Świętej w dziejach* (Audiencja generalna, 9 II), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 43-44; toż: *La gloria della Trinità nella storia*, IGP XXIII, 1, s. 156-159.

43. *Niech nas ożywia troska o przekazywanie innym światła i radości wiary* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2000 r., 11 VI), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 4-6; toż: *Il Giubileo dell'Anno Santo 2000 impegna tutta la Chiesa per un nuovo avvento missionario*, IGP XXIII, 1, s. 1072-1078.

44. *Jesteście moją „radością i chwałą”* (Przed modlitwą Anioł Pański w Tor Vergata, 20 VIII), ORpol. 21(2000) nr10, s. 23; toż: *Giovani del mondo, “mia gioia e mia corona”*, IGP XXIII, 2, s. 221-222.

2001

45. List apostolski *Novo millennio ineunte* [...] na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 4-23; toż: *Novo Millennio Ineunte*, IGP XXIV, 1, s. 38-127.

46. *Zniweczył śmierć naszą* (Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną, 14 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 20-21; toż: *Questa Veglia ci introduce in un giorno che non conosce tramonto*, IGP XXIV, 1, s. 734-736.

47. *Pieśń Jr 31, 10-14 – Bóg wyzwala i gromadzi swój lud w radości* (Audiencja generalna, 10 X), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 50-51; toż: *Cantico di Geremia 31, 10-14: Dio libera e raduna il suo popolo nella gioia*, IGP XXIV, 2, s. 542-544.

48. *Psalm 100 – radość wchodzących do świątyni* (Audiencja generalna, 7 XI), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 39-40; toż: *Salmo 99: La gioia di coloro che entrano nel tempio*, IGP XXIV, 2, s. 667-669.

49. *Psalm 118 – pieśń radości i zwycięstwa* (Audiencja generalna, 5 XII), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 43-44; toż: *Salmo 117: Canto di gioia e di vittoria*, IGP XXIV, 2, s. 1016-1019.

50. *Radość serca* (Przed modlitwą Anioł Pański, 16 XII), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 19; toż: *È vicino l'autentico liberatore dell'uomo*, IGP XXIV, 2, s. 1127-1128.

2002

51. *Psalm 150 – chwalcie Pana!* (Audiencja generalna, 9 I), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 53-54; toż: *Salmo 150: Ogni vivente dia lode al Signore*, IGP XXV, 1, s. 26-29.

52. *Psalm 65 – radość stworzeń z Opatrzności Bożej* (Audiencja generalna 6 III), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 36-37; toż: *Salmo 64: Gioia delle creature di Dio per la sua provvidenza*, IGP XXV, 1, s. 312-315.

53. *Pieśń 1 Sm 2, 1-10 – Bóg nadzieję i radością pokornych* (Audiencja generalna, 20 III), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 38-39; toż: *Cantico: 1 Samuele 2, 1-10: La gioia e la speranza degli umili è in Dio*, IGP XXV, 1, s. 400-402.

54. *Pieśń Iz 12, 1-6 – radość wyzwalonego ludu* (Audiencja generalna, 17 IV), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 47-48; toż: *Cantico: Isaia 12, 1-6: Esultanza del popolo redento*, IGP XXV, 1, s. 567-569.

2003

55. *Psalm 100 – radość wchodzących do świątyni* (Audiencja generalna, 8 I), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 36-37; toż: *Salmo 99: La gioia di coloro che entrano nel tempio*, IGP XXVI, 1, s. 29-31.

56. *Radość paschalna* (Przed modlitwą Regina caeli, 21 IV), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 20; toż: *Cristo e risorto, tutto cambia e acquistano senso nuovo la vita e la storia*, IGP XXVI, 1, s. 595-596.

57. *Pieśń Iz 61, 10; 62, 5 – radość Nowego Jeruzalem* (Audiencja generalna, 18 VI), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 28-29; toż: *Cantico Isaia 61, 10 – 62, 5: Giubilo del profeta per la nuova Gerusalemme*, IGP XXVI, 1, s. 957-959.

58. *Pieśń Iz 66, 10 – 44 a – pociecha i radość Jerozolimy* (Audienca generalna, 16 VII), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 33; toż: *Cantico: Isaia 66, 10 – 14a: Nella città di Dio consolazione e gioia*, IGP XXVI, 2, s. 56-58.

59. *Radość chrześcijańska* (Przed modlitwą Anioł Pański, 14 XII), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 24; toż: *L'Avvento è tempo di gioia perchè fa rivivere l'attesa del Salvatore. Chiediamo alla Vergine Santa il dono della gioia cristiana*, IGP XXVI, 2, s. 971-972.

2004

60. *Radość Maryi i nasza* (Przed modlitwą Regina caeli, 12 IV), ORpol. 25(2004) nr 5, s. 26; toż: *Affido alla Madre di Gesù, crocifisso e risorto. Le attese e le speranze, le preoccupazioni e i timori del mondo intero*, IGP XVII, 1, s. 457-458.

BENEDYKT XVI

2005

61. *La Messa domenicale è una gioia* [Niedzielna Msza Święta jest radością] (Przed modlitwą Anioł Pański, 12 VI), IB I, s. 221-222

62. *Psalm 126 – radość i nadzieja w Bogu* (Audienca generalna, 17 VIII), ORpol. 26(2006) nr 11-12, s. 31-32; toż: *Salmo 125: Dio nostra gioia e nostra speranza*, IB I, s. 401-403.

63. *“Gioiosci”, “non temere”, “sia fatta la Tua volontà”: un trinomio spirituale per il Natale* [„Raduj się”, „nie lękaj się”, „bądź wola Twoja”: duchowy trójmian na Boże Narodzenie] (Homilia podczas Mszy św. w parafii Najświętszej Marii Pocieszycielki w Castel Bertone, 18 XII), IB I, s. 996-1001.

64. Encyklika *Deus caritas est* (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21; toż: *Lettera enciclica [...] “Deus caritas est”*, IB I, s. 1050-1126.

2006

65. *Riscoprire con gioia la bellezza del Battesimo* [Odkryć na nowo z radością piękno chrztu] (Przed modlitwą Anioł Pański, 8 I), IB II, 1, s. 39-40.

66. *Służba wierze służbą radości* (Przemówienie do Kongregacji Nauki Wiary, 10 II), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 52-53; toż: *Il servizio alla fede è anche un servizio alla gioia*, IB II, 1, s. 172-175.

67. *Di fronte alle sfide di una società consumistica e secolarizzata testimoniate la gioia di essere cristiani* [Wobec wyzwania społeczeństwa konsumpcyjnego i zsekularyzowanego świadczcie o radości bycia chrześcijaninem] (Do pielgrzymów z diecezji Romagna, 7 X), IB II, 2, s. 401-403.

68. *Tajemnica prawdziwej radości* (Przed modlitwą Anioł Pański, 17 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 38; toż: *Il pensiero ai "feriti della vita ed orfani della gioia"*, IB II, 2, s. 861-862.

2007

69. *Muzyka zawsze była dla mnie pokrzepieniem i radością* (Przemówienie na zakończenie koncertu w Auli Pawła VI, 16 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 26; toż: *La musica: una compagna di viaggio che mi ha sempre offerto conforto e gioia*, IB III, 1, s. 680-681.

70. *La vera gioia è radicata nella libertà che solo Dio può donare* [Prawdziwa radość jest zakorzeniona w wolności, którą może dać jedynie Bóg] (Pozdrowienie na zakończenie koncertu orkiestry i chóru Radia Bawarskiego, 27 X), IB III, 2, s. 512-514.

71. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24; toż: *Lettera Enciclica [...] "Spe salvi"*, IB III, 2, s. 662-746.

72. *Radujcie się, bo Bóg jest blisko* (Przed modlitwą Anioł Pański, 16 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 9-10; toż: *Se si fa della felicità un idolo non si trova la gioia cristiana*, IB III, 2, s. 864-865.

2008

73. *Radość Wielkanocy teraz i zawsze* (Przed modlitwą Regina caeli, 24 III), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 15; toż: *Portare nella vita di ogni giorno la gioia della Pasqua*, IB IV, 1, s. 473-474.

74. *Chrześcijanin współtwórcą prawdziwej radości* (Audiencja generalna, 10 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 52-53; toż: *Anno paolino: San Paolo apostolo di Cristo*, IB IV, 2, s. 242-246.

75. *Radujcie się zawsze, Pan jest blisko!* (Przed modlitwą Anioł Pański, 14 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 54-55; toż: *La vicinanza di Dio una questione di amore*, IB IV, 2, s. 842-843.

2009

76. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9; toż: *Lettera enciclica [...] "Caritas in Veritate"*, IB V, 1, s. 1105-1246.

77. *Il prete: uomo della gioia e della speranza* [Kapłan: człowiek radości i nadziei] (Przesłanie video na spotkanie kapłanów w Ars, 28 IX), IB V, 2, s. 300-303.

78. *Pan jest blisko, radujmy się!* (Przed modlitwą Anioł Pański, 13 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 57-58; toż: *Quel Dio vicino che è il cuore del mondo*, IB V, 2, s. 701-702.

2010

79. *Nieśmy światu radość płynącą z prawdy o Bogu z nami* (Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek, 1 IV), ORpol. 31(2010) nr 27-28.

NOTY O AUTORACH

Monica Brzezinski Potkay, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej na Loyola University w Chicago i University of Virginia w Charlottesville w USA.

Od roku 1989 wykładowca w William and Mary College w Williamsburgu w stanie Virginia (USA).

Wyróżniona Lionel Basney Prize przyznaną przez Conference on Christianity and Literature.

Główne obszary badań: język staroangielski, literatura średniowieczna, literatura arturiańska, motywy biblijne w literaturze.

Współautorka książek: *Minding the Body: Women and Literature in the Middle Ages* (1997); *The Bible as the Root of Western Literature: Stories, Poems, and Parables* (współautor, 2003, audio-book).

Jan W. Góral OP, doktor, teolog, duszpasterz, rekolekcjonista, kaznodzieja i prozaik. Urodzony w 1948 r. w Prudniku na Opolszczyźnie. Studia w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Ojców Dominikanów w Krakowie oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Po studiach – duszpasterz w Tarnobrzegu i w Warszawie. Od 1977 r. duszpasterz akademicki w Poznaniu. Twórca i animator ośrodków duszpasterstwa akademickiego w Ustroniu-Hermanicach, na Jamnej oraz w Lednicy.

Laureat Nagrody Literackiej im. Kościelskich przyznawanej w Genewie, nagród im. Włodzimierza Pietrzaka i im. ks. Piotra Wawrzyniaka, wyróżnienia im. Eudoksji Rakowskiej przyznanego przez Polcul i in.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mój dom* (1981); *Mój świat* (1983); *Dopokąd idę* (1983); *Sylwetka biskupa w XII- i XIII-wiecznej Polsce na podstawie kronik i żywotów świętych* (1984); *Pióro plebana* (1986); *Kasztan* (1987); *Na krańce świata* (1988); *Grabiąc ściernisko* (1989); *Gość wiecznego domu* (1990); *Spotkania z Ojcem...* (1991); *Dokąd ty nie chcesz* (1992); *Pijani Bogiem* (1994); *Wino dojrzewa powoli* (1996); *Narodzić się z Boga* (1996); *Jeżeli jest się inteligentem* (1997); *Był jak przechodzień w domu Ojca* (1997); *Góra albo jak wyjechać niebo i człowieka* (1999); *Ryba to znaczy Chrystus* (współautor, 2001); *Skrawek nieba* (2001); *Matka Niezawodnej Nadziei* (współautor, 2003); *Wybierz Chrystusa!* – katechizm Ruchu Lednickiego (2003); *Lednica, czyli w sieci Bożej miłości* (2004); *Z nogami za kaloryferem* (2007).

Mirosława Hanusiewicz-Lavalle, profesor, historyk literatury. Urodzona w 1963 r. w Gliwicach. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1987 r. zatrudniona w Katedrze Literatury Staropolskiej KUL, od 1999 r. kierownik tejże katedry. W latach 1999-2002 dyrektor Instytutu Filologii Polskiej KUL. Twórca i pierwszy dyrek-

tor Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych KUL (w latach 2000-2006).

W latach 1991-2007 współpracownik Fundacji Jana Pawła II w Rzymie. Od 2006 r. redaktor naczelny „Roczników Humanistycznych”.

Członek Rady Redakcyjnej „Odrodzenia i Reformacji w Polsce” oraz Rady Naukowej Instytutu Badań Literackich PAN (w latach 2005-2010), członek Towarzystwa Naukowego KUL i Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

Główne obszary badań: literatura religijna i erotyczna XVI-XVII wieku, zagadnienia komparatystyczne, problemy przekładu staropolskiego, języka artystycznego, tradycji humanistycznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego* (1994); *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku* (1998); *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej* (2004); *Literatura polskiego baroku w kręgu idei* (współred., 1995); *Religijność literatury polskiego baroku* (współred., 1995); *Świt i zmierzch baroku* (współred., 2002); *Śmiech i żyz w kulturze staropolskiej* (współred., 2003); *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej* (red., 2009).

Ks. Stanisław K o b e l u s, profesor, historyk sztuki. Urodzony w 1939 r. w Wieprzu koło Wadowic. Studia z zakresu historii w Akademii Teologii Katolickiej.

Od 1975 r. pracownik naukowo-dydaktyczny ATK (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), od 1995 r. kierownik Katedry Historii Sztuki Średniowiecznej i Ikonografii UKSW.

Członek Stowarzyszenia Historyków Sztuki.

Odnznaczony Złotym Krzyżem Zasługi (2007).

Główne obszary badań: symboliczne treści dzieła sztuki, szczególnie w okresie średniowiecza; bestia, floriaria, lapidaria.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Jasna Góra* (współautor, 1983; wyd. włoskie *Częstochowa. La Madonna di Jasna Góra*, 1991); *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu* (1989); *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza* (1997); *Krzyż Chrystusa. Od znaku do symbolu, od figury do metafory* (2000); *Dzieło sztuki. Dzieło wiary. Przez widzialne do niewidzialnego* (2002); *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze* (2002); *Ikonografia zdrady i śmierci Judasza* (2005); *Florarium christianum. Symbolika roślin. Chrześcijańska starożytność i średniowiecze* (2006). Tłumacz pism Teofila Prezbitera i innych tekstów średniowiecznych. Autor tomików poezji: *Ilustrowane uogólnienia* (1988); *Zaśpiewać światłem* (1992); *Na wschód od duszy* (1996); *Uciekające krajobrazy* (1997); *W cieniu wiatru* (2000); *W świetle niewiedzy* (2000); *Blask ciemności i światło niewiedzy* (2005); *Wiersze z komentarzem* (2007); *Zawiłości cienia* (2010); *Iskry z mokrych kamieni* (2011).

Krzysztof K o s i o r, doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, filozof. Urodzony w 1956 r. w Puławach. Studia filozoficzne na UMCS.

W latach 1981-1984 asystent na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, od 1984 r. pracownik dydaktyczno-naukowy UMCS, obecnie kierownik Zakładu Religioznawstwa i Filozofii Wschodu.

Główne obszary badań: religioznawstwo porównawcze, filozofia religii, religie Wschodu, szczególnie buddyzm i religie chińskie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Droga środkowa w nikajach* (1999); *Budda* (2007).

Ryszard K o z ł o w s k i CO, doktor, teolog, filozof. Urodzony w 1966 r. w Radomiu. Studia z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (Instytut Teologiczny w Tarnowie) i na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1993-2005 nauczyciel w Liceum Ogólnokształcącym w Bytowie. Od 2002 r. adiunkt w Katedrze Filozofii na Wydziale Edukacyjno-Filozoficznym Akademii Pomorskiej w Słupsku; od 2006 pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego (Seksja

w Koszalinie – Seminarium duchowne). Od 2008 r. wyższy przełożony w Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri i duszpasterz w parafii św. Filipa Neri w Bytowie.

Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa.

Główne obszary badań: antropologia, filozofia religii, teologia dogmatyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia osoby ludzkiej* (2006); *Wewnętrzny nauczyciel człowieka. Eseje z teologii egzystencjalnej* (2008); *Męstwo jako sposób spełniania się osoby. Studium antropologiczne* (2011).

Stefan M ü n c h, doktor, historyk literatury i muzyki, krytyk muzyczny. Urodzony w 1953 r. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Wykładowca na Wydziale Humanistycznym i Wydziale Artystycznym UMCS, od 2004 r. adiunkt w Zakładzie Kultury Literackiej i Obyczaju w Instytucie Kulturoznawstwa. W latach 1983-1997 współpracownik Filharmonii Lubelskiej, w latach 2000-2006 dziennikarz w redakcji muzycznej 2 Programu TVP. Od 1978 r. recenzent muzyczny, Współpracownik m.in. Polskiego Radia Lublin, Radia Dla Ciebie (Warszawa), „Ruchu Muzycznego” i „Beethoven Magazine”; Filharmonii Narodowej w Warszawie oraz filharmonii w Łodzi, Gdańsku, Rzeszowie, Częstochowie. Prezentor festiwalu, m.in. Muzycznego Festiwalu w Łańcucie i Gaude Mater w Częstochowie.

Założyciel i prezes Stowarzyszenia Pro Musica Antiqua, animator Festiwalu „Muzyka i Plastyka – Tempus Paschale”.

Wyróżniony m.in. Medalem Komisji Edukacji Narodowej i nagrodą fundacji Polcul (Australia).

Główne obszary badań: historia literatury polskiej, historia muzyki, historia teatru, estetyka dzieła muzycznego, problematyka medialna.

Autor książki *Metamorfozy Don Juana. Studia z dziejów opery XVIII i XIX wieku* (2010) i cyklicznych audycji telewizyjnych poświęconych muzyce J. S. Bacha, W. A. Mozarta oraz muzyce klezmerskiej.

Ks. Antoni N a d b r z e ż n y, doktor, teolog. Urodzony w 1971 r. w Stalowej Woli. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2006 r. adiunkt w Katedrze Pneumatologii i Eklezjologii na Wydziale Teologii KUL.

Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego oraz Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: mariologia, eklezjologia, pneumatologia, współczesna teologia holenderska i flamandzka.

Autor książki *Od „Matki Odkupienia” do „Matki wszystkich wierzących”. Mariologia Edwarda Schillebeeckxa* (2005).

Bohdan P o c i e j, muzykolog, krytyk muzyczny, publicysta. Urodzony w 1933 r. w Warszawie, zmarły w 2011. Studia z zakresu muzykologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1959 do 1991 r. współredaktor dwutygodnika „Ruch Muzyczny”. Współpracownik czasopism: „Tygodnik Powszechny”, „Nowe Książki”, „Więź”, „Znak” i „Twórczość”.

Członek Związku Kompozytorów Polskich (w latach 1983-1986 przewodniczący sekcji muzykologów), Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Nagrody Fundacji A. Jurzykowskiego (Nowy Jork) oraz nagrody Ministra Kultury.

Główne obszary zainteresowań: historia i filozofia muzyki, estetyka, muzyka religijna, romantyzm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Klawesyniści francuscy* (1969); *Bach – muzyka i wielkość* (1972); *Idea – dźwięk – forma* (1972); *Lutosławski a wartość muzyki* (1976); *Szkice z późnego romantyzmu* (1978); *Mahler* (1992); *Bach i jego muzyka* (1996); *Wagner* (2004); *Bycie w muzyce. Próba opisanie twórczości Henryka Mikołaja Góreckiego* (2005); *Z perspektywy muzyki, Wybór szkiców* (2005); *Romantyzm bez granic* (2008).

Cykliczne audycje w Polskim Radiu: „Dzieje muzyki w dźwięku” (1991-1993); „Wielkie dzieła, wielcy wykonawcy” (1992); „Bach – sztuka fugi” (1993-1994); „Rozważania o formie w epoce baroku” (1994-1995); „Zapoznany język muzyki” (1996); „Duch polifonii średniowiecznej” (1996-1997); „Muzyka w sferze myśli” (2003).

Adam Potkay, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej w Cornell University w Ithaca w stanie Nowy Jork, na The Johns Hopkins University w Baltimore w stanie Maryland i w Rutgers University (The State University of New Jersey) w USA.

W latach 1986-1988 wykładowca w Rutgers University. Od roku 1990 pracownik naukowo-dydaktyczny William and Mary College w Williamsburgu w stanie Virginia (USA).

Główne obszary badań: literatura osiemnastowieczna i romantyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Fate of Eloquence in the Age of Hume* (1994); *Black Atlantic Writers of the Eighteenth Century: Living the New Exodus in England and the Americas* (współred., 1995); *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume* (2000); *The Bible as the Root of Western Literature: Stories, Poems, and Parables* (współautor, 2003, audio-book); *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism* (2007, wyróżniona Harry Levin Prize).

Andrzej Stoff, profesor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1947 r. w Wąbrzeźnie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika.

Od 1970 r. pracownik naukowy UMK; w latach 1992-1994 zastępca dyrektora Instytutu Filologii Polskiej; od 1995 r. kierownik Zakładu Teorii Literatury.

Członek zwyczajny Towarzystwa Naukowego w Toruniu; członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teoria literatury (filozofia literatury Romana Ingardena, teoria dzieła literackiego, interpretacja, poetyka prozy i liryki, język dramatu), aksjologia literatury (wartości istotą literatury, funkcjonowanie wartości w odbiorze dzieła literackiego, arcydzieło, wartości sytuacyjne), historia literatury (twórczość S. Lema, *Trylogia* H. Sienkiewicza), metodologia badań literackich (status i treść wybranych pojęć).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Formy wypowiedzi lirycznej* (1980); *Powieści fantastyczno-naukowe Stanisława Lema* (1983); *Formy wypowiedzi dramatycznej* (1985); *Lem i inni. Szkice o polskiej science fiction* (1990); *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej* (1997); *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje* (współred., 2000); *Z inspiracji Ingardenowskiej w teorii literatury* (red., 2001); *Jeszcze o Trylogii* (2004); *Zagłoba sum! Studium postaci literackiej* (2006); *Aluzja literacka. Teoria, interpretacje, konteksty* (współred., 2007); *Herbert: Jak nas kuszone? Dwie Interpretacje* (2008); *Poezja świadoma siebie. Interpretacje wierszy autotematycznych* (współred., 2009).

Andrzej Szostek MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1993-2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, od 2002 kierownik Katedry Etyki. W latach 1992-1998 prorektor, a od 1998 do 2004 rektor KUL. Od 2007 r. przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

W latach 1992-1997 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kongregacji Nauki Wiary. Członek zwyczajny Papieskiej Akademii Życia, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 2003 r. wiceprezes), Towarzystwa Naukowego KUL, *Rady Narodowego Centrum Nauki*, Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów, Rady Fundacji Rektorów Polskich, fundacji Ius et Lex. Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos”, współpracownik czasopisma „Anthropotes”.

Wyróżniony Palmami Akademickimi (nagrodą Ministra Edukacji Narodowej Republiki Francuskiej), Medalem Komisji Edukacji Narodowej, Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski, a także nagrodami im. W. Pietrzaka i im. ks. J. Pasierba.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i życia, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura – rozum – wolność* (1989, wyd. niemieckie *Natur – Vernunft – Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993; wyd. białoruskie *Besydi z etiki*, 1999); *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995); *Obecność. Karol Wojtyła–Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim* (współred., 2008). Redaktor serii „Człowiek i moralność”, „Etyka i Technika”.

Ks. Alfred M. W i e r z b i c k i, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Od 2002 r. prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie. Wikariusz archidiecezjalny do spraw kultury. Od 1998 r. zastępca dyrektora, a od 2006 dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Polska Jana Pawła II* (2011) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i glosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor serii „Świadkowie Duchowego Piękna” oraz „Biblioteka Ethosu”.

Ks. Henryk W i t c z y k, profesor, teolog biblista. Urodzony w 1955 r. w Dankowie koło Włoszczowy. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, Papieskiej Akademii Teologicznej oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; specjalistyczne z zakresu bibliistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1988-1992 redaktor naczelny „Znaków Czasu”. Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie (od 1998 r.) kierownik Katedry Teologii Biblijnej; od 2008 r. dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych KUL. Od roku 1992 wykładowca w WSD w Kielcach, a od 1999 r. w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie. Od 2001 r. dyrektor Instytutu Teologii Biblijnej „Verbum”.

Założyciel i dyrektor Świętokrzyskiego Radia „Jedność” oraz Wydawnictwa „Jedność” w Kielcach (1991-1995) oraz półrocznika „Verbum Vitae” (2002). Redaktor naczelny kwartalnika „Współczesna Ambona” (od roku 1984) i „Zeszytów Naukowych KUL”.

Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich (od 2003 r. wiceprzewodniczący). Inicjator i przewodniczący (od 2005 r.) Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II. W 2008 r. powołany przez papieża Benedykta XVI do Papieskiej Komisji Biblijnej.

Główne obszary badań: psalmy, tradycja Janowa, teologia biblijna Nowego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Teofania w Psalmach* (1985); *Psalmy – dialog z Bogiem* (1995); *Gesù – Giudice con la sua parola e la sua voce* (Gv 5, 19-30 e 12, 44-50) (1995); *Misterium miłości. Prorocka pieśń o miłości* (Iz 61, 10-62,9) w interpretacji Ojców Kościoła (1996); „Pokorny

wolał – i Pan Go wysłuchał” (Ps 34, 7a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach (1997); Gesù nel ruolo di Elia (Gv 1, 19-34) (1998); Pascha Jezusa odpowiedzią na grzech świata (2003, nagroda Ministra Edukacji Narodowej i Sportu). Redaktor serii „Biblia dla każdego” oraz „Krag biblijny”.

Abp Józef Ż y c i ń s k i, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1948 r. w Nowej Wsi koło Piotrkowa Trybunalskiego, zmarły w 2011 r. w Rzymie. Studia w Seminarium Duchownym w Częstochowie, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a także na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie i na Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve.

W latach 1972-1974 wikariusz kolejno w Wieluniu i w Gidlach (diecezja częstochowska), 1974-1983 prefekt w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Częstochowskiej. Od 1976 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej (1988-1991 dziekan Wydziału filozofii PAT).

Wykładowca wielu uniwersytetów zagranicznych, między innymi w Berkeley, Oksfordzie, Catholic University of America w Waszyngtonie oraz Catholic University of Australia. W 1990 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji tarnowskiej. Od 1997 r. arcybiskup metropolita lubelski, Wielki Kanclerz KUL. Kierownik Katedry Relacji między Nauką a Wiarą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Współzałożyciel Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, współredaktor wydawnictw OBI w Tucson. Członek m.in. Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, Papieskiej Rady Kultury i Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki (Wiedeń).

Doktor honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Akademii Medycznej i Akademii Rolniczej w Lublinie.

Odnaczony pośmiertnie Krzyżem Wielkim Orderu Odrodzenia Polski.

Główne obszary badań: filozofia nauki, filozofia przyrody.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wszecławiat i filozofia* (współautor, 1980); *Język i metoda* (1983); *Drogi myślących* (współautor, 1983); *Listy do Nikodema* (1985); *Filozofować w kontekście nauki* (współautor, 1987); *Teizm i filozofia analityczna* (t. 1 – 1985, t. 2 – 1988); *Głębia bytu* (1988); *Philosophy in Science* (współautor, t. 3 – 1988); *Newton and the New Direction in Science* (współautor, 1988); *The Idea of Unification in Galileo's Epistemology* (1988); *The Structure of the Metascientific Revolution* (1988); *Pisma z kraju UB-u* (1989); *W kręgu nauki i wiary* (1989); *Dylematy ewolucji* (współautor, 1990); *Three Cultures: Science, the Humanities and Religious Values* (1990); *Bóg Abrahama i Whiteheada* (1991); *Ułaskawianie natury* (1992); *Granice racjonalności* (1993); *Sacrum i kultura* (1995); *Elementy filozofii nauki* (1996); *Ziarno samotności* (1997); *Na zachód od domu niewoli* (1997); *Europejska wspólnota ducha*, (1998); *Pięć dialogów* (z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim, 1999); *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej* (2000); *Pożegnanie z Nazaretem* (2000); *Bóg postmodernistów* (2001); *Bóg i ewolucja* (2002; wyd. angielskie *God and Evolution: Fundamental Questions of Christian Evolutionism*, 2006); *Wiara wątpliwych* (2003); *Od Manhattanu do Emaus* (2003); *Samotność wśród liberałów* (2004); *Rekolekcje akademickie* (2009); *Pasja wiedzy. Między nauką a filozofią* (współautor, 2009); *Medytacje filozoficzne* (2009); *Matematyczność przyrody* (współautor, 2010); *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji* (2011).

Alicja Ż y w c z o k, doktor, pedagog, logopeda. Urodzona w 1968 r. w Tarnowskich Górach. Studia z zakresu pedagogiki oraz podyplomowe studia logopedyczne na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

W latach 1994-1999 wykładowca Kolegium Nauczycielskiego w Bytomiu, od 2000 r. adiunkt w Katedrze Teorii Wychowania na Wydziale Pedagogiki i Psychologii UŚ w Katowicach.

Członek-założyciel Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej.

Główne obszary badań: teoria wychowania, filozofia wychowania, antropologia filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozoficzne korzenie pedagogiki radości* (2000); *Wychowanie do radości życia* (2004); *Aksjologia odkrycia naukowego – studium rozwoju i wychowania osobowości naukowych* (2009).

OF JOY

ABSTRACTS

From the Editors – On the Solemn Nature of Joy (M.Ch.)

“Cry out [...], serve the Lord with gladness, come before him singing for joy.” These words of St. Augustine were quoted by Pope John Paul II in his commentary on Psalm 100.¹ Undoubtedly, “practising” joy results in a better understanding of it than theoretical analyses do. Yet philosophical reflection on joy, apart from its purely cognitive value, has also a practical significance: apart from providing ways to distinguish true joy from its masks, it can also itself become a source of joy. As the editors of *Ethos*, we have planned – for a long time now – to devote a volume to the theme of joy and to consider the key question: What is the most general meaning of joy?

The present volume, focused precisely on this issue, is dedicated to Professor Adam Rodziński, who as a genuine philosopher of culture has for many decades revealed to his students the broad horizon of intellectual joy and taught them to recognize its subtle shades, while as an axiologist and ethicist he has explored the joy that springs from the discovery of values and from actions that follow from the truth one has intellectually affirmed.

The recent events have put the theme of our current volume into new contexts. The most obvious one is that of the approaching beatification of Pope John Paul II: the Holy Father Benedict XVI has announced that it will take place on 1 May 2011. This celebration will be joyous to the Church, to Poles, to our Institute and – in a special way – to Professor Adam Rodziński, who used to be a colleague of Karol Wojtyła’s, as both of them were teaching in the faculty of philosophy at the Catholic University of Lublin. By giving the title of “Blessed” to a Servant of God, the Church points to the perfection of his or her life in God, and the Latin word *beatificare* may be translated as “make merry” or “exhilarate.”² Thus the beatification of John Paul II will express our belief that he already shares in the eschatological happiness – the act of beatification directs our attention to the fullness of joy that is the privilege of the saved ones who can see God face to

¹ J o h n P a u l I I, Address delivered during the General Audience on 7 November 2001, see: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20011107_en.html.

² See: R. K i e ł c z e w s k i, S. N a g y, Entry: *Beatyfikacja* [“Beatification”], in: *Encyklopedia Katolicka* [Catholic Encyclopedia], vol. 2, ed. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, col. 163-165.

face. The blessed are a joy to their communities through their participation in the history of salvation and they strengthen the hope of their communities to partake of the joy that will never cease.

In his teaching, John Paul II frequently focused on the question of joy, particularly in his catecheses on the Book of Psalms, in his Christmas and Easter addresses, and in his speeches to the youth, but he also referred to this concept in the documents of the Magisterium. In the encyclical *Dives in Misericordia* he pointed that a source of the greatest joy that lies in the affirmation or in the rediscovery of the dignity or essential value of the person (cf. Section 14). In his exegesis of the Parable of the Prodigal Son, the Pope reflected on the theological and anthropological sense of the motif of joy. The father welcomes his returning son with a joyous emotion making his joy a gift to the son. The source of the father's joyful affection lies in that his "fidelity to himself is totally concentrated upon the humanity of the lost son, upon his dignity" (Section 6). In the joy the father shows to his son, John Paul II sees the inalienable nature of the dignity that results from the sonhood to God, as well as the possibility of a new realization of this dignity by man's return to the truth about himself (cf. Section 14). Thus joy remains deeply connected to the creation of man in the image and likeness of his Father, as well as to the act of Redemption by the Son of God. John Paul II repeatedly taught that, through his Incarnation, his Sacrifice of the Cross, his Resurrection and Ascension, Christ "restores man to the joy of being man."³ In the encyclical *Dominum et vivificantem* in turn, the Holy Father referred to the Gospel according to St. Luke in order to speak about the joy of Jesus Christ: "Jesus rejoices at the fatherhood of God: he rejoices because it has been given to him to reveal this fatherhood; he rejoices, finally, as at a particular outpouring of this divine fatherhood on the «little ones.» And the evangelist describes all this as «rejoicing in the Holy Spirit»" (Section 20).

The significance of joy was marked by the fact that Pope Paul VI decided to devote a separate Magisterial document to it. The apostolic exhortation *Gaudete in Domino* of 1975 (extracts from which we have included in the current volume) states that "in essence, Christian joy is the spiritual sharing in the unfathomable joy, both divine and human, which is in the heart of Jesus Christ glorified" (Section 2). Paul VI encourages the faithful to cultivate the ability to rejoice and to partake of the numerous joys that the Creator grants human beings in their earthly lives. In particular, Paul VI exhorts the faithful to strive for the joy that is a special gift of the Holy Spirit.

Without delving into terminological analyses, one can easily observe, on the basis of intuition alone, that joy differs significantly from merriment, pleasure or gladness. The experience of joy is not exhausted in its emotional or sensual aspects, and it involves also the deeper layers of the personal structure of the human being. Also the ontological power of joy seems stronger than it is the case with the states that resemble or are related to it. Joy is not merely a subjec-

³ Jan Paweł II, *Chrystus przywraca człowiekowi radość „bycia człowiekiem”* ["Christ restores man to the joy of «being man»"] (Address before the *Regina caeli*, 20 April 1980), *Nauczenie papieskie* ["Magisterial Teaching"], vol. 3 (1980), part 1, ed. E. Weron SAC, A. Jaroń SAC, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, p. 403.

tive response to a more or less accidental set of circumstances, but it carries objective value (be it due to its social grounding or to its rootedness in the transcendent). Neither is joy a short-lived state, but a process which exhibits its own dynamics. In the strict sense joy is characteristic of persons only – only human beings rejoice (animals are capable of experiencing pleasure only, and some of their behaviors can be described as cheerful), although there are clues in the Holy Scripture and in the Tradition of the Church which make it possible to attribute joy to God and to the angels. Yet fallen angels and the condemned souls are deprived of a possibility to rejoice, since joy retains a close connection to the good.

Just as there is a hierarchy of goods, one can distinguish higher and lower joys. In their earthly lives, human beings approach eschatological beatitude through hope. The Eucharist is in a way a foretaste of the fullness of joy promised by Christ and the anticipation of heaven, says John Paul II in the encyclical *Ecclesia de Eucharistia* (cf. Section 18). A foretaste of this joy is also found in the contemplation of revealed truths. A noble joy is inherent in the delight in the works of the Creator and in the gratitude for them. A particular place among the spiritual joys belongs to the moral ones, which accompany the fulfillment of a human being through his or her good deeds and result from a “clear conscience.”⁴ Spiritual nature is characteristic of the joy of knowledge, of creation or of delight in the beauty of art.

Yet there are also numerous joys pertaining to the body. Some of them resemble the spiritual ones, among them the joy of motherhood or the one of married life; there are also very simple joys, such as the joy of having enough food or of being free from physical pain. When satisfaction of the basic needs is experienced as a good, it can also become a source of joy. The human being, who, in his actions, frequently appears as *homo ludens*, tends to seek joy in amusements, in reveling or in entertainment. Medieval theologians sometimes exhorted their readers to abandon the enjoyments of this world considered as a significant obstacle on the way towards everlasting joy, and admonished them to earn eternal happiness by way of asceticism. Can one thus say that there lies an infernal abyss between the garden of earthly pleasures and the gardens of the paradise? Does the affirmation inherent in a joyful attitude to the reality – to being conceived of as good – make it possible for us to state that also lower joys are truly joys? Or does the criterion of the authenticity of a given joy lie in its echoing the dignity of the human being created as *imago Dei*?

Joy is marked by its inherently solemn nature which can be compared to the solemnity of a dignified dance. Indeed, the similarity between joy and a dance was pointed to by Konstanty Ildefons Gałczyński, Polish poet, who praised the joy of everyday life.⁵ Artists frequently depicted heavenly joy as a dance of angels which, not infrequently, embraced the souls of the blessed. Yet this solemn

⁴ K. Wojtyła, *The Acting Person*, trans. A. Potocki, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–London 1979, p. 177.

⁵ Cf. K. I. Gałczyński, *Pieśni* [“Songs”], in: by the same author, *Dzieła* [“Works”], vol. 2, *Poezje* [“Poetry”], Czytelnik, Warszawa 1979, p. 690.

nature of joy which lies at its core and is its ultimate reference, does not exclude external signs of joy. Julian of Norwich, the mystic writer to whom Pope Benedict XVI devoted his reflection during a General Audience the previous year, describes her experiences which accompanied her vision of Christ scoring the victory over evil through his Passion: "For this sight I laughed mightily, and I made them to laugh that were about me. And their laughing was pleasing to me. I thought I would mine even-Christians had seen as I saw; then should they all have laughed with me. But I saw not Christ laugh. Nevertheless, He is pleased that we laugh in comforting of us, and are joying in God that the fiend is overcome."⁶

Julian's words remind us about the community forming power of joy, so loftily sung out in the finale of Beethoven's *Ninth Symphony*, perhaps the most famous piece of symphonic music. Music has a manifold reference to joy, as it can provide either its expression or its source. As our late lamented author Bogdan Pociąg used to say, the mission of music is to make the human being happy.⁷ Due to the pure spirituality it conveys and its happiness bringing function music provides a foretaste of the eternal bliss. The spirit of music is capable of harmoniously uniting joy and sorrow.

The experience of sorrow in joy and of joy in sorrow recently became the lot of our archdiocese and our university. The sudden passing of Abp. Józef Życiński, Metropolitan Archbishop of Lublin and Grand Chancellor of the John Paul II Catholic University of Lublin, left us in deep grief and made us recall the words of Fr. Tadeusz Styczeń, SDS, Founder and long term Director of the John Paul II Institute, also recently passed away (the next volume of *Ethos* will be devoted to his philosophical output). When we had been mourning the Holy Father John Paul II, he would tell us that the emptiness experienced as a result of such a loss opens up a space for the inexhaustible depth of the joy of Resurrection, and he encouraged us to live through this joy.⁸ We do so, believing that God, rich in mercy, will lead our Archbishop to the glory of heaven and grant him eternal happiness. Let the special memento in this volume be Abp. Józef Życiński's reflection on the human responsibility for the joy in which Christ reveals his presence: „The art of living through the joy he brings remains the measure of our mature Christianity.”⁹

Translated by Dorota Chabrajka

⁶ *Comfortable Words for Christ's Lovers, being the visions and voices vouchsafed to Lady Julian, recluse at Norwich in 1373*, ed. D. Harford, H.R. Allenson, Limited, Racquet Court, Fleet Street, E.C., London 1911, p. 51.

⁷ Cf. B. Pociąg, *Muzyka i dobro* ["Music and the Good"], *Ethos* 19(2006), No. 1-2(73-74), p. 152.

⁸ Cf. *Księdza Profesora Tadeusza Stycznia świadectwo o ostatnich chwilach życia Ojca Świętego Jana Pawła II* ["Fr. Tadeusz Styczeń's Testimony to the Last Moments of the Life of the Holy Father John Paul II"], *Ethos* 2005, Special Edition, p. 20.

⁹ Abp. J. Życiński, *Okruchy słowa* ["Crumbs of the Word"], Gaudium, Lublin 2005, p. 100.

JOHN PAUL II – Only the Holy Spirit Gives True Joy (Address delivered during the General Audience, Vatican, 19 June 1991)

We have already heard many times from St. Paul that “joy is a fruit of the Holy Spirit” (Gal 5:22), as are love and peace, which we have discussed in earlier catecheses. It is clear that the Apostle is speaking of the true joy which fills the human heart, and certainly not of a superficial, transitory joy, which worldly joy frequently is.

It is not difficult for an observer who operates solely on the level of psychology and experience to discover that degradation in the area of pleasure and love is in proportion to the void left in man from the false and deceptive joys sought in those things which St. Paul called the “works of the flesh”: “immorality, impurity, licentiousness [...] drinking bouts, orgies and the like” (Gal 5:19, 21). One can add to these false joys (and there are many connected with them) those sought in the possession and immoderate use of wealth, in luxury, in ambition for power, in short, in that passion for an almost frantic search for earthly goods which can easily produce a darkened mind, as St. Paul mentions (cf. Eph 4:18-19), and Jesus laments (cf. Mk 4:19).

Paul refers to the pagan world to exhort his converts to guard against wickedness: “That is not how you learned Christ, assuming that you have heard of him and were taught in him, as truth is in Jesus, that you should put away the old self of your former way of life, corrupted through deceitful desires, and be renewed in the spirit of your minds, and put on the new self, created in God’s way in righteousness and holiness of truth” (Eph 4:20-24). It is the “new creation” (cf. 2 Cor 5:17), which is the work of the Holy Spirit, present in the soul and in the Church. Therefore, the Apostle concludes his exhortation to good behavior and peace in this way: “Do not grieve the Holy Spirit of God, with which you were sealed for the day of redemption” (Eph 4:30).

If a Christian “grieves” the Holy Spirit who lives in his soul, he certainly cannot hope to possess the true joy which comes from him: “The fruit of the Spirit is love, joy, peace” (Gal 5:22). Only the Holy Spirit gives a profound, full and lasting joy, which every human heart desires. The human person is being made for joy, not for sadness. Paul VI reminded Christians and all our contemporaries of this in the Apostolic Exhortation *Gaudete in Domino*. True joy is a gift of the Holy Spirit.

In the Letter to the Galatians Paul has told us that joy is connected with love (cf. Gal 5:22). Therefore, it cannot be an egotistical experience, the result of a disordered love. True joy includes justice in the kingdom of God, which St. Paul says “is righteousness, peace and joy in the Holy Spirit” (Rom 14:17).

It is a matter of Gospel justice, which consists in conformity to the will of God, obedience to his laws and personal friendship with him. Apart from this friendship there is no true joy. Rather, as St. Thomas explains: “Sadness, as an evil or vice, is caused by a disordered love for oneself, which [...] is the general root of all vices” (*Summa Theol.*, II-II, q. 28, a. 4, ad 1; cf. I-II, q. 72, a. 4). Sin is particularly a source of sadness, because it is a deviation or almost a distortion of the soul away from the just order of God, which gives consistency to one’s life. The Holy Spirit, who accomplishes in man the new righteousness in love, removes sadness and gives joy, the joy which we see blossoming in the Gospel.

The Gospel is an invitation to joy and an experience of true and profound joy. At the annunciation, Mary was invited: "Rejoice, full of grace" (Lk 1:28). This is the summation of a whole series of invitations formulated by the prophets of the Old Testament (cf. Zech 9:9; Zep 3:14-17, Joel 2:21-27, Is 54:1). Mary's joy is realized with the coming of the Holy Spirit, who was announced to Mary as the reason for rejoicing.

At the visitation, Elizabeth was filled with the Holy Spirit and with joy, participating naturally and supernaturally in the rejoicing of her son who was still in her womb: "The infant in my womb leaped for joy" (Lk 1:44). Elizabeth perceived her son's joy and showed it, but according to the evangelist, it is the Holy Spirit who filled both of them with this joy. Mary, in turn, exactly at that moment felt rising in her heart that song of rejoicing which expresses the humble, clear and profound joy which filled her, almost as a realization of the angel's "rejoice": "My spirit rejoices in God my savior" (Lk 1:47). In these words, too, Mary echoed the prophets' sound of joy, such as in the Book of Habakkuk: "Yet will I rejoice in the Lord and exult in my saving God" (Hab 3:18).

A continuation of this rejoicing took place during the presentation of the infant Jesus in the Temple, when Simeon met him and rejoiced under the impulse of the Holy Spirit, who had made him desire to see the Messiah and compelled him to go to the Temple (cf. Lk 2:26-32). Then, the prophetess Anna, as she was called by the evangelist, who therefore presents her as a woman consecrated to God and an interpreter of his thoughts and commands according to the tradition of Israel (cf. Ex 15:20; Jgs 4:9; 2 Kgs 22:14), by praising God expresses the interior joy which in her, too, takes its origin from the Holy Spirit (cf. Lk 2:36-38).

In the Gospel texts which concern the public life of Jesus, we read that at a certain moment he himself "rejoiced in the Holy Spirit" (Lk 10:21). Jesus expressed joy and gratitude in a prayer which celebrates the Father's loving kindness: "I give you praise, Father, Lord of heaven and earth, for although you have hidden these things from the wise and the learned you have revealed them to the childlike. Yes, Father, such has been your gracious will" (Lk 10:21). In Jesus, joy assumes all its force in enthusiasm for the Father. The same is true for the joys inspired and sustained by the Holy Spirit in human life. Their hidden, vital energy directs individuals toward a love which is full of gratitude to the Father. Every true joy has the Father as its final goal.

Jesus invited his disciples to rejoice, to overcome the temptation to sadness at the Master's departure, because this departure was the condition planned by God for the coming of the Holy Spirit: "It is better for you that I go. For if I do not go, the Advocate will not come to you. But if I go, I will send him to you" (Jn 16:7). It will be the Spirit's gift to provide the disciples with a great joy, even the fullness of joy, according to Jesus' intention. The Savior, after inviting the disciples to remain in his love, said: "I have told you this so that my joy might be in you and your joy might be complete" (Jn 15:11; cf. 17:13). It is the task of the Holy Spirit to put into the disciples' hearts the same joy that Jesus had, the joy of faithfulness to the love which comes from the Father.

St. Luke attests that the disciples, who had received the promise of the gift of the Holy Spirit at the time of the ascension, "returned to Jerusalem with great joy, and they were continually in the Temple praising God" (Lk 24:52-53). In

the Acts of the Apostles, it turns out that after Pentecost a climate of profound joy came to pass in the apostles. This was shared with the community in the form of exultation and enthusiasm in embracing the faith, in receiving Baptism and in community life, as can be seen in the passage: "They ate their meals with exultation and sincerity of heart, praising God and enjoying favor with all the people" (Acts 2:46-47). The Acts notes: "The disciples were filled with joy and the Holy Spirit" (Acts 13:52).

The sufferings and persecutions which Jesus predicted in announcing the coming of the Paraclete-Consoler (cf. Jn 16:1 ff.) would come soon enough. But according to Acts, joy lasts even during trials. One reads that the apostles, brought before the Sanhedrin, were flogged, warned and sent home. They returned "rejoicing that they had been found worthy to suffer dishonor for the sake of the name. And all day long, both at the temple and in their homes, they did not stop teaching and proclaiming the Messiah, Jesus" (Acts 5:41-42).

Moreover, this is the condition and the lot of Christians, as St. Paul reminds the Thessalonians: "And you became imitators of us and of the Lord, receiving the word in great affliction, with joy from the Holy Spirit" (1 Thess 1:6). According to Paul, Christians reproduce in themselves the paschal mystery of Christ, whose foundation is the cross. But its crowning glory is "joy in the Holy Spirit" for those who persevere in the time of trial. It is the joy of the beatitudes, particularly the beatitude of the mourning and the persecuted (cf. Mt 5:4, 10-12). Did not Paul the Apostle say: "I rejoice in my sufferings for your sake" (Col 1:24)? And Peter, in his turn, urged: "But rejoice to the extent that you share in the sufferings of Christ, so that when his glory is revealed you may also rejoice exultantly" (1 Pet 4:13).

Let us pray to the Holy Spirit that he may always enkindle in us a desire for the good things of heaven and enable us one day to enjoy their fullness: "Grant us virtue and its reward, grant us a holy death, give us eternal joy." Amen.

Keywords: Joy, Holy Spirit, love, peace, justice, Paul VI, *Gaudete in Domino*

© Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. See: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19910619en.html.

PAUL VI – *Gaudete in Domino* (Extracts from the Apostolic Exhortation *Gaudete in Domino: On Christian Joy*, issued on 9 May in the Holy Year 1975)

When he awakens to the world, does not man feel, in addition to the natural desire to understand and take possession of it, the desire to find within it his fulfillment and happiness? As everyone knows, there are several degrees of this «happiness.» Its most noble expression is joy, or «happiness» in the strict sense, when man, on the level of his higher faculties, finds his peace and satisfaction in the possession of a known and loved good.¹⁰ Thus, man experiences joy when

¹⁰ Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 31, a. 3.

he finds himself in harmony with nature, and especially in the encounter, sharing and communion with other people. All the more does he know spiritual joy or happiness when his spirit enters into possession of God, known and loved as the supreme and immutable good.¹¹ Poets, artists, thinkers, but also ordinary men and women, simply disposed to a certain inner light have been able and still are able, in the times before Christ and in our own time and among us, to experience something of the joy of God.

But how can we ignore the additional fact that joy is always imperfect, fragile and threatened? By a strange paradox, the consciousness of that which, beyond all passing pleasures, would constitute true happiness, also includes the certainty that there is no perfect happiness. The experience of finiteness, felt by each generation in its turn, obliges one to acknowledge and to plumb the immense gap that always exists between reality and the desire for the infinite.

This paradox, and this difficulty in attaining joy, seem to us particularly acute today. This is the reason for our message. Technological society has succeeded in multiplying the opportunities for pleasure, but it has great difficulty in generating joy. For joy comes from another source. It is spiritual. Money, comfort, hygiene and material security are often not lacking; and yet boredom, depression and sadness unhappily remain the lot of many. These feelings sometimes go as far as anguish and despair, which apparent carefreeness, the frenzies of present good fortune and artificial paradises cannot assuage. Do people perhaps feel helpless to dominate industrial progress, to plan society in a human way? Does the future perhaps seem too uncertain, human life too threatened? Or is it not perhaps a matter of loneliness, of an unsatisfied thirst for love and for someone's presence, of an ill-defined emptiness? On the contrary, in many regions and sometimes in our midst, the sum of physical and moral sufferings weighs heavily: so many starving people, so many victims of fruitless combats, so many people torn from their homes! These miseries are perhaps not deeper than those of the past; but they have taken on a worldwide dimension. They are better known, reported by the mass media – at least as much as the events of good fortune – and they overwhelm people's minds. Often there seems to be no adequate human solution to them.

[...]

In essence, Christian joy is the spiritual sharing in the unfathomable joy, both divine and human, which is in the heart of Jesus Christ glorified. As soon as God the Father begins to manifest in history the mystery of His will according to His purpose which He set forth in Christ as a plan for the fullness of time,¹² this joy is mysteriously announced in the midst of the People of God, before its identity has been unveiled.

Thus Abraham, our father, who was set apart for the future accomplishment of the Promise, and who hoped against all hope, receives when his son Isaac is born the prophetic first fruits of this joy.¹³ This joy becomes transfigured through a trial touching death, when this only son is restored to him alive, a prefiguring of

¹¹ *Ibidem*, 11-11, q. 28, aa. 1, 4. 9. Cf. Acts 20:35.

¹² Cf. Eph 1:9-10.

¹³ Cf. Gn 21:1-7; Rom 4:18.

the resurrection of the one who was to come: the only Son of God promised for the redeeming sacrifice. Abraham rejoiced at the thought of seeing the Day of Christ, the Day of Salvation: he "saw it and was glad."¹⁴

The joy of salvation then increases and is transmitted throughout the prophetic history of ancient Israel. It persists and is unfailingly reborn in the course of tragic trials due to the culpable infidelities of the chosen people and to the external persecutions which try to detach them from their God. This joy, ever threatened and springing up again, is proper to the people born of Abraham.

It is always a question of an uplifting experience of liberation and restoration (at least foretold), having its origin in the merciful love of God for His beloved people, on whose behalf He accomplishes, by pure grace and miraculous power, the promises of the Covenant. Such is the joy of the Mosaic Passover, which happened as the prefiguring of the eschatological liberation which would be wrought by Jesus Christ in the paschal context of the new and eternal Covenant. It is a question also of the real joy repeatedly hymned by the Psalms – the joy of living with God and for God. It is a question finally and above all of the glorious and supernatural joy, prophesied for the new Jerusalem redeemed from the exile and loved with a mystical love by God Himself.

The ultimate meaning of this unheard-of outpouring of redemptive love will only appear at the time of the new Pasch and new Exodus. At that time the People of God will be led, in the death and resurrection of the Suffering Servant, from this world to the Father, from the figurative Jerusalem of here below to the Jerusalem above: "Whereas you have been forsaken and hated, with no one passing through, I will make you majestic for ever, a joy from age to age. [...] For as a young man marries a virgin, so shall your sons marry you, and as the bridegroom rejoices over the bride, so shall your God rejoice over you."¹⁵

Through the course of many centuries and in the midst of most terrible trials, these promises wonderfully sustained the mystical hope of ancient Israel. And it is ancient Israel that transmitted them to the Church of Jesus Christ, in such a way that we are indebted to ancient Israel for some of the purest expressions of our hymn of joy. And yet, according to faith and the Christian experience of the Holy Spirit, this peace which is given by God and which spreads out like an overflowing torrent when the time of "consolation"¹⁶ comes, is linked to the coming and presence of Christ.

No one is excluded from the joy brought by the Lord. The great joy announced by the angel on Christmas night is truly for all the people,¹⁷ both for the people of Israel then anxiously awaiting a Savior, and for the numberless people made up of all those who, in time to come, would receive its message and strive to live by it. The Blessed Virgin Mary was the first to have received its announcement, from the angel Gabriel, and her Magnificat was already the exultant hymn of all the humble. Whenever we say the rosary, the joyful mysteries thus place us once more before the inexpressible event which is the center and summit of

¹⁴ Jn 8:56.

¹⁵ Is 60:15; 62:3; Gal 4:27; Apoc 21:1-4.

¹⁶ Cf. Is 40:1; 66:13.

¹⁷ Cf. Lk 2:10.

history: the coming on earth of Emmanuel, God with us. John the Baptist, whose mission is to point Him out to the expectation of Israel, had himself leapt for joy, in His presence, in the womb of his mother.¹⁸ When Jesus begins His ministry, John “rejoices greatly at the bridegroom’s voice.”¹⁹

Let us now pause to contemplate the person of Jesus during His earthly life. In His humanity He had experienced our joys. He has manifestly known, appreciated, and celebrated a whole range of human joys, those simple daily joys within the reach of everyone. The depth of His interior life did not blunt His concrete attitude or His sensitivity. He admires the birds of heaven, the lilies of the field. He immediately grasps God’s attitude towards creation at the dawn of history. He willingly extols the joy of the sower and the harvester, the joy of the man who finds a hidden treasure, the joy of the shepherd who recovers his sheep or of the woman who finds her lost coin, the joy of those invited to the feast, the joy of a marriage celebration, the joy of the father who embraces his son returning from a prodigal life, and the joy of the woman who has just brought her child into the world. For Jesus, these joys are real because for Him they are the signs of the spiritual joys of the kingdom of God: the joy of people who enter this kingdom, return there or work there, the joy of the Father who welcomes them. And for His part Jesus Himself manifests His satisfaction and His tenderness when He meets children wishing to approach Him, a rich young man who is faithful and wants to do more, friends who open their home to Him, like Martha, Mary and Lazarus. His happiness is above all to see the Word accepted, the possessed delivered, a sinful woman or a publican like Zacchaeus converted, a widow taking from her poverty and giving. He even exults with joy when He states that the little ones have the revelation of the kingdom which remains hidden from the wise and able.²⁰ Yes, because Christ was “a man like us in all things but sin.”²¹ He accepted and experienced affective and spiritual joys, as a gift of God. And He did not rest until “to the poor he proclaimed the good news of salvation [...] and to those in sorrow, joy.”²² The Gospel of Saint Luke particularly gives witness to this seed of joy. The miracles of Jesus and His words of pardon are so many signs of divine goodness: all the people rejoiced at all the glorious things that were done by Him, and gave glory to God.²³ For the Christian as for Jesus, it is a question of living, in thanksgiving to the Father, the human joys that the Creator gives him.

But it is necessary here below to understand properly the secret of the unfathomable joy which dwells in Jesus and which is special to Him. It is especially the Gospel of Saint John that lifts the veil, by giving us the intimate words of the Son of God made man. If Jesus radiates such peace, such assurance, such happiness, such availability, it is by reason of the inexpressible love by which He knows that He is loved by His Father. When He is baptized on the banks of

¹⁸ Cf. Lk 1:44.

¹⁹ Jn 3:29.

²⁰ Cf. Lk 10:21.

²¹ Eucharistic Prayer IV; cf. Heb 4:15.

²² *Ibid.*; Lk 4:18.

²³ Cf. Lk 13:17.

the Jordan, this love, which is present from the first moment of His Incarnation, is manifested: "You are my Son, the Beloved; my favor rests on you."²⁴ This certitude is inseparable from the consciousness of Jesus. It is a presence which never leaves Him all alone.²⁵ It is an intimate knowledge which fills Him: "The Father knows me and I know the Father."²⁶ It is an unceasing and total exchange: "All I have is yours and all you have is mine."²⁷ The Father has given the Son the power to judge, the power to dispose of life. It is a mutual indwelling: "I am in the Father and the Father in me."²⁸

In return, the Son gives the Father immeasurable love: "I love the Father [...] I am doing exactly what the Father told me."²⁹ He always does what is pleasing to His Father: it is His food and drink³⁰. His availability goes even to the gift of His human life; His confidence goes even to the certitude of taking it up again: "The Father loves me because I lay down my life in order to take it up again."³¹

In this sense He rejoices to go to the Father. For Jesus it is not a question of a passing awareness. It is the reverberation in His human consciousness of the love that He has always known as God in the bosom of the Father: "You loved me before the foundation of the world."³² Here there is an incommunicable relationship of love which is identified with His existence as the Son and which is the secret of the life of the Trinity: the Father is seen here as the one who gives Himself to the Son, without reserve and without ceasing, in a burst of joyful generosity, and the Son is seen as He who gives Himself in the same way to the Father, in a burst of joyful gratitude, in the Holy Spirit.

And the disciples and all those who believe in Christ are called to share this joy. Jesus wishes them to have in themselves His joy in its fullness.³³ "I have made your name known to them and will continue to make it known, so that the love with which you loved me may be in them, and so that I may be in them."³⁴

This joy of living in God's love begins here below. It is the joy of the kingdom of God. But it is granted on a steep road which requires a total confidence in the Father and in the Son, and a preference given to the kingdom. The message of Jesus promises above all joy – this demanding joy; and does it not begin with the beatitudes?

"How happy are you who are poor: yours is the kingdom of God. Happy you who are hungry now: you shall be satisfied. Happy you who weep now: you shall laugh."³⁵

²⁴ Lk 3:22.

²⁵ Cf. Jn 16:32.

²⁶ Jn 10:15.

²⁷ Jn 17:10.

²⁸ Jn 14:10.

²⁹ Jn 14:31.

³⁰ Cf. Jn 8:29; 4:34.

³¹ Jn 10:17.

³² Jn 17:24.

³³ Cf. Jn 17:13.

³⁴ Jn 17:26.

³⁵ Lk 6:20-21.

In a mysterious way, Christ Himself accepts death at the hands of the wicked³⁶ and death on the cross, in order to eradicate from man's heart the sins of self-sufficiency and to manifest to the Father a complete filial obedience. But the Father has not allowed death to keep Him in its power. The resurrection of Jesus is the seal placed by the Father on the value of His Son's sacrifice: it is the proof of the Father's fidelity, according to the desire expressed by Jesus before He enters into His passion: "Father [...] glorify your Son so that your Son may glorify you."³⁷ Henceforth, Jesus is living forever in the glory of the Father, and this is why the disciples were confirmed in an ineradicable joy when they saw the Lord on Easter evening.

It remains that, here below, the joy of the kingdom brought to realization can only spring from the simultaneous celebration of the death and resurrection of the Lord. This is the paradox of the Christian condition which sheds particular light on that of the human condition: neither trials nor sufferings have been eliminated from this world, but they take on a new meaning in the certainty of sharing in the redemption wrought by the Lord and of sharing in His glory. This is why the Christian, though subject to the difficulties of human life, is not reduced to groping for the way; nor does he see in death the end of his hopes. As in fact the prophet foretold: "The people that walked in darkness has seen a great light; on those who live in a land of deep shadow a light has shone. You have made their gladness greater, you have made their joy increase."³⁸ The Easter *Exultet* sings of a mystery accomplished beyond the hopes of the prophets: in the joyful announcement of the resurrection, even man's suffering finds itself transformed, while the fullness of joy springs from the victory of the Crucified, from His pierced heart and His glorified body. This victory enlightens the darkness of souls: *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*³⁹.

Paschal joy is not just that of a possible transfiguration: it is the joy of the new presence of the Risen Christ dispensing to His own the Holy Spirit, so that He may dwell with them. The Holy Spirit is given to the Church as the inexhaustible principle of her joy as the bride of the glorified Christ. He recalls to her mind, through the ministry of grace and truth exercised by the successors of the apostles, the very teaching of the Lord. The Holy Spirit stirs up in the Church divine life and the apostolate. And the Christian knows that this Spirit will never be quenched in the course of history. The source of hope manifested at Pentecost will never be exhausted.

Thus the Spirit, who proceeds from the Father and the Son and is their living mutual love, is henceforth communicated to the People of the New Covenant, and to each soul ready for His secret action. He makes us His dwelling place: *dulcis hospes animae*.⁴⁰ Together with Him, man's heart is inhabited by the Father and the Son.⁴¹ The Holy Spirit raises up therein a filial prayer that springs

³⁶ Cf. Acts 2:23.

³⁷ Jn 17:1.

³⁸ Is 9:1-2.

³⁹ *Praeconium Paschale*.

⁴⁰ Sequence of the Solemnity of Pentecost.

⁴¹ Cf. Jn 14:23.

forth from the depths of the soul and is expressed in praise, thanksgiving, reparation and supplication. Then we can experience joy which is properly spiritual, the joy which is a fruit of the Holy Spirit.⁴² It consists in the human spirit's finding repose and a deep satisfaction in the possession of the Triune God, known by faith and loved with the charity that comes from Him. Such a joy henceforth characterizes all the Christian virtues. The humble human joys in our lives, which are like seeds of a higher reality, are transfigured. Here below this joy will always include to a certain extent the painful trial of a woman in travail and a certain apparent abandonment, like that of the orphan: tears and lamentation, while the world parades its gloating satisfaction. But the disciples' sadness, which is according to God and not according to the world, will be promptly changed into a spiritual joy that no one will be able to take away from them.⁴³

Keywords: joy, Christian joy, joy of salvation, happiness, fulfillment, fullness of time, redemption, liberation, restoration, love

© Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. See: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino_en.html.

Andrzej SZOSTEK, MIC – On the Roads to Holiness: The Intellectual and Spiritual Profile of Karol Wojtyła–John Paul II

Speaking of the holiness of an eminent person is always risky, since holiness is in every case part of the sphere of the human being's intimate contact with God, to which no «outsider» has access. I nevertheless dare present some – deeply personal – remarks on the subject of the holiness of John Paul II, because he himself as if encouraged it by the fact that he was living his life before the eyes of the world, accepting that he was constantly being watched by others.

It was striking first of all that he *practised responsible conscientiousness* in the realization of the mission which had been entrusted to him and which he had accepted as his personal task. On numerous occasions Karol Wojtyła–John Paul II demonstrated that he perceived every challenge in his life as part of the mission given to him ultimately by God himself. In this sense, one might say, he did not distinguish the religious dimension of his life from what constituted the field of his work.

Secondly, it was characteristic of him that he always *sought the fullness of truth*: even in the case of ideas he put under criticism, he would always explore them in order to find any elements that might turn out pertinent, and he wanted a vision of the human being and of morality that would take into consideration a broad panorama of approaches, opening one up to the fullness of God himself.

Thirdly, and most importantly, John Paul II was above all *seeking God* and continually offering his life to God. His pontifical motto *Totus Tuus* evoked the

⁴² Cf. Rom 14:17; Gal 5:22.

⁴³ Cf. Jn 16:20-22; 2 Cor 1:4, 7:46.

Holy Virgin Mary, but his genuine Marian devotion had a Christocentric bent: he considered the Holy Virgin Mary a paragon to follow and wanted to be standing under the cross of Christ together with her, and – like her – to lead all human persons towards Christ, who has genuinely loved them.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: holiness, John Paul II, faith, Marian devotion

Lecture delivered at the symposium “John Paul: The Calling to Holiness,” held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on 4 November 2010.

Contact: Department of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: arszost@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 7433773

<http://www.kul.pl/1748.html>; <http://www.kul.pl/2748.html>

Fr. Henryk WITCZYK – The Joy of the Psalms

Joy and agony constitute two leitmotifs of the Book of Psalms, the former being expressed predominantly in the hymns, which comprise songs of adoration and worship. It is God, through his various doings, that provides the essential source of joy in the Psalms. The fundamental doing of God is the work of creation, which inspires delight in its magnitude and stimulates exultant praise of the Creator. «Rejoicing in the creation» is closely intertwined with «rejoicing in the gift.» This basic form of joy is inspired by the earthly gifts with which God showered the humankind and which he incessantly offers to human beings. These earthly goods are perceived as direct and personal gifts from God to the human being, who trusts him and obeys the Law of the Covenant. An equally great joy is experienced by Israel in the face of the acts of the Divine power which determines the course of history. Divine justice also restores the joy lost due to sin. The greatest of all joy, true happiness indeed, is provided by God's love, as well as by the hope for a life in communion with God in eternity: this hope indeed transforms into certainty.

Joy, which is experienced in the Psalms in all these various ways and which has multifarious causes, finds its external expression in the exultant liturgy, informed with happiness, which is celebrated by Israel on the main festivals. Joy becomes then prayer.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: joy, praising the Lord, gifts of God, love, justice, community, eternal life, Covenant

Contact: Department of Biblical Theology of the New Testament, Institute of Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: henwit@kul.lublin.pl

Fr. Antoni NADBRZEŻNY, *Magnificat*: A Marian "Toast to the Glory of God"

The Canticle of Mary, also called the *Magnificat*, is counted among the «pearls of Biblical literature.» It expresses the joy of Mary over the glory of the works of God done for herself as well as for the world and its history. An exegetical analysis of the *Magnificat* reveals that the joy of Mary is not merely a manifestation of her momentary enthusiasm; neither does it express a spontaneous and uncontrolled explosion of optimism. On the contrary, the joy of Mary is due to much deeper sources.

As far as the personal history of Mary is concerned, they comprise: the fact that God has chosen a simple and unknown girl to become the Mother of the Son of God, her experience of the unconditional and absolutely gratuitous grace of redemption, manifested in the mystery of her immaculate conception, the gift of the Holy Spirit she received in the Annunciation, her being put in the center of the history of salvation, and her faithful companionship with Christ throughout his work of redemption.

From the perspective of universal history, the sources of the joy of Mary include: God's mercy and charity, his loyalty to the promises he has made, his active presence in the history of Israel and in the history of the entire humanity, the fact that he radically champions the poor and the oppressed as well as restores social justice.

To the Church, Mary constitutes a paragon of joyous fulfillment of the salvific mission in the world and she is a prophetic sign of eschatological joy.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: the Canticle of Mary, the Song of Mary, the *Magnificat*, joy over the works of God, the gift of the Holy Spirit, the Annunciation, joy of redemption

Contact: Department of Pneumatology and Ecclesiology, Institute of Dogmatic Theology, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: a.nadbrzezny@kuria.lublin.pl
Phone: +48 81 4453828; +48 81 4453841

Ryszard KOZŁOWSKI, CO^r – The Joy of a Philosopher: Edith Stein's Ways Towards Joy

In her philosophical and autobiographical writings, Edith Stein, philosopher and Carmelite nun, made many significant remarks concerning the phenomenon of joy and the experience of joy as such. Her pursuit for the source of joy comprised three stages: the period of her philosophical growth, the time of her focus on metaphysics, and the final period in which she was above all a mystic and in which she achieved a fulfillment of her quest.

In each of these stages, however, the same joy was revealed to Edith Stein, albeit in different ways, its only source being the Incarnate Word of God. Thus she was able to clarify her vision of the essence of joy and to distinguish it from the lived experience of joy. To Edith Stein, genuine joy meant simultaneously eternal joy: it signified the joy that God himself grants to the human being.

Edith Stein did experience the way of genuine joy. Although her life ended with a martyr's death, it was joy that ultimately prevailed in it.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Edith Stein, joy, experience, the relevant moment of joy, person, empathy

Contact: Zakład Historii Filozofii Współczesnej, Katedra Filozofii, Wydział Edukacyjno-Filozoficzny, Akademia Pomorska w Słupsku, ul. Arciszewskiego 22A, 76-200 Słupsk, Poland

E-mail: ryszard.cor@wp.pl

Phone: +48 59 8228637

† Bohdan POCIEJ – A Joyous Art, or Joyfulness in the Sound

Music is called to reveal the beauty of being and, as such, to infuse joy into the human soul. One can say that in the respect of joy music differs from the other arts: in poetry, painting, sculpture or architecture joy appears as a merely occasional visitor, while in music it feels «at home.» In the current article, the author first analyzes the forms and means of expressing joy in music and then presents how they evolved in its history.

There are three constitutive factors affecting expression of joy in music, namely: the movement, the *melos* and the sound. Additionally, one can distinguish its four main sources, namely, (1) the pure *joie de vivre*, or vitality that lies at the basis of music creating energies, (2) the joy of love, which is the first existential principle of being and the fundamental mode of existence, (3) the joy of artistic creation in its initial, spontaneous phase, when the artist experiences a powerful influx of artistic power, regardless of the shape a given work is going to assume, and (4) religious faith, conceived of as an act of spiritual freedom (the Christian faith informs and enlivens four masterpieces of modern music: Monteverdi's *Vespro...*, Bach's *Mass in B minor*, Haendel's *Messiah* and Beethoven's *Missa Solemnis*).

In 17th century Europe composers believed that music was indeed the speech of sounds and, as such, was to manifest emotions. In a way, it was to follow the rules of verbal rhetoric and thus produce its own rhetoric of sound, to become a kind of language in which particular passions are assigned appropriate acoustic motifs. The apogee of this development can be seen in the rich and diverse output of Johann Sebastian Bach. In his works, which reflect the serene and bright sides of the human existence, sublimating and variously transforming them into musical sounds, joy is articulated in versatile ways and it demonstrates various shades. It is inspired above all by God, by human presence in the world, by the world as such and by music itself, which is perceived as a manifestation of the pure energy of life.

The apogee of «joyous knowledge» in 18th century music was preceded, in the 17th century, by a lengthy period in which music tended towards the «pessimistic» realms of joylessness and melancholy rather than towards the «optimistic» ones of cheerfulness and joy. However, the form-giving energy resulting in the expression of joyfulness, was originally manifested in early 17th century in the compositions of Claudio Monteverdi, the first genius of modern music, and maintained by his successors, the founders of Italian opera schools. It was there, in its communion with poetry and theatre, that music evolved so rapidly, creating its own, diverse, «affected» speech of sounds.

In the era of Bach, as well as in the time immediately after his death, usually referred to as the Vienna classicism, although it was actually the pre-Romantic period, the «joyful knowledge» dictated the prevailing pattern in the creation of music, which followed the aesthetic standards of the time: the focus on pleasure and playfulness. The spiritual space in the late Enlightenment was informed with joyous energies which surfaced in the creation of music, exhibiting its power, continuity and intensity unmatched in the later periods. As a result, musical masterpieces were created, the most outstanding of them being Haydn's symphonies, quartets and trios, as well as Mozart's symphonies, quartets, quintets, trios, piano concertos and operas. In mid-18th century the rhetorical and rationalistic «speech of sounds» characteristic of the Baroque period is transformed into a more intuitive «speech of emotions.»

Romantic music par excellence (represented by Schubert, Berlioz, Schumann, Mendelssohn and Chopin) is marked by a harmony of various emotional qualities and their oscillation between the poles of «light» and «darkness.» The founding sonic substance of this interplay of emotions and of the changing of the moods was provided by the contrast between the major and minor keys, which ruled in music from the twilight of the Renaissance to the end of the Romantic period. Yet in Romantic and late Romantic music, which exhibited an extraordinary diversity of the means of expression and emotional shades, also the expression of joy became ambiguous, thus losing the prevailing role it enjoyed throughout the 18th century. Therefore one can all the more marvel at the output of Ludwig van Beethoven, the ingenious protagonist of the Romantic age, whose music, from his first compositions to the very last ones, is enlivened by the same powerful stream of form-giving energy. As a result, the expression of «bright» joy in his works seems to prevail over that of sadness or agitation.

At the turn of the 20th century, a new, impressionist world of music was created by Claude Debussy in his piano works manifesting a particular brightness of

sound, as well as an interplay of various shades of «light» and «darkness,» and resulting in the overall attitude of happiness and joyfulness. In the anti-Romantic currents of the new music of the 20th century (such as vitalism, neofolklorism and neoclassicism), represented, among others, by Ravel, Stravinsky, Bartók, and Prokofiev, joy in its pure quality was reborn in clear references to the 18th century music (through joke and comedy, parody, pastiche and grotesque).

Summarized by *Cezary Ritter*

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: joy in music, music as the speech of sounds, the joy of creation, religious music, history of music, philosophy of music

Stefan MÜNCH – *Colorito sacro*: Biblical Motifs in the 18th and 19th Century Opera

Biblical subject matter has been an important source for opera authors since the advent of this genre. The vertical dimension of culture, as well as the ubiquity of reference to the biblical motifs in literature, painting, theatre, and in the other musical genres, made opera authors naturally draw on this most universal cultural code. Indeed, the earliest theatrical creations, such as liturgical dramas, mystery plays and miracle plays, consisted in dramatizations of biblical scenes, not infrequently enriched with music. Elaborate Passion plays enjoyed a widespread popularity, yet their further evolution was impossible since their immediate reference to the New Testament prevented the authors from incorporating motifs from other sources (with the exception of the apocryphal Gospels).

The movement of the Florentine Camerata, which resulted in the creation of the genre of opera on the threshold of the 17th century, was motivated by the intention to improve the art of music by returning to the Greek tragedy in its possibly original shape. Thus initially it was mythological and ancient themes that prevailed. The first operas based on the Bible appeared only in late 17th century in Germany. In Italy, however, it was not the opera, but the oratorio that demonstrated the strongest connection to the Biblical subject matter and was used for the purposes of enhancing piety. While the teachings of the Council of Trident ordered that particular arts be inspired by the Holy Scripture and thus preserve fidelity to the doctrine, the epic (narrative) character of numerous Books of the Bible was the reason why the part of the narrator provided the structure of the musical form.

A vast majority of operas drawing on Biblical themes referred to Books of the Old Testament (e.g. Charpentier's *David et Jonathas*, Montecclair's *Jephté*, Rossini's *Mosè in Egitto*, Verdi's *Nabucco*, Gounod's *La reine de Saba* and others). On the other hand, *Hérodiade* by Massenet, which draws on the Gospel, exemplifies the difficulties encountered by librettists, who continuously dodged between the Biblical narrative and the existing theatrical practice which prompted their use of the established theatrical means conforming to the expectations of the audiences. Not infrequently did the tendencies to include a romance mo-

tif, to introduce impressive crowd scenes or to accord with the *lieto fine* tradition turn out stronger than the intention to remain faithful to the Biblical message. Moreover, librettos often concerned the events the Holy Scripture describes only in a condensed way, focusing on the most important characters and on the unambiguous motivation of their actions. Thus the librettist, forced to provide enough text to «fill in» from three up to five acts of the opera, would retain the main Biblical plot, but he would simultaneously introduce numerous secondary themes and peripheral or episodic characters not present in the original Biblical source and endow his characters with additional motivations. In order to accomplish this task numerous means already used in the operatic theatre were employed, as well as those that conformed to the existing aesthetics of the spectacle, among them: stage effects, scene-painting techniques, choral and ballet scenes, the virtuosity of the singers, and a wide range of contrasting means of expression.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: origins of opera, the Florentine Camerata, Biblical motifs in opera, means of operatic expression

The current text is an abbreviated version of a chapter of a book to appear in the Polihymnia Publishers.

Contact: Zakład Kultury Literackiej i Obyczaju, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: stefan.muench@op.pl

Phone: + 48 81 5372770

<http://www.umcs.lublin.pl/pracownicy.php?id=1080>

Monica BRZEZINSKI POTKAY – The Nature of Joy in Medieval Theology and Poetry: The Case Study of *Cleanness* (trans. D. Chabrajka)

For the Middle Ages, the best-known tradition concerning joy is that found in the love poetry of the troubadours and trouvères. Yet alongside this secular celebration of erotic *joi* developed a religious tradition which taught that God had created the human soul in His image and likeness in order to make it capable of sharing His joy. The soul as *imago dei*, as long as it avoided sin, would enjoy God fully after death in the beatific vision. Yet men and women could experience foretastes of beatific joy on earth whenever they expressed their divine nature in acts of love, particularly when they encountered a loving God in prayer and meditation, or when they lovingly joined together in marriage. The varied homiletic passages and Biblical exempla contained in the late fourteenth-century English poem *Cleanness* illustrate types of joy, beatific, mystical, and marital, all of which are natural to humans by virtue of their identity as images of God.

In constructing his poem, the author of *Cleanness* draws on the medieval theology of divine joy as developed in the treatises of St. Augustine, the mystical works of Cistercian monks, and devotional and homiletic literature written by or for English laity.

Keywords: beatific vision, *Cleanness*, contemplation, meditation *imago Dei*, joy, love, marriage, nature, natural law

Lecture delivered at the international seminar “O radości – Of Joy” held by the quarterly *Ethos* and the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on 7 April 2011. The author thanks The Wendy and Emery Reves Center for International Studies, College of William and Mary (Williamsburg, Virginia, USA), for financial support of her participation in the seminar.

Contact: Department of English, College of William and Mary, Williamsburg, P.O. Box 8795, Virginia, 23187-8795, USA

E-mail: mxbrze@wm.edu

Phone: + 1 757 221 3931

http://www.wm.edu/as/english/facultystaff/directory/potkay_m.php

<https://experts.wm.edu/index.php/experts/info/142>

Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE – Joy, Laughter and the «Good Thought» in Early Modern Polish Literature

In its first part, the article briefly presents the relation between laughter and joy in medieval and early modern culture, in order to focus, in its main part, on the categories of *facetudo* and *urbanitas*, significant to Polish humanistic literature and considered by the Renaissance and Baroque writers to be an implementation of the social virtue and the “sharing of joy.”

The author observes that the widespread development of such genres as the *facetiae*, the apothegm, the epigram, as well as the song in early modern literature grew out of the ancient culture of the *convivium*, a characteristic mark of which was the celebration of joy conceived of as a moral attitude and part of the ethos of the perfect *gentiluomo*.

The author proceeds to point that in early modern Polish literature (in particular, in works of Łukasz Górnicki and Jan Kochanowski) the banquet was considered as a kind of spectacle of social joy to which the characteristic name of «good thought» (derived from Greek) was applied. The moral norms and the norms of conduct binding throughout such a spectacle referred to those of the ancient times, embracing, among others, the elimination of social divisions as well as incorporating art, which was perceived as a necessary component.

In the final part of the article, the author points to the gradual disappearance of the ethos of the humanistic banquet from the Polish literature and culture of the 17th century.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: early modern Polish literature, laughter, social joy, *urbanitas*, *convivium*, the facetiae, the epigram, the song

Contact: Katedra Historii Literatury Staropolskiej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: mirhan@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454314
http://www.kul.pl/prof-miros-awa-hanusiewicz-lavallee,art_5702.html

Fr. Stanisław KOBIELUS – Earthly and Heavenly Joy in Medieval Culture

According to medieval writers, there are many kinds and many causes of joy. Yet the fact that earthly existence has its beginning and its end was the source of the feeling that joy is merely provisional and that the permanence of happiness is thus threatened. As a result, perceived as limited in its nature, joy almost lost its significance. However, laughter was still considered to be an external manifestation of both earthly and heavenly joy. Moreover, even though St. Bridget of Sweden would write that there is little joy in the laughter that is surely to be followed by tears, rejoicing was found in this world even among the sufferings it inflicts on the human being, which conformed to the teachings of Christ (cf. Lk 6, 23). Both in the Old and in the New Testament, one can find descriptions of amusements, dances, banquets, and exultations, all of which were forms of rejoicing and demonstrated a joyful manner of being.

Yet in medieval literature the emphasis was clearly shifted from the earthly matters to the spiritual ones, and solely spiritual joys, as opposed to their carnal counterparts, were considered as the source of full joy. Not infrequently though were earthly joys translated into heavenly ones, by way of enhancement and by being attributed the quality of permanence. In art, heavenly joy was promised in images of angels making music, depicted by painters, for instance, in compositions of the Final Judgment. According to some authors, once the human soul entered the glory of God, it was among angels and saints.

Yet participation in this eschatological bliss was not considered easily accessible to everyone. The Book of Revelation says: "Outside are the dogs, the sorcerers, the unchaste, the murderers, the idol-worshippers, and all who love and practice deceit" (Apoc 22: 15).

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: medieval art, eschatology, eternal bliss, earthly joys, spiritual joys

Contact: Chair of the History of Medieval Art and Iconography, Institute of History of Art, Department of the Historical and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University, Wóycickiego 1/3, 23, 01-938 Warszawa, Poland
E-mail: wnhis@uksw.edu.pl

Andrzej STOFF – Carnivalization of Culture: The Struggle Between Laughter and Joy

A current tendency in the research on culture is to approvingly explain the concept of carnival as denoting a phenomenon which consists in contesting the already existing and «official» forms of art and custom. Carnivalization is in turn seen as the way to accomplish this end. As a consequence of such a research perspective, however, laughter may be confused with the joy that results from human interaction with the world. This possibility becomes all the more real, since the concept of carnivalization, originally perceived by Bakhtin as transposing carnival into the language of literature, may be referred to all kinds of art and to all realms of culture. It was precisely Bakhtin who considered laughter as the main tool of carnivalization. Unlike other theorists, he believed that laughter is used in order to deprecate what is universally approved of, to deprive what is respected of its gravity, and to radically overturn the existing hierarchy of values; while all these functions of laughter make it possible for human beings to retain at least remnants of their individual freedom in the outside world considered as oppressive.

Since carnival – being by nature parasitic and possible only in so far as it stays in contrast to other forms of culture prior to it and higher than it – uses laughter in a purely instrumental way, it expresses a different attitude towards the world than the one presumed by joy. Carnival laughter is destructive, while joy has a constructive power, being born from an affirmative attitude towards being as such. In the case of laughter a merely superficial involvement is needed, while joy is capable of reorganizing the deepest human dispositions, making the human being capable of more meaningful and fruitful actions. The duration of laughter is determined by the appearance of the actual stimuli that generate it, while joy is a spiritual state that affects human actions. Against the appearances, laughter isolates the laughing ones and sets them against others, while joy exhibits a community building force. The factors that cause laughter need constant diversification and intensification, which is why the carnivalization of culture consists largely in the pursuit for new means of expression. The danger of replacing joy with laughter results from the adoption of an attitude to the reality which is radically different from the one that used to bring most brilliant results in the past. A potentially grave menace resulting from the dissemination of pro-carnival attitudes is that joy will be suppressed in our culture, or even that the ability to experience it and the need to aspire to it will be extinguished.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: culture, carnival, Mikhail Bakhtin, carnivalization of culture, laughter versus joy

Contact: Zakład Teorii Literatury, Instytut Literatury Polskiej, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: anstor@umk.pl

Adam POTKAY – The Joy of Recovery and Resumption: Narrative Possibilities of Happiness, Unhappiness, and Joy (trans. D. Chabrajka)

This essay has three parts, corresponding to the three concepts announced in its title: happiness, joy, and unhappiness.

“Happiness” does not refer only to a feeling or subjective state, but designates as well an *evaluation* of a life or the narrative of a life. Accordingly, in representing the lives of fictional characters, novelists invite their readers to assess both what happy or flourishing lives might be, and the narrative routes, variously composed of circumstances and choices, by which such lives might be attained.

Joy, as distinct from happiness, is an episodic or dispositional element in an individual’s emotional life, and as such not subject to public evaluation in quite the same way as happiness is. And yet joy, which is arguably with desire and sorrow one of the three fundamental emotions of narrative, can nonetheless be subjected to ethical discipline: the novelist can, and often does, prompt her reader to feel joy and grief at the right things.

Finally, this article’s third section concerns the narrative importance of unhappiness in the novel, especially the Continental novel.

Keywords: ethics and literature, happiness, joy, novel (English and European), unhappiness

An earlier version of this essay was published as “Narrative Possibilities of Happiness, Unhappiness, and Joy” in *Social Research: An International Quarterly of the Social Sciences*, volume 77, number 2, Summer 2010. Used with permission of *Social Research*, www.socres.org.

Contact: Department of English, College of William and Mary, Williamsburg, P.O. Box 8795, Virginia, 23187-8795, USA

E-mail: aspotk@wm.edu

Phone: +1 757 221 3914

http://www.wm.edu/as/english/facultystaff/directory/potkay_a.php

<https://experts.wm.edu/index.php/experts/info/94>

<http://wmpeople.wm.edu/site/page/aspotk>

Krzysztof KOSIOR – The Triple Joy in Buddhism

In the first and main part of the article, the author presents three kinds of joy described in the Pali Canon.

The first one is part of the experience of sensual pleasure and ultimately turns out illusory. The second one comes to light and develops as a result of the practices recommended by Buddha, in particular as the fruit of the progress of meditation. The third one includes the greatest happiness inherent in the state of nirvana.

In the second part of the article, the author describes the ways of inspiring joy and of relieving suffering, as they are described in the Mahayana, in particular those of them which are related to the idea of the transfer of merit.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: Buddha, joy, sensual pleasure, delight, happiness, meditation, lay confessors, monks, merit

Contact: Zakład Religioznawstwa i Filozofii Wschodu, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Skłodowskiej Curie, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: krzykosior@wp.pl

Alicja ŻYWCZOK – *Joie de vivre*: On the Creative Way of Human Existence

The current article presents an attempt to grasp the essential similarities and differences between the scopes of the concepts of happiness, joy and pleasure, which are very important in Karol Wojtyła's moral philosophy.

The author stresses that the capability of *joie de vivre* is a mental disposition which is ontologically significant not only due to the fact that it is inherently bound up with the human being, but also because it performs therapeutic functions. The author then presents an insight into the ontogenetic evolution of *joie de vivre*, analyzing its simplest, biological forms, as well as the spiritual and metaphysical modes of the affirmation of life. The author also puts forward the thesis that the education towards joy is enhanced by the teacher's understanding of numerous sources from which human joy springs, such as encounter with the Transcendence, unity with others, the didactic environment of love, truth and freedom, as well as by the conviction that it is an essential task to lead the pupils out of the existential states that undermine *joie de vivre*.

The final part of the article includes some praxeological clues helpful in education of the youth towards *joie de vivre*.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: happiness, pleasure, joy, *joie de vivre*, the mode of existence, creativity

Contact: Katedra Teorii Wychowania, Instytut Pedagogiki, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Grażyńskiego 53, 40-126 Katowice, Poland.
E-mail: alicjazyw@wp.pl
Phone: +48 32 3599805

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – Between Pain and Joy

Article to commemorate the late Abp. Józef Życiński (1948-2011).

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

“I would most gladly seek them in the eternity”: Aleksandra KLICH talks to Abp. Józef ŻYCIŃSKI

Extract from an interview with Abp. Józef Życiński made during the Holy Week 2010.

Contact: “Gazeta Wyborcza”, ul. Czerska 8/10, 00-732 Warsaw, Poland
E-mail: Aleksandra.Klich-Siewiorek@agora.pl
Phone: +48 22 555 43 47

Jan W. GÓRA, OP – Joy is a Homeland

In the current essay, the author analyzes various planes of joy in human life, its various causes and manifestations.

Joy as such springs from a virtuous, fulfilled life, it is a fruit of life's spiritual dimension. For a Christian, the ultimate source of joy lies in the truths of the faith, in particular in the mystery of the Incarnation of the Son of God and in the opportunity to encounter him in the Eucharist. The joy of the faith is the greatest of all joys, because it enables perception of the earthly reality in the light of the promises of Christ and the recognition of one's vocation as the path set by Christ. Christ himself expects his followers to rejoice.

One can also speak about the joy of encounter, the joy of verbal exchange or the joy of waiting, which is also the measure of love. Indeed, the encounters described in the Bible always cause a radical transformation of those who are their subjects. A particular kind of joy is found in knowledge: intelligence is fruitful only in so far as it is accompanied by joy.

Another category of joy embraces the emotional and sensual qualities the human being experiences as a biological organism. Due to their contact with the realm of spirit, human emotions are nobler than those of animals.

Still another cause of joy is provided by material goods. As a rational creature, the human being should order his or her pursuit for joy, giving priority to the joys in which the spiritual element prevails. The richest sources of joy are inherent in human beings themselves since joy is a faithful «companion» to any good action. A source of pure and beautiful joy can be found in friendship due to its characteristics, namely, kindness and reciprocity. A great source of joy is spousal love.

Aristotle distinguished a separate virtue, eutrapelia, which consists in good wit. Its task is to keep a balance of the joys the human being experiences. In Christian ethics, the foundation of joy is peace resulting from the orderliness of the soul, which, by virtue of love, adjusts the human will to the will of God.

Freedom, above all inner, personal and moral freedom, provides a probably most significant source of joy in earthly life. Similar in the context of earthly life is the role of beauty, in particular of moral beauty and of the one that results from truth, of the one that was not created by the human mind, but assimilated by way of cognition. Indeed, absorbing truth, the fullness of which is in Christ, is a reason why one should rejoice with love, which is the way towards the everlasting bliss.

Mary, the Mother of God, is called the cause of all our joy, because she shows human beings the way towards the ultimate unity with God, to seeing him face to face in eternity.

Summarized by *Cezary Ritter*
Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: joy, rejoicing, bliss, love, Christ, Eucharist, Aristotle, eutrapelia

Contact: Klasztor OO. Dominikanów, ul. Kościuszki 99, 51-716 Poznań, Poland

E-mail: jangora@lednica2000.pl

Phone: +48 61 8504733

<http://lednica2000.pl/>

Dariusz ŁUKASIEWICZ – To Understand What One Believes In

Review of Stanisław Judycki's, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej* ["God and Other Persons: An Attempt at Philosophical Theology"], Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze,” Poznań 2010.

Contact: Institute of Philosophy, Kazimierz Wielki University, ul. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz, Poland

E-mail: dlukas@ukw.edu.pl

Phone: +48 52 3401533

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – On the Need for Teaching Anthropology

Review of *Antropologia* ["Anthropology"], ed. Fr. Stanisław Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Contact: Chair of the Methodology of Sciences, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: alekka@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454044
<http://www.kul.lublin.pl/12832.html>

Piotr MAJEWSKI – Towards the Sacred?

Review of an exhibition of works by Sławomir Marzec *Wszystko; collages und films*, Lubelskie Towarzystwo Zachęty Sztuk Pięknych, Galeria Lipowa 13, Lublin, January-February 2011.

Contact: Instytut Sztuk Pięknych, Wydział Artystyczny UMCS, Al. Kraśnicka 2b, 20-718 Lublin, Poland
E-mail: mpetrus@poczta.onet.pl
Phone: +48 81 5245391

Books Recommended by *Ethos*

Adam Potkay, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Roger Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie (Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged)*, trans. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2010.

Elżbieta Wolicka, *Narracja i egzystencja* [“Narration and Existence”], Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Maciej Kociuba, *Antropologia poznania obrazowego* [“Anthropology of Visual Cognition”], Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

Białe plamy w szulcologii [“Unsurveyed Areas of the Study of the Output of Bruno Schulz”], ed. by Małgorzata Kitowska-Łysiak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Piotr Orawski, *Lekcje muzyki. Średniowiecze i renesans* [“Music Lessons: The Middle Ages and the Renaissance”], kle, Gdynia 2010.

Justyna OLEKSY – On the History and Culture of Cities

Report on the 59th National Session of the Association of Art Historians “*Polis – Urbs – Metropolis* (KUL, Lublin, 25-26 Nov. 2010).

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: oleksyj@gmail.com
Phone: +48 783638287

Daniel CHRANIUK – Talking of Communism Today

Report on a National Conference “The Individual and the Society Facing the Experience of Communism: The Past and the Presence” (KUL, Lublin, 2-3 Dec .2010).

Contact: Department of the History of the Totalitarian Systems, Institute of History, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: danielch@student.kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454375

Michał KACZMAREK – The Sacred, as seen in the Literature of the People’s Republic of Poland

Report on a session “The Need for the Sacred in the Literature of the People’s Republic of Poland” (KUL, Lublin, 21-23 Oct. 2010).

Contact: Biblioteka Główna, Uniwersytet Opolski, ul. Strzelców Bytomskich 2, 45-084 Opole, Poland
E-mail: michalk@uni.opole.pl
Phone: +48 77 4016145

Rocco BUTTIGLIONE – The Joy of a Grandfather (trans. P. Mikulska)

Feuilleton on the joy of being a grandfather.

Contact: Camera dei Deputati, via della Missione 8, Roma 00186, Italy
E-mail: buttiglione_r@camera.it

Cezary RITTER - John Paul II and Benedict XVI on Christian Joy

A bibliography of addresses.

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” 24:2011 No. 1-2(93-94)

OF JOY

From the Editors – On the Solemn Nature of Joy (M.Ch.)	7
John Paul II– Only the Spirit Gives True Joy (Address delivered during the General Audience, Vatican, 19 June 1991)	15
Paul VI – <i>Gaudete in Domino</i> (Extracts from the Apostolic Exhortation <i>Gaudete in Domino: On Christian Joy</i> , issued on 9 May in the Holy Year 1975)	19
Andrzej Szostek, MIC – The Intellectual and Spiritual Profile of Karol Wojtyśa–John Paul II	27

“THE LORD HAS DONE GREAT THINGS FOR US OH, HOW HAPPY WE WERE!”

Fr. Henryk Witczyk – The Joy of the Psalms	41
Fr. Antoni Nadbrzeźny – <i>Magnificat</i> : A Marian “Toast to the Glory of God”	57
Ryszard Kozłowski, COI – The Joy of a Philosopher: Edith Stein’s Ways Towards Joy	69

“SHOUT WITH JOY TO THE LORD, ALL THE EARTH BREAK INTO SONG; SING PRAISE”

† Bohdan Pocij – A Joyous Art, or Joyfulness in the Sound	89
Stefan Münch – <i>Colorito sacro</i> : Biblical Motifs in the 18th and 19th Century Opera	100

“LOOK TO GOD THAT YOU MAY BE RADIANT WITH JOY AND YOUR FACES MAY NOT BLUSH FOR SHAME”

Monica Brzezinski Potkay – The Nature of Joy in Medieval Theology and Poetry: The Case Study of <i>Cleanness</i> (trans. D. Chabrajka)	119
--	-----

Mirosława H a n u s i e w i c z - L a v a l l e e – Joy, Laughter and the «Good Thought» in Early Modern Polish Literature	141
Fr. Stanisław K o b i e l u s – Earthly and Heavenly Joy in Medieval Culture	155
Andrzej S t o f f – Carnivalization of Culture: The Struggle Between Laughter and Joy ..	166

“DISTANT PEOPLES STAND IN AWE OF YOUR MARVELS
EAST AND WEST YOU MAKE RESOUND WITH JOY”

Adam P o t k a y – The Joy of Recovery and Resumption: Narrative Possibilities of Happiness, Unhappiness, and Joy (trans. D. Chabrajka)	181
Krzysztof K o s i o r – The Triple Joy in Buddhism	201
Alicja Ż y w c z o k – <i>Joie de vivre</i> : On the Creative Way of Human Existence	215

“I REJOICED WHEN THEY SAID TO ME
«LET US GO TO THE HOUSE OF THE LORD»”

Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – Between Pain and Joy	229
“I would most gladly seek them in the eternity”: Aleksandra K l i c h talks to Abp. Józef Ż y c i Ń s k i	234

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Jan W. G ó r a O P – Joy is a Homeland	249
--	-----

NOTES AND REVIEWS

Dariusz Ł u k a s i e w i c z – To Understand What One Believes In (review of S. Judycki's, <i>Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej</i> , Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2010)	257
Agnieszka L e k k a - K o w a l i k – On the Need for Teaching Anthropology (review of <i>Antropologia</i> , ed. Fr. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010)	267
Piotr M a j e w s k i – Towards the Sacred? (review of an exhibition of works by Sławomir Marzec <i>Wszystko; collages und films</i> , Lubelskie Towarzystwo Zachęty Sztuk Pięknych, Galeria Lipowa 13, Lublin, January-February 2011)	272
B o o k s R e c o m m e n d e d b y E t h o s (A. Potkay, <i>The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism</i> , Cambridge University Press, R. Scruton, <i>Kultura jest ważna</i> , Zysk i S-ka; E. Wolicka, <i>Narracja i egzystencja</i> , Wydawnictwo KUL; M. Kociuba, <i>Antropologia poznania obrazowego</i> , Wydawnictwo UMCS; <i>Białe plamy w szulcologii</i> , red. M. Kitowska-Łysiak, Wydawnictwo KUL, P. Orawski, <i>Lekcje muzyki. Średniowiecze i renesans</i> , kle)	275

REPORTS

Justyna Oleksy – On the History and Culture of Cities (report on the 59th National Session of the Association of Art Historians “ <i>Polis – Urbs – Metropolis</i> ,” KUL, Lublin, 25-26 Nov. 2010)	285
Daniel Chrańnik – Talking of Communism Today (report on a National Conference “The Individual and the Society Facing the Experience of Communism: The Past and the Presence,” KUL, Lublin, 2-3 Dec. 2010)	293
Michał Kaczmarek – The Sacred, as seen in the Literature of the People’s Republic of Poland (report on a session “The Need for the Sacred in the Literature of the People’s Republic of Poland,” KUL, Lublin, 21-23 Oct. 2010)	301

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Rocco Buttiglione – The Joy of a Grandfather (trans. P. Mikulska)	309
---	-----

BIBLIOGRAPHY

John Paul II and Benedict XVI on Christian Joy (by Cezary Ritter)	314
Notes about the Authors	323
Abstracts	330