ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 130
kwiecień-czerwiec 2020

DOM

W numerze m.in.

Witold P. GLINKOWSKI
* Dialogiczne i dramatyczne oblicze domu

Dobrosław KOT
* Obcy w domu

Natalia STENCEL
* Wygnanie z domu pewności

Agnieszka ADAMCZAK
* Dom jako relacja

Agnieszka SETECKA
* Między domem a fabryką

Ks. Alfred M. WIERZBICKI
* Scalanie i dialog

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
Eleonore STUMP, William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI
Linda ZAGZEBSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Patrycja MIKULSKA
Ferdi McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU
ks. Bartosz ADAMCZEWSKI, Ewa BORKOWSKA, ks. Tadeusz BORUTKA, Jacek DĘBICKI
Ilona DOBOSIEWICZ, Piotr DUCHLIŃSKI, Stanisław FILIPOWICZ, Waldemar FRĄC
Barbara GUTKOWSKA, ks. Krzysztof KAUCHA, Lilianna KIEJZIK, Marek KOTYŃSKI CsSR
Dariusz KULESZA, Aleksandra KUNCE, Jarosław KUPCZAK OP, Marek KURKIEWICZ
ks. Dariusz KWIATKOWSKI, Mariola MARCZAK, Alicja MAZAN-MAZURKIEWICZ
Jarosław MERECKI SDS, Jadwiga MIZIŃSKA, Zdzisława MOKRANOWSKA
Marcjanna NÓŻKA, Diana OBOLEŃSKA, Józef OLEJNICZAK
Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, Adam ORGANISTY, Andrzej OSTROWSKI
Robert PIŁAT, Włodzimierz PRÓCHNICKI, Irena ROLSKA, Adam SAWICKI, Anastazja SEUL
Monika SIDOR, Beata SIWEK, Ryszard SKRZYNIARZ, Marek SZULAKIEWICZ
Joanna TARKOWSKA, Joanna WOJNICKA, Irena WOLSKA-ZOGATA, Zofia ZARĘBIANKA
Ireneusz ZIEMIŃSKI, Dominika ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA, ks. Zdzisław ŻYWICA

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

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

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 600 egz.

WYDAWNICTWO
KUL

ETHOS Rok 33
2020 nr 2(130)

DOM

* Od Redakcji – Domownik świata, domownik Boga (A.L.K., M.Ch.) **7**
* From the Editors – At Home in the World, at Home in the House of the Lord (A. L. K. and M. Ch.) **13**
* JAN PAWEŁ II – „Aby uczynić człowieka lepszym...” (Przemówienie do władz państwowych PRL, Warszawa, 2 VI 1979) **21**
* JOHN PAUL II – “To make people better...” (Address to the civil authorities of the Polish People’s Republic, Warsaw, 2 June 1979) **26**

DOM BOŻY I DOM LUDZKI

* Eleonore STUMP – Odkupienie w ujęciu Akwinaty (tłum. S. Wilczewska) **33**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-05
* Witold P. GLINKOWSKI – Dialogiczne i dramatyczne oblicze domu **66**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-06

DOM JAKO TERYTORIUM DUCHOWE

* Dobrosław KOT – Obcy w domu. Pomiędzy swojością a innością **85**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-07
* Dawid WINCŁAW, Marcin T. ZDRENKA – W objęciach metafory topografii domu. Ku rozpoznaniu problemów i ograniczeń **99**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-08
* Karolina SZCZEŚNIAK – Ku rekonstrukcji przestrzeni domu. Domowe artefakty jako wyznaczniki różnic kulturowych w wybranych fotodokumentach społecznych **121**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-09

KU METAFORZE DOMU

* Natalia STENCEL – Wygnanie z domu pewności. O konieczności rezygnacji z „myśli ukończonej". Perspektywa filozofii Lwa Szestowa **149**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-10
* Agnieszka ADAMCZAK – Dom jako relacja. Henry'ego Davida Thoreau pomysły na budowanie demokracji **163**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-11
* Sylwia IWANEK – Powtórne stworzenie świata. Koncepcja ludzkiego domu w pismach Stanisława Vincenza **180**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-12

LITERACKIE WIZJE DOMU

* Dorota HAWRYLUK – „Człowiek rodzi się dla rozkwitu". Wizja domu w poemacie Karola Wojtyły *Wędrówka do miejsc świętych* **197**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-13
* Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA – Między wiernością Pismu a inwencją artystyczną. Inspiracje biblijne w twórczości Zofii Kossak **226**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-14
* Agnieszka SETECKA – Między domem a fabryką. Wiktoriańska koncepcja odrębnych sfer w powieści *Shirley* Charlotte Brontë **249**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-15

DOM KAROLA WOJTYŁY

* Andrzej DERDZIUK OFMCap – Ciotka przyszłego Papieża. Stefania Wojtyła (1891-1962) **271**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-16
* Bronisław JAKUBIEC SDS – Rówieśnicy **288**

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

* Anna KRAJEWSKA, Kazimierz KRAJEWSKI – Doświadczenie integralne źródłem metafizyki. Metafizyka epistemologiczno-personalistyczno-etyczna **297**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-18
* Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Scalanie i dialog. Refleksje o „stylu" Karola Wojtyły – Jana Pawła II w setną rocznicę urodzin **318**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-19

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Ks. Grzegorz GŁĄB – „Gdy piórem kieruje tęsknota"… Obyczaj i wiara w *Roku polskim* Zofii Kossak **345**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-20

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA – „Nurt mijania jest też nurtem wzbierania". Z dziejów recepcji twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II (rec. *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, red. K. Dybciak, PIW, Warszawa 2019) **379**
* Agnieszka ZDUNIAK – Młodzi Polacy wobec normatywnych fundamentów porządku społecznego. Ewolucja postaw religijnych i moralnych (rec. J. Mariański, *Maturzyści puławscy w latach 1994-2016. Szkic do portretu młodych Polaków*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2019) **387**
* Propozycje „Ethosu" (Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juwenilia (1938-1946)*, red. J. Popiel i in., Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019; J. Wojtysiak, M. Iwanicki, *Źródła mądrości. Podręcznik do filozofii dla liceum ogólnokształcącego i technikum. Zakres podstawowy*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2020) **392**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Patrycja MIKULSKA – Dom istoty rozumnej **397**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Dom. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2020 **401**
DOI 10.12887/33-2020-2-130-25

* Noty o autorach **423**
* Contents **429**

Z okazji setnej rocznicy urodzin Jana Pawła II

OD REDAKCJI

DOMOWNIK ŚWIATA, DOMOWNIK BOGA

Dlaczego „Dom”? Temat tomu kwartalnika „Ethos” publikowanego z okazji stulecia urodzin Patrona naszego Instytutu wybrany został nieprzypadkowo. Jan Paweł II niejednokrotnie dawał wyraz swemu przywiązaniu do domu, miejsca, w którym wzrastał i które go kształtowało, także do narodu i ojczyzny, które w tym sensie stanowiły jego dom. W jego nauczaniu papieskim pojęcie to zyskało jednak znacznie szerszy zakres; zgodnie z chrześcijańską tradycją odnosił je do Kościoła, świata i rzeczywistości eschatologicznej, domus aeterna. Istotę domu upatrywał we wspólnocie osób obdarowujących się sobą – communio personarum – wspólnocie, której podstawę i wzorzec stanowi rodzina. Takie też znamię nosił cały jego pontyfikat. Jan Paweł II pragnął, aby Kościół, tak na poziomie parafii, jak i w wymiarze powszechnym, zachował pewien rys kościoła domowego, aby w ten sposób stał się „bardziej ludzkim i braterskim”[1], aby rzeczywiście dla wszystkich był domem i rodziną[2], a także okazywał gościnność tym, którzy w nim nie zamieszkują. Papież niestrudzenie podejmował podróże apostolskie, nawiązywał szczególne relacje z ludźmi różnych kontynentów oraz – na ile było to możliwe – również innych religii, by w ten sposób budować wspólnotę globalną i udomowić świat, stając się jego domownikiem.

Redaktorzy kwartalnika „Ethos” od początku pragnęli włączyć się w owo budowanie domu. Już w momencie powstania Instytutu Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku 1982 jego założyciele, a w szczególności pierwszy dyrektor ks. Tadeusz Styczeń, przyjaciel Papieża i następca Karola Wojtyły na Katedrze Etyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, planowali stworzenie czasopisma, które stanowiłoby tegoż Instytutu integralną część. Inicjatywa ta spotkała się z żywym zainteresowaniem Jana Pawła II. Realizacja tego zamierzenia nie była jednak wówczas możliwa bez zgody komunistycznych władz PRL-u, a te zdecydowanie odmawiały jej udzielenia.

---

[1] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 64.

[2] Por. tamże, nr 85.

Dopiero przed trzecią wizytą papieża Jana Pawła II w Polsce, dzięki interwencji abp. Achille Silvestriniego, władze państwowe w marcu 1987 roku wydały pozwolenie na wydawanie przez nasz Instytut czasopisma naukowego[3]. Celem kwartalnika z założenia miała być szeroko pojęta refleksja nad intelektualnymi wyzwaniami współczesności, prowadzona z perspektywy personalistycznej i inspirowana myślą filozoficzną Karola Wojtyły, której pełny wyraz dał on jako Papież w swoim nauczaniu. W ciągu ponad trzydziestu lat „Ethos" zmienił swoje oblicze jako czasopismo naukowe, nieprzerwanie jednak redakcja przyjmuje za swoje zadanie kontynuację papieskiej wizji otwartego, prezentującego wysoki poziom dialogu między intelektualistami. W okresie pontyfikatu Jana Pawła II pałac w Castel Gandolfo często stawał się domem wolnej myśli, w którym spotykali się uczeni reprezentujący różne dziedziny wiedzy, różne światopoglądy i orientacje filozoficzne. W tym właśnie sensie „Ethos" – a także Instytut noszący imię Papieża Polaka – pragnie być domem dla osób rzetelnie poszukujących prawdy, dobra i piękna i dla których odkryta prawda jest dobra i piękna, domem, w którym każdy cieszy się wolnością. W dobie post-prawdy, post-dialogu i post-kultury budowanie takiego domu staje się zobowiązaniem moralnym, tak jak było nim w czasach, gdy w Polsce, podobnie jak w innych państwach Europy Środkowowschodniej, środkami administracyjnymi, a często poprzez represje, narzucano – także środowiskom akademickim – „jedynie słuszny" światopogląd materialistyczny. Przykład Jana Pawła II uczy, jak zobowiązanie to należy wypełniać.

*

W liście z okazji stulecia urodzin swego poprzednika na Stolicy Piotrowej Benedykt XVI napisał: „Gdy kardynał Wojtyła 16 października 1978 r. został obrany następcą świętego Piotra, Kościół znajdował się w sytuacji dramatycznej. [...] Tak więc na nowego papieża czekało rzeczywiście zadanie, mówiąc po ludzku, niemal niewykonalne"[4]. Owa dramatyczna sytuacja spowodowana była – jak czytamy w tymże liście – prowadzącą do rozchwiania pewności wiary interpretacją obrad Soboru Watykańskiego II oraz problemami, jakie powstały w związku z wprowadzaniem posoborowych reform. Zdaniem autora listu Papież Polak pokonał te trudności, stając się „wyzwalającym odnowi-

[3] Ostateczne zezwolenie na wydawanie czasopisma pod nazwą „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL" zostało udzielone przez Prezesa Głównego Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk 11 marca 1988 roku. W tym też roku ukazał się pierwszy numer kwartalnika, poświęcony problematyce mniejszości narodowych.

[4] B e n e d y k t XVI, *Na stulecie urodzin świętego papieża Jana Pawła II – 18 maja 2020 r.* https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/na_100_lecie.html.

cielem Kościoła”[5], na nowo ożywiając w wiernych chrześcijańską żarliwość, czyli „zachwycenie się Chrystusem i Jego Kościołem”[6], w dużej mierze dzięki własnej postawie.

W jednej z wcześniejszych wypowiedzi – w rozmowie z Peterem Seewaldem – Benedykt XVI rozwinął tę myśl: „Karol Wojtyła był, można powiedzieć, podarowany przez Boga Kościołowi w bardzo określonej, krytycznej sytuacji, w której z jednej strony marksistowskie pokolenie, pokolenie ’68, zakwestionowało cały Zachód, a z drugiej – rozpadł się realny socjalizm. Wśród tych kontrowersji utorować możliwość przebicia się do wiary i wskazać ją jako środek i drogę – był to historyczny moment szczególnego rodzaju”[7]. Zwykle o roli Papieża Polaka w obaleniu systemu komunistycznego mówi się w kategoriach politycznych lub społecznych – przytoczone tu słowa jego następcy wskazują na zasługi Jana Pawła II w tej dziedzinie w innym, głębszym, duchowym wymiarze, choć zarazem, jak czytamy w *Ostatnich rozmowach*, doceniał on też przyjętą przez Papieża „zza żelaznej kurtyny” strategię radykalnego sprzeciwu wobec totalitaryzmu: „Naturalnie nie mogliśmy się spodziewać tak szybkiego załamania reżimu na Wschodzie. Stało się natomiast jasne, że zamiast próbować pojednawczych kompromisów, należy po prostu stawić mu czoła. Takie przekonanie wyrażał Jan Paweł II, a ja podzielałem jego zdanie”[8]. Znaczący jest także fakt, że odnosząc się w tekście rocznicowym do inicjatywy przyznania Janowi Pawłowi II tytułu „Wielki”, Benedykt XVI porównał go do Leona I i Grzegorza I – dwóch papieży, którym w dziejach nadano ten tytuł, a którzy wyróżnili się tym, że ocalili Rzym, władzy przeciwstawiając ducha, i osiągnęli sukces polityczny mocą wiary[9].

W czasie swego pontyfikatu Jan Paweł II zmierzyć się musiał również z wieloma problemami wewnątrz Kościoła. Szczególnie poważną – i szczególnie dziś dyskutowaną – kwestią jest sprawa nadużyć seksualnych. W ostatnim wywiadzie-rzece z Benedyktem XVI Peter Seewald zauważa, że często spotykana jest opinia, iż Jan Paweł II nie dość zdecydowanie starał się rozwiązać ten problem. „Zawsze liczy się przekaz informacji. Gdy już dostatecznie został poinformowany i zorientował się, co się dzieje – odpowiada Papież emeryt – wyraził przekonanie, że należy podjąć energiczne działania. Ze względu na obowiązujące przepisy prawa kościelnego niemożliwe było nałożenie cięższych kar; dlatego wspomniałem o nowelizacji. Papież natychmiast dał mi wolną rękę i stworzyliśmy nowe normy prawne oraz struktury. Tylko w ten

[5] Tamże.

[6] Tamże.

[7] B e n e d y k t XVI, P. S e e w a l d, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 77.

[8] C i ż, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2016, s. 202n.

[9] Por. B e n e d y k t XVI, *Na stulecie urodzin świętego papieża Jana Pawła II – 18 maja 2020 r.*

sposób dało się wyjść naprzeciw temu doświadczeniu”[10]. Podobnie w *Światłości świata* mówił Benedykt XVI o reakcji na zarzuty wobec założyciela Legionistów Chrystusa: „Niestety, docieraliśmy do tych spraw bardzo powoli i zbyt późno. Były dobrze ukryte i dopiero około 2000 roku zyskaliśmy konkretne punkty zaczepienia. Trzeba było jednoznacznych świadectw, aby rzeczywiście mieć pewność, że zarzuty są słuszne. [...] Tymczasem nakazaliśmy przeprowadzić wizytację apostolską i wyznaczyliśmy delegata, który z grupą współpracowników przygotuje konieczne reformy”[11].

Zapytany o zagadnienia niepodjęte przez swojego poprzednika, Papież emeryt stwierdził: „Były takie, ale powiedziałbym, że to, z czym mógł się uporać, to starał się przeprowadzić. Poza tym wciąż dochodzą nowe kwestie, a niektórych nie da się całkowicie doprowadzić do końca”[12]. Wcześniej, na to samo pytanie w odniesieniu do końcowego okresu pontyfikatu Jana Pawła II, naznaczonego już jego chorobą, Benedykt XVI odpowiedział: „Na pewno zdarzało się czasami, że Jan Paweł II zwlekał z decyzją. Ogólnie jednak prace były kontynuowane przez wybranych przez niego współpracowników. Podstawowe decyzje podejmował ciągle on sam. Cierpiał, ale był świadomy, więc aparat Kościoła [...] funkcjonował bez zarzutu”[13], dodał też: „Czas jego cierpienia nie był czasem straconym [...] było to ważne dla samego Kościoła, aby po okresie wielkiej aktywności otrzymać lekcję cierpienia i widzieć, że Kościół może być kierowany także przez cierpienie i że właśnie przez cierpienie Kościół dojrzewa i żyje”[14].

Do owej „misji cierpienia” Jana Pawła II jego następca przywiązywał szczególną wagę: „Jestem przekonany – mówił – że kiedy po tak dynamicznym początku wziął poniekąd na swoje ramiona całą ludzkość, przez dwadzieścia lat znosząc z niezwykłą siłą boleści oraz strapienia naszego wieku i przepowiadając Dobrą Nowinę, to do jego pontyfikatu przynależała też faza cierpienia stanowiąca również swoiste przesłanie”[15]. W liście rocznicowym natomiast podkreśla zwłaszcza znaczenie głoszonego przez Jana Pawła II orędzia Bożego miłosierdzia i zachęca, aby w tym świetle odczytywać teksty, ale – jak wynika z kontekstu – również życie jego poprzednika: „Papież żył długo dlatego, żeby mógł obiektywne centrum wiary także subiektywnie przyjąć za swoje i uzdalniać innych do jego przyjęcia. [...] Wbrew spotykanej niekiedy opinii Jan Paweł II nie jest moralnym rygorystą. Ukazując istotne znaczenie Bożego

[10] B e n e d y k t XVI, S e e w a l d, *Ostatnie rozmowy*, s. 234.
[11] C i ż, *Światłość świata*, s. 50.
[12] C i ż, *Ostatnie rozmowy*, s. 224.
[13] C i ż, *Światłość świata*, s. 91.
[14] Tamże, s. 92.
[15] C i ż, *Ostatnie rozmowy*, s. 46.

miłosierdzia, daje on nam możność przyjęcia stawianych ludziom moralnych wymogów, mimo iż człowiek nigdy nie zdoła im w pełni sprostać”[16].

Joseph Ratzinger przekonany był o świętości Jana Pawła II zanim jeszcze – jako kolejny Następca Piotra – niemal natychmiast po śmierci poprzednika rozpoczął proces zmierzający do jego beatyfikacji; świadczy o tym między innymi sposób, w jaki wspomina czas poprzedzający pogrzeb Papieża: „To oczywiste, że śmierć Jana Pawła II bardzo mnie poruszyła, bo długie lata ściśle współpracowaliśmy. [...] Jednocześnie miałem świadomość, że patrzy i błogosławi nam, stojąc w oknie domu Ojca, i tak też powiedziałem na placu św. Piotra. To nie był frazes, tylko prawdziwie głębokie przekonanie, że jest obecny i że nasza przyjaźń trwa nadal, lecz w zupełnie inny sposób”[17]. W liście rocznicowym Papież emeryt podaje niejako definicję owej świętości: „Zgodnie z miernikami Kościoła świętość ocenia się na podstawie dwóch kryteriów: heroiczne cnoty i cud. Obydwa te mierniki są ściśle ze sobą związane. Bo pojęcie „cnota heroiczna” oznacza [...] fakt, że w danym człowieku i przez niego widoczne jest to, co nie ma źródła w nim samym, lecz jest tym, co działanie Boga w nim i przez niego ukazuje. [...] Chodzi o to, że człowiek pozwala Bogu działać w nim i w ten sposób uwidaczniać przez niego działanie i moc Boga. To samo odnosi się do kryterium cudu. [...] Święty jest człowiekiem otwartym, którego Bóg przenika. Święty to ktoś nie zwracający uwagi na siebie, lecz umożliwiający widzenie i poznawanie Boga. Znaczenie obydwu procesów, beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego, polega na stwierdzeniu tego zgodnie z normami prawa. W odniesieniu do Jana Pawła II obydwa te procesy zostały przeprowadzone ściśle według obowiązujących reguł. Stoi on więc teraz przed nami jako ojciec ukazujący nam miłosierdzie i dobroć Boga”[18]. W konkluzji listu zaś stwierdza: „W Janie Pawle II uwidoczniły się nam wszystkim moc i dobroć Boga. W czasie, kiedy Kościół na nowo cierpi napór zła, jest on dla nas oznaką nadziei i pewności”[19].

Wydaje się, że słowa te nie wymagają komentarza.

Agnieszka Lekka-Kowalik
Mirosława Chuda

[16] B e n e d y k t XVI, *Na stulecie urodzin świętego papieża Jana Pawła II – 18 maja 2020 r.*
[17] B e n e d y k t XVI, S e e w a l d, *Ostatnie rozmowy*, s. 209.
[18] B e n e d y k t XVI, *Na stulecie urodzin świętego papieża Jana Pawła II – 18 maja 2020 r.*
[19] Tamże.

FROM THE EDITORS

AT HOME IN THE WORLD
AT HOME IN THE HOUSE OF THE LORD

It is by no means accidental that 'Home' has been chosen as the theme of the volume of *Ethos* published to commemorate the centenary of the birth of John Paul II, the Patron of our Institute. The Pope frequently expressed his strong attachment to his home, his nation, and his fatherland, where he grew up and where his character was formed. In his teaching, the concept of home acquired a still broader meaning; in conformity with the Christian tradition, John Paul II considered the Church, the world, and the eschatological reality as a home, *domus aeterna*. In his view, at the heart of any home lies a *communio personarum*: a community of persons who make a gift of self to one another; a community, in fact, whose foundation and model is the family. The whole pontificate of John Paul II radiated that idea. He wished the Church, at both the universal and parish levels, to "take on a more homelike or family dimension, developing a more human and fraternal style of relationships,"[1] to be "a home and family for everyone,"[2] and to offer hospitality also to those who do not live in it permanently. Indefatigable in undertaking apostolic travels, the Pope endeavored to build special relationships with people of all the continents and, wherever possible, with representatives of different religions in order to create a global community and to make the whole world the home to everyone.

The editors of the quarterly *Ethos* have always aspired to collaborate with the Pope in his effort. In 1982, when the John Paul II Institute was established at the Catholic University of Lublin, its founders and, in particular, Fr. Tadeusz Styczeń, the first director, a friend of the Pope's, and his successor to the Chair of Ethics, planned to start the publication of a scholarly quarterly which would become an integral part of the Institute. John Paul II welcomed the initiative with a lively interest. However, the government of the communist Poland made the implementation of the project impossible by categorically refusing its consent. It was only before the Pope's third visit to Poland, thanks to the mediation of Archbishop Achille Silvestrini, that the Institute was granted the

[1] John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, Section 64.
[2] Ibidem, Section 85.

permission to publish the quarterly.[3] Inspired by Karol Wojtyła's philosophy, which found a unique expression in the teaching of John Paul II, the new journal adopted a personalist perspective in addressing the intellectual challenges posed by the contemporary world. *Ethos* has been published for over thirty years and, despite undergoing inevitable changes, it continues to follow the Pope's vision of an open dialogue among intellectuals. During John Paul II's pontificate, the Apostolic Palace of Castel Gandolfo frequently provided home for scholars representing various disciplines, outlooks on the world, and philosophical orientations so as to make it possible for them to express their ideas and enjoy freedom of thought. Likewise, *Ethos* and the John Paul II Institute also strive to be a home for all those who sincerely search for truth, goodness, and beauty and who consider the truth they have discovered as good and beautiful. Creating such a 'home' has in a sense become a moral duty also in the present age, which is one of post-truth, post-dialogue, and post-culture. The refutation of truth in the modern world is in a way remindful of that characteristic of the communist reality, imposed on countries of Central and Eastern Europe after the Second World War and permitting only materialistic worldview, instituted (also among academic milieus) by way of either administrative pressure or coercion. The example of John Paul II helps us discover how such a task can be fulfilled.

*

In his Letter for the Centennial of the Birth of Saint Pope John Paul II, Benedict XVI wrote: "When Cardinal Wojtyła was elected Successor of St. Peter on 16 October 1978, the Church was in a dramatic situation.... Therefore, in essence, an almost impossible task was awaiting the new Pope."[4] The dramatic situation in question was caused, as one can read in the Letter, by the way in which the deliberations of the Second Vatican Council had been presented to the public and by problems related to the implementation of the post-conciliar reforms. According to Benedict XVI, the Polish Pope resolved those difficulties, thus becoming "a liberating restorer of the Church,"[5] and

[3] The permission to publish journal *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* [Ethos: Quarterly of the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin] was finally granted, by the head of the Main Office for Control of Publications and Shows, on March 11, 1988. The first volume of Ethos, issued that [same] year, focused on the topic of national minorities.

[4] Benedict XVI, Letter for the Centennial of the Birth of Saint Pope John Paul II (May 18, 2020), Polish Bishops Conference, http://episkopat.pl/benedict-xxi-john-paul-ii-is-not-a-moral-rigorist-he-showed-forth-the-mercy-of-god/.

[5] Ibidem.

aroused a new "enthusiasm for Christ and his Church"[6] by the example of his personal attitude of faith.

Speaking to Peter Seewald in 2010, Benedict XVI expressed the same view in more detail: "Karol Wojtyła was sent by God to the Church, so to speak, in a very specific, critical situation, in which, on the other hand, the Marxist generation, the 1968 generation, called the entire West into question and in which, conversely, real Socialism fell to pieces. In the midst of this conflict to open a path for a breakthrough to faith and to show that it is the center and the way—that was a historic moment of special sort."[7] While the contribution of the Polish Pope to the fall of the communist regime is usually described in terms derived from political and social sciences, the cited words of his successor show a deeper, more spiritual aspect of the role John Paul II played in the process. Benedict XVI confirmed in his final conversation with Seewald, that he highly valued the strategy of radical opposition to totalitarianism adopted by the Pope 'from behind the iron curtain': "Of course, one could not hope then that this regime would soon collapse. But it was clear that, rather than trying to be reconciled with it through conciliatory compromises, one must strongly confront it. That was John Paul II's basic insight, which I shared."[8] It also seems noteworthy that while referring, in his commemorative Letter, to the initiative of granting John Paul II the title of "the Great," Benedict XVI compared his predecessor to Leo I and Gregory I, i.e., the only two popes in history who bore that title and who saved Rome by defying power with the spirit and achieved political success with the strength of their faith.[9]

During his pontificate, John Paul II had to face multiple problems also within the Church, the issue of sexual abuse being particularly grave and most widely discussed. In the final interview he gave to Peter Seewald, the Pope Emeritus addressed the objection that John Paul II did not tackle the latter issue vigorously enough: "It always depends on the information. When he was sufficiently informed and saw what was going on, he was wholly convinced that it had to be tackled energetically. Under the existing Church law it was not possible to dole out the most severe punishments. I said then that we needed new amendments. The Pope immediately gave me a free rein on this. We created new legal norms and structures, just so that the issue could be dealt with."[10]

---

[6] Ibidem.

[7] Benedict XVI, Peter Seewald, *Light of the World: The Pope, the Church, and the Signs of the Times*, trans. Michael J. Miller and Adrian J. Walker (San Francisco: Ignatius Press, 2010, Kindle Edition), 69.

[8] Benedict XVI, Peter Seewald, *Last Testament: In His Own Words*, trans. Jacob Phillips (London, Oxford, New York, New Delhi and Sydney: Bloomsbury, 2016), 170f.

[9] Benedict XVI, Letter for the Centennial of the Birth of Saint Pope John Paul II.

[10] Benedict XVI, Peter Seewald, *Last Testament: In His Own Words*, 199f.

In *Light of the World*, Benedict XVI similarly explained the Vatican's response to the accusations against the founder of the Legionaries of Christ: "Unfortunately, we addressed these things very slowly and late. Somehow they were concealed very well, and only around the year 2000 did we have any concrete clues. Ultimately unequivocal evidence was needed in order to be sure that the accusations were grounded.… Meanwhile we have had an Apostolic Visitation carried out and appointed a delegate who together with a group of collaborators is preparing the necessary reforms."[11]

When asked about the problems with which John Paul II failed to deal, the Pope Emeritus said: "There were some of course. But I would say that the Pope tackled what he could tackle. New issues arise again and again, and you can never tackle them all."[12] In an earlier conversation, Benedict XVI answered the same question in reference to the final stage of the pontificate of the already ill Pope: "Certainly John Paul II sometimes put off making decisions. But on the whole, business was very much attended to, thanks to the collaborators whom he had chosen. And he continued to make the major decisions, as he had always done. He was suffering, but he was also fully aware. The apparatus of the Church, if you will, was quite definitely in action."[13] On this occasion, the Pope Emeritus also observed: "The time of his suffering was no empty one, then. I think it was very important for the Church herself to receive this lesson in suffering after a great burst of activity and to see that the Church can also be governed through suffering and that it is precisely through suffering that she grows to maturity and is enlivened."[14]

It was John Paul II's 'mission of suffering' that his successor particularly admired: "I am convinced that—after he took it up with mighty force, took all of humanity on his shoulders as it were, and for twenty years bore the weight and the suffering of the centuries, he had proclaimed his message—a period of suffering belonged to that pontificate."[15] Simultaneously, in his commemorative Letter, Benedict XVI emphasized the importance of the message of God's mercy proclaimed by John Paul II and encouraged the readers to try and comprehend not only the texts his predecessor had authored, but also his life: „Throughout his life, the Pope sought to subjectively appropriate the objective center of Christian faith, the doctrine of salvation, and to help others to make it theirs.… John Paul II is not the moral rigorist as some have partially portrayed

[11] B e n e d i c t XVI, Peter S e e w a l d, *Light of the World: The Pope, the Church, and the Signs of the Times*, 46n.

[12] B e n e d i c t XVI, Peter S e e w a l d, *Last Testament: In His Own Words*, 192f.

[13] B e n e d i c t XVI, Peter S e e w a l d, *Light of the World: The Pope, the Church, and the Signs of the Times*, 80.

[14] Ibidem, 80n.

[15] B e n e d i c t XVI, Peter S e e w a l d, *Last Testament: In His Own Words*, 21n.

him. With the centrality of divine mercy, he gives us the opportunity to accept moral requirement for man, even if we can never fully meet it. Besides, our moral endeavors are made in the light of divine mercy, which proves to be a force that heals for our weakness."[16]

While initiating, as the new Successor of St. Peter, the beatification process of John Paul II immediately after his death, Joseph Ratzinger was already convinced about the holiness of his predecessor: "This death had intensely moved me, naturally, because we were very close.... At the same time, I had the awareness that he is there. That he blesses us from his window in heaven, as I then said on St. Peter's Square too. That wasn't just words. That genuinely came from an inward awareness that even today he sends blessings down, that he is there and that the friendship endures in a different way."[17] In his commemorative Letter, the Pope Emeritus offers a definition of the holiness in question: "According to the Church's standards, sanctity can be recognized by two criteria: heroic virtues and a miracle. These two standards are closely related. Since the word 'heroic virtue' does not mean a kind of Olympic achievement but rather that something becomes visible in and through a person that is not his own but God's work which becomes recognizable in and through him.… The point is that a person lets God work on him, and so God's work and power become visible through him. The same applies to the criterion of the miracle…. A saint is the man who is open to God and permeated by God. A holy man is the one who leads away from himself and lets us see and recognize God. Checking this juridically, as far as possible, is the purpose of the two processes for beatification and canonization. In the case of John Paul II, both were carried out strictly according to the applicable rules. So, now he stands before us as the Father, who makes God's mercy and kindness visible to us."[18] Finally, in the conclusion of his Letter, Benedict XVI affirms: "It is true that God's power and goodness have become visible to all of us in John Paul II. In a time when the Church is again suffering from the oppression of evil, he is for us a sign of hope and confidence."[19] It seems that these words require no further comment.

Agnieszka Lekka-Kowalik
Mirosława Chuda

Translated by *Patrycja Mikulska*

[16] Benedict XVI, Letter for the Centennial of the Birth of Saint Pope John Paul II.

[17] Benedict XVI, Peter Seewald, *Last Testament: In His Own Words*, *Last Testament in His Own Words with Peter Seewald*, trans. Jacob Phillips, 177n.

[18] Benedict XVI, Letter for the Centennial of the Birth of Saint Pope John Paul II.

[19] Ibidem.

JAN PAWEŁ II
„ABY UCZYNIĆ CZŁOWIEKA LEPSZYM...”

JOHN PAUL II
“TO MAKE PEOPLE BETTER...”

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 21-25

JAN PAWEŁ II

„ABY UCZYNIĆ CZŁOWIEKA LEPSZYM..."*

Szanowny Panie Pierwszy Sekretarzu!
Szanowni Panowie!

„Polska dostatnia i szczęśliwa leży... w interesie pokoju i dobrej współpracy między narodami Europy"... Pozwalam sobie rozpocząć od słów wypowiedzianych przez niezapomnianego Pawła VI w odpowiedzi na przemówienie Pana w dniu 1 grudnia 1977 roku podczas spotkania na Watykanie. Jestem przekonany, że słowa te stanowią najlepsze motto mojej odpowiedzi na Pana dzisiejsze przemówienie, którego wszyscy wysłuchaliśmy z najgłębszą uwagą.

Pragnę jednak w niniejszej odpowiedzi przede wszystkim podziękować za bardzo życzliwe słowa zarówno pod adresem Stolicy Apostolskiej, jak i moim własnym. Dołączam od razu podziękowanie pod adresem władz państwowych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej za to, że tak uprzejmie dołączyły się do zaproszenia Episkopatu Polski, wyrażającego życzenia katolickiego społeczeństwa w naszej Ojczyźnie, i ze swej strony również otwarły dla mnie podwoje ojczystej ziemi. Te podziękowania ponawiam, a równocześnie poszerzam je, mając na uwadze wszystko to, w czym stałem się dłużny różnym organom władz zarówno centralnych, jak i terenowych, ze względu na ich wkład w przygotowanie i urzeczywistnienie tych odwiedzin.

Przemierzając ulice tak drogiej sercu każdego Polaka Warszawy, nie mogłem oprzeć się wzruszeniu na myśl o wielkim, ale i bolesnym historycznym szlaku, jaki miasto to przebyło w służbie i razem z dziejami naszego narodu. Szczególne ogniwa tego szlaku stanowią: pałac belwederski, ale przede wszystkim odbudowujący się Zamek Królewski. Posiada on wyjątkową, za-

* Przemówienie Jana Pawła II do władz państwowych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, wygłoszone w Belwederze podczas pierwszej pielgrzymki Papieża do Ojczyzny (Warszawa, 2 VI 1979). Tekst publikujemy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. A. Jaroch, E. Weron, t. 2 (1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 595-597. Tytuł pochodzi od redakcji.

iste, wymowę. Przemawiają przezeń stulecia dziejów Ojczyzny, odkąd stolica państwa przeniesiona została z Krakowa do Warszawy. Stulecia szczególnie trudne i szczególnie odpowiedzialne. Pragnę dać wyraz radości z tego – co więcej, pragnę podziękować za to, że ten Zamek, który – jak cała prawie Warszawa – znalazł się w gruzach w czasie Powstania, odbudowuje się szybko jako symbol państwowości i suwerenności Ojczyzny.

To, że racją bytu państwa jest suwerenność społeczeństwa, narodu, ojczyzny, to my Polacy szczególnie głęboko odczuwamy. Tego nauczyliśmy się poprzez całe nasze dzieje, a w szczególności poprzez ciężkie doświadczenia ostatnich stuleci. Nigdy nie możemy zapomnieć tej straszliwej lekcji dziejowej, jaką była utrata niepodległości Polski od końca osiemnastego do początku bieżącego stulecia. To bolesne, w istocie swojej negatywne doświadczenie stało się jakby nową kuźnią polskiego patriotyzmu. Słowo „ojczyzna" posiada dla nas takie znaczenie pojęciowe i uczuciowe zarazem, którego, zdaje się, nie znają inne narody Europy i świata. Te zwłaszcza, które nie doświadczyły takich jak nasz naród dziejowych strat, krzywd i zagrożeń.

I dlatego też dla całego naszego pokolenia tak straszliwym wstrząsem była ostatnia wojna światowa i przeżyta w Polsce okupacja. Trzydzieści pięć lat temu wojna ta zakończyła się na wszystkich frontach. Rozpoczął się wraz z tym momentem nowy okres w dziejach naszej Ojczyzny. Nie możemy jednak zapomnieć wszystkiego, co się złożyło na doświadczenia wojny i okupacji. Nie możemy zapomnieć ofiary życia tylu Polaków i Polek. Nie możemy też zapomnieć bohaterstwa żołnierza polskiego, który walczył na wszystkich frontach świata „za wolność naszą i waszą".

Odnosimy się z szacunkiem i wdzięcznością do każdej pomocy, jakiej wtedy doznaliśmy od innych. Z goryczą myślimy o zawodach, których nam nie oszczędzono.

Pragnę w tym miejscu wyrazić szczególne podziękowanie za ten symboliczny dar, przypominający Westerplatte. I tak jak te bandery różnych państw, tak i ja pragnę się przed tym symbolem pochylić z największą czcią.

W telegramach i pismach, jakie najwyżsi przedstawiciele polskich władz państwowych byli łaskawi skierować do mnie, czy to z okazji inauguracji pontyfikatu, czy też obecnego zaproszenia, stale przewijała się myśl o pokoju i współżyciu oraz zbliżeniu pomiędzy narodami we współczesnym świecie. Myśl szczególnie mi bliska. Z pewnością wyrażone w tej myśli pragnienie posiada głęboki sens etyczny, za którym przemawiają także dzieje polskiego narodu i polskiej nauki, od Pawła Włodkowica, rektora Akademii Krakowskiej, poczynając. Pokój i zbliżenie pomiędzy narodami może budować się tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych praw narodu, takich jak prawo do istnienia, do wolności, do podmiotowości społeczno-politycznej, do tworzenia własnej kultury i cywilizacji. Pozwolę sobie jeszcze raz przytoczyć słowa

Pawła VI, który w czasie pamiętnego spotkania dnia 1 grudnia 1977 roku w ten sposób się wyraził: „Niestrudzenie zabiegać będziemy zawsze, tak jak najlepiej pozwolą nam nasze możliwości, by na czas przeciwdziałać konfliktom między narodami lub by konflikty te znalazły swe słuszne rozwiązanie, by zapewnić i udoskonalić nieodzowne podstawy pokojowego współżycia między krajami i kontynentami; a wcale nie ostatnie sprawy to: bardziej sprawiedliwy system ekonomiczny i porzucenie wyścigu coraz groźniejszych zbrojeń, również w dziedzinie nuklearnej, jako przygotowanie do stopniowego i zrównoważonego rozbrojenia; rozwój coraz lepszych stosunków gospodarczych, kulturalnych i ludzkich między narodami, jednostkami i grupami zrzeszonymi". Pragnę te słowa Pawła VI uczynić własnymi.

Wyraża się w tych słowach nauka społeczna Kościoła, który stale udziela poparcia dla autentycznego postępu i pokojowego rozwoju ludzkości. Stąd – podczas gdy wszelkie formy kolonializmu politycznego, gospodarczego czy kulturalnego pozostają w sprzeczności z wymogami ładu międzynarodowego – należy cenić wszelkie sojusze i przymierza oparte na wzajemnym poszanowaniu i uznaniu dobra każdego narodu i państwa w systemie wzajemnych odniesień. Chodzi o to, żeby narody i państwa, łącząc się między sobą przymierzami celem dobrowolnej i celowej współpracy, znajdowały w tej współpracy równocześnie wzrost własnego dobrobytu i pomyślności. Takiego układu stosunków międzynarodowych, takich rozwiązań we wzajemnych odniesieniach pomiędzy poszczególnymi państwami Stolica Apostolska pragnie w imię podstawowych przesłanek sprawiedliwości i pokoju w świecie współczesnym.

Kościół stara się służyć ludziom również w doczesnym wymiarze ich życia i bytowania. A ponieważ wymiar ten realizuje się poprzez przynależność człowieka do różnych wspólnot – narodowych i państwowych, a więc zarazem społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturalnych – Kościół wciąż na nowo odczytuje swoje posłannictwo w odniesieniu do tych dziedzin życia i działalności człowieka. Potwierdzeniem tego jest nauka Soboru Watykańskiego II oraz ostatnich papieży.

Nawiązując kontakt religijny z człowiekiem, Kościół utwierdza tego człowieka w jego naturalnych więzach społecznych. Historia Polski potwierdziła to w wybitnym stopniu, że Kościół w naszej Ojczyźnie starał się na różnych drogach o wychowanie wartościowych synów i córek narodu, dobrych obywateli, pożytecznych i twórczych pracowników w różnych dziedzinach życia społecznego, zawodowego, kulturalnego. Płynie to z podstawowej misji Kościoła, który wszędzie i zawsze zabiega o to, aby uczynić człowieka lepszym, bardziej świadomym swej godności, pełniej oddanym swoim zadaniom życiowym, rodzinnym, społecznym, patriotycznym. Aby uczynić go ufnym, mężnym, świadomym swoich praw i obowiązków, społecznie odpowiedzialnym, twórczym i pożytecznym.

Kościół dla tej swojej działalności nie pragnie żadnych przywilejów, a tylko i wyłącznie tego, co jest niezbędne do spełnienia jego misji. W tym też kierunku idzie w Polsce działalność Episkopatu, prowadzonego od trzydziestu już z górą lat przez człowieka tej niezwykłej miary, jakim jest kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Polski. Jeśli Stolica Apostolska szuka w tej dziedzinie porozumienia z władzami państwowymi, to oprócz względu na stworzenie warunków integralnej działalności Kościoła jest świadoma tego, że porozumienie to odpowiada racjom historycznym narodu, którego synowie i córki w ogromnej swojej większości są synami i córkami Kościoła katolickiego. W świetle tych oczywistych przesłanek porozumienie takie widzimy jako jeden z elementów ładu etycznego i międzynarodowego w Europie i w świecie współczesnym, wynikającego z poszanowania praw narodu i praw człowieka. Pozwolę sobie przeto wypowiedzieć pogląd, że nie można zaprzestać starań i poszukiwań w tym kierunku.

Pozwolę sobie również wyrazić radość z wszelkiego dobra, które jest udziałem moich rodaków żyjących w Ojczyźnie – jakiejkolwiek natury byłoby to dobro i z jakichkolwiek założeń wypływało. Myśl, która rodzi prawdziwe dobro, musi nosić na sobie znamię prawdy. Dobra tego oraz wszelkich dalszych osiągnięć w każdej dziedzinie pragnę życzyć Polsce w jak największej obfitości.

Pozwólcie, Szanowni Panowie, że będę to dobro nadal uważał za moje dobro, że będę tak samo głęboko odczuwał mój udział w nim, jakbym nadal mieszkał na tej ziemi i był obywatelem tego państwa.

I z taką samą też – a może nawet jeszcze powiększoną przez oddalenie – siłą będę odczuwał nadal wszystko to, co mogłoby Polsce zagrażać, szkodzić, przynosić jej ujmę, co mogłoby oznaczać zastój czy załamanie.

Pozwólcie, że nadal będę tak odczuwał, tak myślał, tak życzył, o to się modlił.

Przemawia do was syn tej samej Ojczyzny.

Szczególnie bliskie mojemu sercu jest wszystko to, w czym wyraża się troska o dobro i trwałość rodziny, o moralne zdrowie młodego pokolenia. I dlatego pragnę też szczególnie podziękować za ten drugi dar naszego spotkania, w którym widzę oczy polskiego dziecka, bardzo podobne do tych oczu, które malował Wyspiański, chociaż namalowane już inną ręką[1].

Szanowni Panowie,

Szanowny Panie Pierwszy Sekretarzu!

Pragnę wyrazić na końcu raz jeszcze serdeczne podziękowanie dla Pana oraz szacunek dla wszystkich jego starań, mających na celu wspólne dobro

[1] Edward Gierek, I sekretarz KC PZPR, ofiarował Janowi Pawłowi II miniaturę pomnika Obrońców Westerplatte oraz gobelin z wizerunkiem polskiego dziecka (przyp. red.).

rodaków oraz właściwie znaczenie Polski w życiu międzynarodowym. Dołączam do tego również wyrazy szacunku dla wszystkich dostojnych przedstawicieli władzy i zarazem dla każdego wedle sprawowanego urzędu, wedle piastowanej godności, wedle tej doniosłej odpowiedzialności, która na każdym z was, Szanowni Panowie, ciąży wobec historii i własnego sumienia.

Przepraszam, jeszcze nie powiedziałem ostatniego słowa. To ostatnie słowo dotyczy daru, który pragnę złożyć na ręce Pana Pierwszego Sekretarza, odwzajemniając się za wspaniałe dary, jakie otrzymałem. Ta oto mozaika niech przypomina o tym, że jeden syn polskiej ziemi znajduje się tam, gdzie te mozaiki powstały[2].

[2] Jako symboliczne podarunki Papież ofiarował władzom PRL mozaiki ze świętymi Piotrem i Pawłem oraz pamiątkowe medale (przyp. red.).

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 26-29

JOHN PAUL II

"TO MAKE PEOPLE BETTER..."*

Gentlemen, Mr First Secretary,

"A Poland that is prosperous and serene is also beneficial for tranquility and good collaboration among peoples of Europe." I take the liberty of beginning with these words pronounced by the unforgettable Paul VI in his response to the Discourse of the First Secretary, during the meeting in the Vatican on 1 December 1977. I am convinced that these words constitute the best motto for my response today to his Discourse, which we have all listened to with the deepest attention. Nevertheless, in this my response, I wish first of all to express my gratitude for such kind words addressed both to the Apostolic See and to me. I add a word of thanks to the Authorities of the State of the Polish People's Republic for their kind attitude in regard to the invitation of the Polish Episcopate, which expresses the will of the Catholic society in our motherland, and which on their part have also opened to me the gates of my native land. I renew this gratitude and at the same time I extend it, keeping in mind all that of which I have become the debtor to the various bodies of the central and local Authorities, in view of their contribution to the preparation and actuation of this visit.

Passing along the streets of Warsaw, which are so dear to the heart of every Pole, I could not restrain my emotion in thinking of the great but also sad historic route that this city has completed in the service and also in the history of our nation. The particular links of this route constitute the Belvedere Palace and above all the royal Castle which is under reconstruction. The latter has

* Address to the civil authorities of the Polish People's Republic, delivered at the Belvedere Palace during the first apostolic journey of John Paul II to Poland (Warsaw, 2 June 1979). For the original text see *L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English*, no. 24 (1979): 3–4.

© Copyright 1979 by Libreria Editrice Vaticana.

a truly particular eloquence. In it there speak centuries of the history of the motherland, from the time the Capital of the State was transferred from Krakow to Warsaw. Centuries particularly difficult and particularly responsible. I desire to express my joy, indeed I wish to express thanks for everything and for what the castle represents. Like almost all of Warsaw it was reduced to ruins during the Rising, and it is now being rapidly reconstructed as a symbol of the State and of the sovereignty of the motherland.

We Poles feel in a particularly deep way the fact that the raison d'être of the State is the sovereignty of society, of the nation, of the motherland. We have learned this during the whole course of our history, and especially through the hard trials of recent centuries. We can never forget that terrible historical lesson—the loss of the independence of Poland from the end of the eighteenth century until the beginning of the twentieth. This painful and essentially negative experience has become as it were a new forge of Polish patriotism. For us, the word 'motherland' has a meaning, both for the mind and for the heart, such as the other nations of Europe and the world appear not to know, especially those nations that have not experienced, as ours has, historical wrongs, injustices and menaces. And thus the last World War and the Occupation, which Poland experienced, were still for our generation such a great shock thirty-five years ago when this war finished on all fronts. At this moment there began the new period of the history of our motherland. We cannot, however, forget everything that influenced the experiences of the war and of the Occupation. We cannot forget the sacrifice of the lives of so many men and women of Poland. Neither can we forget the heroism of the Polish soldier who fought on all fronts of the world 'for our freedom and for yours.'

We have respect for and we are grateful for every help that we received from others at that time, while we think with sadness of the disappointments that we were not spared.

In the telegrams and letters which the supreme State Authorities of Poland were good enough to send me, both on the occasion of the inauguration of the Pontificate and in connection with the present invitation, there repeatedly appeared the thought of peace, coexistence, and of the drawing together of the nations in the modern world. Certainly, the desire expressed in this thought has a profound ethical meaning. Behind which there also stands the history of Polish science, beginning with Pawel Włodkowic. Peace and the drawing together of the peoples can be achieved only on the principle of respect for the objective rights of the nation, such as: the right to existence, to freedom, to be a social and political subject, and also to the formation of its own culture and civilization.

Once again I take the liberty of repeating the words of Paul VI, who, in the unforgettable meeting of 1 December 1977, expressed himself in these terms:

"We shall never grow tired of striving further and always as our possibilities permit us, so that conflicts between nations may be prevented or resolved with equity, and so that there may be ensured and ameliorated the indispensable bases for a peaceful living together among countries and continents. And not last of all, a more just world economic order; the abandonment of the arms race, which is ever more threatening also in the nuclear sector, as a preparation for a gradual and balanced disarmament; the development of better economic, cultural and human relations among individual peoples and associated groups."

In these words there is expressed the social doctrine of the Church, which always supports authentic progress and the peaceful development of humanity. Therefore, while all forms of political, economic or cultural colonialism remain in contradiction to the exigencies of the international order, it is necessary to esteem all the alliances and pacts which are based on reciprocal respect and on the recognition of the good of every nation and of every State in the system of reciprocal relations. It is important that the nations and the States uniting themselves for the aim of a voluntary collaboration and one that is in conformity with the goal find at the same time in this collaboration the increase of their own well-being and their own prosperity. It is precisely this system of international relations and such resolutions among the States that the Apostolic See hopes for in the name of the fundamental premises of justice and peace in the contemporary world.

The Church wishes to serve people also in the temporal dimension of their life and existence. Given the fact that this dimension is realized through people's membership of the various communities—national and State, and therefore at the same time social, political, economic and cultural—the Church continually rediscovers her own mission in relationship to these sectors of human life and activity. This is confirmed by the teaching of the Second Vatican Council and of the recent Popes.

By establishing a religious relationship with people, *the Church consolidates them in their natural social bonds.* The history of the Church in Poland has confirmed in an eminent way that the Church in our motherland has always sought, in various ways, to train sons and daughters who are of assistance to the State, good citizens, and useful and creative workers in the various spheres of social, professional and cultural life. And this derives from the fundamental mission of the Church, which everywhere and always strives to make people better, more conscious of their dignity, and more devoted in their lives to their family, social, professional and patriotic commitments. It is her mission to make people more confident, more courageous, conscious of their rights and duties, socially responsible, creative and useful.

For this activity the Church does not desire privileges, but only and exclusively *what is essential for the accomplishment of her mission.* And it is this direction that orientates the activity of the Episcopate, which has now

been led for more than thirty years by a man of rare quality, Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland. In seeking, in this field, an agreement with the State Authorities, the Apostolic See is aware that, over and above reasons connected with creating the conditions for the Church's all-round activity, such an agreement corresponds to historical reasons of the nation, whose sons and daughters, in the vast majority, are the sons and daughters of the Catholic Church. In the light of these undoubted premises, we see such an agreement as one of the elements in the ethical and international order in Europe and the modern world, an order that flows from respect for the rights of the nation and for human rights. I therefore permit myself to express the opinion that one cannot desist from efforts and research in this direction.

I also permit myself to express my happiness for all the good things that are shared in by my fellow-countrymen, living in the motherland, of whatever nature these good things may be and whatever be the inspiration from which they come. The thought that creates what is truly good must carry a sign of truth.

This good, and every further success in the greatest abundance and in every sector of life, I wish for Poland. Gentlemen, permit me to continue to consider this good as my own, and to feel my sharing in it as deeply as if I still lived in this land and were still a citizen of this State.

And with the same, or perhaps even with increased intensity by reason of distance, I shall continue to feel in my heart everything that could threaten Poland, that could hurt her, that could be to her disadvantage, that could signify stagnation or a crisis.

Permit me to continue to feel, to think and to hope thus, and to pray for this.

It is a son of the same motherland that is speaking to you. Particularly near to my heart is everything in which solicitude is expressed for the good and for the consolidation of the family and for the moral health of the young generation.

Gentlemen, Mr First Secretary,

I desire at the end to renew once again my cordial thanks to you and to express my esteem for all your solicitude that has as its aim the common good of fellow-citizens and the adequate importance of Poland in international life. I add the expression of my regard for all of you, the distinguished representatives of the Authorities, and for each one in particular, according to the office which you exercise and according to the dignity which you hold, as also according to the important part of responsibility that is incumbent on each one of you before history and before your conscience.

DOM BOŻY I DOM LUDZKI

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 33-65
DOI 10.12887/33-2020-2-130-05

Eleonore STUMP

ODKUPIENIE W UJĘCIU AKWINATY*

Ktoś mógłby postawić zarzut, że wyjaśniając ujęcie Tomasza, przekształciłam je z poglądu ortodoksyjnego w koncepcję niebezpiecznie zbliżoną do potępionej przez średniowieczny Kościół teorii Odkupienia, jaką zaproponował Abelard. Według Abelarda rola Chrystusa sprowadza się do funkcji przykładu moralnego. W mojej interpretacji grzesznik zostaje wybawiony od grzechu nie wskutek własnych wysiłków, lecz dzięki łasce Bożej uzyskanej przez Chrystusa. Chrystus uczestniczy w ludzkiej przemianie jako jej przyczyna, nie zaś tylko jako zachęcający do niej przykład.

POTOCZNA KONCEPCJA ODKUPIENIA

Doktryna Odkupienia, zgodnie z którą poprzez cierpienie i śmierć Chrystusa Bóg rozwiązał problem moralnego zła w świecie, należy do istoty chrześcijaństwa. Współczesna filozofia religii nie poświęca jednak tej doktrynie zbyt wiele uwagi. Ma to niewątpliwie wiele przyczyn; jedną z nich jest swego rodzaju zakłopotanie – wielu z nas zna tę doktrynę tylko w takiej postaci, w jakiej głoszą ją wierni niepodejmujący głębszej refleksji, odznaczający się pobożnością, lecz nieposiadający wykształcenia filozoficznego. Takie potoczne, niepoddane refleksji ujęcie Odkupienia często utożsamia się z teorią Odkupienia uznawaną przez Anzelma (lub Martina Lutra czy innego wybitnego przedstawiciela teologii filozoficznej), lecz uważna lektura pism tych teologów pokazuje, że ich teorie różnią się znacznie od ujęcia znanego większości z nas. Ujęcie to składa się najczęściej z (mniej więcej) takiego zbioru tez:

(A) Ludzie obrazili Boga swymi złymi czynami. Obraza Boga powoduje zaciągnięcie pewnego rodzaju długu – długu tak wielkiego, że ludzie w żaden sposób nie mogą spłacić go o własnych siłach. Oczywiście Bóg mógłby go anulować, lecz Bóg jest absolutnie sprawiedliwy, a anulowanie długu bez odebrania należności byłoby pogwałceniem absolutnej sprawiedliwości. Dlatego też Bóg nie może po prostu przebaczyć grzechu danej osoby; jako sprawiedliwy sędzia musi skazać wszystkich ludzi na wieczną mękę, stanowiącą karę za ich grzechy. Bóg jednak jest także nieskończenie miłosierny – dlatego sam

* *Atonement according to Aquinas*, w: *Philosophy and the Christian Faith*, red. T.V. Morris, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988, s. 61-91. Tłumaczenia dokonano za zgodą Autorki. Śródtytuły pochodzą od redakcji.

spłaca cały dług, przyjmując ludzką naturę jako wcielony Chrystus i w tej naturze odbierając karę, która w przeciwnym razie musiałaby spaść na ludzi. W rezultacie grzechy zwykłych ludzi zostają przebaczone, a oni sami wybawieni od grzechu i piekła oraz przyjęci do nieba przez Boże miłosierdzie okazane za pośrednictwem męki Chrystusa.

Ta wersja doktryny o Odkupieniu nastręcza wiele problemów. Przede wszystkim, w ujęciu tym – wbrew zawartej w nim intencji – Bóg nie darowuje ludzkiego grzechu. Darować dłużnikowi to powstrzymać się od wyegzekwowania całej należnej zapłaty – natomiast zgodnie z (A) Bóg egzekwuje co do grosza zaciągnięty przez ludzi dług, nie pozwalając, by jakakolwiek jego część pozostała niespłacona. W myśl koncepcji Odkupienia w wersji (A) sam Bóg w całości spłaca dług, który Mu się należy. To teza dość zaskakująca: głosi ona w istocie, że Bóg postanowił, iż całość długu ma zostać spłacona, nie zaś, że dopuścił anulowanie jakiejkolwiek jego części.

Zwolennik ujęcia (A) mógłby powiedzieć, że Boskie przebaczenie polega właśnie na tym, iż Bóg nie wymaga spłacenia długu za grzech od nas, lecz spłaca go sam w osobie Chrystusa. Trudno jednak zrozumieć, czym jest w takim razie przebaczenie. Załóżmy, że Daniel jest dłużny Susan tysiąc dolarów, ale nie jest w stanie ich zwrócić. Maggie – córka Susan i przyjaciółka Daniela – zwraca w jego imieniu całą należność. Czy w jakimkolwiek sensie można powiedzieć, że Susan darowała dług? Nic podobnego – Susan otrzymała pełną zapłatę, nie rezygnując z żadnej części należności.

Zwolennik (A) odpowie, że Boża sprawiedliwość wyklucza całkowite darowanie długu, Bóg okazał więc miłosierdzie i przebaczenie w jedyny możliwy sposób, a mianowicie spłacając go samemu sobie. Ktoś, kto opowiada się za (A), mógłby też dodać: nasze intuicje w wypadku Susan i jej aktu przebaczenia z pewnością byłyby inne, gdyby okazało się, że – choć sprawiedliwość nie pozwoliła jej darować długu Daniela – sama poleciła córce go spłacić. Dodatkowy argument za wersją (A) nawiązuje do nauki o Trójcy Świętej: Chrystus jest współistotny z Bogiem Ojcem, więc ten, kto spłaca dług, tożsamy jest z dłużnikiem.

Pomijając inne trudności związane z tą odpowiedzią, wydaje się, że nie tylko nie podkreśla ona Bożej sprawiedliwości, ale wręcz opiera się na jej negacji. Dług stanowi przecież tylko metaforę: w rzeczywistości ujęcie (A) głosi, że grzechy każdego człowieka są tak wielkie, iż nieskazanie go na potępienie sprzeciwia się sprawiedliwości. Bóg karze jednak nie grzesznika, lecz Osobę absolutnie niewinną (Osobę, która nawet według nauki o Trójcy nie jest identyczna z wymierzającym karę Bogiem Ojcem). Gdzie tu sprawiedliwość? Załóżmy, że matka dwóch synów, z których jeden jest niewinny, a drugi niezwykle nieposłuszny, całą karę należną nieposłusznemu synowi wymierza synowi niewinnemu, syn nieposłuszny jest bowiem za mały, aby

ponieść całość kary, ale sprawiedliwość wymaga, by ktoś jednak został ukarany. Nie nazwalibyśmy takiej matki sprawiedliwą, lecz okrutną i bezmyślną – nawet gdyby niewinny syn na wszystko się zgodził. Skoro matka mogła zrezygnować z ukarania nieposłusznego syna, dlaczego nie zrobiła tego bez zadawania cierpienia drugiemu dziecku? I w jaki sposób karanie zupełnie niewinnej osoby miałoby służyć sprawiedliwości?

Co więcej, ujęcie Odkupienia w wersji (A) jest wewnętrznie sprzeczne, a także niespójne z inną fundamentalną doktryną chrześcijaństwa. Po pierwsze, (A) głosi, że przez swe cierpienie i śmierć na krzyżu Chrystus poniósł pełną karę za cały ludzki grzech, tak by ludzie nie musieli już jej ponosić. Zarazem jednak twierdzi, że karą za grzech jest wieczne potępienie – a niezależnie od ogromu cierpienia ukrzyżowanego Chrystusa, nie było ono wiecznym potępieniem (i nie było z nim równoważne), choćby dlatego, że cierpienie Chrystusa zostało zakończone. Po drugie, zgodnie z ujęciem (A) Chrystus ponosi pełną karę za wszystkie grzechy, uwalniając od niej ludzi. Zgodnie jednak z inną fundamentalną dla chrześcijaństwa doktryną Bóg sprawiedliwie skazuje niektórych na wieczną karę piekła. Jeśli Chrystus poniósł całkowitą karę za grzech, jak sprawiedliwy Bóg może wymagać, by niektórzy raz jeszcze ponieśli tę samą karę?

Zwolennik ujęcia (A) może uniknąć tych dwóch zarzutów, modyfikując ją w następujący sposób: poniesioną przez Chrystusa karą za ludzki grzech była jego śmierć i cierpienie. Niewiele to jednak zmienia. Zgodnie z doktryną chrześcijańską karę za grzech stanowi piekło, a nie po prostu śmierć, a zatem tego rodzaju modyfikacja (A) prowadzi do następującego niepożądanego wniosku: zastępcze cierpienie doświadczone przez Chrystusa nie jest karą za grzech. Z drugiej strony, nawet gdyby wniosek ten był fałszywy, cierpienie Chrystusa nie chroniłoby ludzi przed karą, bo śmierć i tak ich spotyka.

Nie jest wreszcie jasne, co według ujęcia (A) stanowi cel Odkupienia. Zgodnie z doktryną chrześcijańską podstawowym skutkiem grzechu jest oddzielenie ludzi od Boga. Często pragną oni tego, czego pragnąć nie powinni, ich wola nie jest więc zgodna z wolą Bożą. W rezultacie nie żyją w pokoju z Bogiem, a to uniemożliwia im zjednoczenie się z Nim w niebie. Zgodnie z ujęciem (A) Odkupienie polega na poniesieniu przez Chrystusa kary za grzech. Ujęcie to w żaden sposób nie sugeruje jednak, że Odkupienie zmienia naturę ludzką oraz skłonności odpowiedzialne za grzech – Odkupienie usuwa więc nie grzech, lecz tylko karę za grzech. W tym wypadku Odkupienie (ang. Atonement) nie jest jednak prawdziwym Pojednaniem (At-one-ment), ponieważ – jak głosi ujęcie (A) – pozostawia w ludziach istniejącą wcześniej skłonność, by pragnąć tego, czego pragnąć nie powinni, co z kolei sprawia, że ich wola odległa jest od woli Bożej, a oni sami nie dążą do jedności z Bogiem bardziej niż przed Odkupieniem.

Wydaje się zatem, że interpretacji Odkupienia przedstawionej w ujęciu (A) nie da się ocalić – zbyt wiele w niej nieusuwalnych trudności filozoficznych i teologicznych. Nierzadko jednak element doktryny chrześcijańskiej, którego w wersji proponowanej w popularnej teologii nie da się obronić, okazuje się zniekształceniem idei przedstawionej niegdyś przez teologów chrześcijańskich w sposób wyrafinowany filozoficznie. W dalszej części tego artykułu chcę zaprezentować starannie opracowaną teorię Odkupienia, jaką znajdujemy w dziełach Tomasza z Akwinu. Teoria Akwinaty z pewnością nie jest jedyną godną uwagi alternatywą dla interpretacji Odkupienia w wersji (A) – inne można odnaleźć w dziełach na przykład Jana Kalwina czy Jana od Krzyża. Zdecydowałam się jednak skoncentrować na teorii Tomasza, bo jest to najbardziej ścisłe pod względem filozoficznym i najpełniejsze spośród znanych mi ujęć. Na zakończenie artykułu omówię szerzej miejsce teorii Akwinaty w historii teologii chrześcijańskiej.

ZADOŚĆUCZYNIENIE

Tomasz przypisuje męce i śmierci Chrystusa liczne funkcje[1], wszystkie je można jednak sprowadzić do dwóch podstawowych: zadośćuczynienia i wysłużenia łaski. Funkcje te w przybliżeniu odpowiadają dwóm różnym problemom, jakie stawia przed nami zło moralne.

Wyobraźmy sobie dwoje przyjaciół – Susan i Davida. Przez całe lata byli sobie bardzo bliscy, lecz ostatnio David popadł w alkoholizm i często zdarza mu się prowadzić samochód w stanie nietrzeźwym. Pewnego razu, podwożąc Maggie – córeczkę Susan – miał poważny wypadek, a ponieważ był nietrzeźwy i nie zapiął chroniących dziecko pasów bezpieczeństwa, Maggie poniosła śmierć. Jeśli to straszne wydarzenie nie rozdzieli całkowicie Susan i Davida, ich przyjaźń napotka dwie przeszkody: po pierwsze, problem poradzenia sobie ze złem moralnym, którego sprawcą jest David (nazwijmy je grzechem przeszłym), i po drugie, problem poradzenia sobie ze złem moralnym, którego sprawcą pozostający alkoholikiem David może się jeszcze stać (nazwijmy je grzechem przyszłym).

Akwinata uważa, że Odkupienie jest Bożym rozwiązaniem obu tych problemów[2]. Męka i śmierć Chrystusa pojmowane jako zadośćuczynienie

[1] W *Sumie teologicznej* czytamy, że męka Chrystusa stanowiła źródło zasługi – jako ofiara, jako forma odkupienia i jako zadośćuczynienie za ludzkie grzechy. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, III, q. 48.

[2] Por. np. t e n ż e, *Compendium theologiae*, ks. I, rozdz. 226-230. Robert Adams zasugerował mi, że alkoholizm może nie być najlepszym przykładem ukazującym problem zła przyszłego, ponieważ skłaniamy się do uznania alkoholizmu za chorobę związaną z uzależnieniem fizycznym – i być może sugestia ta jest słuszna, choć sądzę, że leczenie alkoholizmu wymaga zwykle bolesnej

rozwiązują problem grzechu przeszłego, pojmowane zaś jako wysługujące łaskę – problem grzechu przyszłego. Cierpienie Chrystusa zatem – jak twierdzi Tomasz – powoduje dwa główne skutki: zadośćuczynienie za nasze przeszłe grzechy i wybawienie nas od naszej grzesznej natury[3]. Zacznę od Tomaszowego rozumienia Odkupienia jako zadośćuczynienia za grzechy.

Na pierwszy rzut oka tomistyczne ujęcie Odkupienia jako zadośćuczynienia Bogu za grzechy niebezpiecznie przypomina wersję (A): „[Chrystus] chciał też cierpieć, aby zadośćuczynić za nasze grzechy. Otóż cierpiał za nas to, na co myśmy zasłużyli wskutek grzechu pierwszego rodzica, wśród czego najważniejsza jest śmierć, do niej bowiem ostatecznie zwracają się wszystkie inne ludzkie cierpienia: [...] Zatem Chrystus chciał wycierpieć śmierć za nasze grzechy, aby – przyjmując bez winy należną nam karę – nas od kary śmierci uwolnić: tak jak uwalnia się kogoś od należnej kary, jeśli tę kto inny za niego podejmie”[4].

Aby zrozumieć Tomaszowe ujęcie tej funkcji Odkupienia, należy wyjaśnić, jak Akwinata pojmuje zadośćuczynienie i jakie znaczenie mu przypisuje. Jego zdaniem zadośćuczynienie niweluje należną karę za grzech[5]. Gdyby Bóg zapragnął uwolnić ludzi od grzechu bez zadośćuczynienia, Jego działanie nie sprzeciwiałoby się sprawiedliwości. Gdyby bowiem przebaczył grzech bez zadośćuczynienia – (czyli) bez spłacenia długu poprzez poniesienie kary – nie wyrządziłby nikomu krzywdy; wszak ktoś, kto nie reaguje na wyrządzoną mu szkodę, postępuje miłosiernie, nie zaś niesprawiedliwie[6]. Nie było jednak bardziej odpowiedniego sposobu uzdrowienia naszej natury niż zadośćuczynienie[7].

---

i niełatwej walki moralnej, która dobrze ilustruje problem zła przyszłego. Można jednak z łatwością zastąpić przykład alkoholizmu innymi przykładami zła habitualnego, jak choćby chroniczną niewiernością małżeńską.

[3] Por. np. tamże, ks. I, rozdz. 227.

[4] T e n ż e, *Streszczenie teologii*, ks. I, rozdz. 227, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, W drodze, Poznań 1984, s. 105b; por. t e n ż e, *Compendium theologiae*, ks. I, rozdz. 227. Por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 1; *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 55, nr 3952. Cytowany niżej fragment łacińskiego oryginału odpowiada sekcji 22 w przekładzie czwartej księgi *Summy contra gentiles* dokonanym przez Charlesa J. O'Neila (zob. t e n ż e, *Summa Contra Gentiles*, ks. IV, *Salvation*, tłum. Ch.J. O'Neil, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1975); po numerach sekcji łacińskiego oryginału będę podawać w nawiasach numery sekcji zastosowane w tym angielskim przekładzie.

„Ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati. Passus est autem pro nobis ea quae ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum praecipuum est mors, ad quam omnes aliae passions humanae ordinantur sicut ad ultimum. […] Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati, ut dum poenam nobis debitam ipse sine culpa susciperet, nos a reatu mortis liberaret, sicut aliquis debito poenae liberaretur, alio pro eo poenam sustinente.”

[5] T e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 22, a. 3.

[6] Tamże, III, q. 46, a. 2.

[7] Tamże, III, q. 46, a. 3. W rozmowie ze mną Thomas Tracy wskazał problem związany z tą częścią ujęcia Akwinaty, jednocześnie proponując pomocne rozwiązanie. Według Tracy'ego można

Uwagi te pokazują, że Tomasz rozumie problem grzechu przeszłego zupełnie inaczej, niż jest on przedstawiony w ujęciu (A). W ujęciu tym bowiem grzechy popełnione przez człowieka takiego, jak David, miałyby sprawić, że Bóg odwróciłby się od niego i dlatego nie mógłby nie wymierzyć mu kary. W wersji Tomasza natomiast to David odwraca się od Boga, Bóg jednak w sposób wolny może wybrać, czy wymierzy mu karę, czy tego zaniecha. Tomaszowe ogólne ujęcie zadośćuczynienia jako jednego z trzech integralnych elementów pokuty (pozostałe dwa to skrucha i spowiedź) najlepiej to unaocznia[8]. Akwinata uważa pokutę za rodzaj lekarstwa na grzech[9]; polega ona na znienawidzeniu swojego grzechu i pragnieniu przemiany życia na lepsze[10] – przemiany, której główny cel stanowi odnowienie przyjaźni między tym, kto czyni zło, a tym, komu zło zostało wyrządzone[11]. Dla Tomasza funkcją zadośćuczynienia nie jest więc zjednanie rozgniewanego Boga, lecz przywrócenie harmonii między grzesznikiem a Bogiem. Jak mówi Tomasz, grzechy zostają odpuszczone, gdy dusza k r z y w d z ą c e g o pojedna się ze skrzywdzonym[12].

Najłatwiej zrozumieć istotę tej idei, posługując się znanym z życia przykładem niewielkiego zła. Załóżmy, że Anna jest matką energicznego chłopczyka, Nathana, uwielbiającego piłkę nożną. Anna kocha zaś kwiaty i wielokrotnie prosiła synka, by nie grał w piłkę po tej stronie domu, gdzie znajdują się klomby. Mimo to Nathan ugania się za piłką w pobliżu klombów i – co nieuniknione – część kwiatów zostaje podeptana. Nathan jest jednak tak pochłonięty zabawą, że przerywa ją tylko na chwilę, by pobiec do domu

---

by wątpić, czy dopuszczenie przez Boga cierpienia niewinnego Chrystusa jest uzasadnione, gdyby nie było ono – jak twierdzi Akwinata – konieczne do zbawienia. Posługując się przywołaną przeze mnie (w dalszej części tekstu) analogią, możemy się zastanawiać, czy pozwolenie przez Annę na cierpienie Aarona podczas renowacji ogrodu było uzasadnione moralnie, jeśli cierpienie to nie było konieczne do wywołania wewnętrznej przemiany Nathana. Rozwiązanie Tracy'ego polega na uznaniu, że ujęcie Akwinaty wymaga przyjęcia tradycyjnej chrystologii. W wypadku Anny możemy być skłonni sądzić, że dopuszczenie przez nią niekoniecznego cierpienia nie było uzasadnione. Jednakże w Tomaszowym ujęciu Odkupienia połączonym z tradycyjną chrystologią ten, kto znosi niekonieczne cierpienie, jest zarówno prawdziwie człowiekiem, jak i prawdziwie Bogiem. Bóg nie dopuszcza więc niekoniecznego cierpienia kogoś postronnego, lecz sam przyjmuje to cierpienie jako sposób odkupienia człowieka. Podobnie jak nie mielibyśmy żadnych moralnych zastrzeżeń, gdyby to sama Anna zdecydowała się znieść niekonieczne cierpienie, by ocalić swego syna, tak nie ma podstaw, by sprzeciwiać się przyjmowaniu przez B o g a niekoniecznego cierpienia jako środka zbawienia ludzi. Chociaż więc Tomasz nie utrzymuje, że męka i śmierć Chrystusa są konieczne do zbawienia, to jeśli Bóg postanowił zbawić człowieka w taki sposób, konieczne jest, by właśnie Bóg był tym, który cierpi.

[8] Por. tamże III, q. 90, a. 2.

[9] Por. tamże III, q. 84, a. 5.

[10] Por. tamże III, q. 85, a. 1.

[11] Por. tamże III, q. 85, a. 3 i q. 86, a. 2.

[12] Por. tamże I-II, q. 113, a. 2.

i powiedzieć: „Przepraszam, mamo, podeptałem twoje kwiaty", a potem szybko wraca do gry. To, co zrobił, jest dla matki źródłem podwójnego problemu: dotyczy on z jednej strony kwiatów, z drugiej – syna. Straciła część kwiatów, a posadzenie nowych wymagać będzie sporego nakładu czasu, energii i pieniędzy – prawdziwy problem wiąże się jednak z jej synem. Całe to zajście uświadomiło jej bowiem dwie sprawy: po pierwsze, Nathan nie kocha tego, co kocha jego matka; gdyby choć trochę troszczył się o kwiaty, znalazłby sobie inne miejsce do zabawy. Po drugie, nie kocha matki tak, jak by tego pragnęła, bo choć wie, że o n a lubi kwiaty, nie troszczy się o nie nawet ze względu na nią. Postępek Nathana wytworzył więc pewien dystans między nim a matką. Między jego wolą a jej wolą brakuje harmonii, on zaś nie kocha jej tak, jak by mógł. Świadomość obu tych faktów zasmuca Annę.

Żadna możliwa reakcja Nathana na jego czyn nie złagodzi smutku matki. Zło swego postępku uznał on tylko na tyle, by zdobyć się na pospieszne, niedbałe przeprosiny. Gdyby naprawdę troszczył się o matkę bądź o jej kwiaty, gdyby rzeczywiście było mu przykro, zrobiłby wszystko, co w jego mocy, by naprawić szkodę. Matka bardzo ucieszyłaby się z jego starań – nawet gdyby były nieporadne i w ostatecznym rozrachunku nieskuteczne – ponieważ oznaczałyby zmianę postawy Nathana: po niefortunnym zdarzeniu zacząłby się on wreszcie troszczyć o matkę i jej kwiaty. Starania syna, by naprawić wyrządzoną szkodę, przywróciłyby harmonię woli i miłości między nim a jego matką – harmonię, która została zakłócona przez niewłaściwe zachowanie dziecka. Mówiąc językiem Akwinaty: Nathan zadośćuczyniłby za swój grzech. Podstawowa wartość zadośćuczynienia nie polega w tym wypadku na zwróceniu Annie kwiatów – jeśli Nathan zabierze się niezdarnie za ich ratowanie, los kwiatów może okazać się gorszy niż gdyby w ogóle nie próbował – ale na odtworzeniu harmonijnej i pełnej miłości relacji między Anną a jej synem.

Sądzę, że właśnie tego rodzaju rozważania leżą u podstaw tezy Tomasza, iż przy wyznaczaniu kary lub rodzaju zadośćuczynienia za grzech bierze się pod uwagę grzesznika, nie zaś tego, przeciw komu on zgrzeszył[13]. Według Akwinaty wola odwraca się od grzechu, podążając w kierunku przeciwnym do tego, który do grzechu prowadził. Wymaga to żalu za grzech przeszły, tak by stał się on niezgodny z obecną wolą tego, kto go popełnił.[14] Próbując naprawić wyrządzoną przez siebie szkodę, Nathan pokazałby, że jest mu naprawdę przykro z powodu jego czynu i że gdyby ponownie znalazł się w podobnej sytuacji, byłby ostrożniejszy – krótko mówiąc, że jego obecne pragnienia są przeciwieństwem tego, czego pragnął, lekceważąc matczyne kwiaty i uczucia.

---

[13] Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 55, nr 3953 (23).

[14] Por. tamże, ks. III, rozdz. 158, nr 3305 (1).

Załóżmy jednak, że Nathan jest za mały, by w jakikolwiek sposób zadośćuczynić za swój wybryk. Możliwe, że w celu naprawienia szkody musiałby kupić i posadzić nowe kwiaty, lecz nie ma pieniędzy i jest za mały, by wybrać się do sklepu czy użyć szpadla. Co zatem może zrobić, jeśli jest mu naprawdę przykro? Załóżmy, że ma starszego brata Aarona, który jest w stanie dokonać tego, czego nie zdoła uczynić Nathan. Załóżmy też, że Nathan wyjaśnia bratu swój problem i prosi go, by ten kupił kwiaty i posadził je za niego. Jeśli Aaron w dostatecznym stopniu kocha swojego brata, może poświęcić czas i pieniądze, by zmazać jego wybryk. Gdy Anna pozna całą tę historię, może odczuwać szczególną miłość do Aarona za okazaną bratu dobroć – a jeśli rzeczywiście wolą Nathana jest wynagrodzenie matce złego postępku, jego harmonia z nią zostanie przywrócona, nawet jeśli pracę umożliwiającą owo wynagrodzenie faktycznie wykonał Aaron. W ten sposób, już przez samo sprzymierzenie się z Aaronem i jego czynem, Nathan pokazuje, że troszczy się o matkę i o to, co dla niej ważne; w ten sposób, choć to Aaron porządkuje ogród, Nathan odnawia bliską relację z matką.

Tak oto jedna osoba może zadośćuczynić za grzechy innej. Ponieważ celem zadośćuczynienia jest przywrócenie zgodności woli krzywdziciela z wolą osoby skrzywdzonej, nie zaś wymierzenie krzywdzicielowi kary rozumianej jako odwet czy zjednanie skrzywdzonego, zadośćuczynienia może dokonać zastępca – pod warunkiem, że krzywdziciel sprzymierza się z zastępcą w pragnieniu usunięcia, o ile to możliwe, wyrządzonej przez siebie szkody. Tomasz mówi więc, że jedna osoba może zadośćuczynić za inną tylko w takim stopniu, w jakim są one zjednoczone[15] – lub że jedna osoba może dokonać za inną zadośćuczynienia o tyle, o ile obie stanowią jedno w caritas[16].

Przykład, w którym Aaron dokonuje zadośćuczynienia za postępek Nathana, zawiera oczywiste analogie do Tomaszowej teorii Odkupienia przez Chrystusa, ale też odbiega od niej pod wieloma względami, co sprawia, że teoria Tomasza może wydać się bardziej problematyczna. Wiele z tych różnic da się jednak usunąć, odpowiednio modyfikując nasz przykład. Załóżmy jednak, że Nathan dalej gra w piłkę, zamiast poprosić Aarona o pomoc, i że to A a r o n przychodzi do n i e g o i pyta, czy Nathan chciałby, by brat naprawił za niego szkodę. Inicjatywa Aarona przynosi mu zasługę, ale nie stanowi przeszkody dla późniejszego pojednania się Nathana z matką. Zakładając, że Nathan troszczy się już o matkę i jej życzenia, dla ich pojednania nie

[15] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II, q. 87, a. 7, 8.

[16] Tamże, q. 48, a. 2.

W oryginale angielskim autorka posługuje się słowem „charity", które tu i w dalszej części tekstu – pomijając konteksty, w których mowa o zasadzie życzliwości interpretacyjnej („principle of charity") – zdecydowałam się oddać przez łacińskie „caritas", by odróżnić je od nieokreślonej „miłości" (ang. „love") (przyp. tłum).

jest istotne, czy zasługę związaną ze zmianą jego postawy należy przypisać Nathanowi, czy jego bratu. Ważne jest to, że wola Nathana pozostaje teraz w harmonii z wolą jego matki.

Załóżmy w końcu, że Nathan nie ma braci ani nikogo innego, kto mógłby przyjść mu z tego rodzaju pomocą. Załóżmy ponadto, że w żaden sposób nie wykazuje pragnienia pojednania się z matką czy wynagrodzenia jej wyrządzonej szkody. Gdyby Anna, jak matka Eneasza, mogła przybrać dowolny wygląd i gdyby naprawdę kochała swego syna, mogłaby mu się ukazać w cudzej postaci i spróbować przekonać go, by pozwolił j e j dokonać wynagrodzenia w jego imieniu. Jeśli przyjmiemy, że problem Nathana i Anny polega na utraceniu przez Annę kwiatów lub na jej żalu z powodu ich zniszczenia, cała opowieść okaże się po prostu farsą; w opowieści tej bowiem Anna ostatecznie daje kwiaty samej sobie. Jeśli natomiast, idąc śladem Tomasza, uznamy, że problem wynika z odwrócenia się woli Nathana od jego matki, i jeśli założymy, że Anna nie żywi wobec swego małego grzesznika gniewu ani pragnienia zemsty, lecz przeciwnie – głęboką miłość, historia natychmiast nabierze sensu. Ta zawiła i nieco poniżająca metoda może pomóc Annie skierować wolę i miłość syna z powrotem ku niej, tak że zostanie przywrócona harmonia ich relacji. Jeśli tylko Nathan z całego serca pragnie przekreślić wyrządzone przez siebie zło, nie ma znaczenia, czy to on sam, czy ktoś inny – choćby Anna – wykona to, czego wymaga wynagrodzenie złego czynu. Ta wersja historii Anny i Nathana jest we wszystkich istotnych aspektach analogiczna do Tomaszowego ujęcia Odkupienia jako zadośćuczynienia.

Choć więc zarówno interpretacja Odkupienia w wersji (A), jak i interpretacja zaproponowana przez Akwinatę przedstawione są w kategoriach długu i kary za grzech, wyrażają one dwa odmienne rozumienia zaciągania długu, którego spłata dokonuje się przez poniesienie kary. Rozumienie obecne w wersji (A) opiera się na koncepcji Boga-księgowego stosującego zasadę podwójnego zapisu, by zachować bilans w relacjach ekonomicznych ze światem. Kiedy ktoś popełnia grzech, wina zostaje zapisana w pierwszej kolumnie i musi ją zrównoważyć zapis w tej samej rubryce drugiej kolumny, którą uzupełnia się po odbyciu rekompensującej winę kary. W związku z tym nasuwa się pytanie, w jaki sposób można by kiedykolwiek wyrównać ów rachunek, skoro dług, którym jest wina, ma zostać spłacony przez kogoś innego niż grzesznik – wina przecież nie jest towarem, który może zmienić właściciela.

Tomasz jednak rozumie zaciągnięcie długu, którego spłatę stanowi poniesienie kary, w inny sposób, oparty na innym rozumieniu Boga. W koncepcji tej Bóg przypomina nie księgowego, lecz rodzica. Dobry rodzic jest przekonany, że niegrzeczne dziecko przez swoje złe zachowanie zaciąga dług, za który należy mu się kara – przekonanie to nie wypływa stąd, że rodzic stara

się zbilansować rodzinne rachunki, lecz stąd, że kocha dziecko, a wszelkie źródła (od tradycyjnych porzekadeł po psychologię współczesną) wskazują, że warunkowanie negatywne wygasza niepożądane zachowania. Rodzic troszczy się o dziecko: pragnie, by wyrosło na możliwie najlepszego człowieka i by relacja między nimi przepełniona była miłością. Kara stanowi po prostu środek do celu, którym jest uczynienie dziecka osobą dobrą i żyjącą w zgodzie z rodzicem. Jeśli kara jest jedynym dostępnym środkiem prowadzącym do tego celu, dobry rodzic nie omieszka się nią posłużyć – lecz dla rodzica, przeciwnie niż dla niebiańskiego księgowego, odbycie kary przez dziecko nie oznacza osiągnięcia pożądanego celu.

Zarówno według interpretacji Odkupienia (A), jak i według teorii Tomasza, kiedy ktoś grzeszy, zaciąga dług, którego spłatą jest poniesienie kary. W interpretacji (A) grzech powoduje zaciągniecie długu w postaci winy, zapisywanej na niebiańskim koncie danej osoby, długu, który musi zostać w jakiś sposób spłacony. Gdyby grzesznik mógł dług ten spłacić – co w myśl (A) jest niemożliwe – zadowoliłoby to (w więcej niż jednym znaczeniu tego wyrażenia) Boga. W ujęciu Akwinaty Bóg jednak nie jest zainteresowany wyrównaniem rachunków, lecz troszczy się o grzesznika, swoje dziecko, i pragnie, by kochał on to, co kocha Bóg, pozostając z Nim w pełnej harmonii. Celem Boga jest przemiana osoby grzesznika, Bożemu pragnieniu nie uczyni więc zadość kara ani odpłata, lecz dobro i miłość Jego stworzenia.

Kara stanowi jeden ze środków prowadzących do osiągnięcia tego celu. Jest to jednak środek ostateczny i desperacki, bo chociaż wiadomo, że kara skutecznie tłumi określone zachowania, jej skuteczność w pozyskiwaniu serc jest wątpliwa. Choć więc w mojej opowieści Anna może mieć w zanadrzu karę dla swego małego grzesznika, to – jako mądra i kochająca matka – spróbuje najpierw innych środków. Jeśli zmusi Nathana do naprawy klombów w ramach kary za jego występek, może odczuje on żal z powodu tego, co zrobił, a może, przeciwnie, do końca życia będzie nienawidzić kwiatów. Z drugiej strony, jeśli sama, zastępując syna, zadośćuczyni za jego czyn – w takim rozumieniu zastępczego zadośćuczynienia, jakie przypisuję Akwinacie – to ułatwi mu powrót do niej. Będzie to z jej strony raczej zaproszenie do zgody niż jej wymuszenie. Za wystarczający warunek pojednania Anna uznaje gotowość syna do zmazania występku, nie wymagając, by przywrócił ogród do poprzedniego stanu. I w końcu, jako osoba dokonująca zastępczego zadośćuczynienia, stawia przed synem żywy wzór tego, kim powinien się stać, jeśli zdoła, nie musi on zatem samodzielnie wzbudzać w sobie pożądanego stanu umysłu, lecz tylko obserwować i naśladować kogoś innego. Jeśli więc Anna posyła Aarona, by w duchu miłości zaproponował bratu naprawienie szkód w jego imieniu, ma większą szansę na osiągnięcie swego celu: zdobycie serca i umysłu nieposłusznego syna, nie zaś uzyskanie rekompensaty.

Zdaniem Tomasza c e l e m każdego (także zastępczego) zadośćuczynienia nie jest zatem anulowanie długu zaciągniętego poprzez grzech, lecz przywrócenie grzesznika do stanu harmonii z Bogiem. Osoba zaś, która dokonuje zadośćuczynienia zastępczego, nie tyle spłaca dług, ile odgrywa rolę wzorca i ukazuje pożądany, rekompensujący charakter czynu. Do wzorca tego grzesznik może dostosować swoją wolę i skłonności, by osiągnąć stan umysłu, którego samodzielne prawdopodobnie by nie uzyskał.

Skupienie się na tym celu zadośćuczynienia pomaga odpowiedzieć na istotne pytanie[17]: Jeśli celem zadośćuczynienia jest po prostu żal grzesznika za grzechy, dlaczego w ogóle zajmować się ogrodem? Dlaczego po prostu nie zapomnieć o nim i o całej kwestii zastępczego zadośćuczynienia, by skupić się wyłącznie na wywołaniu żalu? Akwinata twierdzi, że Bóg m ó g ł rozwiązać kwestię grzechu w taki właśnie sposób i że nic nie zmuszało Go do rozwiązania jej przez zadośćuczynienie zastępcze – niemniej taki właśnie wybór dokonany przez Boga okazuje się z pewnych względów stosowny[18]. Jest tak, jak sądzę, z dwóch powodów. Po pierwsze, jeśli ktoś naprawdę żałuje za swój grzech, będzie c h c i a ł zrobić wszystko, co może, by unieważnić swój czyn; umożliwienie mu spełnienia jego pragnienia wymazania lub zrekompensowania wyrządzonego zła też jest w jakimś sensie wyrazem miłości. Po drugie, ułatwiwszy grzesznikowi – poprzez zadośćuczynienie zastępcze – wzbudzenie żalu za grzechy, chciałoby się mieć pewność, że żal ten łatwo nie wygaśnie. Prawdziwy żal za grzechy – poczucie winy z powodu popełnionego grzechu i postanowienie, by więcej go nie popełniać – jest bardzo trudny; człowiek bowiem przejawia skłonność do samooszustwa, chce wierzyć, że odprawił pokutę, chociaż faktycznie odczuwał tylko krótkotrwałe wyrzuty sumienia. Uczestnictwo w rekompensacie za wyrządzone zło – nawet pośredniej, takiej, jaka wiąże się z zadośćuczynieniem zastępczym – pomaga przekształcić wyrzuty sumienia w żal za grzechy; pragnienie rekompensaty, wzbudzone dobrowolnie w akcie skruchy, pomaga umocnić wolę w postanowieniu wzbudzenia żalu za grzechy.

Rozważania te pokazują, że zadośćuczynienie za zły czyn ma pewną wartość, a także wyjaśniają, w jaki sposób jedna osoba może zadośćuczynić za grzechy innej, nawet gdy podmiot zadośćuczynienia jest tożsamy ze skrzywdzonym. Pozostaje jednak niejasne, w j a k i s p o s ó b – według Tomasza – Chrystus ma dokonać zadośćuczynienia, czyli co jest teologicznym odpowiednikiem posadzenia nowych kwiatów.

---

[17] Jestem wdzięczna Philipowi Quinnowi za poruszenie tej kwestii w uwagach do wstępnej wersji tekstu.

[18] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 2, 3.

Zdaniem Akwinaty Chrystus dokonuje zadośćuczynienia za wszystkie grzechy ludzkości przez swoją mękę, a więc przez cierpienie, którego część i zwieńczenie stanowi śmierć – bolesna tak fizycznie, jak i psychicznie[19]. Innymi słowy to, co Chrystus wycierpiał, umierając, w jakiś sposób naprawia – z punktu widzenia Boga – straty czy zniszczenia spowodowane przez ludzki grzech. Co jednak niszczone jest przez ludzki grzech? Ogólnie rzecz biorąc, człowiek grzeszy wtedy, gdy przedkłada swą władzę lub przyjemność w danej chwili nad jakieś większe dobro. U podstaw ludzkiego grzechu leżą więc pycha i egoizm, a sam grzech to nieposłuszeństwo Bogu, którego woli się sprzeciwia. Ludzki grzech bezpośrednio niszczy zatem charakter człowieka; pyszny, samolubny, nieposłuszny umysł stanowi teologiczny odpowiednik podeptanego ogrodu. Posługując się terminologią Akwinaty, można powiedzieć, że bezpośrednim skutkiem grzechu jest pozostawienie w duszy swego rodzaju zmazy[20]; nagromadzenie takich zmaz umniejsza lub niszczy piękno duszy[21], a osoba, która grzeszy, jest bezpośrednim sprawcą skażenia części Boskiego stworzenia, a mianowicie samej siebie.

Zadośćuczynienie za ludzkie grzechy polega zatem na ofiarowaniu Bogu konkretnego przykładu ludzkiej natury, który cechuje absolutne posłuszeństwo, pokora i caritas, a który w oczach Boga jest cenny w co najmniej takim stopniu, w jakim obraża Go skażenie ludzkości grzechem. Taki przykład stanowi druga osoba Trójcy Świętej, która przyjęła ludzką naturę i dobrowolnie poddała się bolesnej i hańbiącej śmierci. Poprzez gotowość do rezygnacji z wywyższenia właściwego istocie boskiej i przyjęcia hańby ukrzyżowania, Syn Boży okazał bezgraniczną pokorę; zgadzając się zaś na agonię w mękach, czyli na wypełnienie woli Bożej wbrew oporowi swej ludzkiej natury – absolutne posłuszeństwo[22]. Wreszcie, ponieważ całe to cierpienie i poniżenie wziął na siebie z miłości do grzesznych ludzi, okazuje przez nie najgłębszą caritas. Poprzez swą mękę i śmierć Chrystus wynagradza Ojcu spowodowane grzechem skażenie ludzkiej natury, ponieważ ofiarowuje Bogu szczególnie cenny dar, jakim jest natura ludzka w Osobie Chrystusa obdarzona w najwyższym stopniu pokorą, posłuszeństwem i caritas. Chrystus musiał cierpieć – jak głosi jedno z wyjaśnień tej kwestii – dlatego, że pokora, posłuszeństwo i caritas obecne są w dobrowolnym przyjęciu cierpienia dla dobra kogoś innego w sposób, w jaki nie mogły być obecne na przykład w działalności nauczycielskiej

[19] Tamże, III, q. 48, a. 2.

[20] Por. tamże, III, q. 86, a. 2.

[21] Por. tamże, III, q. 89, a. 1.

[22] Por. np. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarium magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. III, d. 19, q. 1, a. 4, q. 2.

Chrystusa wśród Żydów czy w uzdrawianiu chorych[23]. (Więcej o cierpieniu Chrystusa napiszę w dalszej części artykułu).

W ten zatem sposób, z powodu swej boskiej natury oraz niezmiernej pokory, posłuszeństwa i caritas[24], Chrystus zadośćuczynił za wszystkie grzechy rodzaju ludzkiego[25] – zarówno te popełnione przed Jego śmiercią, jak i po niej. Według Tomasza męka Chrystusa jest jak lekarstwo na grzech[26], lekarstwo, którym można uleczyć grzechy popełnione we wszystkich epokach dziejów człowieka[27]. Koncepcja Akwinaty wyjaśnia też – co nie udaje się w przypadku interpretacji Odkupienia (A) – dlaczego, chociaż Chrystusa zadośćuczynił za wszystkie ludzkie grzechy, nie można powiedzieć, że nikt nie trafi do piekła. Przyjmując rozumienie zadośćuczynienia, na którym opiera się Tomaszowa teoria Odkupienia, można powiedzieć, że zadośćuczynienie za grzech dokonane w zastępstwie grzesznika prowadzi do pojednania tylko wtedy, gdy grzesznik sprzymierza się ze swoim Zastępcą poprzez pragnienie zadośćuczynienia, którego On dokonał. Lekarstwo, jakim jest Chrystusowe zadośćuczynienie, nie pomoże, dopóki sam grzesznik nie zastosuje go do siebie, przyjmując cierpienie i śmierć Chrystusa jako zadośćuczynienie za swoje grzechy.

Sprzymierzyć się z zadośćuczynieniem dokonanym przez Chrystusa to przede wszystkim uwierzyć w Jego mękę. Oznacza to między innymi wiarę, że wcielony Chrystus cierpiał dla dobra człowieka i w jego zastępstwie. Sama w sobie wiara ta jednak nie wystarczy, co możemy sobie uzmysłowić, wracając do przedstawionego wcześniej przykładu zadośćuczynienia. Nathan bowiem może wierzyć, że Aaron sadzi nowe kwiaty ze względu na niego i w jego zastępstwie, a jednocześnie, przewrotnie, nie być zadowolonym z tego, co robi Aaron. W takim wypadku czyn Aarona nie doprowadzi do pojednania między Nathanem a jego matką. Jak mówi Tomasz, aby męka Chrystusa mogła być skuteczna w przypadku konkretnej osoby, osoba ta musi mieć zarówno wiarę, jak i caritas. Musi nie tylko wierzyć, że Chrystus dokonał zadośćuczynienia za jej grzech, ale także mieć w sobie miłość do Boga i dobroć, dzięki której fakt ten będzie ją radować. Wówczas serce i umysł grzesznika garną się do

[23] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, III, q. 48, a. 2; por. też: t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 55, n. 3947-8 (17-18).

[24] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 3.

[25] Por. tamże, III, q. 49, a. 4.

[26] Por. tamże, III, q. 49, a. 1.

[27] Jeśli chodzi o tych, którzy żyli przed Chrystusem, Tomasz uznaje, że w okresie pomiędzy ukrzyżowaniem a zmartwychwstaniem Chrystus nawiedził wszystkie osoby przebywające w piekle (por. np. tamże, III, q. 52). Akwinata interpretuje tę tradycyjną doktrynę zstąpienia przez Chrystusa do piekła w dość surowy sposób; Chrystus wyprowadza z piekła tylko tych, którzy mieli o Nim jakąś uprzednią wiedzę i byli z Nim zjednoczeni w wierze i miłości, a mianowicie prawych Żydów oczekujących Go jako Mesjasza.

Chrystusa, grzesznik przyjmuje lekarstwo Chrystusowej męki, by jego grzech został odpuszczony[28], a on sam – pojednał się z Bogiem.

Widzimy więc, że choć ujęcie Odkupienia proponowane przez Tomasza z pozoru przypomina koncepcję (A), w rzeczywistości znacznie się od niej różni. Według Akwinaty problem obcości między ludźmi a Bogiem to w istocie nie problem Bożego gniewu w stosunku do ludzi, lecz odsunięcia się człowieka od Boga. Męka Chrystusa w jego rozumieniu jest odkupieńcza, prowadzi do pojednania między Bogiem a ludźmi nie dlatego, że Bóg w swej sprawiedliwości musi wymierzyć komuś karę za grzech, a niewinny Chrystus zastępuje ludzkich winowajców, ale dlatego, że ludzie, sprzymierzając swe serca i umysły z Chrystusem w Jego męce, gdy dokonuje On zadośćuczynienia za ich grzechy, nawracają się, osiągając stan umysłu pozostający w harmonii z wolą Boga.

W tym ujęciu miłosierdzie i przebaczenie są prawdziwe, bo Bóg nie wymaga poniesienia kary za grzechy ani od ludzi, ani od Chrystusa; Bóg nie wymierza Chrystusowi kary za ludzkie grzechy, ale przyjmuje Jego cierpienie jako akt zadośćuczynienia. Akceptując uporządkowanie ogrodu przez Aarona, Anna nie karze Aarona obowiązkiem odkupienia kwiatów, nawet jeśli to ona namówiła go do tego czynu. Celem czynu Aarona (dokonanego z udziałem Anny) nie jest ukaranie występku Nathana, ale przemiana jego umysłu, by powrócił do harmonijnej relacji z matką. Co więcej, ujęcie Akwinaty – w przeciwieństwie do ujęcia (A) – wyjaśnia, dlaczego nie wszyscy ludzie odnoszą korzyść z Odkupienia. Zdaniem Tomasza niemożliwe jest bowiem, by Chrystusowy czyn odkupieńczy odniósł skutek w wypadku kogoś, kto nie pragnie dobrowolnie przyjąć tego czynu jako dokonanego w jego imieniu.

I wreszcie, koncepcja Tomasza, inaczej niż ujęcie (A), pozwala zrozumieć związek między czynem odkupieńczym Chrystusa a wybawieniem od grzechu, ponieważ zgodnie z teorią Akwinaty, gdy ktoś przyjmuje zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa, pragnie przeciwieństwa pychy, egoizmu i nieposłuszeństwa, których pragnął, grzesząc – a dzięki temu nowemu pragnieniu oddala się od grzechu[29].

PROBLEM GRZECHU PRZYSZŁEGO

Jeśli wrócimy do wcześniejszego przykładu Susan i jej przyjaciela alkoholika Davida, to zobaczymy, że Tomaszowe ujęcie Odkupienia jako zadośćuczynienia za grzechy stanowi tylko część rozwiązania problemu zła

[28] Por. tamże, III, q. 49, a. 1, 3; por. też: tamże, III, q. 62, a. 5; t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 72.

[29] Por. np. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. III, rozdz. 158.

moralnego. W tej przykładowej historii David, prowadząc samochód w stanie nietrzeźwym, doprowadził do śmierci dziecka Susan – Maggie. Niezależnie od wielkoduszności Susan, czyn Davida zakłóci ich przyjaźń między innymi dlatego, że David nie będzie w stanie dzielić z Susan najważniejszego obecnie wydarzenia w jej życiu – śmierci jej córki – bo oglądanie jej żalu i cierpienia boleśnie zaostrzy jego poczucie winy; wszystko, co David może mówić sobie samemu, by je złagodzić, wydałoby mu się czczym usprawiedliwieniem, gdyby powiedział to Susan.

Pewnym sposobem odbudowania ich przyjaźni byłoby, zgodnie z poglądem Tomasza, zadośćuczynienie przez Davida (lub kogoś działającego w jego imieniu) za wyrządzone zło przez ofiarowanie Susan czegoś, czego inaczej nie mogłaby mieć, i co jest dla niej równie wartościowe, jak to, co utraciła. Zadośćuczynienie takie stanowiłoby wyraz prawdziwej troski o Susan i o to, co kocha, troski, której brakło Davidowi w trakcie wydarzeń skutkujących śmiercią Maggie. Załóżmy na przykład, że Susan ma drugą córkę, która umiera na chorobę nerek i dla której nie udało się znaleźć dawcy; załóżmy też, że tkanki Davida są zgodne z tkankami dziewczynki. Jeśli David, w geście skruchy, odda własną nerkę i ocali córkę Susan od śmierci, przybliży się znacznie do odnowienia przyjaźni z Susan. Nawet jednak w tak niezwykle pomyślnych okolicznościach ich przyjaźń całkowicie się nie odrodzi: David pozostaje alkoholikiem i dlatego nie może dzielić wielu bardzo ważnych trosk i pragnień Susan; ponadto zarówno on, jak i Susan wiedzą, że w każdej chwili David może ponownie uczynić coś równie strasznego, jak spowodowanie śmierci dziecka.

Podobnie Tomaszowe ujęcie Odkupienia jako zadośćuczynienia – chociaż wyjaśnia, w jaki sposób męka Chrystusa powoduje odpuszczenie grzechu przeszłego – nie wystarczy, by wykazać, że męka Chrystusa jedna ludzi z Bogiem, po upadku bowiem natura ludzka pozostaje grzeszna. Męka Chrystusa, jako zadośćuczynienie, nie zmienia nieuporządkowanej relacji między ludzkim rozumem, wolą i emocjami, która według Tomasza odpowiada za skłonność ludzi do czynienia tego, czego czynić nie powinni[30]. To nieuporządkowanie w naturze człowieka i wynikające z niego niepowodzenie w rozwijaniu cnót jako pozytywnych dyspozycji stwarzają problem grzechu przyszłego. Jeśli zaproponowane przez Akwinatę ujęcie męki Chrystusa jako zadośćuczynienia zostanie uzupełnione interpretacją tej męki jako wysłużenia przez Chrystusa łaski, a więc uzdrowienia natury ludzkiej i uzdolnienia jej do cnoty, to problem grzechu przyszłego również zostanie rozwiązany. Męka i śmierć Chrystusa stanowią zatem – jak mówi Tomasz – zarazem remedium niosące zadośćuczy-

[30] Por. np. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 82, a. 3.

nienie i sakrament zbawienia[31]. Cierpienie Chrystusa przynosi d w a główne dobroczynne skutki: zadośćuczynienie za przeszłe grzechy człowieka i wybawienie go od jego grzesznej natury[32].

Ta druga część Tomaszowej teorii Odkupienia jest znacznie bardziej zawiła i trudniejsza niż jego interpretacja Odkupienia jako zadośćuczynienia. Znalazła ona wyraz w „technicznej" terminologii teologii średniowiecznej i umieszczona w kontekście złożonego Tomaszowego ujęcia natury i rodzajów łaski Bożej. Współczesnemu odbiorcy, który słyszy o tej koncepcji po raz pierwszy, może się ona wydawać – w najlepszym razie – niejasna i niewiarygodna. W kolejnej części tekstu przedstawię krótkie streszczenie najważniejszych punktów Tomaszowej kocepcji, prezentując tylko tyle z jego rozważań o łasce, ile będzie mi potrzebne do wyjaśnienia tej części teorii Odkupienia, pomijając zaś liczne pytania, jakie rodzą poglądy Akwinaty. Po tej pozbawionej elementów krytycznych prezentacji spróbuję przedstawić teorię Tomasza za pomocą lepiej znanej terminologii i zastanowić się, czy teoria ta rzeczywiście dowodzi, że Odkupienie pozwala rozwiązać problem grzechu przyszłego.

Według Tomasza Chrystus jest głową Kościoła – a skoro wszyscy ludzie są potencjalnie członkami Kościoła, Chrystus jest (przynajmniej potencjalnie) głową całego rodzaju ludzkiego[33]. Stwierdzając, że Chrystus jest głową rodzaju ludzkiego, Akwinata chce powiedzieć, że jest On pierwszy pośród ludzi pod względem rangi, doskonałości i mocy[34] – a także, co ważniejsze, że Chrystus i istoty ludzkie tworzą razem jedno mistyczne ciało, analogiczne do ciała fizycznego, składającego się z głowy i innych części[35]. Wszyscy ludzie stanowią potencjalnie – ludzie wierzący zaś faktycznie, aktualnie – część tego mistycznego ciała. Przez swą mękę Chrystus wysługuje łaskę, która wystarczy do uleczenia całości ludzkiego grzechu[36], a jako głowa ciała, którym jest Kościół, udziela wysłużonej przez siebie łaski osobom aktualnie zjednoczonym z Nim w tym mistycznym ciele[37].

Źródłem zapewniającej łaskę zasługi Chrystusa jest Jego wola[38]. Jeśli ktoś coś wysługuje, znaczy to, że sprawia, by sprawiedliwie zostało mu dane coś dobrego; a w ostatecznym rozrachunku dobre dla człowieka jest to, co przyczynia się do osiągnięcia życia wiecznego. Czyn wysługujący życie wieczne

---

[31] Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, rozdz. 227.

[32] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 49, a. 1, 3.

[33] Por. tamże, III, q. 8, a. 3.

[34] Por. tamże, III, q. 8, a. 1.

[35] Por. tamże.

[36] Por. np. tamże, III, q. 8, a. 5.

[37] Por. tamże, q. 8, a. 6; q. 48, a. 1.

[38] Por. np. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarium magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. III, d. 18, divisio textus.

musi być dokonany w imię caritas[39]. To caritas – jako miłość Boga[40], który jest dobrem wcielonym[41], oraz miłość innych osób i rzeczy ze względu na dobro – stanowi podstawę wszelkich zasług[42]. Bez caritas żadna prawdziwa cnota nie jest więc możliwa[43]; caritas stanowi, by tak rzec, formę wszystkich aktów, w których przejawia się cnota[44]. Męka Chrystusa wypływa właśnie z najgłębszej caritas, przyjął On bowiem wielkie cierpienie i śmierć dobrowolnie, z miłości do wszystkich ludzi[45]. Jego cierpienie było ogromne tak pod względem fizycznym, jak i psychicznym, po części dlatego, że podczas swej męki bolał nad grzechami całej ludzkości jednocześnie[46], a po części dlatego, że im „większa" osoba poddaje się cierpieniu ze względu na innych, tym większa jest związana z tym caritas[47]. Z powodu ogromu swej miłości do ludzi Chrystus wysługuje łaskę prowadzącą do życia wiecznego, a jako głowa (przynajmniej potencjalnie) wszystkich ludzi, wysługuje ją dla nich wszystkich.

By zrozumieć tę część teorii Tomasza, musimy pojąć jego skomplikowane poglądy na łaskę. W dalszej części „łaską" będę nazywać tylko to, co Akwinata określa jako „łaskę współdziałającą"; wyróżnia on także kilka innych rodzajów łaski, ale dla naszych obecnych celów wystarczy pojęcie łaski współdziałającej. Według Tomasza łaska jest sprawnością czy dyspozycją zesłaną danej osobie przez Ducha Świętego przez wzgląd na mękę Chrystusa i skłaniającą tę osobę do dobrowolnego przestrzegania Bożych nakazów i zakazów[48]. Dyspozycja ta zostaje zesłana, gdy umysł człowieka doznaje oświecenia i poznaje sprawy przekraczające rozum, a miłość kieruje jego uczucia ku Bogu, tak że człowiek skłonny jest uczynić wszystko, czego miłość ta wymaga[49]. Cel tak rozumianej łaski stanowi zjednoczenie osoby ludzkiej z Bogiem[50]. Łaska osiąga ten cel przez nakłonienie naturalnych władz umysłu

[39] Por. tamże, III, d. 18, q. 1, a. 2.

[40] Por. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-II, q. 23, a. 1.

[41] Szerzej na temat tomistycznej doktryny prostoty, na której opiera się ta teza oraz obrony tej doktryny zob. E. S t u m p, N. K r e t z m a n n, *Absolute Simplicity*, „Faith and Philosophy" 2(1985) nr 4, s. 353-382.

[42] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 114, a. 4.

[43] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a. 7.

[44] Por. tamże, II-II, q. 23, a. 8.

[45] Por. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarium magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. III, d. 18, q. 1, a. 5.

[46] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 6.

[47] Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 55, nr 3957 (27).

[48] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 108, a. 1; q. 109, a. 4.

[49] Por. t e n ż e, *Compendium theologiae*, rozdz. 143.

[50] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 7, a. 12.

do miłości Boga i sprawienie, że miłość ta budzi się z łatwością i w sposób dla człowieka przyjemny[51].

Nie zmienia to faktu, że Duch Święty zawsze skłania umysł danej osoby do caritas za pośrednictwem wolnego aktu jej woli[52]. Podczas gdy Duch Święty wlewa w kogoś łaskę, osoba ta przychyla się do tego procesu w akcie wolnej woli[53], tak że zesłanie łaski jest równoczesne z poruszeniem woli[54]. W ten sposób nikt nie przychodzi do Boga przez łaskę, jeśli nie pragnie tego w sposób wolny. To Bóg porusza człowieka ku caritas, z której wypływają cnoty; lecz Bóg porusza wszystko odpowiednio do natury poruszanej rzeczy, a skoro do natury ludzkiej należy posiadanie wolnej woli, poruszenie człowieka przez Boga w procesie wlewania łaski nie odbywa się bez poruszenia wolnej woli[55]. Co więcej, darem łaski jest dyspozycja habitualna. Zawsze jednak można działać wbrew takiej dyspozycji czy sprawności, toteż osoba w stanie łaski zawsze pozostaje zdolna do popełnienia grzechu[56]. Łaska dostępna jest wreszcie każdemu człowiekowi; pozbawieni jej są tylko ci, którzy sami stawiają jej przeszkody[57].

Łaska jako taka nie jest cnotą[58], lecz przygotowuje wolę do cnoty przez udzielenie jej dyspozycji – przygotowanie jej do miłości Boga i do właściwego postępowania[59]. Łaska daje więc początek wszystkim cnotom[60], zwłaszcza teologicznym[61]. Proces wlania łaski oraz jej skutki dla umysłu przyjmującej ją osoby to proces uświęcania, w którym następuje powolne nawracanie grzesznej natury i kształtowanie się prawego charakteru. Jak mówi Tomasz, działanie łaski wywołuje w człowieku pięć skutków: (1) uzdrowienie duszy, (2) pragnienie dobra, (3) czynienie upragnionego dobra, (4) trwanie w dobru i (5) osiągnięcie chwały[62].

Nawet gdyby takie ujęcie łaski w całkowicie jasny i wiarygodny sposób rozwiązywało problem grzechu przyszłego, wciąż nie byłoby wystarczające jako część teorii Odkupienia, nie wyjaśnia bowiem związku między udzieleniem łaski a męką Chrystusa. Związek ten staje się widoczny dzięki Tomaszowej teorii środków, za pomocą których Bóg postanowił udzielać łaski, czyli

---

[51] Por. tamże, II-II, q. 23, a. 2.

[52] Por. tamże.

[53] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, a. 2.

[54] Por. tamże, I-II, q. 113, a. 7.

[55] Por. tamże I-II, q. 113, a. 3.

[56] Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 70.

[57] Por. np. t e n ż e, *Compendium theologiae*, rozdz. 144; t e n ż e, *Summa theologiae* I-II, q. 112, a. 4; q. 113, a. 2.

[58] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 3.

[59] Por. tamże, I-II, q. 109, a. 3-4.

[60] Por. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarium magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. II, d. 26, a. 4.

[61] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 3.

[62] Por. tamże, I-II, q. 111, a. 3.

sakramentów[63]. Każdy sakrament niesie ze sobą łaskę, lecz w Tomaszowej teorii Odkupienia najistotniejsza jest Eucharystia. Jak mówi Akwinata, męka Chrystusa skutkuje wybawieniem ludzi od grzechu przez wiarę, caritas i sakramenty – a zwłaszcza przez Eucharystię. Sakramenty są dla duchowego życia tym, czym niektóre przedmioty fizyczne dla życia cielesnego[64]; Eucharystia to pokarm duszy, zapewniający wzrost w cnocie[65] przez obdarzanie łaską[66].

Sakrament Eucharystii jest również bezpośrednio związany z męką Chrystusa. Według Tomasza chrześcijanie utrzymują, że ciało i krew Chrystusa – zgodnie z Jego słowami ustanawiającymi Eucharystię podczas Ostatniej Wieczerzy – są w sposób faktyczny, dosłowny obecne w tym sakramencie. Ciało Chrystusa nie znajduje się jednak w sakramencie tak, jak fizyczne ciało znajduje się w jakimś miejscu, zawierając się w nim i je wypełniając, lecz jedynie substancjalnie, jako substancja czegoś, co było chlebem. Ciało Chrystusa jest więc obecne w (pozornym) chlebie w taki sposób, że całość ciała Chrystusa zawiera się w każdej cząstce chleba[67]. Ponadto, zgodnie z naturą Eucharystii, gdy osoba wierząca przyjmuje ten sakrament, nie przemienia go w swoją własną substancję – jak to ma miejsce, gdy spożywa inny pokarm – lecz sama staje się częścią ciała Chrystusa i zostaje w nie włączona[68].

Skutkiem sakramentu dla tych, którzy przyjmują go we właściwy sposób (z odpowiednim nastawieniem woli), jest zjednoczenie z Chrystusem i stanie się częścią Chrystusowego ciała[69]. Jeśli zatem człowiek jest częścią Chrystusa, to łaska Chrystusa wysłużona na krzyżu przez mękę zostaje weń wlana – w ten sposób łaska uzyskana przez mękę Chrystusa zostaje udzielona w sakramencie Eucharystii tym, którzy uczestniczą w niej w sposób właściwy[70]. Skutkiem Eucharystii jest zatem zjednoczenie z Chrystusem, w sakramencie tym bowiem osoba wierząca przyjmuje Chrystusa w taki sposób, że zostaje złączona z jego ciałem[71]; owo zjednoczenie chroni duszę przed przyszłym grzechem, łaska bowiem udzielona za pośrednictwem sakramentu pobudza i umacnia miłość osoby wierzącej do Boga i do dobra[72]. W sakramencie, jak mówi Tomasz (w jednym z nielicznych w jego scholastycznej prozie lirycznych fragmentów), dusza osoby wierzącej upaja się słodyczą Bożej dobroci[73].

---

[63] Por. tamże, III, q. 49, a. 3.
[64] Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 58.
[65] Por. tamże, ks. IV, rozdz. 61.
[66] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 79, a. 1.
[67] Por. tamże, III, q. 75, a. 1; q. 76, a. 4-5.
[68] Por. tamże, III, q. 73, a. 3.
[69] Por. tamże, III, q. 73, a. 3 i q. 80, a. 2.
[70] Por. tamże III, q 79, a. 1.
[71] Tamże.
[72] Por. tamże, q. 79, a. 4, 6.
[73] Por. tamże, q. 79, a. 1.

Choć łaska wysłużona przez Chrystusa przez Jego mękę wystarczy do naprawienia złych skłonności nabytych w przeszłości i zapobieżenia dalszym grzechom w przyszłości, skutecznie leczy ona grzech tylko w tych, którzy złączeni są z Chrystusem. Złącznie to dokonuje się przez wiarę i miłość[74] – a choć miłość do Boga może być pobudzana innymi przykładami Bożej miłości do stworzeń, szczególnie porusza ją rozważanie męki Chrystusa[75] i więź caritas nawiązana przez uczestnictwo w Eucharystii. Gdy ktoś przylgnie do Chrystusa w wierze i miłości, w osobie tej wzbudzany jest akt wolnej woli, równoczesny z wlaniem łaski Chrystusa. Ów akt wolnej woli odnosi się – na różne sposoby – zarówno do grzechów przeszłych, jak i do przyszłej prawości. Człowiek nienawidzi w nim grzechu i pragnie prawości Bożej, przez akt ten umysł odsuwa się zatem od grzechu i kieruje ku prawości[76]. Wraz z pragnieniem prawości Bóg wlewa łaskę w duszę wierzącego, to znaczy udziela duszy dyspozycji do czynienia dobra i unikania zła. Powtarzanie tego wspólnego działania to proces uświęcania, w którym umysł i charakter osoby wierzącej upodabniają się do umysłu i charakteru Chrystusa, a którego kulminację stanowi życie wieczne z Nim.

Odkupienie rozwiązuje więc problem grzechu przyszłego, bo za pośrednictwem sakramentu Eucharystii dokonuje się swego rodzaju zjednoczenie osoby wierzącej z Chrystusem, tak że łaska wysłużona przez Chrystusa w Jego męce przenosi się na wierzącego w jednym, wspólnym Boskim i ludzkim działaniu, w którym wierzący pragnie dobra i nienawidzi zła, a Bóg udziela mu dyspozycji do osiągnięcia takiego stanu, wskutek czego wierzący staje się z czasem coraz bardziej prawy i upodabnia się do Chrystusa.

ŁASKA

Ponieważ Tomaszowe ujęcie łaski jest złożone i problematyczne, ta część jego teorii Odkupienia może zostać przez nas zapoznana i niezrozumiana. Nie jest na przykład jasne, w jaki sposób wlanie dyspozycji do pewnego rodzaju pragnienia może być równoczesne z wolnym aktem tego pragnienia. I dlaczego do udzielenia tej łaski Bóg potrzebuje tak skomplikowanego obrzędu jak Eucharystia? Co więcej, powiązanie męki Chrystusa z Eucharystią i udzieleniem łaski wprawia w zakłopotanie. Koncepcja mistycznego ciała

[74] Tomasz mówi wręcz, że wiara i miłość są skuteczne bez Eucharystii także wtedy, gdy dana osoba ma w sobie głębokie pragnienie Eucharystii, ale z jakiegoś powodu nie może go spełnić (por. np. tamże, q. 73, a. 3).

[75] Por. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarium magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. III, d. 19, q. 1, a. 1, q. 2.

[76] Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 6.

Chrystusa jest bardziej zagadkowa niż pomocna – i trudno pojąć, dlaczego cierpienie Chrystusa było konieczne, aby ciało to mogło powstać. Idea przeniesienia wysłużonej przezeń łaski męką na wierzących, którzy pozostają z Nim w jedności, rodzi problemy moralne i metafizyczne. Do istoty łaski należy dyspozycja do miłości i dobra – i trudno zrozumieć, w jaki sposób dyspozycja taka może zostać przeniesiona z Chrystusa bezpośrednio na inną osobę, choćby najbliżej z Nim związaną. Nie jest wreszcie jasne, dlaczego Bóg nie mógłby udzielić łaski bezpośrednio, bez męki Chrystusa czy rytuału Eucharystii.

Sądzę, że nasz problem ze zrozumieniem ujęcia Tomasza pochodzi częściowo stąd, że za pomocą średniowiecznych kategorii metafizycznych wyjaśnia on to, co my bylibyśmy skłonni tłumaczyć, posługując się raczej kategoriami psychologicznymi. Spróbuję więc przedstawić koncepcję Akwinaty za pomocą bliższej nam, nieśredniowiecznej terminologii. Nie rozjaśni to metafizycznych zawiłości tej koncepcji, ale jestem przekonana, że pozoli ukazać ogólną wizję sposobu, w jaki Odkupienie – według Tomasza – rozwiązuje problem grzechu przyszłego, oraz odpowiedzieć na niektóre, chociaż nie na wszystkie pytania, postawione przeze mnie w związku z tą częścią jego teorii.

Pomyślmy jeszcze raz o Davidzie, alkoholiku, który prowadząc samochód w stanie nietrzeźwym, spowodował śmierć dziecka. Załóżmy, że David jest upadłym chrześcijaninem (tomistycznego pokroju) i krótko po tym strasznym wypadku, pełen smutku i skruchy, wraca do Kościoła i do przyjmowania Komunii Świętej. Jakie będzie to dla niego doświadczenie? Weźmy najpierw pod uwagę jego przekonania. Wierzy, że uczynił coś nagannego moralnie i że zrobił to wskutek uzależnienia od alkoholu; w rezultacie postrzega siebie jako osobę godną nienawiści. Ponieważ jednak jest chrześcijaninem, wierzy także, że Bóg nie nienawidzi go, lecz raczej ogromnie k o c h a. Sam Bóg jest absolutnie dobry, święty w swej prawości i w pełni widzi całe zło w sercu i czynach Davida. Mimo to Chrystus kocha Davida, godnego nienawiści alkoholika, tak bardzo, że ze względu na niego dobrowolnie wziął na siebie hańbę i męczarnie ukrzyżowania. W jakim celu to uczynił? – By uzdrowić Davida z jego grzechu. By ofiarować Davidowi to, czego sam David nie mógł ofiarować Bogu, tak by mógł on pojednać się z Bogiem pomimo ogromu popełnionego zła i zmienić się z człowieka godnego nienawiści w człowieka świętego i podobnego do Chrystusa.

Co więcej, wielka miłość Chrystusa do Davida nie stanowi jedynie elementu starej historycznej narracji czy zagmatwanej dysputy teologicznej – bo Ten, który kocha Davida tak bardzo, że umarł za niego, by ocalić go od śmierci w grzechu, jest przy nim, obecny w jego duszy, choć dla niego niewidzialny. Faktycznie kochający go Chrystus nie tylko jest obecny, ale (jak wierzy David) w sakramencie Eucharystii zbliża się do niego i jednoczy z nim głębiej,

niż jest to w tym życiu możliwe dla dwóch osób stworzonych – przyjmując bowiem sakrament, David przyjmuje ciało i krew Chrystusa i w ten sposób sam staje się częścią ciała Chrystusa, złączony z Nim w jeden duchowy byt.

Jeśli David w to wszystko wierzy, jaki wpływ prawdopodobnie to na niego wywrze[77]? Przede wszystkim złagodzone zostanie jego poczucie winy; Chrystus bowiem zadośćuczynił Bogu za grzech Davida i odnowił jego relację z Bogiem zakłóconą przez przeszły grzech. Po drugie, zmniejszy się wrogość Davida wobec samego siebie; Sędzia bowiem, który ma największe prawo gardzić nim i go potępiać, kocha go i chce ocalić od zła. Wzmocniona zostanie również nadzieja Davida co do siebie samego. Bóg, bowiem który widzi go takiego, jakim jest, i który może uczynić wszystko, jest po jego stronie. Zamiarem Boga jest uczynienie Davida człowiekiem prawym, Bóg chce, aby David pojednał się z Nim i z sobą samym. A jeżeli Bóg z nim, któż przeciwko niemu? Co więcej, David poczuje ogromny dług wdzięczności wobec Chrystusa, który cierpiał, by go uwolnić, a wraz z tą wdzięcznością przyjdzie mocne postanowienie, by cierpienie Chrystusa nie poszło na marne. W końcu David poczuje przypływ miłości do Tego, który pierwszy tak bardzo go ukochał, oraz radość, że Ten, który go kocha, jest w nim obecny i z nim zjednoczony.

Dopóki David zachowuje takie nastawienie, jakie jest ryzyko, że uzależnienie, które porzucił, odzyska nad nim władzę? Wracając na chwilę do terminologii Akwinaty, możemy powiedzieć, że takie nastawienie Davida sprawiło, iż przylgnął on do Chrystusa w caritas i dzięki temu zapragnął dobrowolnie zbliżyć się do stanu prawości i oddalić od grzechu.

Gdyby kiedyś Bóg z miłości do Davida po prostu przemienił jego wolę w taki sposób, by ten znienawidził swoje uzależnienie od alkoholu, zniszczyłby jego wolną wolę, uczyniłby ją bowiem inną, niż pragnąłby tego jej podmiot. Jeśli jednak Bóg oddziałuje na wolę Davida, gdy zachowuje on opisane wcześniej nastawienie, jeśli wolę tę wzmacnia w postanowieniu zaprzestania picia alkoholu, nie łamie jej, bo w swym obecnym stanie David pragnie, by zwróciła się ona przeciwko piciu. Innymi słowy, przekonania i pragnienia wzbudzone w Davidzie przez Eucharystię i refleksję nad męką Chrystusa wytwarzają w nim mocne pragnienie drugiego rzędu, a mianowicie wolę, by jego pragnienie pierwszego rzędu zwrócone było przeciwko piciu. Dając Davidowi potrzebną do tego łaskę, Bóg wlewa weń dyspozycję (o większej lub mniejszej sile) do pragnienia pierwszego rzędu, by nie pić; to Boskie działanie jednak w żaden sposób nie narusza wolności woli Davida, bo wolą (drugiego rzędu) Davida jest postanowienie woli (pierwszego rzędu),

[77] „Prawdopodobnie" jest tu słowem istotnym, łaska bowiem pozostaje nieskuteczna bez aktu wolnej woli. David ma możliwość odpowiedzenia na Eucharystię przewrotnością czy zatwardziałością serca.

by nie pić. Wzmacniając wolę Davida w jej postanowieniu, Bóg nie podważa więc jej wolności, lecz współdziała z nią, by wywołać taki jej stan, którego pragnie sam David. To właśnie, jak sądzę, ma na myśli Tomasz, mówiąc, że łaska udzielona za pośrednictwem Eucharystii w s p ó ł d z i a ł a z wolną wolą. Wprawdzie głosi on, że wlanie owej łaski jest równoczesne z działaniem wolnej woli, wierzy jednak także, że Bóg istnieje poza czasem; nic zatem nie przeszkadza Tomaszowi założyć, że wlanie łaski następuje równocześnie z aktem wolnej woli, chociaż faktycznie dokonuje się ono z powodu tego aktu i jest nań odpowiedzią. (Obawa przed pelagiańskimi konsekwencjami tej interpretacji zostanie omówiona w kolejnej części artykułu).

Niewątpliwie, jeśli przeżycia Davida związane z przyjęciem sakramentu nie wykraczają poza zwykły wachlarz ludzkich emocji, jeśli nie jest to uczucie niezwykle silne i przemieniające życie, jak to, którego doznał Paweł w drodze do Damaszku, wzniosły stan umysłu Davida przeminie, a postanowienie osłabnie. Mimo to uczyni on jednak pewien postęp, Bóg bowiem oddziałał na jego wolę drugiego rzędu, by jego wola się zmieniła – nawet wszechmoc Boża nie może wzmocnić woli Davida w pragnieniu prawości bardziej niż pragnie tego sam David, nie łamiąc jego woli. Bez nagłego i całkowitego nawrócenia woli, takiego jakiego doświadczył Paweł, David będzie miał również silną dyspozycję do pragnień pierwszego rzędu, by pić, podważających jego pragnienie drugiego rzędu, by mieć wolę zaprzestania picia, a więc stojących na przeszkodzie łasce Bożej[78]. Wędrówka Davida od grzechu ku prawości będzie zatem wymagała czasu; w jej trakcie pojawi się zapewne jakieś pragnienie, które pociągnie za sobą łaskę, a w rezultacie poprawę woli, co z kolei wzbudzi więcej takich pragnień i przyniesie dalszą poprawę.

Opowiadając historię Davida, wybrałam oczywiście przykład osoby, której samoocena w naturalny sposób predysponuje ją do opisanych przeżyć emocjonalnych. Ktoś mógłby więc zapytać, czy taką samą historię można by opowiedzieć o osobie przystępującej do Komunii Świętej ze względnie spokojnym sumieniem. Oprócz ankiety, którą można by przeprowadzić wśród przystępujących do Komunii, nie znam żadnego sposobu wykazania, że wpłynęłaby ona na taką osobę podobnie. Na poparcie tezy, że mogłoby tak być, przytoczę natomiast wiersz Tomasza *Adoro te devote*[79], ukazujący głębię emo-

[78] Zestawmy to na przykład z walką Augustyna o wstrzemięźliwość i jego przepełnioną udręką modlitwą, by Bóg dał mu czystość – „ale jeszcze nie w tej chwili" (św. A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, ks. VIII, s. 174; por. *The Confessions of Saint Augustine*, tłum. E. Pusey, Macmillan Publishing Co., New York 1961, s. 125).

[79] Adoro devote, latens veritas,
te qui sub his formis vere latitas:
tibi se cor meum totum subicit,
quia te contemplans totum deficit.

cji, jakie może wzbudzić Eucharystia nawet w człowieku, którego życie, o ile wiemy, było moralnie nieskazitelne.

Ta psychologiczna interpretacja Tomaszowego, scholastycznego wyjaśnienia Odkupienia w aspekcie problemu zła przyszłego pozwala odpowiedzieć na wyjściowe pytania tej część artykułu.

Udzielenie łaski możemy potraktować jako odpowiedź Boga na pragnienie wierzącego, by jego wola się zmieniła. Łaska ta wiąże się z Eucharystią, bo to Eucharystia ożywia i pobudza takie pragnienie. Zarówno udzielenie łaski, jak i pragnienie prawej woli związane z Eucharystią łączą się z męką Chrystusa, ponieważ to właśnie miłość Chrystusa wyrażona w Jego męce powoduje miłość wierzącego, a w rezultacie również jego gotowość, by pragnąć prawości. Jest również jasne, dlaczego Bóg nie mógł udzielić łaski bezpośrednio, bez męki Chrystusa, udzielenie łaski przez Boga jest bowiem skuteczne tylko w połączeniu z aktem wolnej woli, do którego wzywa wspomnienie męki Chrystusa uobecnione w Eucharystii. Zgodnie z tą interpretacją mistyczne

---

Visus, gustus, tactus in te fallitur;
sed solus auditus tute creditor.
credo quicquid dixit Dei filius:
nihil veritatis verbo verius.

In cruce latebat sola deitas;
sed hic latet simul et humanitas.
ambo tament credens atque confitens
peto quod petivit latro poenitens.

Plagas, sicut Thomas, non intueor;
meum tamen Deum te Confiteor.
fac me tibi semper magis credere,
in te spem habere, te diligere.

O memorial mortis Domini,
panis veram vitam praestans homini,
praesta meae menti de te vivere,
et te illi semper dulce sapere.

Pie pelicane, Iesu Domine,
me immundum munda tuo sanguine,
cuius una stilla alvum facere
totum mundum posset omni scelere.

Iesu, quem velatum nun aspicio,
quando fiet illud quod tam cupio,
ut te revelata cernens facie
visu sim beatus tuae gloriae?

ciało Chrystusa jest zjednoczeniem umysłów (a przynajmniej zjednoczenie to należy do istoty owego ciała) – gdzie osoba wierząca ceni to samo, co ceni Chrystus, i pragnie tego samego, czego On pragnie – w miłości wzbudzonej Jego bliskością i siłą oddziaływania Eucharystii. Gdyby ktoś, po raz pierwszy usłyszawszy wyrażenie „mistyczne ciało Chrystusa" w tym kontekście, zapytał, czym właściwie jest owo ciało i gdzie się znajduje, popełniłby błąd – nie dlatego, że wyrażenie to jest metaforą i do niczego się nie odnosi, lecz dlatego, że odnosi się ono do złożonego zbioru wspólnych doświadczeń, w których ludzka wola i umysł przenikają się z wolą i umysłem Chrystusa.

Można zatem zaproponować bardziej zrozumiałą interpretację stwierdzenia Tomasza, że w sakramencie Eucharystii łaska Chrystusa przenosi się na wierzącego. Gdy David, uczestnicząc w Eucharystii, otrzymuje łaskę, nie dzieje się to poprzez magiczne „wyjęcie" określonej dyspozycji moralnej z duszy Chrystusa i „wszczepienie" jej do duszy Davida. Wierzy on, że Chrystus go kocha i pragnie, by miłość ta – z wszystkimi konsekwencjami, jakie niesie ona w tym kontekście – została odwzajemniona. Dlatego kocha Chrystusa i sprzymierza się z Nim, wewnętrznie przyjmując postawę, która – jak wierzy – odpowiada nastawieniu Chrystusa idącego na mękę, czyli caritas oraz towarzyszące jej nienawiść do grzechu (w przypadku Davida, jest to nienawiść do jego własnego grzechu) i umiłowanie dobra. Nastawienie takie pozwala Davidowi wzbudzić w sobie pragnienie drugiego rzędu: pragnienie posiadania takich pragnień pierwszego rzędu, które – jak sądzi – powinien żywić, aby Bóg, nie łamiąc jego woli, mógł wlać weń (w stopniu odpowiadającym posiadanej przez Davida woli drugiego rzędu) dyspozycję do pragnienia zaprzestania picia alkoholu. W ten sposób łaska przenoszona jest z Chrystusa na Davida – nie tak, jak przenosi się z grządki na grządkę cebulki tulipanów, lecz tak, jak zrozumienie czegoś przenosi się niekiedy z jednego umysłu na drugi, gdy umysły te dążą do wspólnych celów i mają wspólne przekonania, a jeden rozpala i oświeca drugi.

TEORIA AKWINATY W HISTORII MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Łącząc te dwie części Tomaszowej koncepcji męki Chrystusa – jako zadośćuczynienia i jako wysłużenia łaski – widzimy, że przedstawiona przez Akwinatę teoria Odkupienia pozwala rozwiązać problem grzechu zarówno przeszłego, jak i przyszłego. Wróćmy raz jeszcze do historii Susan i Davida, bliskich przyjaciół rozdzielonych przez śmierć córki Susan będącą skutkiem alkoholizmu Davida. Opowieść ta pod wieloma względami (choć z pewnością nie pod wszystkimi) wydaje się analogiczna do chrześcijańskiego poglądu na relację między Bogiem a człowiekiem. Są oni oddzieleni od siebie nawzajem,

człowiek bowiem, ze względu na swoją skażoną naturę, skłonny jest pragnąć tego, co sprzeciwia się woli Boga – zwykle własnej przyjemności lub potęgi, przedkładanych nad wyższe dobra. Pojednanie się Susan i Davida wymaga, by David uczynił, co w jego mocy, by zadośćuczynić za wyrządzone przez siebie zło. Według Tomaszowej teorii Odkupienia Bóg z miłości do ludzi inicjuje taki proces przez posłanie swego Syna, by Ten zadośćuczynił za przeszłe grzechy człowieka, ofiarując Bogu w swej męce to, czego człowiek w swojej obecnej kondycji nie jest w stanie ofiarować – przykład natury ludzkiej obdarzonej absolutną pokorą, posłuszeństwem i miłością do Boga. Zadośćuczynienie za grzechy przeszłe nie wystarczy jednak, by osiągnąć pojednanie. Aby David i Susan się pojednali, David musi jeszcze wyzwolić się z uzależnienia, aby zaś ludzie powrócili do stanu jedności z Bogiem, człowiek musi się nawrócić, zmieniając swą nieuporządkowaną, skażoną upadkiem i skłonną do zła naturę oraz kształtując swój charakter na podobieństwo prawego charakteru Chrystusa. Zgodnie z teorią Tomasza Chrystus, przez swoją mękę i jej upamiętnienie w Eucharystii, dostarcza nam środków niezbędnych do nawrócenia. Miłość, którą Chrystus okazał w swojej męce i zjednoczenie z Nim doświadczane w sakramencie Eucharystii wzbudzają w wierzącym miłość Chrystusa i gotowość, by pragnąć dobra i unikać zła. Kiedy już Bóg pobudzi wierzącego do takiego aktu woli, może woli tej udzielić nadprzyrodzonej pomocy, wspierając i wzmacniając jej pragnienie dobra, a zarazem respektując jej wolność.

Ktoś mógłby w tym momencie zaprotestować i postawić zarzut, że wyjaśniając ujęcie Tomasza, przekształciłam je z poglądu ortodoksyjnego w koncepcję niebezpiecznie zbliżoną do potępionej przez średniowieczny Kościół teorii Odkupienia, jaką zaproponował Abelard. Według Abelarda rola Chrystusa w wybawieniu człowieka od grzechu sprowadza się właściwie do funkcji przykładu moralnego, wskazującego wierzącym właściwe zachowanie i pobudzającego ich do niego. W mojej interpretacji poglądu Tomasza, grzesznik zostaje wybawiony od grzechu nie wskutek własnych wysiłków, lecz dzięki łasce Bożej uzyskanej przez Chrystusa za pośrednictwem Jego męki. Chrystus uczestniczy w ludzkiej przemianie jako jej przyczyna, nie zaś tylko jako zachęcający do niej przykład moralny.

Prawdą jest jednak, że przyczynowa skuteczność męki Chrystusa zależy od ludzkiej wolnej woli – ktoś mógłby zatem zarzucić mi, że nawet jeśli moja interpretacja koncepcji Tomasza nie jest abelardiańska, to jednak pozostaje pelagiańska. Warto zatrzymać się w tym miejscu, by sprecyzować rolę wolnej woli w mojej interpretacji teorii Akwinaty. Rozważmy raz jeszcze przypadek Anny i jej syna Nathana. Załóżmy, że Nathan nie znosi warzyw, Anna zaś chce, by mimo wszystko je jadł. Anna tłumaczy synowi korzyści ze spożywania warzyw, obiecuje mu nagrodę za ich jedzenie i ostrzega przed karą, która go spotka, jeśli ich nie zje, a wyczerpawszy już wszystkie inne sposoby – sama

łyżką wkłada mu warzywa do ust. W ten sposób, z jednej strony, jeśli Nathan zje warzywa, będzie to zasługą Anny, której starania, pomysłowość i zdecydowanie przyniosły zamierzony rezultat. Z drugiej strony, z punktu widzenia Nathana i wobec jego stosunku do warzyw samo niezamykanie ust – jedyny udział chłopca w wymagającym jego współpracy przedsięwzięciu Anny, która postanowiła nakłonić syna do zjedzenia warzyw – będzie od niego wymagać intensywnej walki z samym sobą. Chociaż więc w opowieści tej zasługa za osiągnięty sukces należy do Anny, to Nathana można nie tylko bronić, lecz nawet chwalić. Z drugiej strony, jeśli Nathan nie zje warzyw, cała wina będzie leżeć po jego stronie, żaden bowiem wysiłek, choćby największy i najbardziej pomysłowy, mający na celu skłonienie go do ich zjedzenia, n i e m o ż e przynieść skutku, jeśli Nathan uparcie odmawia otwarcia ust.

W opowieści tej znajdujemy analogie do Tomaszowego ujęcia łaski współdziałającej. Tym, czego Bóg udziela człowiekowi jako łaski, jest dyspozycja do właściwego pragnienia pierwszego rzędu – Bóg jednak może udzielić takiej dyspozycji tylko wtedy, gdy dana osoba jest na nią gotowa, gdy pragnie pragnąć tego, czego pragnąć powinna. Człowiek może też uczynić coś, co będzie równoznaczne z odmową przyjęcia łaski. W sposób analogiczny do opisanego w moim z życia wziętym przykładzie zasługa za uzyskanie pożądanego rezultatu należy zatem do Boga, co jednak nie oznacza, że nie można bronić bądź chwalić czynów człowieka. Każdy upadek natomiast należy przypisać wyłącznie grzesznikowi, którego uporczywe trwanie w grzechu wynika z jego odmowy przyjęcia Bożej pomocy. Trudno pogląd ów uznać za zbieżny z tym, co zwykle uznaje się za pelagianizm.

Niezależnie od tego, czy koncepcja ta jest pelagiańska, czy też nie, znany tomista Réginald Garrigou-Lagrange uważa ją za teologicznego „potworka". Zdaniem Garrigou-Langrage'a doktryna, zgodnie z którą „człowiek przez wyrażenie zgody powoduje, że łaska Boska staje się skuteczna", jest „dziwolągiem, chimerą lub co najmniej dziecinnym wymysłem"[80]. Tomista ten twierdzi bowiem, że „Bóg albo d e t e r m i n u j e albo j e s t d e t e r m i n o w a n y – inna opcja n i e j e s t możliwa"[81], oraz – jak pisze dalej – „tylko przez antropomorfizację można przyjąć drugi człon tej alternatywy, toteż z czystej konieczności musimy trzymać się pierwszego"[82]. Jeśli jednak Bóg zawsze musi determinować, a nigdy nie może być determinowany, to posługiwanie się przez człowieka wolną wolą nie ma żadnego znaczenia dla tego, kim Bóg jest ani co czyni.

---

[80] R. G a r r i g o u - L a g r a n g e, *God, His Existence and Nature*, tłum. D.B. Rose, Herder, St. Louis, Missouri, 1955, s. 540. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – S.W.

[81] Tamże, s. 546.

[82] Tamże, s. 547.

Szczegółowe zbadanie tezy Garrigou-Lagrange'a przekracza zakres tego artykułu, w odpowiedzi na jego zarzut trzeba jednak poruszyć trzy sprawy. Przede wszystkim ogólna teza Garrigou-Lagrange'a wydaje się oparta na błędnej koncepcji wielkości Boga. Bóg, który może stwarzać istoty podobne do Niego pod względem ich zdolności samodzielnego działania, niezdeterminowane przez nic innego, jest z pewnością potężniejszy od Boga mogącego stwarzać jedynie takie istoty, których aktywność będzie całkowicie przezeń zdeterminowana. Jeśli jednak Bóg stwarza byty podobne do Niego w tym, że mogą one nie tylko podlegać determinacji z Jego strony, lecz także działać samodzielnie, to sprawia także, że niektóre Jego działania stanowią odpowiedź na działania Jego stworzeń; innymi słowy, Bóg sprawia, że niekiedy nie tyle determinuje, ile jest determinowany. Po drugie, jeśli teza Garrigou-Lagrange'a jest poprawna, wydaje się, że to właśnie ona zasługuje na miano „potworka": głosi bowiem, że Bóg determinuje całe otaczające nas zło, a ludzkie poczucie wolności jest tylko iluzją. Zarówno Davida napady alkoholizmu, jak i jego ufne modlitwy do Boga o wybawienie od uzależnienia są całkowicie zdeterminowane przez Boga. Teza Garrigou-Lagrange'a wydaje się (między innymi) uniemożliwiać rozwiązanie problem zła i wystawiać na pośmiewisko szanowane praktyki religijne. Sądzę więc, że rozsądnie będzie przywołać w tym miejscu zasadę życzliwości interpretacyjnej. Nie musimy odczytywać Tomasza tak, jak czyni to Garrigou-Lagrange. Jak pokazuje mój wcześniejszy wywód, możliwa jest spójna interpretacja Tomasza, w której odrzuca się tezę Garrigou-Lagrange'a. Skoro interpretacja ta uwalnia Akwinatę od potwornych (moim zdaniem) konsekwencji tezy dwudziestowiecznego teologa, to należy uznać ją za życzliwą i rozsądną.

Czytelnika zaznajomionego z innymi teoriami Odkupienia – jak choćby z teorią Jana Kalwina – zdziwić może fakt, że niemalże nie wspominam tu o działaniu Ducha Świętego, tak istotnym dla ujęcia Kalwina i wielu innych. W teorii Tomasza faktycznie przypisuje się Duchowi Świętemu bardzo znaczącą rolę, łaska w ujęciu Akwinaty jest bowiem łaską Ducha Świętego[83], a wlanie jej w serce człowieka polega na działaniu w nim Ducha Świętego. Ponieważ w jednym eseju nie sposób jednak odnieść się do całej złożoności Tomaszowej teorii Odkupienia i wszelkich szczegółowo opracowanych przez Akwinatę problemów, pominęłam wszystko, co można było pominąć bez zniekształcenia istoty jego koncepcji. Działanie Ducha Świętego; to – obok relacji męki Chrystusa do grzechu pierworodnego i roli zmartwychwstania Chrystusa w procesie odkupieńczym – to jedna z takich kwestii.

[83] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I-II, q. 112, a. 1; por. też: tamże, I, q. 38, a. 2.

W innych bardziej znanych teoriach Odkupienia zawarta została pewna idea, o której nie wspominam w tym eseju, ponieważ nie pojawia się ona w dziełach Tomasza; jej nieobecność jest – jak sądzę – poważną wadą jego koncepcji. Na przykład Martin Luter w swojej teorii Odkupienia podkreśla, że Chrystus w jakiś sposób faktycznie bierze na siebie cały ludzki grzech; w cierpieniu Chrystusa na krzyżu wszystkie grzechy popełnione w ludzkich dziejach zostają w jakiś sposób przeniesione na Jego duszę (tezę tę nazywam „koncepcją Lutra" tylko dla wygody). W ujęciu Tomasza brak analogicznego wątku. Problemem pozostaje więc dla niego pogodzenie jego ujęcia w tym aspekcie z nowotestamentową opowieścią o męce Chrystusa. Okrzyk wyrażający opuszczenie Chrystusa na krzyżu z pewnością łatwiej wytłumaczyć w ramach koncepcji Lutra niż Tomasza; podobnie jak cierpienie Chrystusa w ogrodzie Getsemani. Akwinacie niełatwo jest wyjaśnić, dlaczego śmierć wywołuje tak wielkie cierpienie wcielonego Boga, skoro wielu męczenników będących zwykłymi ludźmi bez sprzeciwu, a nawet z radością, poddało się torturom gorszym niż ukrzyżowanie. Wydaje mi się, że Tomaszowa interpretacja odpowiednich fragmentów Nowego Testamentu pozbawia ów tekst jego żywotnej treści. Zważywszy, że Akwinata stara się zbudować teorię Odkupienia, brak adekwatnego ujęcia tych fragmentów jest sporym niedociągnięciem.

Kuszące może się nam wydać przypuszczenie, że teoria zbudowana przez Tomasza nie zawiera odpowiednika koncepcji Lutra po prostu dlatego, że koncepcja ta pozbawiona jest sensu; grzechy nie mogą być przenoszone jak pieniądze z konta na konto. W rzeczywistości jednak koncepcja Lutra nie jest aż tak kontrintuicyjna, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, a Akwinata dysponuje doktrynami i rozróżnieniami niezbędnymi do jej poparcia. Tomasz rozróżnia na przykład grzeszny czyn od tego, co nazywa „zmazą"[84] pozostawioną przez taki czyn. „Zmaza w duszy" to termin oznaczający między innymi przygnębiającą wiedzę, co się odczuwa, popełniwszy określony grzech, oraz dręczącą świadomość, czym jest pragnienie takiego złego czynu. Takie rozumienie zmazy pozwala powiedzieć, że zapewne może się ona pojawić nawet wtedy, gdy nie popełniło się grzechu, który zwykle ją poprzedza. Na przykład silnie oddziałująca na widownię scena filmowa ukazująca brutalne morderstwo może doprowadzić do powstania w duszach podatnych widzów łagodnej odmiany takiej zmazy – zmazy zwykle powstającej tylko wskutek złego czynu. Koncepcję Lutra można więc wyjaśnić za pomocą kategorii Akwinaty, twierdząc, że Chrystus otrzymuje w swojej męce wszystkie zmazy wywołane przez wszystkie grzechy ludzi, z którymi jest

[84] Por tamże, I-II, q. 86; por. też. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 12, *O grzechach i wadach*, tłum. F.W. Bednarski, Veritas, London 1965, s. 127-130.

zjednoczony. Groza i ból takiego brzemienia wyjaśniałyby cierpienie w Getsemani i krzyk opuszczenia. Ogrom cierpienia Chrystusa da się być może wyjaśnić jako konieczną konsekwencję zjednoczenia się Chrystusa z ludźmi w procesie zbawiania ich od grzechu. Jeśli David zjednoczony jest z Chrystusem, to także Chrystus zjednoczony jest z Davidem. David doświadcza owego zjednoczenia jako sprzymierzenia się z Osobą w najwyższym stopniu świętą i kochającą, Chrystus natomiast może doświadczać tej jedności jako sprzymierzenia się z samolubnym alkoholikiem, zabójcą dziecka. Dostosowanie koncepcji Lutra do teorii zaproponowanej przez Tomasza jest zatem możliwe. Brak odpowiedniej koncepcji w myśli Tomasza wynika – jak sądzę – z jego tendencji do podkreślania boskiej natury Chrystusa kosztem natury ludzkiej, nie zaś z jakiegoś filozoficznego absurdu (w rozumieniu Akwinaty lub naszym) zawartego w koncepcji Lutra. Tomaszowa teoria Odkupienia byłaby jednak trafniejsza teologicznie – a może też bardziej pociągająca z ludzkiego punktu widzenia – gdyby zawierała jakiś odpowiednik koncepcji Lutra.

Ostatecznie nie ulega wątpliwości, że ujęcie Tomasza nie jest jedyną teorią Odkupienia konkurencyjną wobec potocznego ujęcia (A), które było punktem wyjścia naszych rozważań. Anzelm, Abelard, Luter, Kalwin i Jan od Krzyża – by wymienić tylko kilku autorów – również wypracowali złożone teorie Odkupienia. Moja analiza nie dowodzi przewagi przedstawionego przez Tomasza ujęcia nad innymi wspomnianymi wyżej teoriami, lecz ukazuje istotę jednej z możliwych do obrony teorii Odkupienia, a także ogólne warunki, które musi spełniać każde jego możliwe ujęcie. Tomaszowa teoria Odkupienia stanowi poddaną refleksji wersję ujęcia (A). Jak wyjaśnia sam Akwinata, przez swoją mękę Chrystus realnie rozwiązuje problem ludzkiej grzeszności i realnie jedna ludzi z Bogiem. Niezależnie od szczegółowych rozwiązań przyjętych w innych teoriach Odkupienia, muszą one wyjaśniać, w jaki sposób Odkupienie rozwiązuje problem grzechu zarówno przeszłego, jak i przyszłego oraz czynić to – podobnie jak koncepcja Tomasza – tak, by nie zostały podważone ani Boża sprawiedliwość i miłosierdzie, ani natura ludzka[85].

Tłum. z języka angielskiego *Sylwia Wilczewska*

[85] Na moją wdzięczność za uwagi i sugestie zasługują Robert Adams, William Mann, George Mavrodes, Alvin Plantinga, Philip Quinn, Richard Swinburne, Charles Taliaferro i Thomas Tracy. Szczególnie wdzięczna jestem Normanowi Kretzmannowi za liczne pomocne uwagi do wstępnej wersji tego eseju.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY[86]

Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.

Bracken, W. Jerome. *Why Suffering in Redemption? A New Interpretation of the Theology of the Passion in the Summa Theologica, 3, 46-49, by Thomas Aquinas.* Ph. D. Dissertation, Fordham University, 1978.

The Confessions of Saint Augustine. Translated by Edward Pusey. New York: Macmillan Publishing Co., 1961.

Crotty, Nicholas. "The Redemptive Role of Christ's Resurrection." *The Thomist* 25, no. 2 (1962): 54–106.

Daly, Mary. *The Notion of Justification in the Commentary of St. Thomas Aquinas on the Epistle to the Romans.* Ph. D. Dissertation. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University, 1971.

De la Trinité, Philippe. *What Is Redemption?* Translated by Anthony Armstrong. New York: Hawthorn Books, 1961.

Dittoe, John T. "Sacramental Incorporation into the Mystical Body." *The Thomist* 9, no. 4 (1946): 469–514.

Garrigou-Lagrange, Réginald. *God, His Existence and Nature*. Translated by Dom Bede Rose. St. Louis, Missouri: Herder, 1955.

[86] Wielu artykułów i książek, do których sięgnęłam przed napisaniem tego tekstu, nie miałam okazji zacytować w trakcie jego pisania. Oto krótka lista prac najbardziej interesujących i pomocnych w ujęciu poruszonych tu tematów: J.W. B r a c k e n, *Why Suffering in Redemption? A New Interpretation of the Theology of the Passion in the Summa Theologica, 3, 46-49, by Thomas Aquinas* (rozprawa doktorska), Fordham University, New York 1978; N. C r o t t y, *The Redemptive Role of Christ's Resurrection*, „The Thomist" 25(1962) nr 1, s 54-106; M. D a l y, *The Notion of Justification in the Commentary of St. Thomas Aquinas on the Epistle to the Romans* (rozprawa doktorska), Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, 1971; Ph. D e l a T r i n i t é, *What Is Redemption?*, tłum. A. Armstrong, Hawthorn Books, New York 1961; J.T. D i t t o e, *Sacramental Incorporation into the Mystical Body*, „The Thomist" 9(1946) nr 4, s. 469-514; M.G. L a w l e r, *Grace and Free Will in Justification: A Textual Study in Aquinas*, „The Thomist" 35(1971) nr 4, s. 601-630; B. L o n e r g a n, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, red. J. Patout Burns, Herder and Herder, New York 1970; W.D. L y n n, *Christ's Redemptive Merit: The Nature of its Causality According to St. Thomas.* „Analecta Gregoriana" 115, Series Facultatis Theologiae: sectio B, nr 37, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962; F. M a r i n e l l i, *Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista*, Pontificia Università Lateranensis, Roma 1977. S. M c C o r m a c k, *The Configuration of the Sacramental Character*, „The Thomist" 7(1944) nr 4, s. 458-491; S. M o o r e, *The Crucified is No Stranger*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 1977; J.M. O ' L e a r y, *The Development of the Doctrine of St. Thomas Aquinas on the Passion and Death of Our Lord*, J.S. Paluch, Co., Inc., Chicago 1952; P. P a r e n t e, *De verbo incarnato*, Marietti, Roma 1949; J. R i v i è r e, *The Doctrine of the Atonement: A Historical Essay*, tłum. L. Cappadelta, Herder, St. Louis, Missouri, 1909; Ch.A. S c h l e c k, *St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace*, „The Thomist" 18(1955) nr 1, s. 1-30; t e n ż e, *St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace (Concluded)*, „The Thomist" 18(1955) nr 2, s. 242-278.

Lawler, Michael G. „Grace and Free Will in Justification: A Textual Study in Aquinas." *The Thomist* 35, no. 4 (1971): 601–30.

Lonergan, Bernard. *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas.* Edited by J. Patout Burns. New York: Herder and Herder, 1970.

Lynn, William D. "Christ's Redemptive Merit: The Nature of its Causality According to St. Thomas." *Analecta Gregoriana* 115, Series Facultatis Theologiae: sectio B, no. 37. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1962.

Marinelli, Francesco. *Segno e Realita: Studi di sacramentaria tomista*. Rome: Pontificia Università Lateranensis, 1977.

McCormack, Stephen. "The Configuration of the Sacramental Character." *The Thomist* 7, no. 4 (1944): 458–91.

Moore, Sebastian. *The Crucified is No Stranger*. London: Darton, Longman and Todd Ltd., 1977.

O'Leary, Joseph M. *The Development of the Doctrine of St. Thomas Aquinas on the Passion and Death of Our Lord*. Chicago: J. S. Paluch Co., Inc., 1952.

Parente, Pietro. *De verbo incarnato*. Rome: Marietti, 1949.

Rivière, Jean. *The Doctrine of the Atonement: A Historical Essay*. Translated by Luigi Cappadelta. St. Louis, Missouri: Herder, 1909.

Schleck, Charles A. "St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace." *The Thomist* 18, no. 1 (1955): 1–30.

Stump, Eleonore, and Norman Kretzmann. "Absolute Simplicity." *Faith and Philosophy* 2, no. 4 (1985): 353–82.

———. "St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace (Concluded)." *The Thomist* 18, no. 2 (1955): 242–78.

Tomasz z Akwinu. *Compendium theologiae.* https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

———. *Summa contra gentiles.* https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

———. *Summa contra gentiles*. Book IV. *Salvation*. Translated by Charles J. O'Neil. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1975.

———. *Scriptum super libros Sententiarium magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

———. "Streszczenie teologii." Translated by Jacek Salij. In Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*. Poznań: W drodze, 1984.

———. *Suma teolgiczna*. Vol. 12. *O grzechach i wadach*. Translated by Feliks W. Bednarski. London: Veritas, 1965.

———. *Summa theologiae*. https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Eleonore STUMP – Odkupienie w ujęciu Akwinaty (tłum. S. Wilczewska)
DOI 10.12887/33-2020-2-130-05

Nauka o Odkupieniu stanowi centralną doktrynę chrześcijaństwa. Współczesna filozofia religii nie poświęciła jej jednak dotychczas wiele uwagi – częściowo dlatego, że najlepiej znana jest bezrefleksyjna wersja tej doktryny, obfitująca w problemy filozoficzne i teologiczne. W artykule zaprezentowana została alternatywna wersja nauki o Odkupieniu, zaczerpnięta z dzieł Tomasza z Akwinu. Przedstawiono argumentację na rzecz jej trafności i spójności, a także wykazano, że nie powoduje ona trudności związanych z wersją bezrefleksyjną.

Artykuł stanowi tłumaczenie tekstu *Atonement according to Aquinas* (*Philosophy and the Christian Faith*, red. T.V. Morris, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988, s. 61-91). Przekładu dokonano za zgodą autorki.

Kontakt: Department of Philosophy, Saint Louis University, 3800 Lindell Blvd., St. Louis, MO 63108, USA
E-mail: eleonore.stump@slu.edu
https://www.slu.edu/colleges/AS/philos/site/people/faculty/Stump/

Eleonore STUMP, Atonement according to Aquinas (trans. Sylwia Wilczewska)
DOI 10.12887/33-2020-2-130-05

The doctrine of the Atonement is the central doctrine in Christianity, but it has not achieved much attention in contemporary philosophy of religion, in part because it tends to be known only in an unreflective version full of philosophical and theological problems. I present an alternative version of the doctrine, taken from Aquinas, argue that it is a cogent and consistent account, and show that it does not suffer from the problems of the unreflective version.

The present article is a translation of "Atonement according to Aquinas" (*Philosophy and the Christian Faith*. Edited by T. V. Morris. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, 61–91). Translated with the permission of the author.

Contact: Department of Philosophy, Saint Louis University, 3800 Lindell Blvd., St. Louis, MO 63108, USA
E-mail: eleonore.stump@slu.edu
https://www.slu.edu/colleges/AS/philos/site/people/faculty/Stump/

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 66-82
DOI 10.12887/33-2020-2-130-06

Witold P. GLINKOWSKI

DIALOGICZNE I DRAMATYCZNE OBLICZE DOMU

Pisząc o destrukcji przestrzeni domu, Tischner ma na uwadze nie tylko właściwy, wewnętrzny kontekst wzajemności, ale również zewnętrzne relacje człowieka – te z ludźmi i te ze środowiskiem. Ich charakter rozstrzyga o tym, czy miejsce, w którym człowiek jest „u siebie", to dom, czy raczej kryjówka. Obietnica może przecież ustąpić miejsca odmowie, miejsce urodzajne staje się wówczas jałowe i złowrogie, a dom, z Platońskiej „pięknej ustroni", przeistacza się w warowny bastion, odcięty od złowrogiego świata.

Podejmując problematykę domu jako pojęcia często pojawiającego się we współczesnej refleksji filozoficznej, mam na względzie „dom człowieka". To ostatnie określenie może budzić obawy co do swej instruktywności, można się zastanawiać, czy nie jest ono tautologią. Zakładam jednak, że choć pojęcie domu, tak jak wszystkie pojęcia, jest ludzkiej proweniencji, to jednak używane bywa – przynajmniej w szerokim, czasem metaforycznym sensie – również w odniesieniu do miejsc zamieszkiwanych przez istoty pozaludzkie. W obecnym tekście jednak, pisząc o domu, koncentruję się na domu projektowanym, budowanym, zamieszkiwanym i doświadczanym przez człowieka – taka intencja patronuje tej refleksji. Szczególny akcent chciałbym położyć na korespondencję zachodzącą między kondycją człowieka a charakterem domu, na obu tych płaszczyznach wyraźnie ujawnia się bowiem dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia.

Dom jako artefakt kulturowy, miejsce ludzkiego zamieszkiwania – ale też miejsce, w którym rodzi się, krystalizuje i dojrzewa ethos ludzkiego „bycia w świecie" – może się jawić w dwóch różnych aspektach teoretycznych. Można go rozpatrywać w kategoriach obiektu fizykalnego albo widzieć w nim taki obiekt, który swoją tożsamość zawdzięcza ludzkiemu odniesieniu – niewyłącznie ani niekoniecznie jednak czysto poznawczemu – a więc relacji, która wyraża się zespołem różnorakich, w pewien sposób z sobą korespondujących i uzupełniających się ludzkich doświadczeń.

Tym samym realność domu można wyprowadzać z niego samego, z jego ontycznej, względnie niezależnej od człowieka korpuskularności, zorganizowanej w określoną strukturę; można jednak zakładać, że realność ta jest wtórna w stosunku do całego spektrum ludzkich odniesień – angażujących człowieka w sposób dość szczególny, nie tylko teoretycznie, ale zwłaszcza praktycznie, emocjonalnie, wiążąc go z domem na poziomie doświadczeń

egzystencjalnych. Dom staje się tym, czym jest, dzięki intencjom i emocjom człowieka, który łącząc z nim swoją egzystencję, wytwarza specyficzny rodzaj duchowo-emocjonalnej więzi między sobą a domem. Toteż dopiero wtedy, gdy ludzkie przebywanie w nim „nabiera cech bliskiego zaznajomienia, zżycia z miejscem, gdy miejsce staje się istotnie własną okolicą […] takie miejsce nazywamy domem”[1].

O domu można myśleć w kategoriach ontyczno-obiektywizujących, czyli tak, jak myśli się o każdym z bytów. Można jednak postrzegać go w optyce dialogicznej, a zarazem – jak się okaże – dramatycznej, czyli tej, która została wypromowana przez dwie ważne, choć wciąż niedoceniane odsłony współczesnego myślenia – filozofię dialogu oraz będącą jej swoistym wariantem i transpozycją „filozofię dramatu”.

DOM
MIEJSCE UCZŁOWIECZONE

W przypadku ludzi ich realność ma genezę odmienną od genezy obiektów, które pozwalają się poznać „z zewnątrz”, z dystansu, jaki podmiot przyjmuje względem eksplorowanego przezeń przedmiotu. Ludzie – na co zwraca uwagę myśl dialogiczna – są nie tylko „przedmiotami poznania” oraz podmiotami współtworzącymi pole użytkowania i doświadczania. Tym, czemu zawdzięczają swoją bytową niepowtarzalność, jest ich zdolność do świadomego – choć wymagającego akceptacji i rezonansu ze strony partnera – wchodzenia w relacje dialogiczne. Nie są one relacjami poznawczymi. Tym bardziej nie spełniają się w planie mierzonym porządkiem potrzeb, uzasadnionym przyczynowo-skutkowym zorientowaniem w świecie czy weryfikowanym kryteriami racjonalno-użytkowej ergonomii. Ich źródłem, racją i celem jest raczej pozautylitarna i transcendentna dziedzina pragnień, które z uwagi na swój metafizyczno-etyczny charakter nie poddają się uprzedmiotawiającej obiektywizacji, wymagają bowiem dopełnienia w relacji dialogicznej.

Argumenty przemawiające za realnością tak postrzeganego człowieka – będącego nie tylko rozumnym ssakiem, a nawet nie tylko „tworem i wytwórcą kultury”[2] – muszą być inne niż te, które wystarczają do stwierdzenia realności (lub braku realności) obiektów przyrodniczych lub kulturowych. Dlatego człowiek musi uznać, że relacja – w której nie ma podmiotu i przed-

[1] H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 129.

[2] Zob. M. L a n d m a n n, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961.

miotu, lecz występują dwa podmioty wzajemnie afirmujące swój osobowy status – jest podstawowym i ostatecznym kryterium jego realności. Moja realność nie poprzedza relacji, tak jak dzieje się w przypadku kul bilardowych, które najpierw „są", a dopiero później mogą toczyć się po zielonym płótnie lub pozostawać w spoczynku. Weryfikacja esse człowieka nie dokonuje się w sposób dostateczny ani w kontekście percipi, ani w kontekście percipere, w których człowiek niewątpliwie się pojawia. Adekwatna weryfikacja osobowego istnienia – nie tyle jego zobiektywizowane rozpoznanie czy udowodnienie, ile świadectwo o nim – może się dopełnić dopiero w ramach dialogicznego wydarzenia, poprzez interpersonalne spotkanie, będące tak różne od napotykania, jak różną od rzeczy pozostać musi osoba. A zatem w przypadku bytu ludzkiego nie zawsze jego esse jest interesse[3] – jego istnienie nie wyczerpuje się przez „bycie w świecie", wszak etyka, przestrzeń międzyosobowych odniesień, jest bezinteresowna, w przeciwnym razie straciłaby swoją wiarygodność.

W przypadku domu dystynkcja „miejsce versus przestrzeń" traci swą ostrość i jednoznaczność, staje się raczej parą perspektyw, w równym stopniu instruktywnych, cennych i antropologicznie nośnych. Dom występuje w dwóch rolach, jest bowiem zarówno miejscem, jak i przestrzenią. Jest taki ze względu na strukturę – wewnętrzną, którą posiada, i zewnętrzną, której jest elementem – ale przede wszystkim z uwagi na jego sensy rodzące się w obrębie ludzkiego doświadczenia. Domu nie tworzą fizykalne parametry, co najwyżej stanowiące jego materię – tworzy go zaś specyficzny stosunek człowieka, na który składa się budowanie, posiadanie, a zwłaszcza zamieszkiwanie. Dom łączy i symbiotycznie godzi z sobą dwie funkcje – wychodząc tym samym naprzeciw dwu ludzkim potrzebom. Jako miejsce, zapewnia bezpieczeństwo, jako przestrzeń, otwiera horyzont wolności. A są one nie tylko potrzebami, lecz może nawet pragnieniami, bo przecież „przywiązani jesteśmy do pierwszego i tęsknimy za drugą"[4]. Patrząc na dom z takiej perspektywy, wychodzimy poza standardową dystynkcję, wskazującą, że m i e j s c e zyskuje swoją indywidualność za sprawą ludzkiej aktywności kulturotwórczej – nadającej przestrzeni wartość, kształt, sens, strukturę, organizację i czyniącej ją rozpoznawalną, oswojoną oraz zagospodarowaną przez człowieka – i tym miałoby się ono różnić od przestrzeni, jako nie tylko abstrakcyjnej, ale też „bezimiennej"[5]. Dodajmy, że zasada rozróżniania miejsca i przestrzeni oraz proces „umiejscawiania",

[3] Por. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 13.

[4] „Miejsce to bezpieczeństwo, przestrzeń to wolność: przywiązani jesteśmy do pierwszego i tęsknimy za drugą". Y.F. T u a n, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 13.

[5] Por. W.P. G l i n k o w s k i, *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2005, s. 83-102.

dokonujący się w spektrum przestrzennego uniwersum, mają swoją bogatą reprezentację w spektrum ludzkiego doświadczenia, choć nie mogą być precyzyjnie rozpoznawane czy diagnozowane przez naukę[6].

Dom nie jest czymś fizykalnie-obiektywnym, gdyż staje się sobą dopiero w obrębie ludzkich odniesień, doświadczeń i przeżyć. Można nawet powiedzieć, że jako pewne fizykalno-topograficzne miejsce dopiero wówczas staje się on domem – jak poetycko, a zarazem precyzyjnie oddaje to Hanna Buczyńska-Garewicz – „gdy następuje zestrojenie jego duchowych treści z duszą mieszkańca”[7]. Realność domu zapośredniczona jest przez realność człowieka, ale nie tylko w tym oczywistym sensie, że dom to ludzkie dzieło, lecz dzięki temu, że dom konstytuuje się poprzez relacje z człowiekiem – poprzez ludzkie zamieszkiwanie w nim. Relacja ta – co często bywa przeoczane – okazuje się zwrotna. Nie tylko dom uzyskuje swój ontyczno-aksjologiczny status i wyrazistość dzięki temu, że jest ważny dla człowieka; również człowiek w istotny sposób dopełnia swoje uczłowieczenie dzięki swoim wielorakim odniesieniom do domu[8].

Wyprowadzanie sensu domu z zamieszkiwania, rozumianego szeroko, jako jeden z licznych sposobów ludzkiego uobecniania się w świecie – poznawczego, technicznego, etycznego, kulturowego – byłoby jednak ryzykowne. „Dom” i „świat” nie są przecież synonimami, a ludzkie bycie-w-świecie – choćby to, które ma na uwadze Martin Heidegger, a więc owo manipulacyjno-rozumiejące krzątanie się człowieka, przebiegające zasadniczo w perspektywie użytkowania – wyraźnie marginalizuje te aspekty domu, o których wolno myśleć, że są pierwotne względem wszelkiego utylitarnego i zorientowanego na utensylia „troszczenia się” o sens. Wśród ważnych dla Heideggera sposobów ludzkiego bycia-w-świecie bycie w interpersonalnej relacji, a zatem bycie, od którego wychodzą dialogicy, nie jest pierwszoplanowe, nawet jeśli w ogóle zostaje przez filozofa dostrzeżone w sposób uwzględniający jego specyfikę.

Filozofowie dialogu przyjmują inną perspektywę – dom pojawia się w ich koncepcjach w kontekście spotkania, będącego relacją międzyosobową, toteż nie jest jednym z wielu przejawów ludzkiego praktyczno-aksjologicznego „lobbowania” na rzecz zrozumiałości świata – dającej się spożytkować w relacjach z rzeczami. Zwłaszcza Józef Tischner, idący tropem Emmanuela Lévinasa, podkreśla wagę wzajemności, która jest nieodzownym warunkiem

---

[6] Bywa, że stwierdzają to sami naukowcy. Przykładu dostarcza rozmowa Nielsa Bohra z Wernerem Heisenbergiem: „Jako uczeni wierzymy, że zamek składa się z kamieni i podziwiamy sposób, w jaki architekt je zestawił. [...] Fakt, że Hamlet tutaj żył, nie zmienia żadnego z tych elementów, a jednak zmienia wszystko. Ściany i mury przemawiają nagle innym językiem [...] Kronberg staje się dla nas zupełnie innym zamkiem”. T u a n, dz. cyt., s. 14.

[7] B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, dz. cyt., s. 36.

[8] „Miejsca, w których zamieszkujemy, określają, kim jesteśmy”. Tamże, s. 37.

tworzenia domu, a której zanik pociąga za sobą jego anihilację. Pewnym problemem jest precyzyjne określenie zależności między zanikiem wzajemności a erozją sensu domu, która byłaby tego konsekwencją[9].

Innymi słowy: dom to dla dialogików coś więcej i coś wcześniejszego niż splot funkcjonalnych znaczeń i ludzkich odniesień, dających się wyłożyć w języku „sensownego użytkowania", pojawia się on nie jako ich efekt czy szczególny przypadek[10]. Wedle dialogików jest odwrotnie, dom, jako dialogiczne „pomiędzy", jest punktem wyjścia ludzkiej egzystencji, a nie którymś z jej uzewnętrznień, jednym z wielu, porównywalnym do innych z uwagi na rzekomą funkcjonalno-praktyczną genezę ich sensu[11]. Różnica między Heideggerem a dialogikami jest zatem oczywista. Jeśli według niego dom jawi się jako rezultat poręcznego użytkowania, „zatroskanego" rozglądania się człowieka pośród aktualnych i potencjalnych związków znaczeniowych – generowanych i ujawnianych w ramach praktyczno-manipulacyjnego odnoszenia się do nich – to dla dialogików bezprecedensowość domu jest czymś niezapośredniczonym, raczej czymś o statusie zbliżonym do t w a r z y, o której pisał Lévinas, a zatem nie fenomenem, nie pojęciem, nie narzędziem, a raczej czymś źródłowym, „znaczeniem bez kontekstu"[12]. O ile w ontologii fundamentalnej Heideggera dom staje się transparentny z uwagi na zamieszkiwanie, będące rodzajem zażyłego współistnienia – „wspólnego", gdyż mającego wspólne zaplecze sensów – o tyle dom rozpoznawany w tradycji dialogicznej broni swojej ontycznej bezprecedensowości, wcześniejszej od wszelkich poznawczych lub użytkujących odniesień.

Ta ostatnia konstatacja każe przypomnieć podstawowe założenie Buberowskiej dialogiki – człowiek staje się Ja wobec Ty, przy czym dzieje się to dopiero w relacji dialogicznej. Nikt nie jest „gotowym Ja" – autonomicznym i samowystarczalnym w planie swej genezy i osobowego funkcjonowania. Owszem, każdy człowiek występuje w rozmaitych rolach kulturowych, bywa podmiotem samowystarczalnym i samoświadomym – i może nim pozostawać nawet w izolacji od wszelkich innych podmiotów. Jednakże warunkiem osobowej inicjacji, warunkiem zrozumienia, że człowiek jako osoba różni się jakościowo od bytów nieosobowych – ponieważ może on wchodzić w relacje

---

[9] Zwraca na to uwagę Magdalena Kozak (zob. M. K o z a k, *O znaczeniu domu – między Lévinasem a Tischnerem*, „Kwartalnik Filozoficzny" 35(2007) nr 1, s. 95-97).

[10] Por. M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., oprac. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.

[11] Czytamy: „Kierowca ciężarówki jest u siebie w domu, gdy znajduje się na autostradzie […]; robotnica jest u siebie w domu w przędzalni […]; główny inżynier jest u siebie w domu w elektrowni". Tamże, s. 316.

[12] E. L é v i n a s, *Twarz*, tłum. T. Gadacz, w: *Twarz Innego*, tłum. zbiorowe, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Wydział Filozoficzny, Kraków 1985, s. 149.

dialogiczne, reagując na zaproszenie do udziału w nich, a także zapraszając inne podmioty do takiego uczestnictwa – jest wejście w relację dialogiczną, a więc taką, która jest swoista, jakościowo niesprowadzalna do żadnej innej relacji, na przykład poznawczej czy praktyczno-użytkującej. Dla Heideggera bycie w domu jako bycie „u siebie" (niem. Zuhause) wynika z aktywności polegającej na wielorakim uczestnictwie we współużytkowaniu sensów – i nie ma tu znaczącej różnicy między ujęciami z wczesnego dzieła *Sein und Zeit*[13] i z późnego *Brief über den „Humanismus"*[14], gdyż również w tym ostatnim miarą horyzontu, z którego wyłania się dom, jest bliskość względem prawdy bycia, a nie – jak u dialogików – bliskość interpersonalna. Jeśli dla Heideggera zamieszkiwanie wyraża się udzielaniem schronienia byciu, to dla dialogików będzie ono raczej otwartością na drugiego, gotowością do podjęcia go – nie tyle w jego „prawdzie bycia", ile poprzez dialogicznie objawiające się bycie obecnym; człowiek jako partner współuczestniczący w spotkaniu jest tu raczej stróżem brata niż pasterzem bycia.

Filozoficzna diagnoza Martina Bubera jest całkiem inna. Dla niego „bycie w domu" ma wymiar interpersonalnej relacji, a nie stosunku do kolejnego spośród sensów. Dlatego owo bycie będzie czymś nieprofitującym progresem wiedzy, orientacji lub kompetencji. Koresponduje ono, by znów odwołać się do dystynkcji Lévinasa, nie z potrzebami, lecz z pragnieniem. Dostępu do jego sensu nie uzyskamy w perspektywie ontologii, gdyż nieodzowna jest do tego optyka metafizyki, uwzględniająca wymiar transcendencji[15]. Wszak dopiero metafizyka daje dostęp do pragnienia jako transcendentnego w swej genezie i absolutnego w swej istocie[16].

Dom jest zawsze żywy – podobnie jak człowiek, zawsze żyjący w jakimś doń odniesieniu, choćby jako domownik lub jako bezdomny, by odwołać się do skrajnych i dzięki temu spektakularnie czytelnych jego ról. Dlatego dom, choć jest miejscem, jest czymś całkiem innym niż miejsce – „umiejscowione,

---

[13] Zob. M. H e i d e g g e r, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1927. Zob. też: t e n ż e, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

[14] Zob. t e n ż e, *Brief über den „Humanismus"*, A. Francke Verlag, Bern 1947. Zob. też: t e n ż e, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Aletheia, Warszawa 1995, s. 129-168.

[15] Co ważne, metafizyka, o której tu mowa, nie jest – by przywołać trafną metaforę Tischnera – „książką w bibliotece, ale jest ona częścią człowieka i zwraca się ku jakiemuś «gdzie indziej», ku jakiemuś «inaczej», ku jakiemuś «poza»" (J. T i s c h n e r, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. D. Kot, A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012, s. 230).

[16] „Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić". E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998, s. 19.

udomowione, aż do znudzenia zasiedziane i przez to zasiedzenie i ujarzmienie zaśniedziałe, a pozbawione swego prawdziwego blasku”[17].

Dom odnajdujemy nie tylko w kontekście przestrzeni zewnętrznej, którą zajmuje on jako jej część, ale też w odniesieniu do przestrzeni wewnętrznej – którą reprezentuje, afirmuje i kreuje w sposób autonomiczny i autorski. W większym jednak stopniu niż przestrzenią, dom okazuje się miejscem, stanowi bowiem przestrzeń umiejscowioną. Proces umiejscawiania wykracza poza porządek przyrody, a nawet z trudem daje się ograniczyć do rzeczywistości kultury, gdyż wymaga emocjonalnego, egzystencjalnego zaangażowania. To właśnie ludzie, za sprawą swych umiejętności, inwencji, aktywności – a nade wszystko włączając całą swoją osobową i osobistą niepowtarzalność – organizują przestrzeń, „umiejscawiają” ją, czynią „imienną”, nadają jej swoisty sens, jakiego wcześniej nie miała. Miejsce – w odróżnieniu od przestrzeni – odznacza się konkretnością zapewniającą mu wyrazistość, tożsamość i bezprecedensowość – bo jeśli nawet istnieją miejsca podobne, to nie są one sprowadzalne do siebie; są miejscami odrębnymi, a nie uzyskanymi w wyniku zduplikowania lub zreprodukowania jednego miejsca.

Lévinas podkreśla, że specyfika domu, ujawniająca się w pełnionych przezeń rolach, nie jest konsekwencją postrzegania go w kategoriach celu ludzkiej aktywności – dom stanowi raczej podstawowy warunek tej aktywności, jest też jej źródłem, początkiem[18]. Tym samym ważne staje się nie to, że dom należy do struktury świata jako jego element, lecz to, że określa on tę strukturę, decyduje o tym, w jaki sposób jest ona rozpoznawana, doświadczana, rozumiana.

Dom jest nie tylko budynkiem, stanowi rodzaj polisferycznego palimpsestu, rozciągającego się na wiele przestrzeni, i zwykle zbudowany jest z wielu miejsc oraz sfer – komplementarnych względem siebie i korespondujących z sobą, ale też porzucających swą tożsamość na rzecz nowej, nieoczekiwanej, a często nawet kontradykcyjnej względem poprzedniej. Na tym polegałaby otwartość domu, dziejąca się na poziomie egzystencjalnym, toteż przekraczająca wszelkie semantyczne precedensy. I jeśli nawet dom jest pewnym miejscem, to jest miejscem szczególnym, nie „umiejscawia” człowieka, lecz przeciwnie – otwiera go na innych, na świat, wreszcie na samego siebie, objawia mu jego własną ludzką kondycję. Dom stanowi bowiem to miejsce, tę przestrzeń, a nawet tę drogę, gdzie człowiek jest „u siebie”. Z pewnością rację mają ci, którzy twierdzą, że przebywając w domu, czujemy się „suwerenni, czyli podlegli tylko przez nas samych ustanowionym regułom i normom”[19].

---

[17] W.P. G l i n k o w s k i, *Transcendencje codzienności: Miejsca, spotkania, obsesje*, Wydawnictwo Fundacja Anima – „Tygiel Kultury”, Łódź 2008, s. 77.

[18] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 174.

[19] Por. U. S c h r a d e, B. W o l n i e w i c z, J. Z u b e l e w i c z, *Dom jako wartość duchowa*, „Znak” 48(1996) nr 4(491), s. 91.

Jednakże, czego nie powinniśmy przeoczyć, dom staje się taki nie poprzez bezpieczny dystans, lecz poprzez dramatyczne interpersonalne zapośredniczenie – poprzez relacje międzyludzkie.

Dom niesie z sobą nieskończoność, analogiczną do tej będącej udziałem człowieka – jest przecież domem człowieka – pierwotną względem wszelkiej skończoności. Jeśli zatem antropologiczny status domu ulega deformacji, a nawet zostaje skrajnie wypaczony – przeistaczając się w twierdzę lub kryjówkę – wówczas dochodząca tu do głosu „skończoność" okazuje się wtórna względem nieskończoności, jej sens jest nadbudowany nad nieskończonością i znaczący z uwagi na swą niereprezentatywność, na prywatyzujące okrojenie i zawężenie.

Dom jest immanentnym punktem odniesienia dla doczesności, ucieleśniającym ludzkie potrzeby, ale też transcendentnym horyzontem wieczności, otwierającym na pragnienia. Jego istnienie stanowi rękojmię dla ludzkiej egzystencji, gdyż dopiero dzięki niemu może ona w pełni przebiegać „na miarę człowieka", modo humano. Paradoksalnie jednak, uczłowieczający potencjał domu, tkwiący nie w nim samym, lecz w ludzkim doń odniesieniu, zachowuje swoją wartość dzięki temu, że dom pozostaje nieustannie zagrożony, że człowiek może go utracić. Martin Buber w swojej książce będącej rekapitulacją filozoficznej drogi zapytywania o człowieka – znaczonej sukcesami i porażkami – zwraca uwagę na to, że epoki ludzkiej „bezdomności", a więc te, w których człowiek tracił poczucie stabilnego zakorzenienia i zadomowienia w świecie, sprzyjały motywacji do stawiania antropologicznych pytań w większym stopniu niż te epoki, w których człowiek odczuwał niezagrożoną jedność ze światem – przejrzystym, bezproblemowym i „uładzonym" (gr. kosmios) – i w którym sam siebie rozpoznawał w sposób nieskłaniający do problematyzowania czy kwestionowania antropologicznego status quo ante[20].

DIALOGICZNY I DRAMATYCZNY WYMIAR DOMU CZYLI POZA ONTOLOGIĄ FUNDAMENTALNĄ

W Tischnerowskiej „filozofii dramatu", będącej swoistym rozwinięciem ważnych wątków antropologicznych zbudowanych w obrębie filozofii dialogu, dom jest jednym z czterech wyróżnionych miejsc (obok świątyni, warsztatu pracy i cmentarza), które orientują scenę ludzkiego dramatu[21]. Scena – co warto przypomnieć z uwagi na liczne, czasem niestety zawinione przez Tischnera

[20] Zob. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktór, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1993.

[21] Por. J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1990, s. 179-193.

nieporozumienia – nie jest tożsama z uniwersum bytów[22]. Sceną jest tylko ta przestrzeń, na której toczy się egzystencjalny dramat ludzkiego istnienia, a zatem jej zasięg podlega nieustannym modyfikacjom. Scena jest płaszczyzną spotkań i rozstań, przestrzenią wolności, „w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga"[23]. Scena pojawia się w dwóch kontradykcyjnych perspektywach – w planie „ziemi obiecanej"[24] oraz „ziemi odmowy"[25]. To tu, na scenie, dochodzi do spotkań i rozstań, przy czym dom jest miejscem, w którym spotkania i rozstania nabierają szczególnej wyrazistości.

O znaczeniu domu jako miejsca antropologicznie wyjątkowego nie decyduje ani jego „substancja", ani struktura, ani obiektywna charakterystyka treściowa. Nie najważniejsze jest też spełnienie kryteriów czyniących zadość regułom semantycznym lub umożliwiających zapewnienie pojęciu, o którym mowa, definicyjnej jednoznaczności. To raczej relacja interpersonalna – wzajemność osób zamieszkujących dom i przez to go tworzących – przesądza o jego realności. Stosownie też do trwania owych więzi dom zachowuje swój sens albo go traci, stając się kryjówką, ulegając zburzeniu, obracając się w ruinę bądź całkiem zamierając[26]. Dzieje się tak nie z powodu zmian dokonujących się w strukturze materialnego obiektu, lecz wówczas, gdy konstytuująca dom przestrzeń wzajemności ulega przekształceniu w przestrzeń podejrzliwości, niechęci i odwetu.

Dodajmy, że wspomniana kategoria „kryjówki" została przez Tischnera wypracowana na gruncie teorii psychoterapeutycznej autorstwa zaprzyjaźnionego z nim psychiatry Antoniego Kępińskiego, przy czym Tischner nadał jej, zamiast empiryczno-psychologicznego, sens hermeneutycznofilozoficzny.

Budując swą koncepcję antropologiczną wokół kategorii spotkania, Tischner nie pomija jego strony negatywnej – prywatywności, nie-możliwości spotkania. Autor filozofii dramatu wielokrotnie odwołuje się do „mitologenu biblijnego", który przeciwstawia mitowi. O ile bowiem mit świadczyć może o braku krytycyzmu czy naiwności, o tyle biblijny mitologen – ze względu na obecny w nim transcendentny potencjał – wyróżnia człowieka na tle ontycznego uniwersum, daje bowiem świadectwo ludzkiej wrażliwości, „wyobraźni transcendentalnej"[27]. I oto w biblijnym Adamie rozpoznajemy tego, kto wycofuje się z płaszczyzny dialogu i szuka kryjówki wśród rekwizytów sceny – bytów.

---

[22] Zob. W.P. G l i n k o w s k i, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja" 2016, nr 34, s. 71-90.

[23] Tamże, s. 12.

[24] Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 187-189.

[25] Por. tamże, s. 197-199.

[26] Por. t e n ż e, *Ludzie z kryjówek*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 440–447 („Kryjówka i przestrzeń obcowań").

[27] T e n ż e, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 246. Por. M. D u f r e n n e, *La mentalité primitive et Heidegger*, „Les Etudes Philosophiques" 9(1954), s. 284-306.

Zagadnięty, nie udziela odpowiedzi; na Boskie zapytanie o „gdzie", o miejsce, nie pada żadna odpowiedź: ani ta – w tym przypadku najwłaściwsza – kumulująca całą prawdę o człowieku: „Ja", ani nawet standardowa, poprzestająca na wskazaniu miejsca: „tu oto". Pozostaje milczenie, które udaremniając dialog, wyklucza spotkanie. W duchu współczesnej myśli dialogicznej Tischner mianem dialogu określa relację zawiązującą się między zapytanym a pytającym. W obrębie tej relacji pytający i zapytany przynależą do siebie. Oznacza to, że odpowiadający jest nie tylko odpowiedzialny w sposób formalny „przed kimś" czy „wobec kogoś" – odpowiedzialność staje się aksjologicznym rdzeniem jego osobowej koegzystencji. Autor powie: „Odpowiadając na pytanie, zaczynam być [...] *dla kogoś* [...] staję się odpowiedzialny"[28]. Tu odpowiedzialność będzie stanowić egzystencjalne dopełnienie sensu bycia człowiekiem.

Nieprzypadkowo dom jest genetycznie pierwszym spośród miejsc orientujących scenę ludzkiego dramatu i zajmuje również wyróżnioną pozycję w porządku aksjologicznym[29]. Dom daje początek poszczególnym drogom ludzkiego życia – cokolwiek miałoby znaczyć słowo „droga"[30]. Historia każdej ludzkiej jednostki ma zawsze początek odsyłający do jakiegoś domu – nieobojętnego i kluczowego dla ludzkiej samoidentyfikacji oraz budowania tożsamości przez ludzką jednostkę. Nawet ewentualny niedostatek takiego egzystencjalnego zakorzenienia – subiektywnie odczuwany przez człowieka – manifestuje się jako bolesne doświadczenie aksjologiczne i przeżywany jest w kategoriach istotnego deficytu egzystencjalnego. Dom jest zwykle doświadczany jako miejsce bezpieczne i szczęśliwe[31], bywa jednak, że przeistacza się w kryjówkę lub twierdzę[32]. Przyjazne schronienie zmienia się w ponury schron, który ma nie tyle udzielić azylu, ile skutecznie odpierać wrogie ataki.

Doświadczenia domu, zarówno pozytywne, jak i negatywne, wynikające z jego braku lub uszczuplenia, pełnią niezastąpioną funkcję, nadając ludzkiemu istnieniu swoisty wymiar. W horyzoncie domu egzystencja urzeczywistnia się jako „bycie u siebie" – przy czym nie jest to stan trwały, przeciwnie, zakłada możliwość jego utraty, gdyż zadomowienie zawsze w jakimś stopniu zagrożone jest wykorzenieniem, będącym jego prywatywną postacią.

Dom otwiera horyzont ludzkiej wolności, daje rękojmię bezpieczeństwa. Dzięki niemu możliwe staje się zamieszkiwanie – traktowane w szerokim

---

[28] T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 73n.

[29] „Nie ma lepszego miejsca niż dom". T u a n, dz. cyt., s. 13.

[30] Ciekawe (bazujące na morfologii niemieckich słów) analizy „drogi" jako „przestrzeni ruchu" zawiera praca Ottona F. Bollnowa (por. O.F. B o l l n o w, *Mensch und Raum*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 96-110).

[31] Por. G. B a c h e l a r d, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1957; B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, dz. cyt., s. 19.

[32] Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 198.

sensie, a zatem nieograniczone do Heideggerowskiego troszczenia się (niem. Besorgen) jestestwa o rzeczy, lecz niosące z sobą również interpersonalną troskliwość (niem. Fürsorge) okazywaną innym. Dialogiczna i dramatyczna koncepcja człowieka wyraźnie odbiega od planu Heideggerowskiej analityki Dasein, gdyż t r o s z c z e n i e s i ę jako kategoria ontologii fundamentalnej priorytetowo traktuje sposoby, w jakie jestestwo (niem. Desein) kieruje się ku temu, co dostępne (niem. Zuhandene), marginalizując troskliwość (pieczę), w której jestestwo zwraca się ku byciu innych rozpoznawanych i uznawanych poza jakimkolwiek kontekstem utensyliów[33].

Różnica między zamieszkiwaniem domu a jego budowaniem jest prima facie analogiczna do różnicy między celem a środkiem. Jeśliby jednak zamieszkiwanie potraktować jako zabieganie o sens (jak w przypadku Heideggerowskiej „troski"), wówczas również budowanie okaże się jedną z form ludzkiego zamieszkiwania w świecie sensów[34]. Ostatecznie dom ujawnia swój szczególny status – nie tylko łączy człowieka z przestrzenią, ale jest też spektakularnym symbolem ludzkiego, czyli „rozumiejącego się" dostępu do świata. Oto bowiem: „Związek człowieka z miejscem i poprzez miejsca z przestrzeniami polega na zamieszkiwaniu. Stosunek człowieka i przestrzeni nie jest niczym innym jak zamieszkiwaniem pomyślanym w sposób istotny"[35].

Zamieszkiwania domu nie sposób redukować do przedmiotowego użytkowania analogicznego do innych form „rozumienia się" na tym, co poręczne. Przestrzeń domu okazuje się „umiejscowiona" nie tylko dzięki poręcznej dostępności, ale też – szczególnie – przez swoją otwartość, której imieniem jest g o ś c i n n o ś ć. Gościnności niepodobna diagnozować w kategoriach praktycznego użytkowania. Gościnność wyraża się uczestniczeniem w rozmowie, przy czym od mówienia ważniejsza jest tu gotowość do słuchania.

Pozbawić dom gościnności to tyle, co „pozbawić go mowy". Trzeba jednak przyjąć, że stan milczenia – jako sytuacja urzeczywistniana lub przezwyciężana mocą wolnej ludzkiej decyzji – jest równie nieodzowny, jak stan mówienia (podobnie jak wykorzenienie lub błądzenie są niezbędnymi warunkami zadomowienia, „bycia u siebie"[36]).

Jeśli jednak dom jest miejscem szczególnie ważnym dla ludzkiego bycia-w-świecie, to niepodobna przeoczyć uobecnianej przezeń w z a j e m n o ś c i. W zgodzie z tradycją dialogiczną oraz analizami Lévinasa Tischner zauważa,

---

[33] Por. M. H e i d e g g e r, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, s. 123. Por. też: t e n ż e, *Bycie i czas*, s. 175.

[34] Sam autor stwierdza: „Budowanie jest już w sobie samym zamieszkiwaniem" (H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 317) i dodaje: „Budować oznacza pierwotnie mieszkać" (tamże, s. 318).

[35] Tamże, s. 330.

[36] „Możliwość otwarcia domu przed Innym jest dla domu tak samo istotna, jak możliwość zamknięcia drzwi i okien". L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 201n.

że samotność pozbawia człowieka szansy na zadomowienie się i skazuje go na pozostawanie w celi bądź kryjówce. Istotny jest tu również ów polaryzujący komponent, który leży u podstaw seksualności i życia erotycznego: „Kobieta w samotności nie posiada domu. Samotny mężczyzna również nie posiada domu”[37]. Wzajemność, której dom użycza przestrzeni – ale która też sama afirmuje przestrzeń domu, czyniąc ją rzeczywistym miejscem ludzkiego zamieszkania – wymaga trwania dwojga ludzi w relacji. Relacja ta wyraża się ich obopólną obecnością wobec siebie, ale również ofiarowywaniem siebie sobie – byciem dla siebie nawzajem. Oto jak istotę tej wzajemności metaforycznie wyraził współczesny Tischnerowi szwajcarski psychiatra, próbujący – nie zawsze z powodzeniem – odnajdywać w ontologii fundamentalnej Heideggera dialogiczny poziom międzyludzkiej wzajemności, który zostaje rozpisany z uwzględnieniem różnych jego warstw i aspektów: „W «pozostawaniu-s t o j ą c», p o d a w a n i u--sobie-siebie-nawzajem i t r z y m a n i u - s i ę-siebie-nawzajem manifestuje się szczególny wymiar prawdziwej wspólnoty-My, tkwiącej niejako pośrodku między «bezwarunkowym» («niepodzielnym» i bezgranicznym) usytuowaniem a czysto wspólnotową stycznością («sympatetycznym kontaktem»)”[38]. Myśl wyrażona w powyższym cytacie dotyka dodatkowo ważnego problemu – konieczności nieulegania dwóm zagrażającym życiu wspólnotowemu niebezpieczeństwom, z których jednym jest popadanie w jednostkowość, a drugim erozja osobowej niepowtarzalności partnerów budujących wspólnotę[39].

Pisząc o destrukcji przestrzeni domu, Tischner ma na uwadze nie tylko właściwy, wewnętrzny kontekst wzajemności, ale również zewnętrzne relacje człowieka – te z ludźmi i te ze środowiskiem. Ich charakter rozstrzyga o tym, czy miejsce, w którym człowiek jest „u siebie”, to dom, czy raczej kryjówka[40]. Obietnica może przecież ustąpić miejsca odmowie, miejsce urodzajne staje się wówczas jałowe i złowrogie, a dom, z Platońskiej „pięknej ustroni”[41], przeistacza się w warowny bastion, odcięty od złowrogiego świata. Jednocześnie dotychczasowy mieszkaniec domu, domownik, staje się obcym pośród obcych. W myśl reguł tradycji dialogicznej w konsekwencji personalnej degradacji partnera zamieszkującego dom również podmiot, który podejmuje taką relację, czyniąc to, sam siebie sprowadza do pozaosobowego obiektu. Zgodnie bowiem z dialogiczną zasadą Bubera ten,

---

[37] T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 187.

[38] L. B i n s w a n g e r, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962, s. 223n. Tłumaczenie fragmentu – W.P.G.

[39] Na zagrożenia te: z jednej strony indywidualizm, a z drugiej kolektywizm, zwracał uwagę Martin Buber, rekomendując rozwiązanie sygnalizowane metaforą: „Królestwo Pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty” (B u b e r, *Problem człowieka*, s. 92).

[40] Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 197-199.

[41] P l a t o n, *Fajdros*, 230 b, c, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958.

kto zwracając się do partnera, używa fundamentalnego słowa „Ty", daje zarazem o sobie świadectwo bycia Ja dialogicznym; jeśli jednak zwraca się on słowem „To", wówczas uprzedmiotawia jego, jak również siebie[42].

Okoliczność, że w dramatycznej wizji Tischnera zadomowienie i wykorzenienie okazują się trwałymi wyznacznikami sensu ludzkiego bycia-w-świecie, nieco upodabnia tę koncepcję do projektu Heideggera, w którym wyznacznikami bycia (niem. Dasein) są bycie właściwe (egzystencja) i upadanie[43]. To podobieństwo jest jednak jedynie formalne – trudno przeoczyć różnicę w obrębie celów, jakie stawiają sobie obaj myśliciele, a także ich perspektyw badawczych, narzędzi językowych oraz założeń aksjologicznych. W koncepcji Heideggera dom funkcjonuje w ramach ontologicznej siatki znaczeń, wzajemnych odniesień sensów – „usensownianych" za sprawą ich użytkowania. Z kolei zdaniem Tischnera dom niesie z sobą potencjał pozautylitarnej ważności, nieprzypadkowo korespondującej z ważnością człowieka – rozumianego raczej jako osoba egzystująca w obecności innych osób niż jako uczestnik powszechnego „rozumienia się" na sensach rzeczywistości – w ontologii fundamentalnej upodabniającej się zresztą bardziej do środowiska niż do świata.

Jakkolwiek według Tischnera dom jest miejscem wyjątkowym, to jednak nie jest miejscem absolutnym. Skończony sens domu koresponduje ze skończonym wymiarem ludzkiej egzystencji, a jeśli nawet daje obietnicę nieskończoności („innego domu, domu nietykalnego dla ognia, dla zdrady – domu prawdy"[44]), to tylko jako zapowiadająca ją ikona. I chociaż dom nie jest absolutnym odniesieniem dla ludzkiej egzystencji, to nie wynika z tego, by miał uchybiać jej wartości lub ją dezawuować[45].

Ani w filozofii dialogu, ani w obrębie zakorzenionego w niej antropologicznego projektu Tischnera, przedstawiającego człowieka jako podmiot dramatyczny – szczególnie z uwagi na dynamiczne i zmienne, a zarazem niewyczerpujące się odniesienia do domu, w którym człowiek się rodzi i który

---

[42] Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 39n.

[43] Przypomnijmy, że termin „upadanie" jest u Heideggera (inaczej niż u Jaspersa) aksjologicznie neutralny, albowiem „nie wyraża żadnej negatywnej oceny" (H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, s. 248), a jedynie „ma oznaczać: jestestwo jest zrazu i zwykle *przy* objętym zatroskaniem «świecie». [...] Upadłość w «świat» oznacza zanurzenie we wspólnym byciu, gdy temu ostatniemu przewodzą gadanina, ciekawość i dwuznaczność" (tamże, s. 249).

[44] T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 189.

[45] Takie sugestie, polemiczne względem koncepcji Tischnera, uwzględniającej aksjologiczną rangę domu jako miejsca gospodarowania i wzajemności, nie są odosobnione. Oto jedna z nich: „Religie niosące w sobie transcendentalną nadzieję osłabiają na ogół dążenia do tworzenia miejsca. Ich przesłaniem jest, by nie przywiązywać się do stanu posiadania, żyć w teraźniejszości tak, jakby to był tylko etap, obóz albo przystanek na drodze do przyszłości" (J.G. G u n n e l l, *Political Philosophy and Time*, University of Chicago Press, Middletown 1968, s. 65n. – cyt. za: Tuan, dz. cyt., s. 226).

zamieszkuje wespół z innymi – dom, będący empirycznym miejscem, nie ucieleśnia doskonałości, lecz na nią otwiera, pobudza do tęsknoty za nią. Człowiek bowiem, właśnie dzięki aksjologicznym doświadczeniom wynikającym z jego odniesień do domu, uczy się waloryzować w sposób wychodzący poza empiryczne „tu i teraz", uczy się „myśleć według wartości", które nie są sprowadzalne do techniczno-utylitarnego użytkowania. Idea domu, nie przekraczając progu skończoności, odsyła do tego, co nieskończone. Bo chociaż żaden dom nie jest idealny i każdy jest tymczasowy i niedoskonały, to jednak człowiek, żyjący w nim i według niego orientujący swe życie, właśnie dzięki owej skończoności otwiera się na nieskończoność. Dzieje się tak, ponieważ skończoność – jak poucza Lévinas – może być doświadczana i rozumiana dopiero dzięki swemu zakorzenieniu w tym, co nieskończone i transcendentne[46].

Jeśli przyjmie się, że człowiek, jak sugeruje Tischner, jest istotą dramatyczną, to trzeba uznać, że jest on nią ze względu odniesienie do domu. Dom pojawia się w różnych planach i kontekstach – jako istniejący lub utracony, jako czyniący zadość ludzkim potrzebom, ale też pragnieniom i nadziejom (jak dom doczesny, ale też „dom" rysujący się w horyzoncie eschatologicznym) lub jako ten, który wyklucza wszelkie zadomowienie czy „bycie u siebie", gdyż z bezpiecznej przystani przemienił się w twierdzę lub kryjówkę. Zawsze jednak, jakikolwiek by był, pozostaje trwałym elementem sceny, na której rozgrywa się dramat człowieka kroczącego drogą swojego życia.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

Binswanger, Ludwig. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München and Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1962.

Bollnow, Otto Friedrich. *Mensch und Raum*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1963.

Buber, Martin. "Ja i Ty." In Buber, *Ja i Ty: Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktór. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1992.

———. *Problem człowieka*. Translated by Jan Doktór. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1993.

Buczyńska-Garewicz, Hanna. *Miejsca, strony, okolice: Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2006.

Dufrenne, Mikel. "La mentalité primitive et Heidegger." *Les Etudes Philosophiques*, no. 9 (1954): 284–306.

[46] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 230.

Glinkowski, Witold Piotr. *Imię filozofii: Przyczynek do filozofii dialogu*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2005.

———. "Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu." *Analiza i Egzystencja*, no. 34 (2016): 71–90.

———. *Transcendencje codzienności: Miejsca, spotkania, obsesje*. Łódź: Wydawnictwo Fundacja Anima and "Tygiel Kultury", 2008.

Gunnell, John G. *Political Philosophy and Time*. Middletown: University of Chicago Press, 1968.

Heidegger, Martin. *Brief über den "Humanismus."* Bern: A. Francke Verlag, 1947.

———."Budować, mieszkać, myśleć." Translated by Krzysztof Michalski. In Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*. Translated by Krzysztof Michalski et al. Edited by Krzysztof Michalski. Warszawa: Czytelnik, 1977.

———. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1994.

———. "List o humanizmie." Translated by Józef Tischner. In Heidegger, *Znaki drogi*. Translated by Seweryn Blandzi et. al. Warszawa: Aletheia, 1995.

———. *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1927.

———. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972.

Kozak, Magdalena. "O znaczeniu domu – między Lévinasem a Tischnerem." *Kwartalnik Filozoficzny* 35, no. 1 (2007): 89–102.

Landmann, Michael. *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur: Geschichts- und Sozialanthropologie*. München and Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1961.

Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1998.

———. *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.

———. "Twarz." Translated by Tadeusz Gadacz. In *Twarz Innego*. Edited by Bogdan Baran, Tadeusz Gadacz, and Józef Tischner. Kraków: PAT, Wydział Filozoficzny, 1985.

Platon. *Fajdros*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1958.

Schrade, Ulrich, Bogusław Wolniewicz, and Jan Zubelewicz. "Dom jako wartość duchowa." *Znak* 48, no. 4 (491) (1996): 90–108.

Tischner, Józef. *Filozofia dramatu*. Paryż: Éditions du Dialogue, 1990.

———. "Ludzie z kryjówek." In Tischner, *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.

———. *Świat ludzkiej nadziei: Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.

———. *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu: Wykłady*. Edited by Dobrosław Kot and Adam Węgrzecki. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2012.

Tuan, Yi-Fu. *Przestrzeń i miejsce*. Translated by Agnieszka Morawińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Witold P. GLINKOWSKI – Dialogiczne i dramatyczne oblicze domu
DOI 10.12887/33-2020-2-130-06

Współczesna filozofia dialogu, a zwłaszcza wywodząca się z niej, zaproponowana przez Józefa Tischnera „filozofia dramatu", czyni z pojęcia domu specyficzny użytek. Dom nie jest w nich traktowany jako materialny obiekt, lecz ujawnia swój sens jako pozostający w ścisłej korespondencji z ludzką egzystencją.
Eksplikacje poszczególnych sensów domu nie sprowadzają się do ujawnienia jego różnych właściwości lub funkcji, które spełnia. Najgłębsze sensy domu nie wyczerpują się w planie jego bytu lub „bycia", niepodobna też zamknąć ich w horyzoncie użytkowania. Sensy te stają się czytelne nie tylko za sprawą ich użytkowania przez człowieka, który – jak w myśli Heideggera – byłby zainteresowany „prawdą bycia".
Dla filozofów dialogu oraz w filozofii dramatu ważne okazują się interpersonalne relacje – i to właśnie w ich perspektywie, a nie w perspektywie utylitarnych weryfikacji tego, co „poręczne", może być realizowana wiarygodna i niepoddana uprzedmiotawiającej redukcji eksplikacja pojęcia domu, mogą zostać ujawnione poszczególne konstytuujące go warstwy i odcienie znaczeniowe. Dopiero dialogicznie objawiające się „bycie obecnym" człowieka jako partnera współuczestniczącego w spotkaniu może odsłonić całe spektrum sensu składające się na pojęcie domu.

Słowa kluczowe: filozofia dialogu, filozofia dramatu, miejsce, przestrzeń, dom

Kontakt: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź
E-mail: witoldpiotrporycki@o2.pl
Tel. 508084712; 42 6356129
http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/

Witold P. GLINKOWSKI, The Dialogic and Dramatic Image of Home
DOI 10.12887/33-2020-2-130-06

The modern philosophy of dialogue—and Józef Tischner's philosophy of drama in particular—makes special use of the concept of home, which is not perceived as a physical or material object, but reveals its meaning as a phenomenon that corresponds closely with human existence.
The explications of various meanings of home are not reduced to its miscellaneous properties, roles and functions. Its deepest meanings go far beyond its presence or being as such, and thus it is not possible to embrace them merely through the prism of practical usage. Such meanings become visible not only

through the manner in which they are utilised by man, who—like Heidegger—would be interested in the 'truth of existence.'
What proves to be important for philosophers of dialogue and drama is interpersonal relationships. It is through their perspective—and not in the light of utilitarian verifications of everything that is 'convenient'—that one can conduct a reliable and unobjectifying explication of the concept of home. What is more, they also allow individual layers and nuances of its meaning to be revealed. Therefore, a full spectrum of the sense of home cannot be manifested without the dialogical appearance of man 'being present' as a partner in the encounter.

Keywords: philosophy of dialogue, philosophy of drama, place, space, home

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź, Poland
E-mail: witoldpiotrporycki@o2.pl
Phone: + 48 508084712; + 48 42 6356129
http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/

DOM JAKO TERYTORIUM DUCHOWE

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 85-98
DOI 10.12887/33-2020-2-130-07

Dobrosław KOT

OBCY W DOMU
Pomiędzy swojością a innością

Gościnność wobec obcych stanowi powtórzenie – często niedoskonałe, pomniejszone – przez gospodarza gestu, którego doświadczył on we własnym domu. Gościnność to zatem nie jakaś forma zachowania względem innych ludzi, sposób ich uprzejmego przyjęcia w tym, co własne. Gościnność to esencja bycia u siebie, zamieszkiwania. W domu nie tylko gość zaznaje gościnności, doświadcza jej także – a może przede wszystkim – gospodarz. Gościnność – z nieusuwalnym Innym – staje się zatem matrycą zadomowienia i zamieszkiwania.

Porządkowanie przestrzeni łączy filozofowanie z zamieszkiwaniem. Poszukiwanie arche, zasady i porządku, które pozwoliłyby zrozumieć naturę, oraz budowanie domu, w którym człowiek mógłby znaleźć schronienie, mają ze sobą wiele wspólnego. Różnią się też pod wieloma względami; być może różnic jest nawet więcej niż podobieństw. Ale to spotkanie myślenia i poszukiwania domu może być dla samego myślenia inspirujące. Myślenie bywa oswajaniem, próbą poradzenia sobie z tym, co obce i niezrozumiałe. W tym kontekście oswajanie staje się przyswajaniem: czynieniem innego swoim. Dom natomiast utożsamiany bywa z biegunem tego, co swoje i swojskie. W tej obietnicy swojskości kryje się jednak pewne ryzyko i zagrożenie. Myślenie, które nie napotyka już niczego obcego, które oswoiło wszystko i wszędzie czuje się u siebie, zamiera. Dokonawszy pracy oswajania, staje się zbędnym narzędziem. Myślenie, które było ruchem pomiędzy swoim a innym, umoszczone w swoim, osiada w bezruchu. Czy podobnie dzieje się z domem? Czy dom, jako arcyschronienie przed tym, co obce, nie staje się swoim zaprzeczeniem? Czy osiągnięcie ostatecznego celu domu rozumianego jako schronienie nie kwestionuje samej istoty domu? Napięcie pomiędzy swoim a obcym wydaje się tu szczególnie interesujące. I dlatego może stać się punktem wyjścia dla myślenia.

SCHRONIENIE

W wielu filozoficznych analizach akcentowany jest dom rozumiany jako schronienie. Jeśli potrzebuję schronienia, to znaczy, że to, co poza domem, postrzegam jako zagrożenie mojego bezpieczeństwa. Zagrożenie jest możliwością, nie musi się ziścić. Jednak nawet jako możliwość wpływa na myślenie

i działanie. Potrzeba chronienia ujawnia pierwotne poczucie zagrożenia. Pokój domu przeciwstawiany jest niepokojowi, który czai się za progiem. Zamieszkiwanie daje wykładnię napięcia „bezpieczne–niebezpieczne" jako relacji „swoje–obce". Te dwie dychotomie nie tylko dzielą przestrzeń, nie pozostawiając części wspólnej, ale też nakładają się na siebie. Utożsamienie tych dychotomii staje się paradygmatem myślenia człowieka o świecie: przestrzeń, w której człowiek przebywa, wydaje się uporządkowana wedle rozróżnienia „swój–obcy".

Momenty chronienia i swojości pojawiają się w fenomenologicznej tradycji myślenia o domu. W refleksji Jana Patočki dom to centrum świata, sfera, „z którą jesteśmy w znacznej mierze zaznajomieni, w której czujemy się bezpieczni, gdzie jak gdyby nie potrzeba nic odkrywać"[1]. Owo centrum ma – rzecz jasna – charakter subiektywny: świat każdego człowieka ma swoje własne centrum. Oznacza to, że przestrzeń zostaje uporządkowana, poddana pracy budowania koncentrycznych kręgów, których położenie mierzone jest odległością od domu. Owa odległość, niekoniecznie mająca wymiar przestrzenny, określa stopień zadomowienia i swojości. Patočka pisze, że „stopniowanie domu na rodzinny, lokalny, komunalny, regionalny, narodowy, państwowy itd. dokonuje się przy stałym mieszaniu znanego z nieznanym, odległego z bliskim"[2].

Wykładnia napięcia pomiędzy tym, co domowe, a tym, co niedomowe, zyskuje kolejne dopowiedzenia. Obok „swojego–obcego" i „bezpiecznego–niebezpiecznego" pojawiają się przeciwstawienia: „znane–nieznane" i „bliskie–odległe". Szczególną rolę gra tu słowo „bliskie", które, zaczerpnięte z dyskursu o przestrzeni, przekłada się na relacje zażyłości i zamieszkiwania. Bliscy to nie ci, którzy ze swej istoty przebywają blisko w sensie przestrzennym, lecz ci, wobec których dystans – mierzony kategoriami zażyłości, przyjaźni, relacji czy rodzinności – jest najkrótszy.

Tischner pisze, że dom jest „przestrzenią człowiekowi najbliższą"[3]. Ta bliskość oznacza jednak nie najkrótszy dystans, lecz brak dystansu. Człowiek wychodzi na świat z domu[4]. A zatem odległość to coś, co pojawia się za progiem domu, co jest radykalnie niedomowe. Jeśli odległość i dystans wkradają się do domu, to przemieniają go w jego własne przeciwieństwo[5]. Dla Tischnera centralne położenie domu w przestrzeni człowieka to jednocześnie wyraz wolności. Fraza, którą potoczna intuicja łączy z zamieszkiwaniem: „być sobą u siebie"[6], to jednocześnie Heglowska definicja wolności. Dom, jako apoteoza swojości,

[1] J. P a t o č k a, *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo PAT, Kraków 1987, s. 65.

[2] Tamże, s. 65n.

[3] J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 228.

[4] Por. tamże.

[5] Por. tamże, s. 239n.

[6] Tamże, s. 228.

staje się miejscem wolności. A zatem chronienie – i być może wszystkie towarzyszące mu procesy i relacje – pozwalają człowiekowi być wolnym.

Dla Lévinasa dom jest warunkiem i źródłem wszelkiego ludzkiego działania, a człowiek „stoi w świecie jak ktoś, kto przyszedł do niego z prywatnej siedziby, z jakiegoś «u siebie», w które może się w każdej chwili schronić."[7] W myśli Lévinasa pojawia się przeciwstawienie domu i świata. Opozycja ta wyznacza sposoby bycia człowieka. Dom zatem nie jest częścią świata, lecz miejscem wyosobnionym, wykrojonym ze świata przez człowieka, gdzie człowiek ustanawia własne prawa swojości i zamieszkiwania. Świat – a więc wszystko, co poza domem – to nieopanowany i być może niemożliwy do opanowania żywioł, który niesie różnorodne zagrożenia. Do legendy mapy przestrzeni człowieka należy zatem dopisać kolejne napięcie: „dom–świat". Jeśli „domowe" oznacza to, co bliskie, swoje i swojskie (w sensie: oswojone), to świat będzie siedliskiem tego, co inne, obce i dalekie.

PRÓG

Nakładanie się na siebie kolejnych przeciwstawień nie jest ani automatyczne, ani nie oznacza, że słowa zgrupowane po każdej ze stron opozycji tworzą zwarte rodziny synonimów. Przywołanie tych napięć ma właśnie pokazać, jaką rolę w zamieszkiwaniu odgrywa język, jak pewne schematy językowe przekładają się na rozumienie świata. Dokonane przez cytowanych wyżej filozofów analizy momentów zamieszkiwania – choć, co trzeba dodać, nie wyczerpują rozważań tych myślicieli o domu – wskazują na potrzebę człowieka, by podzielić świat na „swoje" i „obce", czego wyrazem jest rozgraniczenie domu i świata. Słowa wnoszą, niejako w wianie, pewne sensy, które w potocznym myśleniu często się stapiają, zakreślając prosty horyzont: to, co obce, wrogie jest domowi; dom ma chronić przed obcym.

Takie uporządkowanie świata wydawać się może celem domu, ale też kresem myślenia: zamieszkiwanie zostało przemyślane, zamiast myśleć o domu można już po prostu mieszkać. Wskazywanie na doświadczenia, które potwierdzają zarysowaną powyżej opozycję, wydaje się jałowe: jest ich tak wiele, a doświadczenie życiowe i wspomnienia przechowują tyle przykładów, że wymienianie ich nie ma sensu. Można zatem uznać, że na pewnym poziomie opozycja ta należy do paradygmatów myślenia o domu.

Dla myślenia interesujące jest jednak co innego, a mianowicie próba ujawnienia, gdzie w domu pojawia się miejsce na inność i obcość. Czy pojawiają się

[7] E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 174.

one w domu tylko akcydentalnie, jako ciała obce, które niszczą jego tkankę? Wrogość między domownikami, przemoc, zdrada – to doświadczenia, które najczęściej interpretowane są jako zagrożenie dla domu. A zatem: dom jest swój i swojski, a kiedy swojość zastępowana jest innością, dom podupada, oddala się od własnej istoty. Wróg, choć wewnętrzny, jest w domu intruzem, tym, który niszczy i kwestionuje, który wprowadza w pokój domowy światowy nieład. Zagrożenie takie, ale też niszczenie domu przez wrogów zewnętrznych – wszystko to lokuje Innego poza domem, czyni z niego intruza, podkreśla napięcie i różnicę między swoim (domem) a innym (światem). I wszystko to można – i próbuje się – wyjaśnić w paradygmacie tej właśnie opozycji. W paradygmacie tym inność nie należy do istoty domu, jest jego naruszeniem i wystawieniem na zagrożenie. Wydaje się, że to rozstrzygnięcie ma charakter czysto językowy: nie bierze się z badania fenomenu samego domu i jego istoty, tylko ustanawia w języku różnicę, która później rzutuje na rozumienie tego fenomenu.

Dlatego dla myślenia ważniejsze jest poszukanie śladów obcości i inności w samej tkance domu, w tym, co stanowi dom, nie zaś w tym, co go niszczy. Jeśli zatem inność lub obcość zostałyby odkryte w fundamentach domu, to warto zobaczyć, jak grają ze sobą swojość i inność, gdyż być może właśnie napięcie między nimi buduje sens domu. Pozwala ono nie tyle zrozumieć różnicę między domem a nie-domem, ile – być może przede wszystkim – poważnie pomyśleć sam dom.

Od czego zacząć poszukiwania? Gdzie między nakładającymi się dychotomiami pojawia się szczelina, która umożliwia przepływ między tym, co swoje, a tym, co obce? Granicą między domem a światem jest próg. Po jednej stronie progu znajduje się to, co światowe, po drugiej – to, co domowe. Próg nie jest ścianą: oddziela, ale pozostawia możliwość przekroczenia. Drzwi, umiejscowione w progu, są ruchome, zamykają, ale też dopuszczają. Dzięki drzwiom próg pełni dwie role, będąc w ciągłym ruchu pomiędzy zamkniętym a otwartym. Zamurowane drzwi uniemożliwiające wyjście i wejście nie są zatem kwintesencją domu, lecz jego zaprzeczeniem. Próg ujawnia ciągły przepływ między domem a światem. Domownicy wychodzą w świat, zagarniają w nim różne elementy ze świata Innego, pełnego inności i innych, i przynoszą je do domu. Przez próg przechodzą inni ludzie, proszeni i nieproszeni. Dom żyje dzięki temu ruchowi, ciągłej wymianie ze światem. Wymiana ta nie jest dowolna, lecz podlega pewnym regułom. Otwartość drzwi nie oznacza otwartości permanentnej. Jednakże dzięki progowi rozszczelnienie się dokonało: światowe może stać się domowe, domowe staje się światowe. Struktura prostych opozycji zostaje naruszona. Próg nadwereża i kwestionuje dychotomię podziałów.

Czy dom ma jeden próg? Jeśli pomyślimy o domu jako o sferze złożonej z koncentrycznych kręgów, których centrum jest dom rozumiany dosłownie,

to możemy wyróżnić nie tylko kolejne warstwy przestrzeni, takie jak okolica, sąsiedztwo, polis, ojczyzna (także mała), ale też heterotopiczne kręgi uczestnictwa zamieszkującego, w których wyraża się jego bycie sobą, tożsamość: pozaprzestrzenne wspólnoty poglądów, wierzeń, przyjaźni czy tożsamości politycznej. Próg domu to liczne progi, materialne lub wyobrażone, które ustanawiają nie tyle strefy, ile przejścia pomiędzy nimi. Z tego, co domowe, niekoniecznie trzeba wyjść od razu w świat, a więc opuścić dom. Kolejne progi to kolejne sfery zadomowienia. Zadomowienie okazuje się stopniowalne. Z tej perspektywy pierwszym progiem być może nie jest próg między domem a światem, progi bowiem występują również wewnątrz domu. Inaczej zamieszkuje się własny pokój, inaczej przestrzeń wspólną, gdzie – ciągle w ramach domu – spotykają się domownicy. Czy przestrzeń, symbolicznie nazwana własnym pokojem, gdzie nie ma miejsca na żadną inność i żadnego Innego, na nic, co nie jest literalnie swoje i własne, jest esencją domu? Czy można pomyśleć dom bez wewnętrznych progów? Być może dom zaczyna się dla człowieka dopiero na progu własnego pokoju?

Z tej perspektywy można również zapytać, gdzie znajduje się próg ostatni, ostateczny – a więc taki, poza którym nie ma już niczego domowego. Wydaje się, że może być on bardzo odległy od domu. Domowość zatem rozgrywa się na różnych poziomach, w bardzo rozległej i niejednorodnej przestrzeni. Być może – choć na razie to tylko domysł – dom rozgrywa się pomiędzy pierwszym wewnętrznym progiem a progiem ostatnim.

POMIĘDZY DOMAMI

W myśleniu o domu na plan pierwszy często wysuwa się dom, z którego człowiek wychodzi na świat – dom, który jest schronieniem i który emanuje lub powinien emanować bezpieczeństwem. Ale to też dom, który staje się punktem odniesienia dla wszystkiego, co poza domem. Dla Tischnera „widok z okien domu jest pierwszym widokiem człowieka na świat”[8]. Obok progu okno staje się przepuszczalną granicą między domem a światem. Świat oglądany jest z domu, świat jest wtórny względem domu. Dotyczy to widoków, zapachów, smaków. Wszystko, czego człowiek doświadczy, będzie zestawiał ze wzorcem: z tym, czego doświadczył w domu. Dom staje się w przestrzeni arcymiejscem: „Wszystkie drogi człowieka przez świat mierzą się odległością od domu”[9]. Przestrzeń zostaje uporządkowana względem centrum, które stanowi dom. Dom jest miejscem, które było zawsze, zanim dziecko przekroczyło próg lub

[8] T i s c h n e r, dz. cyt., s. 228.

[9] Tamże.

spojrzało przez okno. W tym sensie wszystkie inne miejsca są odkrywane, dom dany jest od zawsze. Umożliwia to budowanie pierwotnego poczucia swojości: dziecko, wkraczając w świat, ma w sobie coś uprzednio oswojonego. Proces oswojenia domu rodzinnego należy do głębokiej prehistorii podmiotu, czegoś, co nie do końca uświadomione. Dom po prostu jest.

Tak rozumiany dom słusznie zajmuje miejsce centralne. Oczywiście różnorodność ludzkich losów modyfikuje taki obraz. Nie wszystkie domy są arkadyjskie, niekiedy z domami wiążą się wspomnienia smutne i dramatyczne. Jak się wydaje, fakt ten nie modyfikuje – niezależnie od skali i proporcji między domami bliskimi ideału a domami ideałowi zaprzeczającymi – podstawowego doświadczenia domu. O ile dom naprawdę jest domem, stanowi oazę swojości i centrum świata, choć naturalnie moszczą się w nim nakładające się na siebie opozycje „swoje–obce", „bezpieczne–niebezpieczne", „bliskie–dalekie".

Człowiek nie mieszka jednak wyłącznie w domu danym. Opowieść dziecka stanowi tylko część opowieści o domu. Dla osoby dorosłej, niezależnie od wspomnień z dzieciństwa, dom jest domem zakładanym. W określeniu tym migocze interesująca dwuznaczność. Dom zakładany to dom, który człowiek samodzielnie buduje lub zasiedla: człowiek zakłada dom. Ale dom zakładany to też założenie domu, supozycja: zakładamy, że dom, a więc zamieszkiwanie, są możliwe. Zwrot „założenie domu" gra na tej dwuznaczności.

O ile dom dzieciństwa – dom dany – pozostaje poza światem, o tyle dom zakładany znajduje się w świecie i przynależy do niego na wiele sposobów. Miejsce, w którym staje, to miejsce w świecie. Nie jest ono oswojone bardziej niż jakiekolwiek inne miejsca, dopiero założenie domu rozpoczyna pracę przyswajania. W domu zakładanym nie ma wzorców, widoków, zapachów i smaków z domu dzieciństwa. Jeśli znajdą one miejsce w tym nowym domu, to jako wspomnienia, powidoki lub wzorce, które nie są dane, lecz do których powtórzenia się dąży. Zakładanie domu oznacza założenie, supozycję, że dom może się udać. Supozycji tej nie potrzeba w domu danym, który jest od zawsze. Dom dorosłego człowieka ma początek w czasie i staje w miejscu, które kiedyś nie było domem; jest owocem tworzenia, którego sensu dziecko nie dostrzega w doświadczeniu domu dzieciństwa: tam wszystko jest gotowe, tu trzeba wszystko urządzić i umeblować.

Dom zakładany buduje człowieka i jego rozumienie własnej przestrzeni w równym stopniu, co dom dany. Człowiek odkrywa, że dom, który został mu dany i dla niego przez rodziców stworzony, dla tych rodziców był domem zakładanym, projektem, próbą zamieszkania w świecie poza domem. Ujawnienie tej dynamiki dopełnia opowieści o domu. Człowiek nie tylko pochodzi z domu dzieciństwa, lecz istnieje „pomiędzy" domami. A zatem nie tylko swojość buduje domy. Przecież dom zakładany jest w innym miejscu, innej okolicy, innym czasie, a ponadto – co wydaje się najważniejsze – z innym człowie-

kiem. Wyłączność swojości zostaje rozbita, kiedy dorosłe dziecko wylatuje z gniazda. Nowe gniazdo nie jest wyplecione z tego, co swoje, lecz stanowi próbę odnalezienia – a być może nawet wytworzenia – swojości w tym, co inne: w innym miejscu, z innym człowiekiem.

Czy można rozstrzygać, który dom jest ważniejszy? Chyba nie ma takiej potrzeby. Obydwa – dom dany i dom zakładany – dopełniają się w obrazie domu. Człowiek znajduje się w pewnym sensie pomiędzy domami, w drodze od domu dzieciństwa do domu, który sam tworzy i urządza. Droga prowadzi przez świat i liczne progi. Próg zaś to już nie tylko granica, przez którą opuszcza się to, co swoje, zmierzając w stronę tego, co inne. Próg to również granica, przez którą ze świata wchodzi się w owo inne, które może stać się swoje. Jednak tworzenie domu nie jest prostym rewersem życia w domu dzieciństwa. Tworzenie domu nie polega na mechanicznym przekształcaniu innego w swoje. Dom to spotkanie z innością, a jego budowanie i urządzanie to radzenie sobie z nią. Czy takie radzenie sobie polega na oswajaniu, a więc przekształcaniu innego w swoje? Gdyby tak było, dom niszczyłby inność. Co oznaczałaby swojość? Czyją byłaby swojością i dla kogo, skoro wszelka inność byłaby przez nią anektowana? Czy bycie sobą i u siebie domowników – nie zaś domownika czy wręcz gospodarza – nie oznacza zgody na inność? Mogę być sobą, jeśli ktoś respektuje moją inność; możesz być sobą, jeśli uszanuję twoją inność. Swojość domu utkana jest z inności.

Droga pomiędzy domami zmienia rozumienie domu. Wyjście z domu dzieciństwa w stronę nieistniejącego jeszcze domu, który na razie jest założeniem, to przemiana myślenia. Dom dorosłego to zgoda na inność w domu, to zrozumienie, że opozycja „swoje–inne" nie jest tożsama z opozycją „dom–świat". Inne i inny pojawiają się w samych fundamentach zakładanego domu. Inny jest koniecznym założeniem domu. Pojęcie progu rozszczelniło granice domu. Wyjście z domu dzieciństwa to nie tyle zadanie stworzenia nowego domu jako repliki domu dzieciństwa w nowym miejscu, ile raczej odkrycie nowego sensu domu, którego nie da się zamknąć w pojęciu swojości.

UTOPIA

Założenie domu – z całym ryzykiem takiej supozycji – każe spojrzeć na dom zupełnie inaczej. Założenie domu dokonuje się nie tylko jako przełamanie opozycji „dom–świat" i „swoje–inne". Praca tworzenia domu odsłania jeszcze coś innego. Dom dzieciństwa był arcymiejscem, axis mundi, punktem, który organizował i porządkował całą przestrzeń, stając się jej centrum. Według Lévinasa dokonuje się coś jeszcze: „Źródłowa funkcja domu nie polega na tym, że nadaje on bytowi kierunek przez architekturę budynku, ani na tym,

że przyznaje mu miejsce, lecz na tym, że rozrywa pełnię żywiołu, że otwiera w nim utopię, w której Ja skupia się, przebywając u siebie”[10].

Dom jest utopią, nie-miejscem, wyrwą i wyłomem w świecie. Dom, umożliwiając skupienie się Ja, musi być nie tyle miejscem w przestrzeni, ile miejscem poza przestrzenią. Dom w pewnym sensie nie jest z tego świata. Spostrzeżenie to tylko pozornie powraca do opozycji „dom–świat”, gdyż w rzeczywistości nie wraca do niej, lecz definiuje ją na nowo. O ile bowiem wcześniej dom był arcymiejscem, a świat – wraz z przekraczaniem kolejnych progów – kręgami rozcieńczania się domowości na rzecz światowości, tu dom staje się czymś radykalnie innym, stworzonym wbrew światu. Na czym polega utopia domu? Lévinas dopowiada: „Pokonując niepewność życia, domostwo pozwala wciąż odraczać klęskę, jaką zagrożone jest życie”[11].

Dom staje się więc utopią w podwójnym znaczeniu tego słowa. Z jednej strony jest miejscem, gdzie można prowadzić życie szczęśliwe – nawet, jeśli to tylko iluzja. Utopia jest pozaświatowa, gdyż próbuje udawać, że nie istnieją światowe przeszkody na drodze do szczęścia. Z drugiej strony utopia jest nie-miejscem, wyrwą w przestrzeni. To nie tyle oswojenie jakiegoś skrawka świata, ile stworzenie sobie pozaprzestrzennej iluzji. W ujęciu Lévinasa opozycja „dom–świat” prezentuje się zatem o wiele bardziej radykalnie. Podczas gdy dom był dotąd oswojonym fragmentem świata, tu staje się czymś pozaświatowym. Dopiero nałożenie na siebie dwóch domów: arcymiejsca z czasów dzieciństwa i nie-miejsca utopii pozwala dotknąć podstawowych napięć dotyczących samego domu.

Jednocześnie Lévinas ukazuje dom jako oazę Tож-Samego, produkt separacji i rozkoszowania się[12]. Skupienie Ja – jako kulminacja separacji – dokonuje się właśnie w domu. Lecz właśnie tu, kiedy mogłoby się wydawać, że francuski filozof powtarza rozumienie domu jako kwintesencji swojości, pojawia się interesująca rysa, przez którą wsącza się Inny: „Intymność, którą swojskość już zakłada, polega na *intymnym stosunku z kimś*. Wewnętrzność skupienia jest samotnością w świecie już ludzkim. Skupienie wymaga przyjęcia innego człowieka”[13].

A zatem nawet radykalna praca separacji, która jest budową domu jako wyrywaniem się poza świat, nie może usunąć Innego z fundamentów istoty domostwa. Co więcej, Inny nie tylko pojawia się w domu, lecz dom w ogóle umożliwia. Skupienie jako najwyższy przejaw separacji Ja zakłada Innego. Jego inność nie musi być konkretna, warunkiem koniecznym powstania

[10] L é v i n a s, dz. cyt., s. 179.
[11] Tamże, s. 190.
[12] Por. tamże, s. 175n.
[13] Tamże, s. 177.

domu nie jest wskazanie konkretnego Innego. Sama możliwość Innego – ale możliwość nieusuwalna – wystarcza. Ten Inny ujawnia się w samym rdzeniu swojości, w tym, co nazywamy czymś własnym: „Dom, podstawa posiadania, nie jest własnością w takim sensie, jak rzeczy-meble, które można w nim zbierać i przechowywać. Dom jest własny, ponieważ jest dla właściciela zawsze gościnny”[14].

Tym, czego oczekujemy od domu, jest gościnność. W taki właśnie sposób Lévinas wykłada doświadczenie, które wcześniej było nazywane „byciem u siebie”. Gościnność to jednak coś, co wiąże z innością. Gościnności oczekujemy od innych i praktykujemy ją wobec innych. Na pozór tylko inne, niewłasne domy mogą być dla nas gościnne. Lévinas ukazuje, że tak rozumiana gościnność jest nie tylko oczekiwanym przyjęciem przez innych, ale obejmuje również oczekiwanie względem tego, co najbardziej własne: wobec własnego domu. Nie można więc pomyśleć gościnności bez Innego. A jeśli tak właśnie jest, to Inny ujawnia się w samej tkance domu. Gościnność wobec obcych stanowi powtórzenie – często niedoskonałe, pomniejszone – przez gospodarza gestu, którego doświadczył on we własnym domu. Gościnność to zatem nie jakaś forma zachowania względem innych ludzi, sposób ich uprzejmego przyjęcia w tym, co własne. Gościnność to esencja bycia u siebie, zamieszkiwania. W domu nie tylko gość zaznaje gościnności, doświadcza jej także – a może przede wszystkim – gospodarz. Gościnność – z nieusuwalnym Innym – staje się zatem matrycą zadomowienia i zamieszkiwania.

Nie-miejsce jako utopia separacji staje się zarazem doznawaniem i praktykowaniem gościnności. I być może właśnie owa gościnność buduje opozycję między domem a światem. Kluczowe staje się nie rozgraniczenie swojego oraz innego, lecz domowego (gościnnego) oraz światowego (niegościnnego). Pozostałe opozycje: zarówno „bezpiecznie–niebezpieczne”, jak i „bliskie–dalekie”, zostają zachowane. Nową wykładnią tych opozycji jest gościnność, a zatem wciągnięcie Innego i inności do domu.

OBCY

Wydaje się, że trudno utrzymać rozumienie granic domu jako granic między swoim a innym. Próg, który rozszczelnia, założenie domu, które jest zgodą na inność, i wreszcie gościnność jako nieusuwalny ślad Innego w samych fundamentach domu nie pozwalają chyba dłużej pielęgnować iluzji domu jako miejsca praktykowania nie-inności.

[14] Tamże, s. 180.

Co więcej – choć być może początkowo wydaje się to nieco paradoksalne – odgrodzenie domu od innych nie zabezpiecza go przed obcością, lecz go na nią wydaje. Tischner pisze o procesie, w którym dom zmienia się w kryjówkę[15]. Ziemia, na której żyje człowiek, zmienia się z ziemi obiecanej w ziemię odmówioną. Człowieka zamyka się w domu, obawiając się Innego: Inny zostaje rozpoznany jako zagrożenie. Dom staje się twierdzą, zamyka się coraz bardziej. Nie ma już progu, są natomiast mury, które ustanawiają granicę między swoim a obcym. Granica ta jednak zostaje wcześniej ustanowiona przez podejrzliwość człowieka z kryjówki: mury stanowią jej skutek, nie przyczynę. Takiej podejrzliwości, która pojawiła się u podstaw domu, nie można – jak pisze Tischner – zatrzymać. Obcego i wroga zaczyna się widzieć nie tylko w tych, którzy pozostali na zewnątrz. Po odcięciu się od nich podejrzliwy szuka wroga w domu. Ostatecznie logika podejrzliwości każe dostrzegać wroga w każdym, nawet w najbliższych.

Dom zniszczony przez podejrzliwość nie wyrasta z otwartości na inność, lecz z zamknięcia. Znikają próg i drzwi jako otwierająco-zamykające śluzy, zamiast nich pojawia się niemożliwy do przejścia mur. Likwidacja progu między domem a światem okazuje się niewystarczająca: wewnątrz domostwa pojawiają się nowe progi i przejścia, które trzeba zamurować. Koncepcja domu wolnego od obcych niszczy samą siebie. Takie założenie domu okazuje się w istocie dla domu destrukcyjne.

Proponuję w tym miejscu pewien eksperyment intelektualny. Wyobraźmy sobie, że w domu pojawia się Obcy. Nie mówi w języku domowników, trudno o jakiekolwiek porozumienie. Obcy pojawia się z roszczeniem i narzuca swoją wolę. Jego pojawienie się zmienia obyczaje i prawa domu. Obcy narzuca je i nie dopuszcza sprzeciwu. Wyobraźmy sobie, że takiego Obcego nie można z domu usunąć, że trzeba go nie tylko zaakceptować, ale też próbować zrozumieć, wreszcie: przyjąć narzucone przez niego prawa i porządki. Zapewne taka sytuacja byłaby dla domowników niekomfortowa. Gościnność wystawiona na próbę nieustannych roszczeń staje się dla gospodarzy przymusem. Inność, wsączająca się w tkankę domu i przemieniająca ją, jawi się jako przemoc i kondensacja niepokojących biegunów omawianych tu opozycji: innego, obcego, dalekiego, niebezpiecznego, zagrażającego. Takiego Obcego nikt nie chce przyjmować, a dla ochrony przed nim powstała opowieść o domu jako oazie swojości.

Do tej pory proponowany tu obraz można odczytać jako sformalizowany i uproszczony opis inwazji najeźdźców: czegoś, co przychodzi niejako zza horyzontu i – jak w najgorszych snach – niszczy to, co najbardziej wartościowe. Pod niewiadomą Obcego przedstawionego w poprzednim akapicie każdy może podstawić sobie dowolną niepokojącą konkretyzację, którą podsuwa indywidualna i zbiorowa wyobraźnia. W opisie tym jednak nie trzeba niemal

[15] Por. T i s c h n e r, dz. cyt., s. 239n.

nic modyfikować, by wypełnić go zupełnie inną i nieoczekiwaną konkretyzacją. Tego właśnie dotyczy eksperyment. Wyobraźmy sobie mianowicie, że ten Obcy to dziecko, noworodek, który pojawia się w domu, płaczem komunikuje swoje potrzeby, nie mówi naszym językiem, domaga się stałej opieki i narzuca swoje prawa – od zmiany rytmu dnia poprzez wywrócenie niemal wszystkich obyczajów domu i przyzwyczajeń domowników.

Do pewnego momentu opisy inwazji najeźdźców i pojawienia się dziecka mogą korzystać z jednego scenariusza. Oczywiście dziecko zostaje zazwyczaj otoczone miłością, często jest chciane i wyczekiwane. Zawsze jednak wywołuje przewrót, zmieniając dom swoją obecnością i wprowadzając inność: dokonuje się w ten sposób ustanowienie nowych praw i porządków – podporządkowanie domu Innemu. Eksperyment ten, rzecz jasna, nie miał służyć zrównaniu dziecka z najeźdźcą-agresorem (choć być może nie brakuje rodziców, w których doświadczeniu rodzicielstwa dominuje taka właśnie tonacja), lecz stanowił próbę ukazania, jak zaskakująco blisko znajduje się Obcy przychodzący spoza domu, aby go zawłaszczyć i zniszczyć; Obcy, który – zdaniem wielu – nadaje domowi ostateczny sens[16]. Wydaje się, że jednym z wniosków, które można wyprowadzić z tego podobieństwa jest porzucenie opozycji „swoje–inne" jako konstytutywnej dla domu. W osobie dziecka Inny może się pojawić w samym centrum domu, w miejscu specjalnie przygotowanym, aby sens domu się dopełnił. Co więcej, często zdarza się i tak, że kiedy dziecko opuszcza dom, dla pozostałych domowników fundamentalne warstwy sensu domu zostają naruszone lub zburzone. Może tak być w sytuacji granicznej, takiej jak śmierć dziecka, która niweczy sens domu. Podobnie, choć mniej dramatycznie, może też przebiegać proces opuszczania gniazda przez dorosłe już dziecko. Dom staje się pusty, pojawia się brak, którego wielu rodzicom nie udaje się zapełnić: dom traci coś istotnego, co ujawniło się wraz z pojawieniem się Innego.

MOWA

Ważnym, a niewspomnianym dotąd filozofem zamieszkiwania jest Martin Heidegger: „Człowiek *jest*, o ile *mieszka*"[17]. Zdaniem tego myśliciela podstawowy rys zamieszkiwania stanowi chronienie[18]. Jednakże, obok analiz zawartych w eseju *Budować, mieszkać, myśleć*, Heidegger proponuje też pewną nieoczywistą drogę, która wprowadza w jego rozważania nowy trop: „Bycie

[16] Por. T i s c h n e r, dz. cyt., s. 228n.

[17] M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Mizera, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 129.

[18] Por. tamże, s. 129n.

w myśleniu staje się mową. Mowa jest domem bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci”[19].

Zagadkowe to słowa. Łatwo je interpretować jako metaforę: pojęcie domu zaprzęgnięte zostaje do wypowiedzenia czegoś o języku. Heidegger odrzuca jednak taki domysł: twierdzi, że odniesienie domu do spraw bycia pozwala na najgłębsze rozumienie domu, że dzięki temu odniesieniu możemy się dopiero dowiedzieć, czym jest dom potocznie rozumiany (nie zaś odwrotnie). Odniesienie owo nie jest bowiem tylko „ozdobą myślenia, które porzuciło naukę i szuka ratunku w poezji”[20]. „Mówienie o domostwie bycia nie jest przeniesieniem obrazu «domu» na bycie. To raczej dzięki odpowiednio pomyślanej istocie bycia zdołamy któregoś dnia myśleć, czym jest «dom» i co znaczy «mieszkać»”[21].

Jeśli zatem potraktować tę deklarację poważnie – a Heideggera nie sposób chyba traktować niepoważnie – to należy zapytać: co to znaczy, że mieszkamy w mowie? Mowa wypowiada, nazywa nasze doświadczenie, nadaje mu sens. Posługując się językiem Heideggera, można powiedzieć, że mowa pracuje przy ujawnianiu się bycia. Mowa jest domem w tym sensie, że daje schronienie byciu, chroni ekstatyczność istoty człowieka[22].

A zatem – jakkolwiek to rozumieć – mowa jest schronieniem, ale też pracą i wysiłkiem. Język oswaja świat, ale też nieustannie odsłania swoje granice. Tylu „rzeczy” nie da się wypowiedzieć, a wśród nich najtrudniejsze do wypowiedzenia są te najbardziej „domowe”: relacja z Innym, miłość... Mowa to ciągłe doświadczenie braku słów oraz nadmiaru słów, które zagadują świat. Jeśli, jak pisze Heidegger, stróżami tego domostwa są poeci i myśliciele, a więc ci, którzy wypuszczają się na pustkowia, daleko poza utarte szlaki potocznego języka, to domostwo bycia nie jest językiem zwykłym, prostym. To nie codzienna gadanina, to nie język, który komunikuje fakty i zdarzenia na najprostszym poziomie. To język ciągle nieoswojony, niemożliwy do oswojenia, daleki od stabilizacji w sensach i znaczeniach.

Dom zatem nie jest oswajaniem w sensie czynienia czegoś swoim. To, co swoje – ustalone, zamknięte na inne, domowe – nie chroni tego, co najważniejsze i najpoważniejsze. Redukcja mowy i domu do swojości nie jest dopełnianiem sensu domu i mowy, ale jego traceniem. Mowa to ciągłe konfrontowanie się z Innym. A jeśli tak, to zamieszkiwanie oznacza ciągłe krążenie wokół tego, co inne, obce, wymykające się. Jeśli mowa to nasz dom, to nie jest ona bezpiecznym schronieniem wśród frazesów, które niczego nie ujawniają. A mowa – i zamieszkiwanie – to praca, choćby beznadziejna, właśnie nad ujawnianiem.

---

[19] T e n ż e, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999, s. 271.

[20] Tamże, s. 307.

[21] Tamże.

[22] Por. tamże, s. 279.

POMIĘDZY

Zacząłem te rozważania od powiązania myślenia i zamieszkiwania. Nicią zszywającą te dwie aktywności człowieka – być może najważniejsze i najbardziej ludzkie – było porządkowanie przestrzeni. Z początku porządkowanie wyglądało niewinnie. Ujawniało się jako oswajanie, budowanie domu, spokojne, choć mozolne, oddzielanie swojego od obcego. Myślenie wyprowadziło mnie jednak z domu w pole. Zamieszkiwanie nie dało się zatrzasnąć w swojości. Nasuwające się w potocznych rozstrzygnięciach opozycje nakładały się na rozróżnienie domu i świata, zagadując je słowami, które, zamiast ujawniać, zakrywały.

Liczne tropy ujawniają Innego, Obcego oraz inność w samej strukturze domu. Zbyt liczne i zbyt różnorodne, by je ignorować. Opozycja „domowe–obce" działa tylko w wąskim zakresie znaczeniowym pojęcia domu i nie wyraża jego istoty. Dom wyrasta ze zgody na inność i ma swoje fundamenty w różnych wymiarach obcości i inności. Dopiero to napięcie, gra między swoim a obcym, swoim a innym, ujawnia dramaturgię domu. Dom – choć zabrzmi to dziwnie, obco i nieswojo – jest „pomiędzy". I w tym również sensie jest on nie-miejscem, utopią.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Heidegger, Martin. "Budować, mieszkać, myśleć." Translated by Janusz Mizera. In Heidegger, *Odczyty i rozprawy*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2002.

———. "List o 'humanizmie.'" Translated by Józef Tischner. In Heidegger, *Znaki drogi*. Warszawa: Spacja, 1999.

Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

Patočka, Jan. *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1987.

Tischner, Józef. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak, 1998.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dobrosław KOT – Obcy w domu. Pomiędzy swojością a innością
DOI 10.12887/33-2020-2-130-07

Funkcja domu bywa w filozoficznych analizach sprowadzana do chronienia, a sam dom przeciwstawiany jest światu. Opozycje „dom–świat" oraz „swoje–obce" wyznaczają główne napięcia w myśleniu o domu. Celem niniejszego

szkicu jest ukazanie, że to, co inne i obce, jest obecne w samych fundamentach domu. Inny i Obcy nie stanowią dla domu zewnętrznego zagrożenia, lecz coś, bez czego myślenie o domu jest niemożliwe. W stronę Innego prowadzą z domu liczne tropy. Szkic ten to próba prześledzenia najważniejszych z nich.

Słowa kluczowe: dom, zamieszkiwanie, swoje, swojość, swojskość, Inny, Obcy, dom–świat

Kontakt: Katedra Filozofii, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, ul. Rakowicka 16, pok. 44c, 31-510 Kraków
E-mail: dobrokot@interia.pl
Tel. 12 2937572

Dobrosław KOT, A Stranger in the Home: Between Domesticity and Otherness

DOI 10.12887/33-2020-2-130-07

In philosophical analyses, the function of home is often reduced to that of protecting, while the concept of home is opposed to that of the world. The oppositions of home vs. the world and the domestic (one's own) vs. the strange indicate the main tensions in thinking about home. In the article, I argue that otherness and strangeness are part of the foundations of home. The Other and the Stranger must not be considered as external threats to home; on the contrary, it is impossible to conceive of home without them. The present essay is an attempt to trace the most important paths leading from home towards the Other.

Keywords: home, inhabiting, the domestic (one's own), familiarity, the Other, the Stranger, home vs. the world

Contact: Department of Philosophy, Faculty of Public Economy and Administration, Cracow University of Economics, ul. Rakowicka 16, room 44c, 31-510 Cracow, Poland
E-mail: dobrokot@interia.pl
Phone: +48 12 2937572

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 99-120
DOI 10.12887/33-2020-2-130-08

Dawid WINCŁAW
Marcin T. ZDRENKA

W OBJĘCIACH METAFORY TOPOGRAFII DOMU
Ku rozpoznaniu problemów i ograniczeń

Pomyślmy o cichych i ciemnych zakamarkach, które penetrowaliśmy i w których chowaliśmy się w dzieciństwie, a nawet o najpierwotniejszym schronieniu, z którego przyszliśmy na świat – łonie matki. Tak rozumiany dom wymyka się nawet przestrzenności, staje się jednowymiarowym bezpiecznym punktem, a więc swoiście rozumianym nie-miejscem. Tym samym dom-punkt, jako bezwymiarowy, nie daje się w żaden sposób wyrazić na dwuwymiarowej mapie.

Niewiele jest pojęć, które – tak jak dom – odnosiłyby się do najpierwotniejszych i najpowszechniejszych doświadczeń ludzkich. Każdy zamiar przemyślenia skojarzonych z tym pojęciem problemów, zwłaszcza jeśli przenika go nadzieja dokonania nowych odkryć, wydobycia zasłoniętych dotąd treści czy przemierzenia nieprzetartych jeszcze ścieżek, jest przez to skrajnie naiwny. Nie powinniśmy zatem dążyć do gruntownej zmiany paradygmatu, pielęgnować nadziei na rewolucyjny przełom, ani nawet łudzić się, że do morza opowieści o domu dodamy jakiś własny, pozostawiający ślad strumyczek.

Wydawać by się mogło, że jesteśmy w związku z tym skazani na wyrosłe z pokory milczenie. Tu jednak otwiera się miejsce dla typowej dla filozofów przekory, która nie pozwala nam przywyknąć do przyjmowania gotowych, utartych i uznanych za ostateczne przekonań ani zniechęcać się „szlabanami" zamykającymi dostęp do rzekomo dawno już wydeptanych ścieżek. Czy musi to jednak oznaczać zgodę na naiwność i lekceważące uprzednie rozpoznania dyletanctwo, słowem na „wymyślanie prochu na nowo"? Otóż nie. Jest bowiem takie miejsce, w którym pomieścić się mogą zarówno ugruntowane tezy, tak dobrze znane, że niemal trywialne – o domu, człowieku czy świecie – jak i filozoficzna przekora nieustannie zmuszająca do przepracowywania na nowo wciąż tych samych problemów. Miejscem tym jest n a r r a c j a, rozumiana – zgodnie ze swoim łacińskim źródłosłowem (narratio) – jako swego rodzaju zbiór elementów (opinii, alegorii, symboliki) tworzących mniej lub bardziej spójną opowieść. Chcemy ją jednak rozumieć jako zbudowaną nie tylko ze splotu twierdzeń, ale także z metafor, niekończącą się, a przez to niewyczerpywalną, bo wciąż snutą na nowo o p o w i e ś ć o domu. Prześledzenie kluczowych punktów tej opowieści, wskazanie trudności, na jakie natrafia badacz poddający dom namysłowi filozoficznemu, a także wskazanie możliwych dróg wyjścia z impasu zbytnich uproszczeń lub przywiązania do

zbyt wąskiej perspektywy badawczej – niech będzie celem, który przyświeca niniejszej pracy.

Zdajemy sobie sprawę, że takie ujmowanie problematyki zniechęca wszystkich tych, którzy pragną ścisłości i logicznej precyzji. Co więcej, oddanie się w pacht królującym w opowieściach metaforom wcale nie uwalnia nas od głównego problemu, który sygnalizowaliśmy na wstępie. Zbudowana tu opowieść nie ma – i nie może mieć – mocy przezwyciężania dobrze znanych, powszechnych i ugruntowanych sposobów myślenia i mówienia o domu. Jeśli ważymy się coś tu zaproponować, to jedynie ostrożną próbę – nie tyle zbudowania n o w e j narracji, ile jedynie wysubtelnienia pewnego drobnego, ale kluczowego elementu dobrze już znanej opowieści.

Chcemy to zrobić w dwóch planach. W pierwszym będziemy podążać tropem nie tyle problemów, ile tekstów. W drugim rozwiniemy wątek problematyczności mapy wyraźnie obecny nie tylko w tych tekstach, ale w większości, jeśli nie we wszystkich sposobach opisywania problematyki domu. Spoiwem naszej konstrukcji jest swoista meta-metafora, stanowiąca spoiwo mapy – t o p o g r a f i a.

Nie zamierzamy się tu wikłać w złożone spory na temat zmian semantycznych, którym ulegało pojęcie mapy – zadanie opisu tych zmian zostało już wykonane: częściowo i nie wprost przez Martina Heideggera[1], w większym stopniu – przez Tadeusza Sławka[2] oraz innych autorów, których jeszcze przywołamy. Dodajmy też jednak w tym miejscu, że nie zamierzamy poddawać figury domu i jego „umiejscowienia" jakiejkolwiek dekonstrukcji. Dążymy raczej do wskazania tych miejsc (nomen omen), w których język topografii, czyli umiejscowienia i mapy nie tyle zdradza swoje ograniczenia, ile prowokuje do formułowania nowych pytań i otwiera nowe możliwości.

DWOISTA METAFORA TOPOGRAFII

W punkcie wyjścia pojęcie domu przytłacza mnogością najróżniejszych spowinowaconych z nim metafor czy pojęć, takich jak: „budowla", „schronienie", „bezpieczeństwo", „dzieciństwo", „rodzina", „ojczyzna", a także: „architektura", „zabudowa", „miasto", „wspólnota", „kredyt hipoteczny" czy „Ikea". Możemy się jednak zgodzić, że pierwotne w przypadku figury domu jest skierowanie naszych myśli w stronę kategorii m i e j s c a, która – być może wtórnie, dopiero

[1] Zob. M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, w: tenże, *Budować mieszkać myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 137-152.

[2] Zob. T. S ł a w e k, A. K u n c e, Z. K a d ł u b e k, *Oikologia. Nauka o domu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013 (por. zwł. T. S ł a w e k, „Gdzie?", s. 7-57; t e n ż e, „Mapa domu", s. 174).

w procesie wskazywania różnicujących rozmaite miejsca momentów – uzyska szczególne, zawężające i nakierowujące na właściwy sens znaczenie.

Pojęcie miejsca ma również swoją filozoficzną wagę, a literatura o nim traktująca jest przepastna. Nawet zawężenie zagadnienia do pierwotnego greckiego pojęcia „topos" nie ułatwia sprawy, podlega ono bowiem – jak to często bywa w genealogii pojęć – ewolucji, procesowi rozgałęziania się znaczeń i postępującej specjalizacji różnych sensów pierwotnego terminu, od retorycznego, po literaturoznawczy[3]. Przywołujemy jednak owo pierwotne pojęcie (a także jego grecki źródłosłów) jako porządkujące nasz wywód, ponieważ funduje ono pojęcie topografii. Topografię rozumiemy tu w sposób nieodległy od definicji pierwotnej: jako opis ukształtowania terytorium z uwzględnieniem charakterystycznych punktów tego terytorium i relacji między nimi. Terytorium z kolei, a także wytyczane na jego postawie mapy oraz rozpoznawane i oznaczane punkty topograficzne można rozumieć dwojako. Z jednej strony są to wybrane dostępne nam opowieści (teksty) o domu, z drugiej – metafory konstytuujące opowieści o nim; metafory te składają się na pewien konkretny kulturowy rezerwuar, intersubiektywny obszar sensów i znaczeń związanych z domem jako takim, na który można się zawsze powołać bez obawy o niezrozumienie czy konfuzję. Zacznijmy od topografii tekstów.

„TOPOGRAFIA" TEKSTÓW

Wskazana na wstępie sytuacja faktycznego „zatonięcia" w morzu różnych opowieści o domu ma swoje dwa wymiary. Pierwszy wyznaczają nasze doświadczenia – doświadczenia ludzi zamieszkujących dom. Są one indywidualne, mogą być zatem artykułowane w języku, komunikowane, konfrontowane czy współdzielone z innymi, ich istotą pozostaje jednak subiektywna relacja do domu jako miejsca „mojego". Doświadczenia te mogą oczywiście zostać wyrażone w różnego typu wypowiedziach, które – jeśli zbudowane są w sposób usystematyzowany i uwypuklający wątki współdzielone z innymi oraz jeśli na swój sposób „uwodzą" narracyjnie – mogą stać się bardziej uniwersalnym kodem reprodukowanym potem w postaci tekstów. W naszej sytuacji, mówiąc „my", mamy na myśli wspólnotę piszących te słowa i czytelników. Jeśli chcemy pozostać w obrębie dyskursu naukowego czy filozoficznego, przestrzeń owych tekstów – nie zaś osobistych doświadczeń – musi pozostać dominująca. W tym właśnie miejscu uwidacznia się wyraźnie pierwsza warstwa „topografii" domu – jest to mapa wytyczona nie przez sam dom i przestrzeń, w której został

[3] Por. M. B o g d a n o w s k a, *Topika*, w: *Retoryka*, red. M. Barłowska, A. Budzyńska-Dacy, P. Wilczek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 36-41.

on usytuowany, ale przez zasoby tekstów traktujących o domu czy zamieszkiwaniu. Celowo posługujemy się już teraz terminem „mapa", konstrukcja, o której mówimy, nie jest bowiem nagim i pierwotnym, niezagospodarowanym terenem. Jeśli terytorium rozumieć jako żywioł samych tekstów (opowieści), mapę tworzą nasze nigdy niekończące się próby interpretacyjnego przepracowania tych tekstów. Sposób odczytania przez nas konkretnych lektur (bardzo indywidualny przecież i subiektywny, a przez to czasem niebezpiecznie narażony na skrajnie odmienne odczytania), dostępność tych czy innych tekstów (lub jej brak), bariery kulturowe czy językowe oraz cały szereg trudności interpretacyjnych – wszystko to buduje mapy tekstów, które – podkreślmy – na zawsze pozostaną dla nas, niczym nigdy nieprzemierzone szlaki, niedostępne w całości.

Mapę ogólną niejako współdzielimy – w większych czy mniejszych fragmentach – pozostając w kręgu oddziaływania współdzielonych tekstów. Forma, geneza i nieustanna ewolucja takiej mapy zależna jest od wielu czynników, nie tylko od wagi czy pierwotnej siły oddziaływania samych tekstów, ale także – w przypadku tekstów powstałych w innym języku – dostępności tłumaczeń, a także siły oddziaływania postaci autora czy autorki albo nurtu myślowego, który reprezentuje, a nawet mody intelektualnej i jej ewolucji.

Dążąc do gruntownego zbadania zagadnienia domu, należałoby najpewniej podjąć próbę możliwie całościowego rozpoznania zasobów dotyczących go tekstów. Nie jest to możliwe do przeprowadzenia w przyjętych tu ramach. Co najwyżej możemy się pokusić o syntetyczną próbę wytyczenia granic, wskazując wybrane „kamienie milowe" w postaci odczytania konkretnych lektur. Warto zwrócić uwagę, że metaforyka pomiaru przestrzeni, rysowania map i odliczania odległości wkrada się już teraz (zresztą nie po raz pierwszy) do naszej opowieści – oto mówimy o granicach, kamieniach milowych, a także o lekturowych punktach węzłowych czy zwrotnych oraz o wytyczonej przez teksty przestrzeni znaczeń.

Za punkt wyjścia niniejszych rozważań uznajmy klasyczny tekst Martina Heideggera *Budować, mieszkać, myśleć*. Nawet pobieżny przegląd literatury wskazuje, że tekst ten uznawany jest za ważny punkt odniesienia i swoisty fundament rozważań, a zatem jest to pozycja, do której czujemy się w obowiązku odwołać. Dodajmy także, że dwa późniejsze teksty, które przywołujemy, również odnoszą się do Heideggera – choć każdy z nich na swój sposób. Pozycja punktu startowego na „mapie" tekstów jest niejako uprzywilejowana – by móc zapewnić rzetelność wywodu, stanowczo nie wypada punktu tego ignorować. Dlatego nie jesteśmy wystarczająco odważni, by całkowicie odrzucić rozpoznania autora *Bycia i czasu*, niezależnie od reprezentowanego przez nas stanowiska filozoficznego.

Heidegger, analizując staro-górno-niemieckie słowo „buan", które tradycyjnie odnosi się do budowania, zaznacza, że termin ten oznacza również „mieszkać" oraz „pozostawać" i „przebywać". Dalsza analiza etymologiczna wykazuje, według filozofa, bliskie pokrewieństwo znaczeniowe tego terminu

z leksemem pochodzącym już ze standaryzowanej niemczyzny, mianowicie słowem „bin" („jestem"). Ktoś, kto wypowiada słowa: „ich bin", nie tylko konstatuje: „ja jestem" (co wynika z najpowszechniejszego uzusu językowego), ale wydaje o sobie niemal metafizyczny osąd: „ja mieszkam"[4]. „Zamieszkiwanie – pisze niemiecki filozof – jest sposobem, w jaki Śmiertelni są na Ziemi"[5]. Nie da się być w świecie inaczej, niż – jakkolwiek osobliwie to brzmi – zamieszkując go. Wyrastające z takiego rozumienia „zamieszkiwania" usytuowanie domu[6], jako fundamentalnego punktu odniesienia człowieka do świata, powoduje, że bywa ono także swoistym punktem wyjścia rozważań innych autorów, a sam esej Heideggera jest przez nich wskazywany jako ważny, jeśli nie wyjściowy, element własnych poszukiwań (co my także pośrednio czynimy). Zdarza się również, że rozpoznania przedstawione w *Budować, mieszkać, myśleć* zostają z miejsca przekreślone – przekreślenie pozostaje jednak formą odniesienia. Świadczy o tym choćby kolejny tekst, który pragniemy przywołać.

Prezentując inne punkty „mapy" tekstów, tym razem w literaturze rodzimej, wskażmy artykuł Ulricha Schradego, Bogusława Wolniewicza i Jana Zubelewicza *Dom jako wartość duchowa*[7]. Zwróćmy najpierw uwagę na sposób, w jaki jego autorzy jednym ruchem przekreślają wcześniejsze rozważania, w tym także ustalenia Heideggera: „Fenomen domu rodzinnego był w filozofii rozwijany rzadko i mimochodem. Pisali o nim trochę egzystencjaliści, ale nic godnego uwagi do powiedzenia nie mieli. To, co można znaleźć u Heideggera [...] i Lévinasa [...], jest tylko namaszczonym mieleniem słów. Nawet Jaspers [...], jak zwykle najbardziej z nich rzeczowy, pisze o domu tylko od strony zagrożeń [...]. Istoty rzeczy nie tyka"[8].

Niestety nie ma tu miejsca, by podjąć dyskusję z tym radykalnym sądem, ani tym bardziej wykazać – o zgrozo! – pewne daleko idące podobieństwo ustaleń Heideggera i trzech odżegnujących się odeń polskich autorów. Ta krótka lapidarna uwaga, mocny „trójgłos" trzech badaczy, skrywa jednak w sobie przynajmniej jeden powód, dla którego warto ich słowa w tym miejscu przytoczyć. A jest nim niewątpliwie uderzająca dynamika, która wyłania się z roz-

[4] M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 320.

[5] Tamże.

[6] Podobną intuicję (choć zdecydowanie w innym niż metafizyczny kontekście) dotyczącą domu i zamieszkiwania wyraziła Hannah Arendt: „Dom kojarzy się z zadomowieniem, zamieszkiwaniem, w przeciwieństwie do namiotu, który dziś rozbijamy, a jutro zwijamy. Słowo «dom», Solonowa «niewidoczna miara», «trzyma granice wszystkiego» związane z siedzibą, ze stałym miejscem pobytu; jest to słowo, które nie mogłoby istnieć bez myśli o schronieniu, byciu u siebie, posiadaniu własnego miejsca w świecie". (H. A r e n d t, *Myślenie a sądy moralne*, w: taż, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 202).

[7] Zob. B. W o l n i e w i c z, U. S c h r a d e, J. Z u b e l e w i c z, *Dom jako wartość duchowa*, „Znak" 48(1996) nr 4(491), s. 90-108.

[8] Tamże, s. 90.

maitych sposobów odczytania tej wypowiedzi. Paradoksalnie tekst bliższy nam historycznie (*Bauen, denken, wohnen* pochodzi z roku 1952, *Dom jako wartość duchowa* powstał zaś w roku 1995), a przez łączność języka także kulturowo, zdaje się paradoksalnie bardziej podatny na konieczność konfrontacji z zarzutem utraty aktualności. Wskażmy dwa tego przykłady.

Pierwszy to obecna w *Domu jako wartości duchowej* pełna swoboda mówienia o homologii pojęć „rodzina – mieszkanie – dom" oraz „naród – państwo – ojczyzna", której osią pozostaje triada: pewna grupa społeczna – wydzielony obszar przestrzeni – pewna istność duchowa[9]. Arbitralne przyjęcie tej homologii, podobnie jak uznanie za niezmiennie obowiązujące rozstrzygnięć młodego Henryka Elzenberga w kwestii uczucia narodowego i miłości do ojczyzny z roku 1913 może dzisiaj budzić wątpliwości. Dalecy jesteśmy od unieważniania tradycji elzenbergowskiej – pamiętamy o swoich korzeniach i o środowisku, w którym intelektualnie wzrastaliśmy. W drugim dwudziestoleciu dwudziestego pierwszego wieku, w zasadniczo odmiennych okolicznościach politycznych i kulturowych, musimy jednak choćby tylko postawić pytanie o aktualność tamtych mocno zadłużonych wobec myśli pierwszej połowy dwudziestego wieku rozpoznań.

Konieczność ta jawi się jeszcze wyraźniej w przypadku drugiego, noszącego ślady delikatnej „patyny" tekstu, na przykład w związku z takimi oto tezami: „Tylko kobieta tworzy dom. Tylko ona ma ten dar, choć pewnie nie każda. Mężczyzna może jej w tym dziele jedynie pomagać lub przeszkadzać; sam nie stworzy domu ani sobie, ani nikomu. W tym zakresie jest bezpłodny"[10].

Ponownie, jak w przykładzie przyjętej za Elzenbergiem fundamentalnej roli narodu i ojczyzny dla zrozumienia domu, nie chodzi o to, że powyższe tezy dotyczące roli kobiety chcemy radykalnie odrzucić. Wszak można się w nich doszukać choćby próby głębokiej afirmacji bliskiego nam człowieka, którą odnajdziemy również w dzisiejszej twórczości literackiej. Pozwólmy sobie za przykład takiej bardzo współczesnej afirmacji uznać tekst piosenki Pawła Sołtysa zatytułowanej *Dom dobry* (zwróćmy szczególną uwagę na jej refren):

> Dom rośnie sam.
> Tak zdaje się idiotom.
> Dom żywi się tym czym jesteśmy.
> Oknami przygląda się naszym powrotom.
> [...]
> ref.:
> Dom. Dom. Jest z Ciebie.
> Dom. Jest cały z Ciebie[11].

[9] Por. tamże, s. 91.

[10] Tamże, s. 96.

[11] Pablopavo [Paweł Sołtys] i Ludziki, *Dom dobry*, KK 106, AKW Karrot Komando, 2017. Cytowanie tekstów piosenek uznalibyśmy za nadużycie, gdyby nie fakt, że ich autor, znany również

Zwołanie, że wspólny „dobry dom jest cały z Ciebie", jako afirmację ukochanej osoby współtworzącej rodzinę należy jednak wyraźnie odróżnić od dyskusyjnej tezy o wyłącznej roli kobiety w „budowaniu" domostwa[12]. Jest to szczególnie istotne w kontekście współczesnej krytyki feministycznej, prób przedyskutowania na nowo modelu rodziny, jak i generalnego założenia, że dom nie może zaistnieć bez rodziny. Kwestia ta nabiera większego jeszcze znaczenia w dalszych partiach tekstu, gdzie mowa jest o samorzutności tworzenia domu przez kobietę na mocy jej natury czy wręcz o domu jako „emanacji duszy kobiecej"[13], oraz gdzie autorzy twierdzą, że istnieje różnica między duchowością mężczyzny a duchowością kobiety, wypływająca z faktu, że przedstawiciele różnych płci „inaczej ujmują porządek wartości: mężczyzna – przedmiotowo, kobieta – podmiotowo"[14].

Powtórzmy jednak i wyraźnie podkreślmy: nie jest naszym celem rozprawianie się z którąkolwiek z prezentowanych tez. Stoimy na stanowisku, że znacznie wartościowsze poznawczo jest tu rozpoznanie samego procesu dezaktualizacji i roli takiego procesu w kształtowaniu się topografii lektur ważnych dla badania danego zagadnienia.

Ostatnim punktem na „mapie" tekstów, który chcemy tu zwięźle zaprezentować jest nowsza praca trojga autorów zatytułowana *Oikologia. Nauka o domu*[15]. Książka ta zasługuje na uwagę z dwóch powodów. Po pierwsze, już jej tytuł zapowiada (choć szybko okazuje się, że zapowiedź ta nie do końca została spełniona) powołanie jakiejś nowej odrębnej dziedziny, „nauki o domu". Byłby to więc projekt w rodzaju *Podstaw nauki o moralności* Marii Ossowskiej oraz podobnych dzieł ugruntowujących nową dyscyplinę wiedzy czy nowe podejście metodologiczne. Nie negując w najmniejszym stopniu wartości *Oikologii*, która wielowątkowo i bardzo erudycyjnie omawia problematykę domu, stwierdzić należy, że tak forma, jak i zamysł całości tej pracy nie spełniają kryteriów systematycznego projektu badawczego w bardziej tradycyjnym rozumieniu, tytuł jej zaś, podobnie jak wiele innych elementów, należy odczytywać raczej w perspektywie literaturoznawczej niż wyłącznie filozoficznej. Zdolności przykuwania uwagi czytelnika do projektu „nauki o domu" nie można jednak tej książce odmówić.

---

z utworów prozatorskich, jest laureatem Nagrody Literackiej im. Marka Nowakowskiego i Nagrody Literackiej Gdynia 2018, a także nominowany był do Nagrody Literackiej „Nike" w roku 2018.

[12] Na temat złożonego procesu „feminizacji" domu w siedemnastowiecznej Holandii por. W. R y b c z y ń s k i, *Dom. Krótka historia idei*, tłum. K. Husarska, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2019, s. 109.

[13] S c h r a d e, W o l n i e w i c z, Z u b e l e w i c z, dz. cyt. s. 97.

[14] Tamże, s. 98.

[15] Zob. T. S ł a w e k, A. K u n c e, Z. K a d ł u b e k, *Oikologia. Nauka o domu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.

W tym miejscu warto postawić pytanie o nadrzędny sens sięgania po metaforę topografii i przykładania jej nie tyle do dosłownej „mapy domu", ile do „mapy tekstów o domu"? Spróbujemy nakreślić trzy spośród możliwych odpowiedzi na to pytanie.

Po pierwsze, należy się zgodzić, że mapa nie jest tożsama z terytorium[16], fakt ten jednak nie unieważnia samej mapy. Właśnie w uproszczeniu i schematyczności mapy kryje się jej centralna użyteczność. Każdą mapę można zawsze uszczegółowić czy zaktualizować – dodać nowe elementy czy usunąć te, które straciły znaczenie. Na każdym jednak etapie jesteśmy w jakiś zapośredniczony sposób odsyłani do „terytorium" w sensie doświadczenia tego, w jaki sposób teksty, którymi operujemy, opowiadają o domu. Topografia tekstów może zostać sporządzona z różną precyzją czy w różnych skalach, może nawet zawierać błędnie dobrane elementy, ale zawsze łączy nas z centralnym zagadnieniem, w naszym przypadku – z domem i jego doświadczaniem, w tym również z doświadczaniem go przez innych, a zatem w sposób, który nie jest nam bezpośrednio dany.

W gruncie rzeczy nie mamy przecież bezpośredniego dostępu do całości terytorium. Możemy posługiwać się lepszą lub gorszą mapą, podróż przebiega jednak w przestrzeni znanej, wyznaczonej na przykład przez nasze własne doświadczenia czy uprzednio przeczytane teksty, ale także w przestrzeni nowej, w dużym stopniu jeszcze zasłoniętej, nieprzeniknionej, w której dokonujemy kolejnych odkryć. Co więcej, „mapa", którą się posługujemy, zapewne zawiera błędy, nieścisłości, miejsca nieustannie unieważniane nowo zdobytą wiedzą, lepszym rozrysowaniem fragmentu topografii. Świadomość tej sytuacji jest ważną przesłanką do niekończącego się ćwiczenia hermeneutycznego, pokory wobec prowizoryczności wszelkich dotychczasowych rozpoznań i zbudowanej na nich wiedzy, a nawet gotowości do gruntownej reartykulacji całej opowieści o domu. Dzieje się tak wówczas, gdy odkrycie tajemnicy rodzinnej odwraca bieguny opowieści o naszych bliskich i zmusza do fundamentalnej rekonfiguracji aksjologicznej – na przykład, gdy dowiemy się, że ukochana osoba jest ukrywającym się zbrodniarzem wojennym. Oto drugi ważny powód przyglądania się i świadomego „przepracowywania" topografii naszych tekstów i splecionych z nimi interpretacji.

Po trzecie, budujemy metaforę topografii tekstów także dlatego, że topografia taka wytycza nie tylko ogólną mapę sposobów ujmowania problemu domu, ale ugruntowuje funkcjonujące w obecnych tam opowieściach metafory i miesza je z tymi, które uprzednio uznaliśmy za własne. Jak zauważyliśmy na wstępie, bardzo trudno o jakąkolwiek twórczą oryginalność w opisie fenomenu tak pierwotnego i „przylegającego do duszy" jak dom. Przeciwnie, przeglądając cudze teksty i niejako przeglądając się w nich, chcemy poszukać miejsc

[16] „Mapa nie jest tożsama z terytorium, jedynie podąża za nim". T. S ł a w e k, *Mapa domu*, w: Sławek i in., *Oikologia. Nauka o domu*, s. 75.

wspólnych. Być może są nimi właśnie węzłowe, powtarzające się w różnych konfiguracjach metafory. Wówczas szkicowana przez nas topografia tekstów zbudowana będzie przede wszystkim z takich właśnie punktów-metafor. Paradoks polega być może na tym, że metaforą centralną, od której nie możemy się tutaj najwyraźniej uwolnić, metaforą metafor, pozostaje sama topografia, albo – w innym języku – mapa. Przyjrzyjmy się zatem dominującej metaforze mapy i usytuowaniu na niej domu oraz temu, jak głęboko tkwimy w jej objęciach – zarówno w intymnym, jak i złowrogo opresyjnym znaczeniu.

DOM W OBJĘCIACH MAPY

Pogłębioną charakterystykę mapy domu sformułował Tomasz Sławek[17]. Charakterystyka ta, podobnie jak projekt całej książki, której jest ona wyodrębnioną w rozdziale częścią, nie została zamierzona jako precyzyjna konstrukcja, która – wzorem sporządzonej z geometryczną precyzją i ścisłością mapy (znowu ta metafora w metaforze!) – wytyczyłaby dokładnie granice, obszary i punkty, a w punkcie finałowym – kulminowała w postaci precyzyjnej definicji „topografii domu". Jest to raczej wzorowany formalnie na aforystyce Fryderyka Nietzschego zbiór kolejnych paragrafów, w którym autor żegluje pośród mnogich kontekstów filozoficznych i literaturoznawczych. Próba syntetycznego zrekonstruowania tej żeglugi (drogi) mija się z celem – nigdy nie doścignie pierwowzoru. Tę drogę trzeba przemierzyć samodzielnie za pierwotnym tekstem.

My stawiamy sobie wszak inny cel – wytropić miejsca słabości mapy domu jako takiej, ograniczenia jej stosowalności i pułapki, w które może nas wciągnąć, jeśli za bardzo dać się metaforze mapy uwieść. Wciąż jesteśmy bowiem pomni słów Dobrosława Kota, że „używanie metafor nigdy nie jest bezkarne"[18]. Przyjrzyjmy się zatem „warunkom niemożliwości mapy", czyli „podejrzanym" miejscom tej metafory, które odsłaniają swoje oblicze, gdy je zaprząc do pracy w opisie fenomenu domu.

DWUWYMIAROWOŚĆ DOMU

Zacznijmy od konstatacji, że kluczową cechą potocznie rozumianej mapy geograficznej jest jej d w u w y m i a r o w o ś ć. Niezależnie od postępu tech-

[17] S ł a w e k, *Mapa domu*, s. 74-141.

[18] „Używanie metafor nigdy nie jest bezkarne. Wciągając je w żywioł myślenia, musimy się liczyć z konsekwencjami: metafora przemyca ukryte sensy, które, z początku niezauważenie, prowadzą myślenie w nieoczekiwane rejony". D. K o t, *Niesłychany obcy*, „Ethos" 32(2019) nr 1(125), s. 87.

nicznego, który umożliwia nam na przykład odwzorowywanie trójwymiarowej powierzchni za pomocą lidaru, czy nawet aplikacje w rodzaju Google Earth, które już dawno trafiły pod strzechy (znów „domowa" metafora!), punktem odniesienia mapy pozostaje wciąż płaszczyzna, na której odwzorowuje się punkty, a informacje o zróżnicowaniu ukształtowania terenu i różnicach wysokości koduje się za pomocą poziomic czy symulującego wrażenie przestrzenności cieniowania. Bez względu na to, czy mówimy o odręcznym rysunku planowanej drogi wykonanym patykiem na piasku, średniowiecznej mapie utrwalonej na welinie, turystycznej mapie topograficznej kupionej przy wejściu na górski szlak czy nawet o ekranie komputera, tabletu lub przenośnego urządzenia GPS – wciąż pozostajemy w mocy dwóch wymiarów „opowiadających" nam trójwymiarowe terytorium.

Głębokie i oczywiste ugruntowanie odwzorowania przestrzeni trójwymiarowej na płaszczyźnie zdaje się wskazywać, że redukcja taka nie budzi wątpliwości i nie prowokuje pytań. Z punktu widzenia amatora zapewne tak właśnie jest, ale geografowie i geodeci z pewnością wskazaliby wiele wyzwań i problemów, co znajduje potwierdzenie w wielości technik odwzorowania kartograficznego (na przykład odwzorowanie walcowe równokątne czy równopowierzchniowe). Rzecz jasna, ujmując dom jako punkt centralny mapy w ogólnym opisie filozoficznym, nie zawracamy sobie głowy takimi subtelnościami. Nie przekreśla to jednak pytania, czy nie tracimy czegoś istotnego, gdy w uproszczeniu kreślimy na płaskiej mapie dom-centrum oraz krąg tego, co znajduje się na zewnątrz domu.

Punkt, w którym dwuwymiarowość domu kulminuje, stanowi opozycja między domem a tym, co zewnętrzne (publiczne, obce). Dobitnie wyrażają to autorzy artykułu *Dom jako wartość duchowa*, gdy piszą: „Dom jest to miejsce stałego pobytu (nora, kwatera, leże), […] to pewien twór duchowy, nadbudowany nad czymś namacalnie materialnym jako przenikająca je niematerialna aura. Nazwijmy materialne podłoże domu mieszkaniem. Mieszkanie jest to twór przestrzenny, stanowiący dla domowników ich wydzielone terytorium i schron: «nasz własny», czyli odgrodzony od innych i im jako obcym niedostępny. Na tym wydzielonym obszarze przestrzeni jesteśmy «u siebie»"[19].

Wskazane tu centralne napięcie można także wyrazić na wiele innych sposobów, z których każdy odsłania kolejne ważne konteksty. Spójrz-

[19] S c h r a d e, W o l n i e w i c z, Z u b e l e w i c z, dz. cyt., s. 91. Niezależnie od naszej opinii o walorach refleksji Martina Heideggera, zasygnalizujmy analogię między opisywaną tu cechą domu a pojęciem nieswojości (niem. Nicht-zuhause-sein) i jego roli w myśli autora *Bycia i czasu*. Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 266; por. też: T. S ł a w e k, *Gdzie?*, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, dz. cyt., s. 11.

my choćby na opozycję „tu–tam”[20], a także „oikos–xenos”[21], „ethos–polis”, „prywatne–publiczne” i wiele podobnych. W tej mnogości odkrywamy jednak pewien rys wspólny: centralny punkt domu, mieszkania, miejsca intymnego, bycia u siebie jest zarazem centralnym punktem odgrodzonego zewnętrza, wytyczonego widomym dookólnym okręgiem – co wręcz domaga się przywołania figury w i d n o k r ę g u. I pojęcie to okazałoby się rzeczywiście pomocne, gdyby nie trudności związane z metaforą widnokręgu, które należy tu wskazać. Na pierwszy rzut oka widnokrąg, czyli przestrzeń otaczającego mnie okręgu, którą obejmuję spojrzeniem, dobrze wpisuje się w przedstawiany tu schemat wyrażany wskazanymi wyżej parami pojęć[22]. Moje „tu”, „ja” patrzący, siatkówka mojego oka, na którą rzutowany jest obraz tego, co zewnętrzne, konfrontuje się z tym, co wraz ze światłem przychodzi spoza mnie, z otoczenia (oczywiście metafory, by były nośne, muszą być proste; upraszczamy zatem figurę widnokręgu jak to tylko możliwe, pomijając na przykład problemu form naoczności). W związku z tym to, co najintymniejsze, najgłębiej moje, musiałoby pozostawać nierozświetlone, ciemne – zapewne nie w tym znaczeniu, że jest złowrogo mroczne, ale jako jedyne nieskalane zewnętrznym światłem. Zachętę do takiego myślenia stanowi wskazanie przez Schradego, Wolniewicza i Zubelewicza odpowiedników mieszkania, najprawdopodobniej ciemnych: nory czy leża[23]. Pomyślmy chwilę o cichych i ciemnych zakamarkach, które penetrowaliśmy i w których chowaliśmy się w dzieciństwie[24], a nawet o najpierwotniejszym schronieniu, z którego przyszliśmy na świat – łonie matki. Tak rozumiany dom wymyka się nawet przestrzenności, staje się jednowymiarowym bezpiecznym punktem, a więc swoiście rozumianym nie-miejscem[25].

[20] Por. tamże, s. 7.

[21] Opozycja ta stała się nośna zwłaszcza po „zaprzęgnięciu” jej do pracy przez Rogera Scrutona, który posługuje się pojęciem ojkofobii jako częściowo przeciwstawnym pojęciu ksenofobii (zob. R. S c r u t o n, *England and the Need for Nations*, Civitas: Institute for the Study of Civil Society, London 2004), s. 33-38.

[22] Na temat wstępnego zarysu tego wątku por. M. Z d r e n k a, *Domostwo i widnokrąg: Na marginesie rozważań o toposach filozoficznych*, w: *Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*, red. M. Woźniczka, M. Perek, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego, Częstochowa 2018, s. 138.

[23] Por. S c h r a d e, W o l n i e w i c z, Z u b e l e w i c z, dz. cyt., s. 91.

[24] W tym kontekście zastanawiająca jest stwierdzona przez Małgorzatę Roeske podczas badań dotyczących etnografii domu skłonność jej rozmówców, by w opisie miejsc „ciemnych”: strychów i piwnic, przywoływać wspomnienia z dzieciństwa (por. M. R o e s k e, *Piwnica bliżej śmierci, strych bliżej nieba. Etnografia ukrytych przestrzeni domu*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2018, s. 27).

[25] Jest to nie-miejsce rozumiane odmiennie od ugruntowanego w literaturze terminu Marca Augé (franc. non-lieu, ang. non-place), odnoszącego się do miejsca pozbawionego istotnego znaczenia przez sprowadzenie go do jednowymiarowej funkcjonalności, w której stykają się niepozostający ze sobą w głębszej relacji ludzie. Nie-miejscami są zatem pasaże, lotniska, stacje benzynowe czy

Tym samym dom-punkt, jako bezwymiarowy, nie daje się w żaden sposób wyrazić na dwuwymiarowej mapie.

Nie dajmy się jednak tak łatwo porwać metaforze widnokręgu i jej łagodnej przystawalności do innych opowieści o opozycji „domowego" i „obcego". Jest bowiem w tej figurze coś, co „wyrywa się" geometrii mapy w jeszcze jeden sposób. Otóż widnokrąg nie jest w istocie okręgiem, lecz sferą lub – jeśli dokonać odcięcia przez granicę wytyczoną ziemią – półsferą. Sfera czy półsfera przekraczają dwuwymiarowość, bo wraz z nieboskłonem (kolejne piękne rodzime słowo) opowiadają historię wodzenia wzrokiem nie tylko po granicy okręgu, ale rozglądania się po świecie napierającym na dom ze wszystkich stron, być może z wyłączeniem nienapierającej na dom opoki – ziemi. Tym samym widnokrąg upomina się o zagubiony wymiar domu – wymiar wpisany w porządek nie horyzontalny, lecz horyzontalno-wertykalny.

Zwróćmy uwagę, że wskazane wyżej opozycje sytuujące dom-punkt centralny wobec okręgu zewnętrzności gubią sens tego, co w domu pionowe. Chyba zbyt łatwo przychodzi nam „spłaszczanie" naszych domów. Częściowo można by to tłumaczyć dominacją jednopoziomowego mieszkania – formą zamieszkiwania, na jaką skazuje nas kurcząca się przestrzeń coraz bardziej zagęszczających się miast. Paradoksalnie wydźwignięte w niebo wieżowce wcale nie przywracają wertykalności znanej ze starych wiejskich czy dzisiejszych podmiejskich domostw, a jedynie multiplikują „poziomość". Mieszkania w budynkach z wielkiej płyty są najczęściej klonami jednego projektu, a jedyną oznaką „wywyższenia" pozostaje widok z okna i liczba pięter, które należy pokonać, by dostać się do „siebie". Nasze schronienia pozostają więc w takich warunkach – paradoksalnie – w istocie jednopiętrowe, czyli parterowe.

Oczywiście nie chcemy tu lekceważyć całego kontekstu piętrowych domów jednorodzinnych ani pionowości wewnątrzdomowej: antresol czy piętrowych łóżek – tych wynalazków pozornej i wtórnej wertykalności wymuszonej skromnym metrażem. Wskazujemy jedynie dziwną prawidłowość – myśląc o domu, zapewne przez wieloznaczność tego pojęcia (rozumianego w naszym języku zarazem jak angielskie „house" i „home"), gotowi jesteśmy wyobrażać sobie strukturę wertykalną. Kiedy jednak myślimy o m i e s z k a n i u, jak wówczas, gdy na przykład planujemy jego urządzanie i ustawianie mebli, nasze myśli biegną w stronę dwuwymiarowych planów poszczególnych pomieszczeń, ich „ustawności" wytyczonej głównie powierzchnią dwuwymiarowej podłogi.

Opowieść o widnokręgu (i jego bracie – nieboskłonie) czyni wyraźny wyłom w dwuwymiarowej metaforze mapy, choć wymaga to „przypomnienia"

---

obozy uchodźców – miejsca ludne, ale „odczłowieczone" (zob. M. A u g é, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011).

sobie domu tradycyjnego oraz zgłębienia istoty widnokręgu. Dlaczego nie narzuca się nam ona sama? Bo dotąd mamił nas przybyły z obcych języków, pozornie dokładny odpowiednik widnokręgu – h o r y z o n t, w istocie – skromny „konturowy" brat widnokręgu.

PUNKTY, LINIE I KONTURY

Mapa wytyczana jest przez granice – choćby samej mapy, która zawsze gdzieś się kończy – budowana przez punkty, linie i kontury, owe namiastki przedmiotów, za pomocą których wypełnia się mapę treścią. Tym samym mapa to dziecko geometrii, nie zaś malarstwa; to świat ostrych pociągnięć technicznego ołówka, a nie pociągnięć pędzla impresjonisty. Łącząc i dzieląc punkty, twórca mapy musi przede wszystkim wytyczać granice, nie jest dla niego istotne pielęgnowanie walorów, światłocienia i subtelnych pól przenikania się różnych żywiołów obecnych na terytorium. Przestrzeń terytorium nie jest jednak konturowa – to my wprowadzamy w niej granice przez oznaczanie punktów, wytyczanie miedz, płotów, murów czy wreszcie twardych granic miast i państw. To wszystko artefakty kultury, na pewno nie twory natury. Zwróćmy uwagę, że obecne na mapach topograficznych, zakodowane w legendzie oznaczenia elementów natury, na przykład uproszczone symbole sosny czy jelenia, jedynie wskazują ich występowanie czy siedlisko, czyli możliwość napotkania przedstawiciela jakiegoś gatunku czy grupy (drzew iglastych, zwierzyny płowej). Za jedną ze szczytowych form upraszczającej symboliki mapy wobec żywiołu natury można uznać nieruchome niebieskie linie wartkich strumieni i rzek, które od Heraklita są symbolem nieustannej zmienności.

Nawet widnokrąg zdołaliśmy zakląć w języku konturów i granic, nadając mu miano horyzontu – linii odgraniczającej niebo i ziemię[26]. Ponownie, jak w przypadku multiplikacji „parterowości" mieszkań w wieżowcach, dźwiganie się miejskich budowli ku niebu niewiele zmieniło. Linia horyzontu nie została w miastach przekreślona i ma się całkiem nieźle, w nowej jednak postaci. Nazywana jest teraz „skyline". Nie mamy dla tego terminu dobrego rodzimego odpowiednika, ale pojęcie skyline jest nam znane – to powszechnie rozpoznawalna panorama danego miasta z charakterystycznymi dlań elementami, którą łatwo uprościć, wyrazić graficznie i zreprodukować, na przykład na pocztówkach.

[26] Odcięcie to czai się także w użytym przez nas pojęciu sfery, która nie jest wszak oglądaną od wewnątrz kulą. Ową ostrą graniczność sfery, a w konsekwencji możliwość jej „przebicia" i sięgnięcia za nią jak za zasłonę, ilustruje znana średniowieczna rycina przedstawiająca mnicha przebijającego głową firmament (por. C. F l a m m a r i o n, *L'Atmosphère: Météorologie Populaire*, Hachette, Paris 1888, s. 163).

O wadze „nieparterowości" mieszkania przypominają nam badacze wyposażeni w narzędzia subtelniejsze, na przykład etnograficzne. Interesującą zachętę, by z nich skorzystać, stanowi praca Małgorzaty Roeske *Piwnica bliżej śmierci, strych bliżej nieba. Etnografia ukrytych przestrzeni domu*, odsłaniająca wielkie bogactwo znaczeń kulturowych przestrzeni swoiście „towarzyszących" mieszkaniu – strychów i piwnic[27]. Oba te miejsca w przestrzeni „ukrytej" są także interesujące z innego powodu. Nie są one bowiem mieszkaniem, lecz raczej architektonicznym, organizacyjno-komunikacyjnym przydatkiem do niego (jak korytarze, schody czy sienie), nie czyni ich to jednak „nie-domem", obcym „zewnętrzem". Dorysowujemy zatem na naszej mapie tekstów i tę książkę.

Do granic oraz konturów odsyła nas nieuchronnie słowo spokrewnione z domem bardzo blisko, związane z nim niemal nieodłącznie – o g r ó d. Łaciński odpowiednik tego terminu (choć rodzimy „ogród" zdradza podobną etymologiczną proweniencję), czyli „hortus", wywieść można od praindoeuropejskiego gherd-, oznaczającego „to, co jest ogrodzone"[28], a więc coś, co ma wyraźnie zaznaczone granice, co zostało niejako „wydarte" nieokreślonej i bezbrzeżnej przestrzeni. Jak zauważa Rossario Assunto, „odgraniczenie" ogrodu w kulturze zachodniej podkreśla dodatkowo alegoria hortus conclusus – zamkniętego ogrodu (czyli niemal oksymoronicznego „zamknięcia tego, co już odgrodzone"). Alegoria ta, zaczerpnięta z Wulgaty, obecna jest w specyficznie przedstawianej w malarstwie późnośredniowiecznym i renesansowym, a także w poezji religijnej, scenie Zwiastowania Matce Bożej[29]. „Hortus conclusus" miał też znaczenie czysto świeckie – był to po prostu przydomowy ogród, znajdujący się często wewnątrz zamkowego dziedzińca, czyli w przestrzeni wydzielonej uprzednio zewnętrznymi murami[30].

Nie sposób wyczerpać tu całego bogactwa znaczenia i symboliki ogrodu oraz jego symbiozy z domem. Musi nam wystarczyć jedynie zasygnalizowanie jego quasi-domowej wieloznaczności, którą reprezentują, po pierwsze, niejasny status ogrodu jako – z jednej strony – części kultury domostwa, a z drugiej – dzikiej natury (okiełznywanej wszak przez a g r o k u l t u r ę); po drugie, ogrodu jako pola ścierania się domowej intymności i żywiołów świata, choćby tylko pogodowych, oraz po trzecie, pewien fundamentalny walor ogrodu,

[27] Zob. R o e s k e, dz. cyt.

[28] Por. K. D ł u g o s z - K u r c z a b o w a, S. D u b i s z, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001, s. 32.

[29] Maryja przyjmuje niebiańskie poselstwo archanioła Gabriela właśnie w zamkniętym, nierzadko arkadowymi krużgankami, ogrodzie. „Zamkniętość" ogrodu miała symbolizować jej dziewictwo (por. R. A s s u n t o, *Ogród jako filozofia natury i historii*, w: tenże, *Filozofia ogrodu*, Wydawnictwo Przypis, Łódź 2015, s. 100).

[30] Por. tamże.

wyrastający z wcześniej wspomnianych, a mianowicie walor znoszenia radykalnej binarności domu i zewnętrza, bycia „u siebie" i „nie u siebie", którą omówimy poniżej.

BINARNOŚĆ DOMU I ZEWNĘTRZNOŚCI

Problem konturowości mapy, na której rządzą punkty, linie, kontury oraz – co dla nas kluczowe – granice, prowadzi, jak już wiemy, do binarności domu i zewnętrza. Powtarzające się w wielu wypowiedziach zderzenie bycia „u siebie" i „nie u siebie", separacja bezpiecznego schronienia i groźnego otoczenia, zestawienia pojęć „oikos" i „xenos" czy „prywatne" i „publiczne" – wszystkie te ujęcia zbudowane są na kluczowym pojęciu granicy, która relacje te konstytuuje. Graniczność owa ugruntowuje przekonanie, że dający się wyrazić ostrą linią na mapie dom gdzieś – w sensie przestrzennym – zaczyna się i kończy. Nie tylko jednak w tym znaczeniu, w jakim graniczność domu wytyczają figury dziecięcego rysunku: kwadrat ścian domu, trójkąt dachu, prostokąty drzwi i okien. Chodzi o każdą oś binarnego podziału domu odgrodzonego murem czy ścianą, w których znajdują się drzwi, wrota i bramy – specjalne i silnie symbolicznie nacechowane „narzędzia", pozwalające łączyć dwa oddzielone od siebie wymiary (pomyślmy choćby o funkcji mezuzy w kulturze judaizmu czy złożonej społecznie roli bram miejskich w miastach średniowiecznych). Granicą taką może być jednak również miedza albo mur czy graniczny żywopłot ogrodu.

Rozpoznanie tej oczywistej dwuwymiarowości intymnego wnętrza i obcego zewnętrza stanowi jedną z najgłębszych warstw naszego myślenia o domu. Być może dlatego tym trudniej nam dostrzec wyraźną asymetrię tych sfer. Zewnętrze nie jest bowiem wytyczane przez żadne inne granice, poza tą, która przylega do domu; jest nieskończone, choć podejmujemy pewien trud, by temu zaprzeczyć przez posługiwanie się omówionymi wyżej kategoriami horyzontu, widnokręgu czy nieboskłonu. Napięcie z tym związane dobrze oddają słowa Władysława Myśliwskiego z powieści – a jakże – *Widnokrąg*: „Góry Pieprzowe wydawały mi się nie górami, lecz tylko spiętrzeniem tej rozległej równiny, napierającej gdzieś tam, na widnokrąg. I nie mogłem oprzeć się przeświadczeniu, że za tym widnokręgiem jest już koniec świata. I coś mnie kusiło, żeby wstać i pójść, i przekroczyć tę granicę"[31].

Oczywiście nie chcemy sięgać aż tak daleko, za horyzont. Ciekawe rzeczy dzieją się bowiem w zewnętrzu najbliższym – w otoczeniu domu, w tym, które zwykliśmy nazywać „obejściem" czy „okolicą". Mimo że pozostajemy głębo-

[31] W. M y ś l i w s k i, *Widnokrąg*, Muza, Warszawa 1997, s. 229.

ko zanurzeni w rodzimym słowniku i związanej z nim symbolice, przywołajmy wyjątkowo termin pochodzący z języka szwedzkiego, który – na ile potrafimy to ocenić – zaskakująco trafnie określa ową najbliższą przestrzeń, która „dookoólnie", podobnie zresztą jak „widnokrąg", otacza nas, pozostając w zasięgu widzenia. W języku szwedzkim wyraża to termin „trakt" („przestrzeń" lub jej część, „pole" – szwedz. „område", „rymd"), którego nie należy jednak łączyć z rodzimym odłacińskim traktem, czyli drogą (łac. tractus). Połączenie „trakt" z „hem" (oznaczającym „dom", podobnie jak w języku niemieckim „Heim") daje „hemtrakt", czyli „rodzinne strony", wyrażenie podobne znaczeniowo do niemieckiego „Heimat" – „mała ojczyzna", „rodzinne strony"[32]. Co ciekawe, Witold Rybczyński wskazuje również, że angielskie „home" czy staroangielskie „ham" oraz pokrewne mu słowa w innych językach używane na określenie schronienia, posiadania czy przywiązania są charakterystyczne dla ludów północy i obejmują swoim znaczeniem zarówno domostwo, jak i jego otoczenie[33].

Zauważmy, że zarysowane tu napięcie między domem jako miejscem „moim" a tym, co znajduje się poza nim, nie daje się sprowadzić do prostych opozycji: moje–nie moje, wewnętrzne–zewnętrzne czy tu–tam. „Hemtrakt", obejście, okolica wytyczona bliskim widnokręgiem, jest bowiem „tam", czyli poza domem, ale jednocześnie swoiście blisko „tu" i wyraźnie różni się od tego, co niewidoczne, co nie mieści się w o k o l i c y, a w opowieści Myśliwskiego kryje się, niewidoczne, za Górami Pieprzowymi. Możemy zatem wyróżnić trzy sfery: po pierwsze, oikos – dom, moje miejsce; po drugie, otoczenie domu, po którym się przechadzam, które jest najbliższą okolicą (hemtrakt), całym „obejściem" – z biegnącymi wokół domu ścieżkami, zapleczem, budynkami gospodarskimi, opłotkami, sadybą (od rosyjskiego „usad´ba") i które bez przerwy na nowo „oswajam"[34] – oraz, po trzecie, mgliste, dalekie, majaczące gdzieś na horyzoncie „tam", czyli właściwe xenos.

Dzięki zabiegowi poszerzenia opisu domu o trzecią kategorię, niejako zwieszającą antynomiczny charakter tego opisu, przekraczamy i wysubtelniamy nieco opozycję ustanowioną choćby przez Heideggera, który nawet wznosząc

[32] Wątek ten został zalążkowo zaprezentowany przez Marcina Zdrenkę w artykule *Domostwo i widnokrąg* (por. Z d r e n k a, dz. cyt.), s. 138.

[33] Por. R y b c z y ń s k i, dz. cyt., s. 96.

[34] Bardzo interesujące są w tym kontekście rozważania zawarte w zbiorze esejów zatytułowanym *Nieswojość*, poświęconym tak zwanym ziemiom odzyskanym, między innymi na Dolnym Śląsku. Autorzy wskazują w nim tytułową „nieswojość" krajobrazu, którego „oswojenie" musi dopiero zostać przepracowane na wielu poziomach (zob. O. T o k a r c z u k, *Krajobraz bezimienny*, w: M. Leśniakowska i in., *Nieswojość*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy–Akademia Sztuk Pięknych im. Jana Matejski, Wrocław–Kraków 2019, s. 173-180) – dużo głębiej niż obcość mglistych i niedosięgłych Gór Pieprzowych w powieści Myśliwskiego. W miejscach, o których pisze Tokarczuk, „nieswojość" obejmuje bowiem nie tylko trzecią, najodleglejszą sferę, ale przenika obejście, a nawet dom już zasiedlony – przejęty po nieobecnych i obcych dawnych jego mieszkańcach.

się na poziom abstrakcyjnych metafor opisujących życie Śmiertelnych, pozostaje w mocy geometrii, gdzie figurą nadrzędną pozostaje czworokąt (niem. das Geviert), w który owo życie jest wpisane[35]. Autor *Bycia i czasu* rozpoznaje warstwy relacji bycia (niem. Dasein) naznaczonego mojością (niem. Jemeinigkeit) do środowiska (niem. Umwelt). Jeśli jednak Umwelt rzeczywiście pojmiemy jako rodzime „środowisko", to tym samym użyjemy pojęcia bardzo pojemnego, w którym nie rozgraniczymy tego, co zostało w mniejszym lub większym stopniu zasiedlone (choć nie jest już samym domem), i tego, co znajduje się poza tymi granicami, jest dalekie i obce (gr. xenos). Binarne rozgraniczenie domu i środowiska pozwala na przykład oddzielić ścianą domostwa intymne wnętrze od tego, co znajduje się poza domem. Co jednak ze światem całkowicie niezasiedlonym, obcym, ukrytym za Pieprzowymi Górami? W jakim stosunku pozostaje on do środowiska? W jaki sposób wchodzi z nim w relacje? Między innymi o takie pytanie chcemy się upomnieć i zarzucić mapie, że pozbawia nas możliwości jego sformułowania[36].

Warto też zaznaczyć, że naszej czujności nie powinna usypiać sielska nostalgia i nadreprezentacja figur domu wiejskiego (obejścia, budynków gospodarskich, opłotków), bo do hemtrakt i Umwelt mogą przynależeć również miasta, w które przez lata wrastamy i które sukcesywnie „zasiedlamy", wypełniając doświadczeniami białe plamy nieznanych wcześniej przecznic, zaułków, całych dzielnic. Dobitnie wyraża to znany wiersz Konstandinosa Kawafisa:

> Powiedziałeś: „Pojadę do innej ziemi, nad morze inne.
> Jakieś inne znajdzie się miasto, jakieś lepsze miejsce.
> Tu już wydany jest wyrok na wszystkie moje dążenia
> i pogrzebane leży, jak w grobie, moje serce.
> […]
> To miasto pójdzie za tobą. Zawsze w tych samych dzielnicach
> będziesz krążył. W tych samych domach włosy ci posiwieją.
> Zawsze trafisz do tego miasta. Będziesz chodził po tych samych ulicach
> Nie ma dla ciebie okrętu – nie ufaj próżnym nadziejom –
> nie ma drogi w inną stronę[37].

---

[35] Por. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 142.

[36] We wspomnieniach z dzieciństwa jednego z autorów przewija się samochodowa mapa Polski, na której wytyczono, co oczywiste, granicę państwa. Za nią, na wschodzie kryła się – opracowana tak zapewne ze względu na jakieś ówcześnie ważne militarne tajemnice – niemal całkowicie pusta przestrzeń, na której zaznaczono zaledwie większe miejscowości, rzeki i główne drogi. Ta swoista ultima thule, z olbrzymimi połaciami białych plam i rozległych bagien poleskich (nielicznych obiektów, jakie oznaczono na mapie) rozpalała wyobraźnię, podobnie jak stawiane przez Myśliwskiego pytania o to, co się kryje za Górami Pieprzowymi, które w sensie geograficznym są tylko pagórami, czyli wniesieniami do wysokości stu metrów.

[37] K. K a w a f i s, *Miasto*, tłum. Z. Kubiak, w: tenże, *Wiersze i proza*, Świat Książki, Warszawa 2001, s. 21.

Podsumowując wątek „wyrywania się" z objęć metafory mapy, stwierdzamy, że opis budowany – świadomie bądź nieświadomie – w języku charakterystycznych dla map ostrych linii granicznych, separujących swojski dom od obcej zewnętrzności, gubi ważny kontekst nieustannego zasiedlania okolicy, który zapewne dużo lepiej dałoby się opisać językiem przenikających się plam niż prowadzonych pewną ręką linii granicznych i konturów. Konstatacja ta jednak nie musi być równoznaczna z unieważnieniem wciąż obowiązującej kluczowej cezury oddzielającej dom od tego, co nim nie jest.

MARTWOTA MAPY?

Skoro opis przestrzeni domu zdominowany jest przez metaforę mapy, należy zauważyć jeszcze jedną, ostatnią już kwestię. Mapa w swej istocie, by pozostać użyteczna, zakłada pewne ustalenie – niezależnie od poręczności nowoczesnych narzędzi technicznych informujących nas na bieżąco o ruchu ulicznym czy warunkach pogodowych. Wytyczenie ścieżki od punktu wyjścia do celu zakłada ich obecność na mapie na każdym etapie wędrówki. Tradycyjnie pojmowanej mapie, która za żywym terytorium jedynie „podąża", można zatem zarzucić pewną martwotę. Stała gotowość do ciągłej aktualizacji mapy o doświadczenia płynące z terytorium zdaje się to potwierdzać – każda wersja mapy żyje krótko i ustępuje miejsca kolejnej. Mapa jako taka zatem nie tylko nie wyczerpuje bogactwa terytorium, ale zawsze musi być wobec terytorium spóźniona. Ta jej cecha pozostaje często zakryta, mapa bowiem sama jej nie ujawnia. Niekiedy jedyną przesłankę oceny aktualności mapy stanowi umieszczona w legendzie data jej sporządzenia. Tym samym z rozbieżnością między mapą a stanem terytorium trzeba się dopiero jakoś skonfrontować. Ostatecznie więc mapa zdaje się nas nieustannie mamić, bo mimo że nie jest ona terytorium, to udaje coś przeciwnego.

Podobnie dzieje się we wciąż zmieniającej się mapie-topografii czytanych przez nas tekstów. One same, jak i zawarte w nich mniej lub bardziej nośne metafory, również niekiedy mamią nas czy uwodzą – na przykład, gdy ulegamy pokusie heideggerowskiej z ducha etymologii i uznajemy za własne skojarzenia znaczeniowe z pierwotnymi greckimi pojęciami („oikos") czy nawet praindoeuropejskimi źródłosłowami[38]. Oto przykład takiego mamienia wątpliwymi analogiami czy metaforami: wspomniane wyżej „obejście", także w znaczeniu „gospodarstwo", można wyrazić rosyjskim słowem „hozâjstvo". Gdyby podążyć za pokusą etymologizacji, łatwo byłoby dostrzec (etymologicznie

[38] Por. Z. K a d ł u b e k, *Oikologia (inkarnując wiarę)*, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, dz. cyt., s. 169.

wątpliwy) związek „hozâjstva" z „obchodzeniem" gospodarstwa i twierdzić, że jedną z istotnych cech domostwa jest możliwość jego „obejścia".

Inny przykład stanowi pokusa projekcji – owa zmora badań historycznych. Snując rozważania o domu, bezpiecznym i komfortowym schronieniu, możemy nie dostrzec, jak bardzo nasze dzisiejsze formy domowego życia rzutują na wszelkie generalizacje twierdzeń. Pewnym remedium na taką pokusę może być odwołanie się do rzetelnych badań historyków idei, którzy szybko zdemaskują projekcję, wykazując na przykład, że kategorie intymności czy komfortu[39] jako cech domu są stosunkowo późnymi wynalazkami i nie mogą być swobodnie rzutowane na chłopską chatę czy nieumeblowane lokum w średniowiecznym mieście[40].

Z „zakrycia" zapóźnienia czy nieudolnego „naśladowania" terytorium przez mapę bądź nieufności wobec nawet najbardziej nośnych metafor i propagujących je tekstów można jednak – i należy – wyprowadzić najważniejszą lekcję. Dosłowne odczytywanie klasycznych tekstów, pozostawanie w ich niewoli, jest jak uparte posługiwanie się dezaktualizującą się wciąż mapą. To właśnie przez stare mapy próbujemy – stłoczeni w małych mieszkaniach dzisiejszych metropolii – za wszelką cenę odnaleźć nośność heideggerowskich metafor chłopskiej chaty bądź też upieramy się, wraz z trzema rodzimymi autorami, przy domniemanej męskiej bezpłodności w budowaniu domu. Mapy jednak zniewalają nas jedynie dopóty, dopóki nie uświadomimy sobie, że są jedynie mapami – poręcznymi narzędziami, które okazują się przydatne, jeśli będziemy ich umiejętnie używać. Opisując fenomen domu, możemy spocząć w objęciach mapy (i jej metaforyki), jeśli będziemy ją czytać wyłącznie jako mapę i nie poddamy się jej roszczeniu do bycia całym terytorium. Chociaż objęcia mapy przywodzą na myśl miękką poetykę rzeźb Henry'ego Moore'a czy czułość *Pocałunku* Auguste'a Rodina, pozostańmy czujni i zawsze pomni tego, jak zaskakująco łatwo objęcia te przeistaczają się w uściski, w których zginęli bohaterowie grupy Laokoona.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arendt, Hannah. "Myślenie a sądy moralne." In Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*. Edited by Jerome Kohn. Translated by Wojciech Madej and Mieczysław Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.

Assunto, Rosario. "Ogród jako filozofia natury i historii." In Rosario, *Filozofia ogrodu*. Translated by Mateusz Salwa. Łódź: Wydawnictwo Przypis, 2015.

Augé, Marc. *Nie-miejsca: Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Translated by Roman Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.

[39] Por. R y b c z y ń s k i, dz. cyt., s. 117.

[40] Por. tamże, s. 37, 48.

Bogdanowska, Monika. “Topika.” In *Retoryka*. Edited by Maria Barłowska, Agnieszka Budzyńska-Dacy, and Piotr Wilczek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.

Długosz-Kurczabowa, Krystyna, and Stanisław Dubisz. *Gramatyka historyczna języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2001.

Flammarion, Camille. *L’Atmosphère: météorologie populaire*. Paris: Hachette, 1888.

Heidegger, Martin. “Budować, mieszkać, myśleć.” Translated by Krzysztof Michalski. In Heidegger, *Budować mieszkać myśleć: Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik, 1977.

———. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.

Kadłubek, Zbigniew. “Oikologia (inkarnując wiarę).” In Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia: Nauka o domu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.

Kawafis, Konstandinos. “Miasto.” Translated by Zygmunt Kubiak. In Kawafis, *Wiersze i proza*. Warszawa: Świat Książki 2001.

Kot, Dobrosław. “Niesłychany obcy.” *Ethos* 32, no. 1(125) (2019): 85–102.

Leśniakowska, Maria, et al. *Nieswojość*. Wrocław and Kraków: Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy and Akademia Sztuk Pięknych im. Jana Matejki, 2019.

Myśliwski, Wiesław. *Widnokrąg*. Warszawa: Muza, 1997.

Pablopavo i Ludziki. “Dom dobry.” Track 12 on *Ladinola*. AKW Karrot Kommando: KK 106, 2017.

Roeske, Małgorzata. *Piwnica bliżej śmierci, strych bliżej nieba: Etnografia ukrytych przestrzeni domu*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2018.

Rybczyński, Witold. *Dom: Krótka historia idei*. Translated by Krystyna Husarska. Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2019.

Schrade, Ulrich, Bogusław Wolniewicz, and Jan Zubelewicz. “Dom jako wartość duchowa.” *Znak* 48, no. 4(491) (1996): 90–108.

Scruton, Roger. *England and the Need for Nations*. London: Civitas: Institute for the Study of Civil Society, 2004.

Sławek, Tadeusz. “Gdzie?” In Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia: Nauka o domu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.

———. “Mapa domu.” In Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia: Nauka o domu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.

Sławek, Tadeusz, Aleksandra Kunce, and Zbigniew Kadłubek. *Oikologia: Nauka o domu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.

Tokarczuk, Olga. „Krajobraz bezimienny.” In Leśniakowska, Maria et al. *Nieswojość*. Wrocław and Kraków: Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy and Akademia Sztuk Pięknych im. Jana Matejki, 2019.

Zdrenka, Marcin. “Domostwo i widnokrąg: Na marginesie rozważań o toposach filozoficznych.” In *Toposy (w) filozofii: Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*. Edited by Maciej Woźniczka and Maciej Perek. Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego, 2018.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Dawid WINCŁAW, Marcin T. ZDRENKA – W objęciach metafory topografii domu. Ku rozpoznaniu problemów i ograniczeń

DOI 10.12887/33-2020-2-130-08

Prób opisania fenomenu domu jest tak wiele, że ważyć się na oryginalność na tym polu jest naiwnością. Można jednak – i należy – przepracowywać wciąż na nowo elementy znanych opowieści o domu. Elementy te to konstytutywne dla owych narracji metafory oraz operujące nimi klasyczne teksty. Za jedną z kluczowych należy uznać metaforę mapy – czyli schematu usytuowania domu w przestrzeni w sensie dosłownym, ale także podłoża bardziej abstrakcyjnej relacji „moje–nie moje", „swojskie–obce", „oikos–polis" czy „prywatne–publiczne". W innym sensie mapą jest również swoista topografia tekstów, które o domu traktują. Artykuł stanowi próbę dotarcia do ograniczeń tak rozumianej metafory mapy i sformułowania wiążących się z nimi problemów.

Słowa kluczowe: dom, metafora, narracja, topografia, mapa, widnokrąg

Kontakt: Katedra Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń
E-mail: (Dawid Wincław) dwinclaw@doktorant.umk.pl; (Marcin T. Zdrenka) Marcin.Zdrenka@umk.pl
(Dawid Wincław) ORCID: 0000-0002-0738-4057
(Marcin T. Zdrenka) ORCID: 0000-0002-7415-8156
(Dawid Wincław) https://www.researchgate.net/scientific-contributions/Dawid-Winclaw-2116825126
(Marcin T. Zdrenka) https://www.filozofia.umk.pl/instytut/pracownicy-2/pracownicy/?id=2400900

Dawid WINCŁAW and Marcin T. ZDRENKA, Embracing the Metaphor of the Topography of Home: Towards a Recognition of the Problems and the Limitations Involved

DOI 10.12887/33-2020-2-130-08

Attempts at describing the phenomenon of home are so numerous that any claim to originality in this matter would be naïve. However, one can, and should, continuously rework constitutive elements of the well-known narratives of home. The elements in question include metaphors and the classical texts in which the metaphors are used. One of the key metaphors is that of a map conceived both as a scheme of where the home is located in space in the literal sense and as a basis for a more abstract relations, such as oppositions between mine and not mine, familiar and alien, oikos and polis or private and public. In another sense, the topography of texts addressing the theme of home may also be described as a map. The authors endeavour to identify the limitations of the metaphor of

a map understood in the latter way and to define selected problems implied by these limitations.

Keywords: home, metaphor, narrative, topography, map, horizon, skyline

Contact: Katedra Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: (Dawid Wincław) dwinclaw@doktorant.umk.pl; (Marcin T. Zdrenka) Marcin.Zdrenka@umk.pl
(Dawid Wincław) ORCID: 0000-0002-0738-4057
(Marcin T. Zdrenka) ORCID: 0000-0002-7415-8156
(Dawid Wincław) https://www.researchgate.net/scientific-contributions/Dawid-Winclaw-2116825126
(Marcin T. Zdrenka) https://www.filozofia.umk.pl/instytut/pracownicy-2/pracownicy/?id=2400900

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 121-146
DOI 10.12887/33-2020-2-130-09

Karolina SZCZEŚNIAK

KU REKONSTRUKCJI PRZESTRZENI DOMU
Domowe artefakty jako wyznaczniki różnic kulturowych w wybranych fotodokumentach społecznych

Przedmioty pełnią wiele funkcji: nie tylko najczęściej przypisywaną im funkcję użyteczności, ale również estetyczną, integracyjną, poznawczo-edukacyjną i symboliczną. W ujęciu funkcjonalnym domowe artefakty zyskują kontekstualną wieloznaczność. Dom i jego wyposażenie tworzą pewne pola semantyczne, implikując różne interpretacje spacjalne w zależności od indywidualnych doświadczeń życiowych, cech społeczno-kulturowych czy warunkowanych diachronicznie intencji i celów użytkowników lub obserwatorów tej przestrzeni.

Paradygmat domu należy do elementów kultury, które cieszą się nieustającym zainteresowaniem badaczy reprezentujących wiele dyscyplin naukowych, między innymi antropologów, etnologów, filozofów, kulturoznawców, socjologów czy medioznawców – namysł nad nim ma zatem charakter interdyscyplinarny.

Badania dotyczące zagadnienia, które będzie przedmiotem podjętych tu rozważań, koncentrują się wokół cech dystynktywnych pojęcia domu w różnych tradycjach kulturowych. Cechy te niosą ze sobą zespół znaczeń, zjawisk i kanonów wiązanych z domem oraz społecznych do niego odniesień. Do ukazania obrazu domu we współczesnej kulturze posłuży wieloaspektowa analiza materiałów wizualnych, które pozwolą wzbogacić dotychczasowe projekty interpretacyjne oraz rozpoznane już sposoby prowadzenia refleksji nad domem jako zjawiskiem. Klasyk badań nad wizualnością Gillian Rose zauważa, że mimo obfitości publikacji naukowych poświęconych tematyce domu nadal dostępnych jest niewiele przewodników dotyczących tak metod badania fotodokumentów, jak i sposobów stosowania tych metod. Badaczka podkreśla: „Nie istnieje jedna czy też «poprawna» odpowiedź na pytanie «co znaczy ten obraz?» lub «co ten obraz mówi?». Nie istnieje bowiem prawo gwarantujące, że rzeczy będą posiadać «jedno prawdziwe znaczenie» ani że znaczenia nie będą się zmieniać w czasie. Stąd działania na tym obszarze w nieunikniony sposób mają charakter interpretacji – nie decyzji, kto ma «rację», a kto się «myli», lecz dyskusji pomiędzy tak samo wiarygodnymi, choć czasem konkurującymi ze sobą i zwalczającymi się znaczeniami i interpretacjami"[1].

[1] G. R o s e, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, PWN, Warszawa 2015, s. 17.

Fotografie, które będą przedmiotem analiz w niniejszym artykule, stanowią ważne narzędzie komunikacji społecznej. Spełniają one różne funkcje: poznawczą, informacyjno-dokumentacyjną, heurystyczną, estetyczno-artystyczną, perswazyjną oraz interwencyjną w wymiarze społecznym, kulturowym, a nawet politycznym[2]. W analizie artefaktów domowych przedstawionych na wybranych fotografiach jako najważniejsze jawią się funkcje: poznawcza, informacyjno-dokumentacyjna oraz interwencyjna[3].

Analiza domowych artefaktów oparta zostanie na seriach zdjęć dokumentujących codzienność życia mieszkańców różnych regionów świata w kontekście artefaktów kulturowych. Autorka artykułu sądzi, że seryjność oraz wybór określonej tematyki fotografii nadaje analizom większą wartość poznawczą niż ma to miejsce w przypadku pojedynczych fotograficznych egzemplifikacji wybranego problemu. W przedstawionych analizach ważne miejsce zajmować będą paradygmatyczne relacje między znakami, ukazujące różne strony tych samych fenomenów. Żaden artefakt nie istnieje w izolacji od systemu kultury i jego reprezentacji, a każdy z nich wchodzi w sieć zależności z innymi artefaktami, tworząc system znaków, czyli kod kulturowy. Lisa Cartwright i Marita Sturken piszą: „Rozkodowujemy obrazy poprzez interpretację wskazówek, którymi są sensy zamierzone, niezamierzone czy też tylko sugerowane. […] Dekodujemy język wizualny, za pomocą którego obraz do nas «mówi»”[4]. W obecnym tekście funkcje znaczeniowe domowych artefaktów w projektach fotograficznych rozważane będą w kontekście kontaminacji kodów kulturowych i społecznych. Autorka dekoduje treść fotografii w oparciu o analizy i interpretacje poszczególnych znaków społeczno-kulturowych określających zespół zjawisk i reguł tworzących obraz domu w różnych zakątkach świata. Namysł nad problematyką domu z perspektywy analizy artefaktów w wybranych projektach fotograficznych wpisuje się w dyskusję dotyczącą interpretacji wyznaczników modeli kultury w kontekście receptywnego rezonansu społecznego. Ujęcie kontekstualne pozwoli zbadać świat przedstawiony w fotografii dokumentalnej z perspektywy ewolucji kultury i wewnętrznego zróżnicowania systemowego, a także wpływów międzykulturowych. Fotodokumenty są dla badacza nośnikami potencjału poznawczego: w oparciu o analizę przedstawionych w nich artefaktów domu, które jako składniki i wytwory kulturowe bu-

[2] Por. P. S z t o m p k a, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 15n.

[3] Funkcja interwencyjna analizowanych fotografii ujawnia się w seriach zdjęć przedstawiających silnie spolaryzowane obrazy domu w krajach o wysokim oraz niskim poziomie rozwoju gospodarczego.

[4] L. C a r t w r i g h t, M. S t u r k e n, *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*, Oxford University Press, Oxford – New York 2001. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.S.

dują tożsamość jednostki i miejsca, stanowią one narzędzie ukazujące związki łączące człowieka z przestrzenią domową.

Do analizy wybrano trzy projekty fotodokumentalne: Petera Menzela *Material World: a Global Family Portrait, by Country*[5], Jamesa Mollisona *Where Children Sleep*[6] oraz Aarona Drapera *Underexposed*[7]. Wybór tego zestawu podyktowany został osią tematyczną serii zdjęć, w których to samo zagadnienie (domowych artefaktów rodzinnych, artefaktów tworzących domową przestrzeń dziecka i artefaktów bezdomności) zostało zaprezentowane w różnorodnych egzemplifikacjach kulturowych. W pierwszym projekcie Menzel ukazał artefakty nie w przestrzeni domowej, lecz wyniesione na zewnątrz domu (do przydomowych ogrodów, na podwórka, placyki, ulice), wyeksponowane w wolny sposób przez mieszkańców. Projekt Mollisona natomiast przedstawia artefakty przez pryzmat miejsca, w którym śpią dzieci pochodzące z różnych kultur. Trzeci cykl fotografii pozornie odbiega od poprzednich, dotyczących wprost problematyki domu. Został on jednak wybrany jako przykład funkcjonowania artefaktów domowych w przestrzeni bez obecności w niej domu w sensie materialnym. Zbiór przedmiotów towarzyszących osobom bezdomnym tworzy na zdjęciach Drapera symboliczny kod, który stanowią artefakty, stające się znakami domu. Analiza fotodokumentów pozwoli również ukazać świat materialny prywatnej przestrzeni człowieka poprzez zwrócenie uwagi na artefakty reprezentatywne dla problematyki domu nie tylko w znaczeniu semiologicznym, ale również kulturowo-symbolicznym.

DOM
KONTEKSTY SPOŁECZNO-KULTUROWE

Kiedy człowiek zaczął zmieniać i modyfikować „udomowione" przestrzenie natury, zerwał swoją jedność z przyrodą, wykorzystując jej atrybuty dla swoich potrzeb. Część badaczy widzi w tym procesie początek formowania się kultury jako systemu znaków i symboli. Według Martina Heideggera „stan zamieszkiwania jest zatem związany z zamieszkiwaniem u siebie, wśród przyswojonych, dobrze znanych rzeczy, które konstytuuje domostwo stanowiące

[5] Zob. Peter Menzel Photography, *Material World: A Global Family Portrait, by Country*, https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-collection/Material-World-A-Global-Family-Portrait-by-Country/C0000d0DI3dBy4mQ.

[6] Zob. James Mollison, *Where Children Sleep*, https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep.

[7] Zob. Draper Story Telling, *Underexposed*, http://aarondraper.com/#!/UNDEREXPOSED.

przestrzeń człowieka”[8]. Artefakt stał się środkiem służącym człowiekowi do kreowania własnej przestrzeni domowej. Nie ma on jednak wymiaru wyłącznie przedmiotowego, użytecznego, ale będąc elementem kultury, buduje tożsamość i związki duchowe człowieka[9]. O wartości świata rzeczy dla kreowania tożsamości społecznej i indywidualnej wspominał Mircea Eliade w swojej koncepcji przestrzeni zasiedlonej[10]. Zwracał on uwagę, że przestrzeń domowa zawsze była sakralizowana, stanowiąc pole działania symboli służących realizacji rytuałów kulturowych. Także Gaston Bachelard uważał dom za najważniejszą z „łupin” chroniących człowieka przed zagrożeniami świata[11]. W interpretacjach symboliki domu badacze zwracali uwagę na jego kulturowe, antropologiczne, a także teologiczne pola znaczeniowe (dom-kosmos, dom-mieszkanie Boga, dom-świat, dom-ogród, dom-pole, dom-ludzki los)[12]. Danuta i Zbigniew Benedyktowiczowie zauważają, że w samej nazwie „chałupa – koliba” (gr. kalibe – chata) odnaleźć można związki z trajektorią losu ludzkiego już od narodzin człowieka[13] i wskazują na paralele domu także z ciałem fizycznym oraz mieszkaniem duszy człowieka. Dom jest przestrzenią antynomiczną, a zarazem zamkniętą, hermetyczną, bezpieczną i swojską, ale również otwartą, łączącą człowieka z kosmosem; jest kategorią spacjalną, człowiek bowiem wychodzi zeń do świata, życia. Społeczno-kulturowe konotacje tych stanów mogą być zarówno negatywne, jak i pozytywne. Dom zamknięty jest z jednej strony synonimem bezpieczeństwa, monowalencyjności, tożsamościowej trwałości, ale ze względu na izolację człowieka od świata i ograniczenia w relacjach międzyludzkich, które wprowadza, stanowi także zagrożenie.

Dom należy do najważniejszych przedmiotów wytworzonych przez człowieka. W studium *Świat rzeczy wobec człowieka* Janusz Barański stwierdza, że elementy kultury materialnej komplementarnie denotują i konotują określone sensy: „Dom jako przedmiot denotuje funkcjonalny znak, który można odczytać jako «dawanie schronienia». W przypadku konotacji pojawia się zwykle wiele znaczeń uzależnionych od określonego kontekstu społecznego, historycznego

[8] M. H e i d e g g e r, *Słowo wstępne*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 2002, s. 11.

[9] Por. M. L e w a r t o w s k a - Z y c h o w i c z, L. S t r u m s k a - C y l w i k, *Zamieszkiwanie i tożsamość. Dyspozytyw domu w urządzaniu jego mieszkańców*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 21(2018) nr 4 (84), s. 32.

[10] Por. M. E l i a d e, *Święty obszar i sakralizacja świata*, w: tenże, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993, s. 68n.

[11] Zob. G. B a c h e l a r d, *Wstęp do poetyki przestrzeni*, tłum. Wanda Błońska, w: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, *Od przełomu antypozytywistycznego do roku 1945*, cz. 2, *Od fenomenologii do egzystencjalizmu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 342-365.

[12] Zob. D. B e n e d y k t o w i c z, Z. B e n e d y k t o w i c z, *Symbolika domu w tradycji ludowej*, cz. 2, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 44(1990) nr 4, s. 3-16.

[13] Por. tamże, s. 4.

czy geograficznego. Dom może zatem oznaczać mikrokosmos, centrum świata człowieka, księgę, a nawet siedzibę dusz zmarłych lub grób”[14].

Antynomią domu jest bezdomność, obrazująca dramat człowieka pozbawionego swojego miejsca na ziemi. Mimo różnych definicji bezdomności, pojęcie to wymyka się jednoznacznej konstatacji[15]. Michał Porowski wskazuje przede wszystkim na kulturowe uwarunkowania bezdomności, będące konsekwencją utrwalonego w normach kulturowo-obyczajowych zaspokajania potrzeb materialnych i duchowych człowieka, pojmowania statusu jednostki oraz wartości artefaktów związanych z posiadaniem mieszkania (domu)[16]. W tym ujęciu bezdomność może być relatywizowana przez różnice międzykulturowe dotyczące hierarchii wartości, preferencji wynikających z kolektywnego lub indywidualnego wymiaru kultury, modeli rodziny oraz dystansu władzy i bliskości społecznej. Inne zewnętrzne uwarunkowania bezdomności wiążą się z kwestiami ekonomicznymi (w przypadku bezdomności strukturalnej), przemianami polityczno-historycznymi oraz wypadkami losowymi (mówimy wówczas o bezdomności przypadkowej). Zjawiskiem obecnym w różnych kulturach jest także bezdomność motywowana mniej lub bardziej świadomymi wyborami jednostki.

Skutkiem bezdomności jest zawsze częściowa, przymusowa lub dobrowolna akulturacja, ponieważ w większości kultur brak domu równoznaczny jest z wykluczeniem społecznym. Efektami bezdomności są zerwanie więzów rodzinno-społecznych oraz egzystencja poza systemem edukacji, rynkiem pracy czy obiegiem kultury.

Wśród wielu nurtów, w ramach których toczy się namysł nad sferą domu nasyconą „zewnętrzną, wizualną symboliką”[17], warto wyróżnić badania wizualne, będące nie tylko analizą obrazów, „ale raczej analizą tego, co widoczne i obserwowalne”[18]. Dane wizualne bowiem „obejmują potencjalnie wszelkie

[14] J. B a r a ń s k i, *Świat rzeczy wobec człowieka*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 61(2013) nr 1, s. 7n. Zob. D. B e n e d y k t o w i c z, Z. B e n e d y k t o w i c z, *Dom w tradycji ludowej*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1992.

[15] Por. M. P o r o w s k i, *Bezdomność – obraz zjawiska i populacji ludzi bezdomnych*, w: *Pedagogika społeczna: człowiek w zmieniającym się świecie*, red. T. Pilch, I. Lepalczyk, Wydawnictwo Żak, Warszawa 1995, s. 433n.; L. S t a n k i e w i c z, *Zrozumieć bezdomność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2002, s. 7; J. M a z u r, *Przedmowa*, w: *Bezdomność. Szkice z socjologii, polityki społecznej i katolickiej nauki społecznej*, red. J. Mazur, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 11. Por. też: B. M o r a c z e w s k a, *Bezdomność. Definicja, problemy, rozwiązania obecne oraz historyczne odwołanie do ludzi luźnych*, „Studia Gdańskie. Wizje i Rzeczywistość” 10(2013), s. 116.

[16] Por. P o r o w s k i, dz. cyt., s. 434.

[17] M. E m m i s o n, P. S m i t h, *Preface*, w: M. Emmison, P. Smith, *Researching the Visual*, Sage, London 2000, s. ix. Por. S z t o m p k a, dz. cyt., s. 20.

[18] Tamże.

przedmioty, osoby, miejsca, zjawiska, zdarzenia, które są obserwowalne dla oka ludzkiego”[19]. Jak zauważa Piotr Sztompka, dla społeczeństwa nowoczesnego ważnym źródłem wizualności jest „przyspieszony i intensywniejszy niż dawniej rozwój cywilizacyjny i techniczny, czyli rozrost świata przedmiotów, obiektów, urządzeń wytworzonych przez człowieka. Inaczej – tej sfery rzeczywistości, która stanowi produkt ludzki, której by nie było, gdyby nie aktywność gatunku *homo sapiens*”[20]. „Takie przedmioty, obiekty, urządzenia mają swój kształt, formę, barwę – coraz bardziej zróżnicowaną i bogatą”[21] – dodaje Sztompka.

Deszyfracja znaczenia przedmiotów-znaków ma charakter polisemiczny, uwarunkowany kulturowo. Postawa etnocentryczna, właściwa wszystkim kulturom świata, skłania do pozytywnej waloryzacji elementów kultury rodzimej oraz do narzucania innym swoich kompetencji kulturowych, także w materialnym wymiarze życia[22]. W dyskursie międzykulturowym elementy różnych modeli kultury społecznej są hierarchizowane jako: dominujące, preferowane lub marginalne, lub też peryferyczne. W przypadku artefaktów kryteria ich oceny mogą mieć charakter pragmatyczny i dotyczyć użyteczności przedmiotów, ale również ich konotacji symbolicznych, na przykład „zgodności” z przyjętym w danej kulturze systemem filozoficzno-religijnym.

Według Victora J. Caldaroli wizualne dokumentowanie rzeczywistości opiera się na trzech porządkach interpretacyjnych: „Zdjęcia są przedstawieniem konkretnych wydarzeń (co pociąga za sobą odrzucenie roszczeń – przynajmniej w wypadku badań dokumentacyjnych – do przedstawiania rzeczy i spraw ogólnych); po drugie, każde znaczenie zdjęcia wynika z kontekstu, w jakim je zrobiono […]; po trzecie, robienie zdjęć to zdarzenie społeczne zakładające komunikację i wzajemne zrozumienie między fotografującym i fotografowanym”[23]. Jako przedstawienia konkretnych wydarzeń zdjęcia-artefakty są w większym stopniu znakami niż symbolami kulturowymi. Takie ujęcie nie wyklucza jednak analizy porównawczej kultur, poszukiwania ich miejsc wspólnych oraz różnic międzykulturowych. Ujęcie kontekstualne pozwala na zbadanie świata przedstawionego na fotografiach dokumentalnych, które umożliwia uwzględnienie kontekstów społeczno-kulturowych, zwłasz-

[19] Tamże, s. 58. Por. S z t o m p k a, dz. cyt., s. 20.

[20] S z t o m p k a, dz. cyt., s. 18.

[21] Tamże.

[22] Por. S. H a l l, *Encoding/decoding*, w: *Culture, Media, Language: Working Papers for Cultural Studies*, red. S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, P. Willis, Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, London – New York 1980, s. 121-123. Zob. też: R o s e, dz. cyt.

[23] Cyt. za: M. B a n k s, *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, tłum. P. Tomanek, PWN, Warszawa 2009, s. 127. Zob. też: V.J. C a l d a r o l a, *Visual Contexts: A Photographic Research Method in Anthropology*, “Studies in Visual Communication” 11(1985) nr 3, s. 33-53.

cza ewolucji kultury w czasie, jej wewnętrznego zróżnicowania i wpływów międzykulturowych. Trzecia perspektywa dokumentowania rzeczywistości odnosi się do relacyjnego ujęcia kultury według Edwarda T. Halla, który utożsamiał ją z komunikacją jako fundamentem wytwarzania faktów kulturowych[24]. Ten sposób rozumienia funkcji społecznej fotodokumentu zakłada dążenie do kulturowego porozumienia między autorem, bohaterem, a także odbiorcą, widzem.

ARTEFAKTY W SYSTEMIE KULTURY

Według definicji słownikowej artefakt kulturowy to „podstawowy element kultury materialnej [przedmiot], który ma kulturowo określoną formę i ustalone przez użytkownika przeznaczenie. Najczęściej artefakty kulturowe to obiekty wytwarzane przez człowieka […] obiekty naturalne tylko częściowo poddane modyfikacji i włączone w obręb kultury […] elementy przyrody pozbawione widocznych znamion ludzkiej interwencji, ale wyodrębnione celowo ze świata natury ze względu na przypisywany im kulturowy sens”[25]. Pojedyncze artefakty tworzą systemy o podobnych konotacjach funkcjonalnych lub symbolicznych, przynależące do poszczególnych dziedzin kultury społecznej, jak religia, gospodarka, praca, rekreacja, edukacja czy sztuka.

Artefakty tworzą zespół kategorii „takich jak aktant, narzędzie, eksponat, fetysz, towar, śmieć, semiofor”[26]. Według definicji Anity Grodeckiej[27] aktant pełni rolę instrumentu, który pozwala na działanie podmiotu. Narzędzia mają funkcję czysto użytkową, eksponaty zaś przede wszystkim kulturowo-symboliczną i (lub) estetyczną. Fetysze wykorzystywane są w sferze magicznej kultury duchowej. Towary zapewniają natomiast przetrwanie kultury w wymiarze materialnym, ale kształtują też interakcje społeczne. Śmieci, mimo że pozornie wydają się zbędne dla systemu kultury, mogą nabierać wartości, gdy rozpatruje się je w ujęciu semiologicznym, jako znaki. Semiofory to, według Krzysztofa Pomiana, wszystkie przedmioty, których wartość i ponadmaterialne znaczenie uznała dana społeczność[28]. Przedmioty użytkowe i artystyczne decydowały

---

[24] Por. E.T. H a l l, *Bezgłośny język*, tłum. R. Zimand, A. Skarbińska, PIW, Warszawa 1987, s. 43-53. Por. też: M. S z o p s k i, *Komunikowanie międzykulturowe*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005, s. 6-8.

[25] Hasło „Artefakt kulturowy”, w: *Wielka encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. 2, PWN, Warszawa 2001, s. 338.

[26] A. G r o d e c k a, *Artefakt kulturowy w humanistyce*, „Przestrzenie Teorii” 2015, nr 23, s. 53.

[27] Por. tamże, s. 55, przyp. 10.

[28] Por. K. P o m i a n, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 100n.

o rozwoju cywilizacji i o zmianach cywilizacyjnych, stały się nośnikami globalizacji, ale zapewniały także trwanie tradycji lokalnej. W rozważaniach nad przedmiotami domowymi wśród koncepcji metodologicznych ważna wydaje się propozycja Mieke Bal i Normana Brysona, którzy stwierdzają, że: „kulturę ludzką tworzą znaki”[29] deszyfrowane przez ludzi żyjących w tej kulturze.

W wieku dwudziestym pierwszym, dla którego charakterystyczne stały się poczucie niestabilności, zmasowane ruchy migracyjne, kosmopolityzm i wykorzenienie, badanie problemów dotyczących paradygmatu domu jest bardzo potrzebne. W czasach współczesnych zaobserwować można też coraz większą dewaluację przestrzeni domowej, która wskutek technicyzacji życia ulega w pewnym sensie wyparciu. Dość wspomnieć definicję Le Corbusiera, który nazywa dom „maszyną do mieszkania”[30].

W teorii Edgara Scheina model systemu kultury organizacyjnej tworzą trzy wzajemnie oddziałujące na siebie sfery: artefaktów, socjofaktów oraz mentefaktów[31]. Poziom artefaktów obejmuje świat materialnych wytworów kultury, do których zaliczane są zarówno rzeczy codziennego użytku, jak i dzieła artystyczne. Sfera socjofaktów, faktów społecznych, dotyczy kultury ujmowanej w sposób relacyjny jako systemu komunikacji międzyludzkiej. Socjofakty to przede wszystkim kompetencje kulturowe, zwykle przyswajane nieświadomie i nabywane w procesie socjalizacji lub enkulturacji. Poziom mentefaktów tworzy system norm i wartości danej kultury, stanowiąc filozoficzno-religijne uzasadnienie zachowań i wytworów kulturowych. W modelu Scheina sfera mentefaktów jest ukryta, a fundamenty duchowe kultury niewidoczne dla przedstawicieli innych kultur. Poziom artefaktów jest w największym stopniu rozpoznawalny i czytelny jako system znaków lub materialnych wyznaczników kulturowych. Sfera socjofaktów pozostaje natomiast częściowo rozpoznawalna jako uzasadnienie obserwowanych artefaktów[32].

System artefaktów jest koherentny wobec porządku społecznego, w którym został wytworzony, i ewoluuje równolegle do przemian społecznych zachodzących w obrębie danego modelu kultury[33]. Analizy modeli oraz wymiarów kultury prowadzą do wyodrębnienia różnic zachodzących w każdej z opisanych tu sfer kultury. Różnice kulturowe mogą dotyczyć każdej kategorii kultury: sym-

[29] M. B a l, N. B r y s o n, *Semiotics and Art History*, „Art Bulletin” 73(1991), nr 2, s. 174. Por. też: R o s e, dz. cyt., s. 102.

[30] Cyt. za: M. S u l i m a, *Symboliczne przestrzenie domu*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej. Architektura” 20(2007), s. 82. Zob. też: L e C o r b u s i e r, *W stronę architektury*, tłum. T. Swoboda, Centrum Architektury, Warszawa 2012.

[31] Por. E.H. S c h e i n, *Organizational Culture and Leadership*, Jossey-Bass, San Francisco, California, 2010. Por. też: S z o p s k i, dz. cyt., s. 8-14.

[32] Por. S z o p s k i, dz. cyt., s. 11.

[33] Szerzej na ten temat por. M. K r a j e w s k i, *Przedmiot, który uczłowiecza...*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3(57), s. 44.

boli, rytuałów, wartości oraz wytworów materialnych (artefaktów). Jednym z podstawowych wyróżników klasyfikacji kultur, obecnych między innymi w teoriach Geerta Hofstedego[34], Edwarda T. Halla[35] i Richarda Gestelanda[36], jest podział na kultury narodowe lub etniczne. Jak zauważa Grażyna Rosa, kryterium to pozwala na najbardziej optymalną analizę porównawczą kultur[37]. Hofstede stworzył uniwersalną typologię kultur zawodowych, uwzględniającą specyfikę kultury narodowej. Wyróżnił w kulturach świata kilka wymiarów, które należy rozpatrywać linearnie. Kultury niskiego oraz wysokiego dystansu władzy, których wyróżnikiem jest system hierarchii społecznej (relacji międzyludzkich) przekładają się na modele społeczeństw egalitarnych i elitarystycznych. W kulturach o orientacji krótkoterminowej lub długoterminowej kategorię różnicującą stanowi, według Hofstedego, waloryzacja tradycji (przeszłości), osadzenie w teraźniejszości lub skupienie na przyszłości. Biorąc pod uwagę kryterium relacji między jednostką a społeczeństwem, holenderski badacz wyróżnił także kultury indywidualizmu i kolektywizmu[38]. Podział ten koresponduje z teorią wypracowaną przez Edwarda T. Halla, który zauważył, że kultury świata można podzielić na te, które preferują bliskie kontakty międzyludzkie, oparte na swobodnej ekspresji haptycznej (kultury kontaktowe, kultury bliskości), oraz przeciwstawne im kultury niekontaktowe, w których dotyk oraz gest, mimika (kod kinezyczny) są ograniczane bądź tłumione[39]. Według analogicznego podziału zaproponowanego przez Gestelanda, wyróżnić można kultury ekspresyjne i powściągliwe oraz ceremonialne i nieceremonialne[40].

Proces enkulturacji, uczenia się kultury przez naśladownictwo i internalizację, zakłada opanowanie wykorzystywania przedmiotów w codziennym życiu zgodnie z normami i obyczajami funkcjonującymi w konkretnej kulturze. Trwałe związki łączące jednostkę z rzeczą wpływają także na poczucie tożsamości danej osoby i jej bliskie relacje z grupą społeczną, która w podobny

---

[34] Zob. G. H o f s t e d e, M. M i n k o v, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, tłum. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2011.

[35] Zob. E.T. H a l l, dz. cyt.; t e n ż e, *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1978.

[36] Zob. R.R. G e s t e l a n d, *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*, tłum. H. Malarecka-Siembierowicz, PWN, Warszawa 1999.

[37] Por. G. R o s a, *Różnice kulturowe jako determinanta komunikacji w biznesie międzynarodowym*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Ekonomiczne Problemy Usług" 2009, nr 42, s. 93n.

[38] Por. H o f s t e d e, M i n k o v, dz. cyt., s. 35-37, 53-81, 86-129, 220-253.

[39] Por. E.T. H a l l, *Przestrzeń dotykowa*, w: tenże, *Ukryty wymiar*, s. 93-98.

[40] Por. R.R. G e s t e l a n d, *Znaczenie statusu społecznego, hierarchii władzy i okazywania szacunku. Kultury ceremonialne kontra kultury nieceremonialne*, w: tenże, *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*, tłum. H. Malarecka-Simbierowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 46-58.

sposób wykorzystuje te same artefakty świata materialnego. Przedmiot może zatem „uczłowieczać" jednostkę, nadając jej status społeczny w oparciu o elementy wspólne dla wszystkich uczestników danej kultury.

Przedmioty pełnią wiele funkcji: nie tylko najczęściej przypisywaną im funkcję użyteczności, ale również estetyczną, integracyjną, poznawczo-edukacyjną i symboliczną. W ujęciu funkcjonalnym domowe artefakty zyskują kontekstualną wieloznaczność. Dom i jego wyposażenie tworzą pewne pola semantyczne, implikując różne interpretacje spacjalne w zależności od indywidualnych doświadczeń życiowych, cech społeczno-kulturowych czy warunkowanych diachronicznie intencji i celów użytkowników lub obserwatorów tej przestrzeni. Na przykład w przypadku ich właścicieli przedmioty i rzeczy w przestrzeni domowej mogą mieć znaczenie relatywne, są bowiem wyrazem ich upodobań estetycznych. Dla pragmatycznego nabywcy mogą się jednak okazać pozbawione funkcjonalności, dla spadkobierców zaś pełnić przede wszystkim funkcję symboliczną, podtrzymującą więzi tożsamościowe z przeszłością rodziny[41]. Świat rzeczy w przestrzeni domowej może tracić lub zyskiwać na wartości, tak materialnej, jak i duchowej oraz kulturowej. Status artefaktów warunkowany jest procesami ewolucji i globalizacji społeczeństw, zależnościami między heterogenicznością a homogenizacją kultur oraz komercjalizacją kultury symbolicznej, polegającą na ograniczeniu i uproszczeniu obyczaju i rytuału oraz przedmiotów służących do ich wypełniania.

DOMOWE ARTEFAKTY JAKO ZNAKI I SYMBOLE KULTUROWE W FOTODOKUMENTACH SPOŁECZNYCH

Do analizy domowych artefaktów wybrałam modelowe dla tego zagadnienia projekty, które ukazują różnice w kształtowaniu przestrzeni domowej w kulturach narodowych i etnicznych oraz – jako rewers – serię zdjęć przedstawiających artefakty bezdomności. Są to fotografie autorstwa Petera Menzela, Jamesa Mollisona oraz Aarona Drapera.

Kolekcja trzystu pięćdziesięciu zdjęć fotoreportera Petera Menzela, zebrana w książce *Material World: A Global Family Portrait*[42], to studium międzykulturowej różnorodności skupiające się na tematyce domowych artefaktów. Wraz z szesnastoma światowej sławy fotografami dokumentalista udał się do trzydziestu krajów, aby stworzyć fotograficzne portrety przeciętnych rodzin z różnych zakątków świata. Twórcy projektu najpierw mieszkali przez tydzień

[41] Szerzej na ten temat por. B a r a ń s k i, dz. cyt., s. 8n.

[42] Zob. P. M e n z e l, Ch.C. M a n n, *Material World: A Global Family Portrait*, Sierra Club Books, San Francisco 1994.

z wybranymi rodzinami (co budzi skojarzenie z metodą stosowaną w badaniach antropologicznych Bronisława Malinowskiego), aby później sfotografować je przed domami wraz z całym ich dorobkiem materialnym. Według Menzela ów fotodokumentalny cykl miał podkreślać dysproporcje między kulturami niedoboru i nadmiaru oraz przedstawiać wpływ kultury globalnej na dziedzictwo kulturowe różnych regionów świata. Fotografie Menzela można interpretować wieloznacznie w zależności od przyjętej postawy oglądu innych kultur (etnocentryzmu lub relatywizmu kulturowego) oraz statusu widza.

Fotografie rodzin i posiadanych przez nie przedmiotów pełnią nie tylko funkcję poznawczą, ale także interwencyjną. Interwencja realizowana jest przez zwrócenie uwagi widzów na rzeczywiste konsekwencje przemian kulturowych, ekspansji kultury materialnej, konsumpcjonizmu oraz nierównomiernego podziału dóbr. Obrazy definiują również przeciętny, a więc typowy, powszechny styl życia w każdej z tych kultur. Z perspektywy człowieka Zachodu wiele zdjęć dokumentuje biedę i zacofanie cywilizacyjne. Aby umożliwić odbiorcom analizę porównawczą przedstawionych kultur, autor opatrzył zdjęcia krótkimi komentarzami zawierającymi statystyki demograficzno-ekonomiczne.

Wśród dobytku prezentowanego przede wszystkim przez przedstawicieli kultur kolektywnych o orientacji przeszłościowej, tradycjonalnej, eksponowane są często przedmioty pełniące funkcję symboliczną, na przykład należące do kultury duchowej fetysze. Przykładem może być zdjęcie rodziny rolników z niewielkiej wioski w Bhutanie. Rodzina ta, obok dość prymitywnych narzędzi pracy i skromnego wystroju domu, prezentuje artefakty sakralne, magiczne (posążki Buddy, rytualne naczynia, świętą księgę) służące do ceremonii oczyszczająco-uzdrawiających (ojciec rodziny odprawia te rytuały dla całej wioski, którą tworzy czternaście rodzin)[43]. Właściciele ułożyli przedmioty w kompozycję przypominającą miejsce kultu, ołtarz. Warto również zwrócić uwagę na trzy plany tej fotografii oraz wyrażoną w nich gradację ważności kulturowej. Na pierwszym z nich znajdują się symbole kultury religijnej (mentefakty), na drugim i trzecim członkowie rodziny (sfera społeczna kultury), najmniej ważne są jednak dla nich przedmioty użytkowe, służące przetrwaniu, zadomowieniu. Zupełnie inny porządek kulturowy uchwycił fotograf na zdjęciu rodziny z sąsiedniej wioski, dla której najważniejsze są artefakty z kategorii narzędzi, instrumentów oraz towarów, między innymi drobne sprzęty kuchenne, koce i narzuty, narzędzia rolnicze czy meble[44]. Zwrot

[43] Zob. Peter Menzel Photography, *Material World: Bhutan*, https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-Bhutan/G0000vjyEuT7.XUI/I00005cfXOPNkWYM/C0000d0DI3dBy4mQ.

[44] Zob. Peter Menzel Photography, *Material World: Bhutan*, https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-Bhutan/G0000vjyEuT7.XUI/I000099EYEqd7X1A/C0000d0DI3dBy4mQ.

ku kulturze materialnej może świadczyć o innej hierarchii wartości przyjętej przez portretowane osoby. Dopiero przyglądając się dłużej zdjęciu, odbiorca spostrzega symbole i semiofory, których jest jednak niewiele: jedna z postaci trzyma w ręku święty obraz, a drugi obraz tego rodzaju znajduje się na ścianie domu.

Z kolei zdjęcie przedstawiające rodzinę ze Stanów Zjednoczonych, kraju, który w masowych wyobrażeniach utożsamiany jest z przemysłem kulturowym oraz konsumpcjonizmem, prezentuje rodzinę z Teksasu otoczoną artefaktami kulturowymi kojarzonymi jednak z bardziej tradycyjnymi wartościami rodzinnymi[45]. Uwagę widza przyciąga już sama pora wykonania fotografii: wieczór, chociaż dobre oświetlenie pozwala dokładnie obejrzeć wszystkie przedmioty. Warto zauważyć, że w tak zwanym „trzecim świecie" wykonanie zdjęcia nocnego byłoby niemożliwe ze względu na ograniczony lub całkowity brak dostępu do energii elektrycznej. Teksańska rodzina reprezentuje typowy dla świata zachodniego model: 2+2. Towarzyszy jej pies, który w kulturze Zachodu jest współcześnie przede wszystkim towarzyszem człowieka i rzadko wykorzystywany bywa w innych celach. Najbardziej rzucający się w oczy eksponat to kapelusz kowbojski pana domu, stereotypowy symbol stanu Teksas. Stojąca obok męża żona trzyma otwarty egzemplarz ilustrowanej Biblii. Znaczący jest również symboliczny gest mężczyzny, który z szacunkiem przykłada kapelusz do serca. Wymienione artefakty (kapelusz i Biblia) stanowią przykład dywersyfikacji kultury przez propagowanie wartości dla niej swoistych i reprezentatywnych[46].

Tuż za rodziną znajduje się ścianka z fotografiami, które można traktować jako artefakty-semiofory, zarówno mentalne, jak i społeczne, jako pamiątki rodzinne, łączące teraźniejszość z przeszłością. Na podstawie zaaranżowania mebli i sprzętów można wnioskować o preferowanym przez tę rodzinę stylu życia. Po drugiej stronie zdjęcia widoczne są: zastawiony do posiłku stół, krzesła, podwójne łóżko, łóżka dziecięce, a także wyposażenie pokoju wypoczynkowego, który służy również wspólnemu spędzaniu czasu wolnego przez rodzinę. Eksponaty w rodzaju książek czy pianina z nutami pełnią funkcję społeczno-symboliczną, świadcząc o pozamaterialnych zainteresowaniach członków rodziny lub też o wybranej ścieżce edukacji dzieci. Na fotografii znalazły się także przedmioty służące rozrywce: zabawki, kilka rowerów, quad, dwa

[45] Zob. Peter Menzel Photography, *Material World: United States*, http://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-United States/G0000wt9itOCVFMc/I00000t9tu_uhIlw/C0000d0DI3dBy4mQ. Por. też: M e n z e l, M a n n, dz. cyt., s. 136n.

[46] Problem dywersyfikacji kultur omawia Jan F. Jacko (por. J.F. J a c k o, *Globalizacja a różnice kulturowe. Przyczynek do metodologii badań międzykulturowych*, w: *Globalizacja – nieznośne podobieństwo? Świat i jego instytucje w procesie uniformizacji*, red. P. Borowiec, B. Krauz-Mozer, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 262n.).

samochody. Na zewnętrznej ścianie domu odbiorca dostrzeże natomiast flagę Stanów Zjednoczonych, umieszczoną pomiędzy dwoma trofeami łowieckimi. Mamy tu do czynienia z wyrazistymi symbolami kultury Teksasu, której mieszkańcy postrzegani są jako kultywujący tradycyjne wartości patriotyczne i zwyczaje typowe dla subkultury traperskiej.

Ekspansję kultury materialnej, która często modyfikuje tradycyjne wartości kultur etnicznych, prezentuje z kolei zdjęcie latynoskiej rodziny mieszkającej w Stanach Zjednoczonych[47]. Fotografia stanowi przykład dominującej roli technologii w kreowaniu nowych modeli interakcji społecznych. Świat przedstawiony na zdjęciu to obraz cywilizacji ekranu. Na fotografii widzimy pięć odbiorników telewizyjnych, trzy komputery stacjonarne, cztery laptopy, kilka drukarek, odtwarzaczy DVD, pralek, lodówek i kuchenek. Status materialny rodziny został również nieco humorystycznie podkreślony przez wyeksponowanie trzech umywalek oraz trzech misek klozetowych, wskazujących, że rodzina posiada trzy łazienki. Rodzina pokazuje tylko przedmioty użytkowe, które – jak można domniemywać – stały się dla niej fetyszami, zastępując kulturę duchową. Widoczny na pierwszym planie fotografii mężczyzna prezentuje zapewne najcenniejszy dla niego przedmiot-fetysz, tablet, pozostałe osoby siedzą dość daleko od niego, a przed każdą z nich stoi otwarty laptop. Model życia zakładający zapośredniczenie kontaktów międzyludzkich przez nowe media może świadczyć o preferowaniu kultury skrajnego indywidualizmu, która prowadzi do atomizacji społecznej[48]. Jest to kultura w wysokim stopniu zunifikowana, oparta na najnowszych trendach i modach społecznych, zwana także kulturą supermarketu. Symbolami tego rodzaju kultury stały się towary[49], które gromadzone w nadmiarze, sprawiają wrażenie kulturowych śmieci. Warto zwrócić uwagę, że rodzina przedstawiona na zdjęciu nie prezentuje żadnych artefaktów typowych dla kultury latynoskiej, wpisując się w model tożsamości ponadetnicznej, po prostu amerykańskiej.

Inny model kultury w przypadku tej samej grupy etnicznej zaprezentował Menzel na zdjęciu wykonanym w Guadalajarze w Meksyku[50]. Rodzice i czwo-

---

[47] Zob. L. L i s a i, *Family: Photography; Peter Menzel*. https://www.thinglink.com/scene/837317013264138241.

[48] Por. H o f s t e d e, M i n k o v, dz. cyt., s. 107; A. K ł o s k o w s k a, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 2005, s. 205-207.

[49] Por. T.W. A d o r n o, *Oświecenie jako masowe oszustwo*, w: tenże, *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012, s. 138n.; G. M a t h e w s, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2005, s. 40-45; Z. M e l o s i k, *Tożsamość, ciało i władza w kulturze instant*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010 s. 141-144.

[50] Zob. Peter Menzel Photography, *Material World: Mexico*, https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-Mexico/G0000Btvo92UNQHg/I0000s2UsL7HRUYs/C0000d0-DI3dBy4mQ. Por. też: M e n z e l, M a n n, dz. cyt., s. 144n.

ro kilkuletnich dzieci skupili się na kanapie, na której znalazł się również odbiornik telewizyjny, obejmowany jedną ręką przez ojca. Zabudowa dzielnicy, w której mieści się dom fotografowanej rodziny, świadczy o tym, że jej mieszkańcy są niezbyt zamożni. Domy, gęsto położone na wzgórzu, zostały wzniesione z nieotynkowanej cegły i połączone wspólnymi podwórkami oraz przejściami. Tak ukształtowana przestrzeń stanowi wyznacznik kolektywizmu społecznego. Dla tak zwanych kultur haptycznych, w których dotyk pełni funkcję wsparcia, przynależności, ale także władzy, charakterystyczna jest wzajemna bliskość członków rodziny[51]. Większość domowych przedmiotów pełni funkcję pragmatyczną, ale wiele z nich może również mieć znaczenie dla podtrzymywania bliskich więzi między rodzicami a dziećmi, na przykład wspólny stół, kilka kanap służących do spędzania czasu wolnego, podwójne łóżka dla rodziców, córek i synów. Swojski, rodzinny klimat domu podkreślają także wykonane, najprawdopodobniej przez panią domu, makatki, serwetki i poduszki, zdobione motywami lokalnymi, czy też rozwieszone na sznurach pranie. Obraz rodziny żyjącej w Meksyku stanowi antytezę stylu życia rodziny latynoskiej z Ameryki Północnej. W przypadku rodziny meksykańskiej można domniemywać, że najważniejsza jest dla niej sfera socjofaktów kulturowych, którą artefakty mogą jedynie wspomagać. W rodzinie latynoskiej natomiast – jak się wydaje – artefakty technologiczne zdominowały, a nawet zastąpiły więzi społeczne, stając się fetyszem dla wszystkich jej członków.

Sztompka zauważa, że codzienność klas wyższych często eksponuje ich stronę wizualną poprzez tak zwaną „konsumpcję pokazową”[52], ujawniając stan posiadania i wykorzystując w tym celu formy symboliczno-semiotyczne, na przykład poprzez eksponowanie nazw firm uznanych za luksusowe. Ten swoisty dialog staje się dla klas aspirujących do materialnego sukcesu inspiracją do awansu społecznego, którego znakiem jest posiadanie określonych przedmiotów. Wizualne reprezentacje bogactwa jako synonim sukcesu i dominacji są typowe dla kultur autokratycznych, o wysokim dystansie władzy[53]. Ilustracją tej tezy może być jedna z fotografii Petera Menzela, przedstawiająca rezydencję w Kuwejcie[54]. Jej mieszkańcy zdecydowali się pokazać wszystkie należące do nich domowe artefakty. Na rozległym placu wokół domu ustawili

[51] Por. E. G ł a ż e w s k a, U. K u s i o, *Haptyczne kody wielokulturowego świata*, w: też, *Komunikacja niewerbalna. Płeć i kultura. Wybór zagadnień*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 165-172.

[52] S z t o m p k a, dz. cyt., s. 20. Zob. też: T. V e b l e n, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Muza, Warszawa 1998.

[53] Por. H o f s t e d e, M i n k o v, dz. cyt., s. 71.

[54] Zob. Peter Menzel Photography, *Material World: Kuwait*, https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-Kuwait/G0000YwXcm5VpMDA/I0000qrKAh93kbhc/C0000d0DI3dBy4mQ. Por. też: M e n z e l, M a n n, dz. cyt., s. 236n.

elementy wystroju poszczególnych pomieszczeń: eleganckie meble, antyki, dywany, ogromne kanapy, niskie stoły, obrazy, zegary i bibeloty. Uwagę widza zwraca również duży namiot, w którym znajdują się meble wypoczynkowe. To zbiór artefaktów typowych dla kultury arabskiej, dziedzictwo po pustynnych, koczowniczych plemionach beduińskich. Artefakty domu wskazują na zderzenie kultur Wschodu i Zachodu jako efekt homogenizacji kultury materialnej. Wśród przedstawianych artefaktów wyróżnia się pokój reprezentatywny dla tego kręgu kulturowego. Na jego wyposażenie składają się: ogromna niska kanapa, kilka stołów i dywany, a zatem można przypuszczać, że jest to charakterystyczne dla domów arabskich pomieszczenie przeznaczone dla mężczyzn. W innych pokojach widzimy jednak wiele domowych artefaktów pochodzących z kultury Zachodu: stół jadalniany z krzesłami, biurka, barek, wysokie łoża, gitarę, telewizory, grill elektryczny. Muzułmańska rodzina pochwaliła się również czterema luksusowymi autami, które ustawiła na pierwszym planie. Sami pozują do zdjęcia, siedząc na dachu swojego domu, co jest również symptomatycznym socjofaktem dla tego regionu geograficznego. Przepych przestrzeni domowej służy komunikowaniu wysokiego statusu społecznego.

Domowe artefakty utrwalone w projekcie Petera Menzela można interpretować na kilku poziomach: jako elementy kultury materialnej o nadrzędnej funkcji użytkowej, wyznaczniki kulturowe różnicujące ludzi, fakty społeczne wspomagające międzyludzkie interakcje czy symbole ukształtowane w systemach filozoficzno-religijnych.

Interesującą wizualizacją domowej przestrzeni, tym razem z perspektywy pokoju dziecięcego, jest również fotograficzna opowieść Jamesa Mollisona *Where Children Sleep*[55]. Autor uznał, że przestrzeń pokoju dziecka jest najbardziej autentyczna, szczera, nasycona życiem, a także zmienna, ponieważ musi odzwierciedlać ewolucję procesu dorastania i zmiany socjalizacyjne. Podróżując po świecie Mollison, zgromadził kolekcję dwustu portretów dzieci oraz zdjęć ich domowej przestrzeni, wybierając do książki nieco ponad pięćdziesiąt spośród nich. Nie wszystkie zdjęcia można uznać za obrazy dziecięcych sypialni, często są to miejsca, które trudno uznać za odpowiednie dla dziecka, jak na przykład klatka schodowa, śmietnik, zagroda dla zwierząt czy posłanie znajdujące się na ulicy. Miejsca te ewokują raczej skojarzenia z brakiem zadomowienia, stabilizacji, opieki czy przyszłości, a więc są one wyznacznikami bezdomności. Umieszczenie ich w książce pozwala dokonać porównawczej analizy różnic międzykulturowych dotyczących pozycji dziecka w społeczeństwie, relacji międzyludzkich i tabu związanego z kulturowymi

[55] Zob. J. M o l l i s o n, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010. Zob. też: t e n ż e, *Where Children Sleep*, https://issuu.com/chrisboot/docs/where_children_sleep_by_james_mollison/14.

obrazami dzieciństwa. Fotoopowieść o domowych przestrzeniach dzieci pełni również funkcję interwencyjną, zwracając uwagę na problem dziecięcej pracy niewolniczej, bezdomności, nędzy. Na niektórych portretach dzieci widoczne są narzędzia ich pracy, identyfikujące je jako zbieraczy śmieci, pracowników kopalni czy pasterzy[56]. Jest to jeden z wiodących problemów współczesności, szacuje się bowiem, że jedna trzecia dzieci świata żyje w ubóstwie, opuszczeniu, a w kolejnych dekadach liczba dzieci bezdomnych będzie konsekwentnie rosnąć[57].

Dramatyczną ilustracją ubóstwa dzieci jest fotografia sześcioletniego Bilala żyjącego z rodziną w szałasie na Zachodnim Brzegu Jordanu[58]. Miejsce, w którym śpi chłopiec, przypomina zagrodę dla zwierząt, którymi się opiekuje. Jedynym wyposażeniem ogrodzonej siatką przestrzeni są stare dywany, nie ma natomiast podstawowego artefaktu kojarzonego z sypialnią, czyli łóżka lub przynajmniej posłania. Ascetyczny obraz symbolizuje tymczasowość i niepewność bytowania rodziny, której dom ma charakter zastępczy. Autor umieścił obok zdjęć komentarz, w którym wyjaśnia sytuację rodziny Bilala. Na życie dziecka, jego świat materialny, społeczny i duchowy wpłynęły w znaczący sposób fakty polityczne, konflikt Palestyny z Izraelem.

Motyw odebranego dzieciństwa utrwalił Mollison również w przypadku zdjęcia siedmioletniej Indiry z Katmandu, która już od trzeciego roku życia ciężko pracuje w kopalni granitu[59]. Dziecko zostało sfotografowane ze swoim narzędziem pracy – młotkiem. Pokój, w którym mieszka z rodziną, to zarazem dom i sypialnia wszystkich mieszkańców. Pracujące dzieci śpią na materacu rozkładanym na podłodze lepianki, rodzice natomiast zajmują łóżko. Odbiorcę uderza nędza i bród (zamiast pościeli widzimy kłębowisko szmat, a także zniszczone ubrania zalegające na krokwiach pod sufitem i na prowizorycznie skleconych półkach). Artefakty te mogą świadczyć o sposobie życie narzuconym rodzinie: ich dom służy tylko jako miejsce, w którym śpią po ciężkiej

[56] Według danych UNICEF z roku 2015 roku nawet sto pięćdziesiąt milionów dzieci w wieku od pięciu do czternastu lat na całym świecie musi pracować, często wykonując ciężką pracę fizyczną. Wiele dzieci pracuje niewolniczo, otrzymując wynagrodzenie, które pozwala jedynie na przeżycie i dalszą pracę. Zob. UNICEF, *150 mln dzieci na świecie pracuje* (12 VI 2015), https://www.unicef.pl/Centrum-prasowe/Informacje-prasowe/150-mln-dzieci-na-swiecie-pracuje.

[57] Zob. UNICEF *The State of the World's Children 2012: Children in an Urban World*, UN Publications, New York 2012 (https://www.unicef.org/sowc2012/pdfs/SOWC-2012-Main-Report_EN_21Dec2011.pdf).

[58] Zob. J. M o l l i s o n, „Bilal, 6, Wabi Abu Hindi, The West Bank", *Where Children Sleep*, https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep. Por. t e n ż e, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010, s. 20n.

[59] Zob. t e n ż e, „Indira, 7, Kathmandu, Nepal", *Where Children Sleep*, https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep. Por. t e n ż e, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010, s. 28n.

pracy w kopalni. Według notatki zamieszczonej pod zdjęciem w podobnych warunkach żyje sto pięćdziesięcioro dzieci z tej wioski. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na kulturową relatywność artefaktów domowych, które w pewnych kulturach ewokują skojarzenia z nędzą i zaniedbaniem, a w innych wyznaczają przeciętny standard życia (na przykład łóżka dzieci sfotografowane przez Mollisona w niektórych wypadkach wydają się człowiekowi Zachodu barłogami, nie zaś miejscami zapewniającymi komfort i – jako takie – budzą sprzeciw). Tymczasem w krajach ubogich posłania tego rodzaju mogą stanowić normę.

Wstrząsającym dokumentem egzystencji dziecka są fotografie ośmioletniego Roathy'ego, mieszkającego z setkami innych dzieci na wysypisku śmieci na obrzeżach Phnom Penh w Kambodży[60]. Chłopiec pracuje jako zbieracz odpadów, śpi na zużytych oponach wśród niezliczonego robactwa i toksycznych oparów. Przestrzeń, w której żyje dziecko, wypełniają artefakty, które należałoby uznać za śmieci. Roathy stworzył sobie jednak wśród nich namiastkę domu, ogradzając pomieszczenie szmatami i folią, rozpiętymi na drewnianych kijach. Dziecko zbudowało swój zastępczy dom ze śmieci, dostosowując własne wyobrażenie tego miejsca do warunków ekstremalnych. Artefaktom uznawanym za bezwartościowe nadało w ten sposób nowe znaczenie.

W zbiorze fotografii Jamesa Mollisona znalazły się również obrazy dzieciństwa w krajach wysoko rozwiniętych. Egzemplifikacje pokojów małej Japonki i Amerykanki posłużyły do ukazania ekspansji kultury masowej oraz jej głównego trendu – konsumpcjonizmu. Na zdjęciu przedstawiającym fragment pokoju czteroletniej Kayi z Tokio dominują zabawki i ubrania dziewczynki, która na fotografii obok została wystylizowana na żywą lalkę, nosi treskę, ozdobną sukienkę, torebkę, spinki do włosów i bransoletki[61]. Strój dziewczynki nawiązuje do współczesnych trendów popularnych w młodzieżowych subkulturach Japonii (harajuku, Lolita). Na jej garderobę składają się między innymi: trzydzieści sukienek i płaszczy, trzydzieści par butów i liczne dodatki. Fotograf opisuje wprawdzie pokój dziewczynki jako bardzo mały, ale dodaje, że (sądząc z perspektywy kultury euroamerykańskiej) większość mieszkań w Tokio ma niewielki metraż, co jest skutkiem wielkości populacji zamieszkującej stolicę kraju. Jednak, jak zauważa autor w komentarzu dołączonym do zdjęcia: „Kaya's bedroom is every little girl's dream"[62]. Jej pokój wywołuje skojarzenia ze sklepem z zabawkami, które wyglądają tu niczym eksponaty, ale

[60] Zob. t e n ż e, „Roathy, 8, Phnom Penh, Cambodia", *Where Children Sleep*, https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep. Por. t e n ż e, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010, s. 32n.

[61] Zob. t e n ż e, „Kaya, 4, Tokyo, Japan", *Where Children Sleep*, https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep. Por. t e n ż e, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010, s. 10n.

[62] T e n ż e, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010, s. 10.

dla dziecka artefakty te mogą pełnić rolę fetyszu lub semioforu, dzieci nadają bowiem zabawkom ponadmaterialne sensy, ożywiając je w zabawie. W istocie artefakty obecne w pokoju małej Japonki odzwierciedlają ideę dzieciństwa jako czasu zabawy. Idea ta obowiązuje w modelu rodziny typowym dla kultur niskiego dystansu władzy[63] i pojawia się tu, chociaż kraje Dalekiego Wschodu należą w tej typologii do kultur wysokiego dystansu władzy. Warto dodać, że w celu społecznego eksponowania swojego statusu materialnego japońscy rodzice często przeznaczają większość dochodów na zaspokajanie potrzeb dzieci i na zapewnianie im przyjemności.

Amerykańska rówieśniczka Japonki w kolekcji zdjęć wykonanych przez Mollisona to z kolei mała miss, bywalczyni dziecięcych konkursów urody Jazzy[64]. Rodzice dziewczynki również wydają znaczne sumy na wyjazdy i przygotowania do konkursów. Pokój Jazzy wypełniają dziesiątki trofeów: koron, szarf i pucharów. Ich wartość jako artefaktów może być relatywna, uzależniona od oceny wartości tego typu imprez. Poza tymi fetyszami w pokoju znajdują się tylko meble: łóżko w kształcie karety oraz szafy i komody. Nie widać w nim natomiast żadnych zabawek. Atrybutem dzieciństwa wydaje się jedynie owo łóżko w kształcie karety, które może kojarzyć się odbiorcy z baśniami o królewnach i księżniczkach. Na dywanie, u stóp łóżka, rozłożono kolekcję koron wzmacniającą motyw baśniowości. Przywołane artefakty można potraktować również jako znaki konotatywne w funkcji metonimicznej[65]. Korona jest znakiem władzy, sukcesu, które na ogół przynależą dorosłym. Tymczasem artefakty w pokoju dziewczynki symbolizują sukces, „the Amerian dream", marzenie, które dziewczynka zrealizowała już jako dziecko. Zdjęcie portretowe czterolatki przedstawia jej stylizację na konkurs piękności. W swojej kreacji, makijażu i doczepionych włosach Jazzy sytuuje się pomiędzy dzieciństwem a przedwczesną kobiecością, wpisując się, podobnie do swojej azjatyckiej rówieśnicy, w popkulturowy model Lolity. Wizerunki dziewczynek pochodzących z pozornie odległych od siebie kultur ukazują globalizacyjne przemiany współczesnego świata. To przykłady dzieciństwa podporządkowanego kultowi wizualności, realizowanego poprzez gromadzenie artefaktów materialnych, stanowiących estetyczną obudowę codzienności.

Model dzieciństwa, charakterystyczny dla kultur, w których historycznym rozwoju występowały okresy władzy totalitarnej, reprezentują fotografie dzieci z Chin i Palestyny. Centralnym eksponatem wystroju pokoju dziewięciolet-

[63] Por. H o f s t e d e, M i n k o v, dz. cyt., s. 63-67.

[64] Zob. t e n ż e, „Jazzy, 4, Kentucky, USA", *Where Children Sleep*, https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep. Por. t e n ż e, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010, s. 12n.

[65] Por. np. R o s e, dz. cyt., s. 115. Autorka wyjaśnia, że znaki metonimiczne „kojarzą się z czymś innym i dzięki temu są reprezentacją tego czegoś" (tamże).

niego chłopca o imieniu Dong jest plakat z wizerunkiem przewodniczącego Mao Zedonga[66]. Interesujące wydaje się połączenie ideologii z popkulturą, na sąsiedniej ścianie pokoju widoczny jest bowiem plakat przedstawiający chińskiego celebrytę. Inne przedmioty pełnią funkcję użytkową i dostosowane są do wieku dziecka, na przykład małe krzesełko, taborecik, łóżko czy zabawki. Mimo że wnętrze świadczy o skromnej egzystencji rodziny, na zdjęciu widać dbałość rodziców o potrzeby dziecka i jego rozwój. Innym przykładem dzieciństwa poddawanego ideologizacji są fotografie dziesięcioletniej Douhy, Palestynki mieszkającej od urodzenia w obozie dla uchodźców[67]. W pokoju, który dzieli ona z pięcioma siostrami, centralne miejsce zajmuje duży portret jej brata terrorysty, który dokonał samobójczego zamachu bombowego, zabijając dwudziestu trzech obywateli Izraela. Artefakt ten jest dla rodziny dziewczynki fetyszem osobistym, ale także kulturowym, ponieważ z ich perspektywy czyn syna stanowił wyraz bohaterstwa. Można się domyślać, że rodzeństwo wychowywane jest w kulcie brata, który stanowi dla nich wzór osobowy. W pokoju Douhy nie widać natomiast żadnych rzeczy służących zabawie czy nauce. Obecne w nim artefakty pokazują, jak dalece polityka zdominowała życie Palestyńczyków, w tym także dzieci.

Cennym uzupełnieniem analiz domowych artefaktów wydaje się słynny projekt fotograficzny Aarona Drapera *Underexposed*, w którym autor zobrazował artefakty bezdomności. Tytuł projektu można dosłownie przetłumaczyć jako „Niedoświetleni", a w wolnym tłumaczeniu również jako „Niewidoczni" czy „Niewidzialni"[68]. Na kilkudziesięciu zdjęciach bezdomnych Amerykanów wyeksponowane zostały przedmioty służące przemieszczaniu wyposażenia „ruchomego domu" (za pomocą rowerów czy wózków z supermarketów) oraz podstawowe rzeczy zapewniające przetrwanie na ulicy (np. karimaty, koce, naczynia). Wymienione przedmioty nie są oczywiście artefaktami charakterystycznymi wyłącznie dla ludzi bezdomnych i mogą się nimi posługiwać wszyscy, ale w przypadku ludzi pozbawionych domu w jego konwencjonalnym sensie wykorzystywane są w celach szczególnych. Rower na przykład nie służy wyłącznie rekreacji, gdyż bezdomni transportują nim swój dobytek; podobną funkcję pełni dla nich wózek sklepowy, a karimata zastępuje im łóżko. Na zdjęciach uderza jednak obecność jeszcze innego rodzaju artefaktów,

[66] Zob. t e n ż e, „Dong, 9, Yunnan, China", *Where Children Sleep*, https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep. Por. t e n ż e, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010, s. 46n.

[67] Zob. t e n ż e, „Douha, 10, Hebron, West Bank", *Where Children Sleep*, https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep. Por. t e n ż e, *Where Children Sleep*, Chris Boot, New York 2010, s. 66n.

[68] Zob. A. D r a p e r, *Underexposed*, http://www.aarondraper.com/#!/5/featured/UNDEREXPOSED/1.

na przykład flagi amerykańskiej przymocowanej do roweru, instrumentów muzycznych, książek, antyków, które świadczą o związkach bezdomnych z kulturą narodową, ich poczuciu obywatelskości, potrzebach duchowych czy posiadaniu pasji. Wymienione cechy sytuują bezdomnych poza marginalizowaną grupą podkulturową, włączając ich, choćby symbolicznie, do ogółu społeczeństwa. W projekcie Drapera bezdomni są zwykle fotografowani w przestrzeni zewnętrznej. Wiele zdjęć przedstawia ich na tle budynków, co może wyrażać metaforę poszukiwania domu (mężczyzna siedzący na stopniach kościoła, bezdomny na ulicy przed Kapitolem, kobieta przed dworcem, bezdomny na rowerze oraz kolejny handlujący starzyzną na tle domów mieszkalnych). Rzadziej widzimy ich w pomieszczeniach, które w tym modelu egzystencji mogą stać się domami tymczasowymi (na przykład w bibliotece, schronisku)[69]. Zastępcze domy pełnią różne funkcje – pomagają przetrwać, dają schronienie, izolację, poczucie wspólnoty, ale mogą też pomagać realizować potrzeby społeczne i duchowe. Lejtmotywem tej serii fotografii jest droga, zmaterializowana na analizowanych obrazach jako tory kolejowe, szosa, zatłoczona ulica czy skrzyżowanie, przy którym stoi bezdomna autostopowiczka. Bezdomnym towarzyszą w drodze artefakty kojarzone z przedmiotami domowego użytku, rozrywką lub potrzebami duchowymi (kubki, naczynia, plecaki, karimaty, instrumenty muzyczne, książki i gazety). Droga jako artefakt życia bezdomnych może symbolizować poszukiwanie domu, chociaż sama podróż jest antytezą domu – symbolu stabilizacji i azylu.

Zdjęcia pozbawione komentarza pozwalają odbiorcy na dowolność interpretacji i weryfikację dotychczasowych wyobrażeń o bezdomności. Podsumowując projekt poświęcony ludziom marginalizowanym społecznie, fotograf stwierdził: „Kiedy coś jest niedoświetlone, to znaczy, że jest zbyt mało światła i pewne szczegóły pozostają ukryte w cieniu”[70]. Można to zdanie potraktować również jako metaforę społeczeństwa jako systemu kulturowego, którego artefakty funkcjonują w różnych podsystemach, zarówno w nurtach dominujących, jak i w peryferycznych subkulturach.

*

Celem artykułu było ukazanie znaczeń artefaktów tworzących przestrzeń domu na przykładzie fotodokumentów społecznych. Deszyfracja znaczeń przedmiotów materialnych objęła analizę ich znaczeń jawnych, ukrytych,

[69] Wszystkie zdjęcia zob. tamże.

[70] Zob. *Underexposed: Series by Aaron Draper*, https://www.mrgoodlife.net/en/art-design/underexposed-by-aaron-draper/.

świadomych, nieświadomych lub tylko sugerowanych[71]. Znaczenia artefaktów, podobnie jak wzory zachowań, praktyk i rytuałów, należą do kultury, która powstaje przez współdzielenie, wymianę oraz negocjowanie znaczeń w obrębie określonej struktury społecznej.

Deskrypcja artefaktów na przykładzie fotodokumentów reprezentatywnych dla problematyki domu ukazała prywatną przestrzeń człowieka nie tylko w znaczeniu semiologicznym, ale również kulturowo-symbolicznym. Człowiek, zwłaszcza reprezentant innej (obcej) kultury, często identyfikowany jest właśnie poprzez otaczające go w życiu codziennym artefakty. Opisane projekty fotodokumentalne w syntetyczny sposób ukazują artefakty domów w kulturach świata (zamiar ten realizuje Menzel), artefakty domowej przestrzeni dzieci z różnych krajów (uchwycił je Mollison) oraz należące do bezdomnych przedmioty, które tworzą konstrukt stanowiący alternatywę dla tradycyjnego domu (co widoczne jest w projekcie autorstwa Drapera).

Analiza porównawcza domowych artefaktów oparta została na poszukiwaniu miejsc wspólnych oraz znaków różnicujących kultury. Opisane zostały również najważniejsze funkcje wybranych artefaktów – poznawcza, informacyjno-dokumentacyjna oraz interwencyjna. Świat przedstawiony w analizowanych seriach fotograficznych został rozpoznany w kontekście uwzględniającym zarówno dywersyfikację, jak i globalizację kultury, wpływy międzykulturowe oraz wymiary modeli kultur. Eksploracja domowych artefaktów jako wytworów i znaków kulturowych pozwoliła ukazać związki łączące człowieka z paradygmatyczną lub przynajmniej potencjalną przestrzenią domu. Artefakty domowe nie mają wyłącznie charakteru materialnego, funkcjonując zawsze w systemie kultury, mogą również kształtować tożsamość społeczną ludzi. Funkcjonalność artefaktów domowych może zatem nie tylko mieć wymiar czysto praktyczny, ale wzbogacać sferę socjofaktów lub mentefaktów kultury. Ludziom pozbawionym przestrzeni prywatnej przedmioty umożliwiają tworzenie domostw zastępczych, pozwalając im na kultywowanie faktów społecznych oraz idei duchowych związanych z zadomowieniem. Fenomen domu jednak, niezależnie od jego usytuowania kulturowego, zakłada, iż dom nie jest wyłącznie kreacją człowieka, na trajektorię ludzkiego losu wpływa bowiem również świat rzeczy.

[71] Por. S. H a l l, *Introduction*, w: *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, red. S. Hall, Sage Publications–Open University, London 1997, s. 2.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adorno, Theodor W. "Oświecenie jako masowe oszustwo." In Adorno, *Przemysł kulturalny: Wybrane eseje o kulturze masowej*. Translated by Marta Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2012.

Bachelard, Gaston. "Wstęp do poetyki przestrzeni." Translated by Wanda Błońska. In *Teoria badań literackich za granicą*. Vol. 2. *Od przełomu antypozytywistycznego do roku 1945*. Part 2. *Od fenomenologii do egzystencjalizmu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976.

Bal, Mieke, and Norman Bryson. "Semiotics and Art History." *Art Bulletin* 73, no. 2 (1991): 174–208.

Banks, Marcus. *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*. Translated by Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

Barański, Janusz. "Świat rzeczy wobec człowieka." *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 61, no. 1 (2013): 5–13.

Benedyktowicz, Danuta, and Zbigniew Benedyktowicz. *Dom w tradycji ludowej*. Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1992.

———. "Symbolika domu w tradycji ludowej: Part 2." *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa* 44, no. 4 (1990): 3–16.

Caldarola, Victor J. "Visual Contexts: A Photographic Research Method in Anthropology." *Studies in Visual Communication* 11, no. 3 (1985): 33–53.

Le Corbusier. *W stronę architektury*. Translated by Tomasz Swoboda, Warszawa: Centrum Architektury, 2012.

Draper Story Telling. *Underexposed*. http://aarondraper.com/#!/UNDEREXPOSED.

———. *Underexposed* http://www.aarondraper.com/#!/5/featured/UNDEREXPOSED/1.

Eliade, Mircea. "Święty obszar i sakralizacja świata." In Eliade, *Sacrum – mit – historia: Wybór esejów*. Translated by Anna Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993.

Emmison, Michael, and Philip Smith. "Preface." In Emmison and Smith, *Researching the Visual*. London: Sage 2000.

Gesteland, Richard R. *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*. Translated by Hanna Malarecka-Siembierowicz. Warszawa: PWN, 1999.

———. "Znaczenie statusu społecznego, hierarchii władzy i okazywania szacunku: Kultury ceremonialne kontra kultury nieceremonialne." In Gesteland, *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*. Translated by Hanna Malarecka-Simbierowicz. Warszawa: PWN, 2000.

Głażewska, Ewa, and Urszula Kusio, "Haptyczne kody wielokulturowego świata." In Głażewska and Kusio, *Komunikacja niewerbalna: Płeć i kultura; Wybór zagadnień*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012.

Grodecka, Aneta. "Artefakt kulturowy w humanistyce." *Przestrzenie Teorii*, no. 23 (2015): 53–69.

Hall, Edward T. *Bezgłośny język*. Translated by Roman Zimand and Alicja Skarbińska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.

———. "Przestrzeń dotykowa." In Hall, *Bezgłośny język*. Translated by Roman Zimand and Alicja Skarbińska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.

———. *Ukryty wymiar*. Translated by Teresa Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.

Hall, Stuart. "Encoding/decoding." In *Culture, Media, Language: Working Papers for Cultural Studies*. Edited by Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis. London and New York: Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, 1980.

———. "Introduction." In *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Edited by Stuart Hall. London: Sage Publications and Open University, 1997.

Heidegger, Martin. "Słowo wstępne." In Heidegger, *Odczyty i rozprawy*. Translated by Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 2002.

Hofstede, Geert, and Michael Minkov. *Kultury i organizacje: Zaprogramowanie umysłu*. Translated by Małgorzata Durska. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2011.

Jacko, Jan F. "Globalizacja a różnice kulturowe: Przyczynek do metodologii badań międzykulturowych." In *Globalizacja – nieznośne podobieństwo? Świat i jego instytucje w procesie uniformizacji*. Edited by Piotr Borowiec and Barbara Krauz-Mozer. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009.

Kłoskowska, Antonina. *Kultura masowa: Krytyka i obrona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.

Krajewski Marek. "Przedmiot, który uczłowiecza..." *Kultura Współczesna*, no. 3 (57) (2008).

Lewartowska-Zychowicz, Małgorzata, and Longina Strumska-Cylwik. "Zamieszkiwanie i tożsamość: Dyspozytyw domu w urządzaniu jego mieszkańców." *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja* 21, no. 4 (84) (2018): 29–39.

Lisai, Lori. *Family: Photography; Peter Menzel*. https://www.thinglink.com/scene/837317013264138241.

Mathews, Gordon. *Supermarket kultury: Kultura globalna a tożsamość jednostki*. Translated by Ewa Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2005.

Mazur, Jan. "Przedmowa." In *Bezdomność. Szkice z socjologii, polityki społecznej i katolickiej nauki społecznej*. Edited by Jan Mazur. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.

Melosik, Zbyszko. *Tożsamość, ciało i władza w kulturze instant*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2010.

Menzel, Peter, and Charles C. Mann. *Material World: A Global Family Portrait*. San Francisco: Sierra Club Books, 1994.

Mollison, James. *Where Children Sleep*. https://www.jamesmollison.com/where-children-sleep.

———. *Where Children Sleep*. New York: Chris Boot, 2010.

———. *Where Children Sleep*, https://issuu.com/chrisboot/docs/where_children_sleep_by_james_mollison/14.

Moraczewska, Barbara. "Bezdomność: Definicja, problemy, rozwiązania obecne oraz historyczne odwołanie do ludzi luźnych." *Studia Gdańskie: Wizje i Rzeczywistość* 10 (2013): 113–28.

mrgoodlife.net. "Underexposed: Series by Aaron Draper." https://www.mrgoodlife.net/en/art-design/underexposed-by-aaron-draper/.

Peter Menzel Photography. *Material World: A Global Family Portrait, by Country*. https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-collection/Material-World-A-Global-Family-Portrait-by-Country/C0000d0DI3dBy4mQ.

———. *Material World: Bhutan*. https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-Bhutan/G0000vjyEuT7.XUI/I00005cfXOPNkWYM/C0000d0DI3dBy4mQ.

———. *Material World: Bhutan*. https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-Bhutan/G0000vjyEuT7.XUI/I000099EYEqd7X1A/C0000d0DI3dBy4mQ.

———. *Material World: Kuwait*. https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-Kuwait/G0000YwXcm5VpMDA/I0000qrKAh93kbhc/C0000d0DI3dBy4mQ.

———. *Material World: Mexico*. https://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-Mexico/G0000Btvo92UNQHg/I0000s2UsL7HRUYs/C0000d0DI3dBy4mQ.

———. *Material World: United States*. http://menzelphoto.photoshelter.com/gallery-image/Material-World-United States/G0000wt9itOCVFMc/I00000t9tu_uhIlw/C0000d0DI3dBy4mQ.

Pomian, Krzysztof. *Historia: Nauka wobec pamięci*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006.

Porowski, Michał. "Bezdomność – obraz zjawiska i populacji ludzi bezdomnych." In *Pedagogika społeczna: Człowiek w zmieniającym się świecie*. Edited by Tadeusz Pilch and Irena Lepalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Żak, 1995.

Rosa, Grażyna. "Różnice kulturowe jako determinanta komunikacji w biznesie międzynarodowym." *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego: Ekonomiczne Problemy Usług*, no. 42 (2009): 89–96.

Rose, Gillian. *Interpretacja materiałów wizualnych: Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*. Translated by Ewa Klekot. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2015.

Schein, Edgar H. *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco, California: Jossey-Bass, 2010.

Stankiewicz, Leszek. *Zrozumieć bezdomność*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2002.

Sulima, Magdalena. "Symboliczne przestrzenie domu." *Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej: Architektura* 20 (2007): 81–91.

Szopski, Marek. *Komunikowanie międzykulturowe*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 2005.

Sztompka, Piotr. *Socjologia wizualna: Fotografia jako metoda badawcza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

UNICEF. *The State of the World's Children 2012: Children in an Urban World*. New York: UN Publications, 2012. https://www.unicef.org/sowc2012/pdfs/SOWC-2012-Main-Report_EN_21Dec2011.pdf.

———. *150 mln dzieci na świecie pracuje*. 12 June 2015. https://www.unicef.pl/Centrum-prasowe/Informacje-prasowe/150-mln-dzieci-na-swiecie-pracuje.

Veblen, Thorstein. *Teoria klasy próżniaczej*. Translated by Janina Frentzel-Zagórska. Warszawa: Muza, 1998.

Wojnowski Jan, ed. "Artefakt kulturowy." In *Wielka Encyklopedia PWN*. Edited by Jan Wojnowski. Vol. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Karolina SZCZEŚNIAK – Ku rekonstrukcji przestrzeni domu. Domowe artefakty jako wyznaczniki różnic kulturowych w wybranych fotodokumentach społecznych

DOI 10.12887/33-2020-2-130-09

Celem analizy fotodokumentów społecznych w kontekście artefaktów reprezentatywnych dla problematyki domu było ukazanie prywatnej przestrzeni człowieka nie tylko w znaczeniu semiologicznym, ale również kulturowo-symbolicznym. Analiza porównawcza domowych artefaktów oparta została na poszukiwaniu miejsc wspólnych, ale też znaków świata materialnego różnicujących kultury. Ujęcie kontekstualne pozwoliło zbadać świat przedstawiony na fotografiach dokumentalnych z perspektywy ewolucji kultury i jej wewnętrznego zróżnicowania systemowego, a także wpływów międzykulturowych. Deszyfracja znaków-przedmiotów ma charakter polisemiczny, uwarunkowany kulturowo. W dyskursie międzykulturowym elementy różnych modeli kultury społecznej są relacyjnie analizowane i hierarchizowane jako dominujące, preferowane lub marginalne, peryferyczne. W przypadku artefaktów funkcjonujących w przestrzeni domowej kryteria ich oceny oparte zostały na pragmatyce, ale również na ich konotacjach symbolicznych w kontekście „zgodności" z duchowym wymiarem kultur narodowych lub etnicznych. Fotodokumenty ukazujące artefakty domu pozwalają badaczowi wydobyć związki łączące człowieka z przestrzenią domową, a zarazem kształtowanie się tożsamości jednostki i miejsca jako składników kultury i tworów kulturowych.

Słowa kluczowe: dom, zadomowienie, bezdomność, artefakty, różnice międzykulturowe, fotografia społeczna

Kontakt: Katedra Badań nad Kulturą i Komunikacją, Instytut Socjologii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, pok. 133, 20-036 Lublin
E-mail: karolina.szczesniak@poczta.umcs.lublin.pl
Tel. 81 5372840
https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,3331,pl.html

Karolina SZCZEŚNIAK, Towards a Reconstruction of the Space of Home: Home Artifacts as Determinants of Cultural Differences, as seen in Selected Social Documentary Photographic Works

DOI 10.12887/33-2020-2-130-09

The analysis of selected social documentary photographic works conducted in the article with reference to the artifacts representative of the idea of home was construed as a description of 'private space' not only in the semiological but also cultural-symbolic meanings. The proposed comparative analysis of home related artifacts involved looking for common elements in various cultures, as well as for material signs differentiating them. The contextual approach applied in the course of the analysis enabled scrutinizing the world presented in the documentary photographs in question from the perspectives of culture evolution, its internal systemic differentiation, and intercultural influences. Deciphering the meaning of the particular signs (objects) of the material world is of polysemic, culturally conditioned nature. In the intercultural discourse employed in the paper, elements of various social culture models are analyzed in view of the relationships obtaining among them, and classified as predominant, preferred or marginal, or peripheral. In the case of artifacts functioning within the space of home, the criteria of assessing them were based not only on the ways in which they are used, but also on their symbolic connotations in the context of their 'consistence' with the spiritual dimension of national or ethnic cultures. On the one hand, documentary photographs which show home related artifacts enable a reconstruction of the nature of the relationships between human beings and the space of their homes. On the other hand, they grasp how the identity of an individual and a place as a cultural component and a formation build up.

Keywords: house, settling, homelessness, artifacts, cross-cultural differences, social photography

Contact: Katedra Badań nad Kulturą i Komunikacją, Instytut Socjologii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, pok. 133, 20-036 Lublin, Poland
E-mail: karolina.szczesniak@poczta.umcs.lublin.pl
Phone: +48 81 5372840
https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,3331,pl.html

KU METAFORZE DOMU

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 149-162
DOI 10.12887/33-2020-2-130-10

Natalia STENCEL

WYGNANIE Z DOMU PEWNOŚCI
O konieczności rezygnacji z „myśli ukończonej"
Perspektywa filozofii Lwa Szestowa

Filozofię Lwa Szestowa postrzegać można przez pryzmat jego rezygnacji z „myśli ukończonej", jako próbę uprawiania myśli faktycznie otwartej – niedomkniętej ani przez uznanie konkretnych wniosków, ani przez orzeczenie „śmierci" sensu, w odniesieniu do którego wnioski te można formułować. Rozumienie nie kończy się tu więc zrozumieniem, ale waga procesu nie zależy od możliwości jego ukończenia.

ILUZJA OTWARCIA

Filozofia Lwa Szestowa, programowo nieuporządkowana[1], chroni „troskliwie swoją nie-racjonalność [...] pragnie być myślą niesystemową i nie-systematyczną, nielogiczną i niekonsekwentną, niespójną i nie-konkluzywną"[2]. Szestow, ze swoją „apoteozą nieoczywistości"[3], staje naprzeciw wielkich nurtów filozofii Zachodu, których celem było odnalezienie podstaw metafizycznej pewności.

Filozofia europejska w znacznym stopniu ufundowana jest na tym właśnie poszukiwaniu – wokół problemu pewności toczy się cały spór o uniwersalia, rozgorzały w średniowieczu za sprawą pytania Boecjusza, czy kategorie mają swój niezależny byt jako gatunki rzeczy, czy też istnieją tylko jako znaki językowe[4]. Zaangażowanie w ów spór i dążenie do znalezienia jego ostatecznego, zadowalającego rozstrzygnięcia widoczne jest w historii nurtów takich, jak neopozytywizm, niemiecki idealizm czy fenomenologia. Podczas gdy Szestow proponuje myślenie „nieoczywiste", czyli nieukończone i „niedomknięte", filozofia zachodnia dąży do wyznaczenia swego początku i końca: „Współczesny prawodawca myśli ustanawia niezbitą zasadę: umieć zakończyć"[5]. Według

[1] Por. C. W o d z i ń s k i, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2017, s. 5.

[2] Tamże.

[3] Zob. L. S z e s t o w, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, tłum. N. Karsov, S. Szechter, Kontra, Londyn 1983.

[4] Por. W. S e ń k o, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 119.

[5] S z e s t o w, dz. cyt., s. 5.

Kartezjusza akt myśli miał spełniać rolę czegoś, co dane jest w sposób oczywisty, prosty i bezpośredni[6], stanowiąc zarazem „punkt Archimedesowy" dla metafizyki. Był to jednocześnie punkt, poza który nie sposób już wykroczyć w wątpieniu – miał on za zadanie zamknąć drogę wątpliwości, a zarazem stać się podstawą dla innych sądów[7]. Pewności wiedzy poszukiwał też Immanuel Kant, pytając o to, w jaki sposób możliwe są zdania syntetyczne a priori[8]. Edmund Husserl, jakkolwiek czerpał z tradycji kartezjańskiej, zaprzeczył możliwości realizacji ideału pewności w przyrodoznawstwie – niemożliwe jest wzniesienie ukończonego „gmachu nauki"[9]; swój trud akumulują w nim całe pokolenia, dokładając do owej budowli kolejne elementy, jednocześnie będąc świadome, że nie ma ona kresu i że nigdy nie da się doprowadzić jej do końca[10]. Husserl utrzymywał jednak, że to, co niemożliwe na gruncie nauki, może być realizowalne w ramach filozofii[11]. Przywołane stanowiska to tylko wybrane epizody w długiej historii intelektualnego mocowania się z rzeczywistością niepewną i nieoczywistą, a przy tym nieskończenie obszerną. Jako nieustanne dążenie do wiedzy pewnej[12] filozofia wydaje się opętana pragnieniem ukończenia tej pracy – wzniesienia gmachu, który byłby „domem pewności". Nawet postmodernizm, ze swoim lękiem przed dookreślaniem kultywujący przekonanie o płynnej względności i społecznym konstrukcjonizmie wszelkich idei, obfituje w koncepcje mające wyznaczyć swoiste punkty krańcowe – poczynając od końca człowieka[13] czy śmierci autora[14], aż do kryzysu systemów znaczeń semiotycznych[15]. Unieczynnienie tych terminów-ścieżek jest dążeniem do ukończenia jakiegoś typu refleksji, a projekt przyjęcia płynności jako zasady rządzącej rzeczywistością prowadzi do przyjęcia kolejnego paradygmatu, zgoda na płynność to bowiem nie absolutne otwarcie, lecz próba zamknięcia dyskusji.

---

[6] Por. J. S k i r r y, hasło „René Descartes (1596-1650)", w: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, red. J. Fieser, B. Dowden, https://iep.utm.edu/descarte/.

[7] Por. tamże.

[8] Zob. np. L. K o ł a k o w s k i, *O co pyta nas Kant?*, „Tygodnik Powszechny" 2006, nr 3, s. 10n.

[9] E. H u s s e r l, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 53.

[10] Por. t e n ż e, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1993, s. 67.

[11] Zob. M. N i e s t r ó j, *Wobec nauki. Analiza stanowiska metodologicznego Edmunda Husserla*, http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5934#_f8.

[12] Zob. hasło „Filozofia", w: *Encyklopedia PWN*, https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/filozofia;3900997.html.

[13] Por. M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 15-20.

[14] Zob. R. B a r t h e s, *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie" 1999, nr 1-2(54-55), s. 247-251.

[15] Por. np. J. D e r r i d a, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Officyna, Łódź 2011, s. 47, 82.

Mimo przyjęcia rezygnacji z racjonalności niektóre nurty filozoficzne – przez swoje podporządkowanie idei otwartości myślenia filozoficznego – wciąż pozostają zatem, by tak rzec, w paradygmacie myśli ukończonej. Z tego względu ciężar argumentacji dotyczącej filozofii Szestowa nie będzie w niniejszych rozważaniach dotyczyć jej programowej nieracjonalności czy nieuporządkowania (oczywiście nieuporządkowanie nie oznacza w tym wypadku, że jest to filozofia bez treści, odżegnująca się od jakiegokolwiek nazywania i orzekania). W myśli Szestowa zaznacza się jednak brak projektowania końca – uobecniają się w niej jedynie dążenie i rzeczywistość wędrówki, drogi, a niemożność ukończenia myśli wydaje się przy tym wynikać z dramatu dialektycznego napięcia między skończonością a nieskończonością. Ta właśnie kwestia stanie się przedmiotem naszej analizy. Zapisane słowa, ujęte w zdania mające fizycznie swój początek i koniec, ujawniają bowiem jednocześnie nieskończoną głębię sensu – metaforę, zapisaną w postaci ciągu znaków, trudno jest pochwycić w jakiekolwiek ramy, programowo wymyka się ona rozumieniu domkniętemu, by w ten sposób poddać się ciągłości rozumienia. Metaforą posługuje się Szestow bardzo często, zapisując swoją myśl w postaci urywków – jak się wydaje, metaforyczność i fragmentaryczność formy spójne są z jego podstawową tezą, że jeśli chodzi o pewne aspekty rzeczywistości, to chociaż uwikłani jesteśmy w skończoność, nie potrafimy w sposób skończony poznawać ani opisywać tego, co dane jest nam jedynie częściowo. Autor *Apoteozy nieoczywistości* pisał: „Dom bez dachu do niczego się nie nadaje, ergo rozmyślania bez początku i końca powinny być odrzucone. Ale przecież dom bez pieców także nie spełnia swego przeznaczenia […] jakkolwiek wytężam pamięć, nie mogę sobie przypomnieć ani jednego więcej poważnego dowodu na rzecz czegoś zakończonego. Dom z dachem – to wszystko”[16]. „Dom z dachem” to zatem obraz myślowy, który sugeruje konieczność ukończenia czegoś, co ma być przydatne. Obraz ten ulega transformacji w niedomkniętą metaforę, której sens można raz po raz podawać w wątpliwość: Czy ukończenie budowy domu polega na pokryciu go dachem i będzie on wtedy spełniał swoją funkcję? Szestow pyta więc: „Po co zakańczać? Po co ostatnie słowo?”[17].

Wobec problemu niemożności znalezienia zadowalającego zakończenia procesu myślowego lub dyskursu postmodernizm proponuje tak zwaną filozofię nomadyczną: „Szansą jest myśl nomadyczna, niezakorzeniona, wolna, nieustannie rozsadzająca uznane dyskursy, a przy tym koncentrująca się na samym pytaniu. Powinna być kłączem, jak chcieli Gilles Deleuze i Félix Guattari, gdyż to ono kultywuje pierwotne poszukiwania, błądzenie, zdziwienie. To zagmatwany nie-labirynt, bo bez wyjścia, bez ścieżek utartych. Ciągle obec-

[16] S z e s t o w, dz. cyt., s. 6.

[17] Tamże, s. 5.

na wielość krzyżująca się i wytwarzająca napięcie”[18] – pisze Dariusz Kulas. Kłącze i labirynt to jednak wciąż przestrzenie zamknięte – odgrodzone od swojego zewnętrza, posiadające wyraźne granice. „Myślenie kłączem” Deleueza i Guattariego[19] to w istocie propozycja myślenia na wzór hipertekstu, gdzie wszechobecne jest połączenie lub też możliwość połączenia wszystkiego ze wszystkim. Kłącze, jakkolwiek może zostać przerwane w dowolnym punkcie, dąży do rekonstrukcji, do ponownego domknięcia się jako systemu wielu połączeń[20]. Określenie „kłącza” jako „rizomatycznego o t w a r t e g o [podkr. – N.S.] systemu”[21] jest wyrazem pewnego złudzenia – ogromna ilość możliwych połączeń symuluje sytuację otwartości systemu; w pracy *Tysiąc plateau* czytamy przecież: „Idealną siecią jest taki system, który cechuje się maksymalną liczbą połączeń między punktami”[22]. „Nomadyzm” postmodernistycznego myślenia nie oznacza przy tym obiecanej, nieskończonej wędrówki w poszukiwaniu sensu, lecz krótkie i zdecydowane „Nie!”, wypowiedziane wobec konieczności poszukiwania czegokolwiek i obierania celu. Owo błądzenie w labiryncie, choć umożliwia pokonywanie przestrzeni drogą taką lub inną, na wiele różnych sposobów, jest błądzeniem w zamknięciu. Brak obietnicy dotarcia do celu finguje otwarcie – postmodernizm proponuje więc, by przerwać wyprawę w poszukiwaniu „domu” na rzecz zamieszkania w plątaninie korytarzy. Wobec niespełnionych przez poprzedników oczekiwań co do odnalezienia wyjścia obwołuje śmierć wszystkiego, co przypomina o możliwości zadomowienia się w świecie – to właśnie czynią Michel Foucault, Roland Barthes i Jacques Derrida, proponując „koniec” autora, człowieka lub znaczenia. „Koniec” jest tu zanurzeniem się w kłączu lub labiryncie i ma on być ostateczną odmową wyjścia ku temu, czego się wcześniej tak intensywnie szukało: „Nasza myśl pragnie być prawdziwą, to znaczy wiernie odtworzyć to, czym rzeczy są. […] Tuż obok rzeczy znaleźć da się […] myśli innych, całą

[18] D. K u l a s, *O nomadycznej filozofii*, „Anthropos? Czasopismo naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 2006, nr 6-7, http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/kulas_1.htm.

[19] Zob. G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i, *Kłącze*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 221-238.

[20] „Kłącze opiera się na kilku specyficznych zasadach. Pierwsza z nich to zasada łączności: dowolny punkt kłącza może zostać połączony z dowolnym innym. Druga to zasada heterogeniczności: w kłączu dochodzi do powiązań porządków odmiennego rodzaju. Trzecią jest zasada wielości. Czwartą […] jest zasada nie-znaczącego zerwania: «kłącze może zostać przerwane w dowolnym miejscu, lecz posuwa się nadal własną czy też obcą linią; może ulec częściowemu zniszczeniu, lecz zostaje odtworzone, rekonstytuuje się». Piąta zasada to zasada kartografii i przekalkowania. Kłącze to mapa, a nie odbitka. W każdej chwili można tę mapę rozrysować na nowo, jest ona odwracalna, można ją rwać i przystosowywać do nowych warunków”. M. P i s a r s k i, *Kłącze – Deleuze i Guattari*, http://techsty.art.pl/hipertekst/teoria/postmodernizm/klacze.htm.

[21] Tamże.

[22] G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i, *Tysiąc plateau*, Wydawnictwo Bęc Zmiana, Warszawa 2016, s. 319.

historię ludzkich rozważań, niezliczone ścieżki wcześniejszych poszukiwań, ślady przedzierania się przez odwieczny gąszcz problemów, ciągle dziewiczy mimo wielokrotnych prób podboju”[23].

Na tak zarysowanym tle filozofię Lwa Szestowa postrzegać można przez pryzmat jego rezygnacji z „myśli ukończonej”, jako próbę uprawiania myśli faktycznie otwartej – niedomkniętej ani przez uznanie konkretnych wniosków, ani przez orzeczenie „śmierci” sensu, w odniesieniu do którego wnioski te można formułować. Rozumienie nie kończy się tu więc zrozumieniem, ale waga procesu nie zależy od możliwości jego ukończenia. Cezary Wodziński, badając myśl Szestowa, w związku z tym pisze: „A jednak chcę *zrozumieć* to, co w swych intencjach *niezrozumiałe*. Zakładam, że ma ono sens, który, być może, da się adekwatnie odsłonić bez posługiwania się deformującymi metodami redukcji […]. Intuicja podpowiada mi ponadto, że sens, którego szukam, unosi się właśnie nad przepaścią, że tam jest jego właściwe miejsce. *Unosi się nad* – nie jest więc wtopiony w granit któregoś z brzegów; wówczas pozostać by musiał albo totalnie *niezrozumiały* (nie przestając być sensem?), albo równie totalnie *zrozumiały* (nie potrzeba byłoby zatem szukać go, ani zadawać jakichkolwiek pytań). Powtórzę: chcę mimo wszelkich wątpliwości i obaw, jakie się natychmiast w sposób naturalny nasuwają, *zrozumieć* myśl programowo *nierozumną* i *niezrozumiałą*”[24]. Oto myśl prawdziwie nomadyczna, która nie zamieszkuje labiryntu ani nie przyjmuje postaci kłącza, udając jedynie bezdomność. „Chcę […] *zrozumieć* myśl programowo *nierozumną* i *niezrozumiałą*” znaczy: wybieram się moją myślą w drogę, której końca się nie spodziewam, a mimo wszystko decyduję się iść. Myśl otwarta i bezdomna – a taką właśnie wydaje się głosić Szestow – naznaczona jest wyłącznie jednym typem rezygnacji: to rezygnacja z ukończenia drogi, z osiągnięcia docelowego bezruchu. Nie jest ona rezygnacją z sensu ani wreszcie rezygnacją z samego dążenia – te bowiem postawy naznaczone są rzeczywistym zamknięciem, stanowiąc, tak jak propozycje postmodernizmu, jedynie iluzje otwarcia.

POZNANIE – PEWNOŚĆ – OCZYWISTOŚĆ

W *Przedmowie* do *Apoteozy nieoczywistości* Szestow pisze: „Przekonałem się, że innego wyjścia nie ma, że trzeba rozebrać wybudowany do połowy gmach i ryzykując, że narażę się na niezadowolenie krytyki (która, oczywiście, nie zechce dojrzeć w naruszeniu tradycyjnej formy nic, oprócz dziwac-

[23] J. O r t e g a y G a s s e t, *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Spacja, Warszawa 1992, s. 44.

[24] W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 6.

twa), przedstawić tę pracę jako szereg niezwiązanych formalnie myśli... Nie ma jednej idei, nie ma wielu idei, nie ma konsekwencji, są sprzeczności, ale przecież o to się właśnie starałem, jak może czytelnik się domyślił, gdy tylko przeczytał tytuł. B r a k p e w n o ś c i, w r ę c z a p o t e o z a b r a k u p e w n o ś c i [podkr. – N.S.] – czyż można tu oczekiwać wykończonej formy, gdy moje zadanie polegało właśnie na tym, ażeby raz na zawsze uwolnić się od wszelkiego rodzaju początków i końców, z takim niezrozumiałym uporem narzucanych nam przez twórców wszystkich wielkich i niewielkich systemów filozoficznych"[25]. Już na poziomie formy daje więc filozof do zrozumienia, że myśl, którą proponuje, opiera się ujęciu jej w określone ramy. Współczesnemu czytelnikowi propozycja rozbiórki „wybudowanego do połowy gmachu" może w pierwszym odruchu przywodzić na myśl coś na kształt propozycji dekonstrukcjonistów – dla tych jednak „rozbiórka" stanowi sposób interpretacji, a więc i swoisty punkt dojścia[26] – nowym domem stają się ruiny starego. Od takiego właśnie punktu Szestow pragnie uwolnić swoje myślenie filozoficzne, nie pozbawiając go jednocześnie sensu – rezygnacja z dominacji porządkującego wszystko ratio jest rezygnacją z samego porządkowania, nie zaś z sensu, ku któremu myśl naturalnie ciąży.

Szukając przyczyn, dla których Szestow zwraca się ku myśleniu nieukończonemu, „nomadycznemu" (jakkolwiek nie w sensie postmodernistycznym), należy, po pierwsze, rozważyć kwestie związane z dokonaną przez niego oceną stanu współczesnej mu filozofii, po drugie zaś odwołać się do inspiracji religijnych. Autor *Aten i Jerozolimy*, który stworzył filozofię skrajnie antyracjonalistyczną, uważał, że kultura europejska znajduje się w kryzysie, a jedynym wyjściem z niego może być radykalna krytyka tradycji europejskiej. Krytykował więc tę opartą na rozumie tradycję, naczelnym pojęciem swojej filozofii czyniąc doświadczenie nieoczywistości (ros. biespoczwiennostii)[27].

---

[25] L. S z e s t o w, *Przedmowa*, w: *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, s. 8n. Pisownia uwspółcześniona.

[26] Jacques Derrida twierdził, że dekonstruktywizm (dekonstrukcja) jest jedynie sposobem odbioru tekstu. Jego komentatorzy i kontynuatorzy stworzyli jednak charakterystyczny, odrębny nurt w filozofii. Warto zauważyć że – jak twierdził sam Derrida – w odbiorze takim „nie ma nic poza tekstem" (J. D e r r i d a, *Of Grammatology,* tłum. G.Ch. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1974, s. 158; tłum. fragm. – N.S.). Stwierdzenie to ma za zadanie zakończyć pewien typ dyskursu, domknąć dociekania dotyczące legitymizowania tej czy innej interpretacji. Myślenie oparte na dekonstrukcji nie jest – co wskazano również wyżej – myśleniem rzeczywiście otwartym; symuluje otwartość, negując inny paradygmat. Wyzwolenie z „gmachu" danego paradygmatu stwarza iluzję otwartości, podczas gdy „końcem" i „domknięciem" myślenia staje się tu rzeczywistość samej „rozbiórki". Na temat dekonstruktywizmu zob. np. P. D e h n e l, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, Universitas, Kraków 2016.

[27] Por. A. S a w i c k i*, Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Nomos, Kraków 2000, s. 281.

Jak zaznacza Cezary Wodziński, termin ten oddano w polskim przekładzie dość niefortunnie: „W języku polskim można by oddać to wyrażenie jako *niezakorzenienie* bądź *bezglebie*. Francuski tłumacz zastosował termin *dépaysement*, niemiecki – *Losgelöstheit* i trafniejszy: *Bodenlosigkeit*; w przekładach angielskich znaczenie terminu oryginalnego w ogóle zniknęło. Niestety, również w polskim, skądinąd znakomitym tłumaczeniu książki Szestowa *Apofieoz biespoczwiennosti* wyrażenie to zastąpione zostało w tytule niezbyt szczęśliwym słowem *nieoczywistość*, które oddaje wprawdzie ducha Szestowowskiego buntu przeciwko *oczywistościom*, ale stanowi dość odległą i fragmentaryczną interpretację *biespoczwiennosti*”[28]. A zatem rozum, gloryfikowany w czasach Szestowa przez filozofię europejską, składa w jego przekonaniu fałszywą obietnicę „zakorzenienia”, a wraz z nią (jak sugeruje najmocniej polskie tłumaczenie *Apoteozy nieoczywistości*) niesie „oczywistość” będącą zakłamaniem rzeczywistości.

O tym, że ostateczne „zakorzenienie” i „oczywistość” wiodą do zguby, świadczyć mogą również dywagacje Szestowa poświęcone kwestiom biblijnym. Pisząc o przyczynach mitycznego wygnania człowieka z Raju, rosyjski filozof wskazywał na być może pierwsze ludzkie dążenie do „zakorzenienia” myśli w przestrzeni pewnych, „oczywistych” prawd (mimo że pojawiło się ono w rezultacie wpływu Złego), ale nie dostrzegał w grzechu pierworodnym stricte wolnego wyboru. Niepewność towarzyszyła bowiem człowiekowi w sposób naturalny – potrzeba pewności domagała się zaspokojenia. Można spojrzeć na to w taki właśnie sposób: owo dążenie do zaspokojenia, „zakorzenienia”, ukończenia procesu myślenia i poznawania stanem wiedzy oczywistej i pewnej podsunął lub wykorzystał wąż, który człowieka oszukał, proponując mu spożywanie owoców z drzewa poznania dobrego i złego i kusząc go obietnicą „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum”. Zdaniem Szestowa spożywanie owoców z drzewa poznania dobrego i złego doprowadziło do upadku pierwszego człowieka i do skrępowania go prawami rozumu, podporządkowując go konieczności (stgr. ananke)[29]. „Nikt nie potrafił dotąd, zapewnia Szestow, zrozumieć, że istota grzechu pierworodnego kryje się w poznaniu, że zdolność rozróżniania dobra i zła inicjuje upadek ludzkości”[30] – pisze Wodziński. Drzewo poznania to drzewo zamknięcia, końca, a zatem drzewo śmierci. Poznanie pociąga za sobą śmierć i łączy się z narodzinami zła. „*Biblijna krytyka rozumu* jest jednocześnie szczególnym rodzajem anty-teodycei. Korzenie biblijnego drzewa poznania to rizomatyczny splot ontologii, epistemologii i etyki ludzkiego losu. Upadek pierwszego człowieka łączy się tedy, zgodnie z interpretacją

[28] W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 81, przyp. 53.
[29] Por. tamże, s. 195-197.
[30] Tamże, s. 196.

Szestowa, z poznaniem, śmiercią i złem. Nie ma też nic wspólnego z wolnym wyborem, przeciwnie, dokonał się w atmosferze zniewolenia, pod przymusem obcej i wrogiej człowiekowi siły”[31]. Zwieńczone sukcesem poznanie okazuje się spełnieniem obietnicy tego, który pragnie człowieka zniszczyć i pogrążyć – bo być może rzeczą ludzką nie jest wiedzieć w sposób pewny i oczywisty, a owoce wszelkich „drzew poznania” należy odrzucać jako zatrute.

Według Szestowa wszystkie racjonalistyczne filozofie obiecywały człowiekowi prawdę, a tymczasem zwracały się ku zniewalającej konieczności. „Claire et distincte” Kartezjusza, „ordine geometrico” Spinozy, radykalna redukcja fenomenologiczna Husserla – egzystencja zostaje w tych przypadkach radykalnie podporządkowana określonym zasadom i zrelatywizowana[32], na co Szestow nie chciał się zgodzić. Z tego też względu opowiadał się za filozofią egzystencjalną, opartą na myśleniu intuicyjnym, na doświadczeniu duchowym, na argumencie czerpanym z bezpośrednich danych świadomości, zbliżając się tym samym do koncepcji filozoficznej Sørena Kierkegaarda, z którego pismami zaznajomił się wskutek rad Husserla[33]. Z samym Husserlem poróżnił się, występując przeciwko „myśli ukończonej” opartej na poczuciu pochwycenia „oczywistości” w posiadanie: „I oświadczam panu oto: jeśli w innym świecie zarzucą mi, że rozpoczynając walkę z panem, zdradziłem filozofię – wskażę na pana i pan znajdzie się w ogniu piekielnym, a nie ja. Tak długo, z taką siłą i bezwzględnością prześladował mnie pan swoimi oczywistościami, że nie pozostało mi inne wyjście: albo podporządkować się panu we wszystkim, albo zdecydować się na rozpaczliwy krok – zbuntować się już nawet nie przeciwko panu, lecz przeciwko temu, co uważane było i uważane jest do tej pory za absolutnie niepodważalną podstawę wszelkiej filozofii, wszelkiego myślenia: zbuntować się przeciwko oczywistościom. […] Czy trzeba […] zachować – za wszelką cenę – naszą wiedzę? Czy znów należy wprowadzać czas w koleinę, z której go wyrzuciło? A może – na odwrót? Może trzeba go jeszcze pchnąć, i to tak, by rozbił się doszczętnie?”[34]. Tym więc, co okazuje się zabójstwem dla filozofii i swobodnej, wolnej myśli, jest pewność i spleciona z nią oczywistość. Ów „dom z dachem”[35], gmach wiedzy pewnej, nie nadaje się do „zamieszkania” – staje się wówczas bowiem więzieniem-koniecznością, w której tłamszona jest egzystencja w swoim bogactwie, w swojej nieoczywistości

[31] Tamże.

[32] Por. S a w i c k i, dz. cyt., s. 282.

[33] Por. tamże.

[34] Cyt. za: W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 106n. Zob. też L. S z e s t o w, *Umozrienije i Otkrowienije. Rieligioznaja filosofija Władimira Solowjowa i drugije statji*, YMCA Press, Paris 1964, s. 302-304.

[35] Por. S z e s t o w, *Apoteoza nieoczywistości: Próba myślenia adogmatycznego*, s. 3.

i niepewności. Wygnanie z takiego „domu pewności" jest według Szestowa konieczne – kto się w takim domu zamyka, ten zdradza filozofię.

WYGNANIE BEZ ZAKOŃCZENIA

„Oddalone od centrum ulice nie zapewniają tych wygód, do których przywykli mieszkańcy śródmieścia. Nie mają światła elektrycznych i gazowych lamp, nawet latarń naftowych, nie mają jezdni. Wędrowiec musi iść po omacku i w ciemności odnajdować drogę. Jeżeli chcesz ognia, musisz czekać na błyskawicę albo pierwotnym sposobem naszych dalekich przodków wykrzesać samemu iskrę z kamienia. W krótkim błysku światła wyłaniają się nagle z ciemności kontury nieznanych miejsc. To, coś zobaczył w tym błysku, staraj się zachować w pamięci: wszystko jedno, czy twoje wrażenie było błędne, czy słuszne. Bowiem nieprędko światło pojawi się po raz drugi, chyba że uderzysz łbem w ścianę i w oczach będziesz miał iskry. Co można w tym świetle zobaczyć i jak można domagać się precyzji i jasności myślenia od tych ludzi, których ciekawość (zakładamy, że ciekawość nasza jest wystarczająco silna) skazała na wędrowanie po peryferiach życia? I czy można ich porównywać z mieszkańcami centrum?"[36] Fragment niniejszy, wyjęty z *Apoteozy nieoczywistości*, pozostaje semantycznie otwarty – nie chodzi w nim przecież o analityczne podejście do sytuacji, stworzenie typologii zachowań mieszkańców w zależności od położenia względem centrum miasta, ale o wygenerowanie niejasnej, niepewnej w swoim znaczeniu metafory, o postawienie czytelnika wobec obrazu, którego obserwacja nie jest domknięta żadnym zadowalającym wnioskiem. Joseph Weizenbaum stwierdził: „Metafory i analogie, poprzez zestawienie razem różnych kontekstów, prowadzą do powstawania nowych sposobów patrzenia. Prawie wszystko to, co wiemy, łącznie z poważną nauką, opiera się na metaforze. I dlatego nasza wiedza nie jest absolutna"[37]. Sposób filozofowania Szestowa wpisuje się w tę konstatację. Można powiedzieć, że jest to filozofia prawdziwie nomadyczna[38] – gloryfikująca „niezakorzenienie" i niepewność. W odniesieniu do tego interpretować można również przytoczone powyżej słowa – „centrum" pełne jest światła, pełne „pewnych", poznanych ścieżek, nabrzmiałe dokonanym już, zakończonym poznaniem; centrum miasta oferuje mieszkańcom jasność i przejrzystość, jawi się jako pewne, jako

[36] Tamże, s. 13.

[37] J. W e i z e n b a u m, *Moglibyśmy mieć raj*, „Forum" z 28 I 2008, s. 28.

[38] Projekt filozofii nomadycznej wiąże się głównie (ze względu na samo zastosowanie tego pojęcia) z postmodernizmem i publikacjami Gilles'a Deleuze'a i Félixa Guattariego. W niniejszym tekście – co zaznaczono wyżej – „nomadyczność" myśli rozumiana jest jednak w inny sposób, a projekty postmodernistyczne określane są jako jedynie pozornie nomadyczne.

dom, do którego zawsze wiadomo, jak trafić, gdyż jest dobrze oświetlony. Tam nie ma krótkich błysków światła (epifanii?), wobec których trzeba zachłannie zapamiętywać dookolną przestrzeń, nie pytając o słuszność danego wrażenia. Pewność jest gwarantem, przymiotem centrum. Człowiek mieszkający w centrum ma wiedzę na temat wszystkiego, co wokół niego istnieje, i dobrze zna drogi, którymi chodzi lub musi chodzić. Wydaje się wobec tego, że w rozświetlonym centrum rozgrywa się – mimo pozoru spokoju – dramat jakiegoś zniewolenia, od którego uciekli ci, którzy zdecydowali się żyć w ciemności, na peryferiach. Szestow nie sugeruje wyraźnie, co ma na myśli – czytelnik zmienia się wobec tej metafory w wędrowca, który idzie po omacku, pozbawiony wygody, jaką zapewnia sztuczne światło. Pozostaje zanurzony w naturalnej ciemności, którą rozjaśnić może tylko światło naturalne (błyskawica, na którą trzeba czekać, lub „rozbłysk" w poruszonym umyśle). Rozumienie dokonuje się tu nie przez dokonania rozumu (ten przyniósł przecież sztuczne światło lamp naftowych, gazowych czy elektrycznych), ale wskutek działania intuicji, w „rozbłysku" nagłego, niepewnego ujawnienia się sensu. Dlaczego nie wszyscy decydują się podążać ulicami, a zamiast nich wybierają bezdroża peryferii? Czemu zamieniają wszechobecne światło na ciemność, z rzadka rozjaśnianą czymś, czego pojawienie się nie jest wcale pewne? Szestow tego nie tłumaczy, bo tłumaczenie takie – podobnie jak nachalne światło lampy – niszczy wolność wędrowca. Centrum zawsze będzie zamknięte, peryferia natomiast – choć pogrążone w ciemności – są otwarte. „Dom pewności" stoi w sztucznie oświetlonym „centrum miasta", a ten, kto decyduje się go opuścić, zwraca się ku niepewnej ciemności; w niej jednak nie doświadczy terroru znajomych ulic – tu bowiem żywioł egzystencji wyrywa się konieczności, którą dyktuje rozumowe poznanie. Na peryferiach realizuje się też ludzka ciekawość, której nie zaspokaja domknięte (bo dobrze znane) centrum. Parafrazując Szestowa, można postawić naprzeciw siebie „mieszkańców" i „wygnańców" – wydaje się, że ci pierwsi są autorami powszechnie obowiązującego sposobu opisu świata, chociaż ich język i sposób myślenia nie przystają do tego, co staje się udziałem człowieka podróżującego w przestrzeni ciemnej i obcej, nieoswojonej i nieuporządkowanej przez rozum, a więc irracjonalnej. Ci, którzy opowiadają się za rozumem, mają swoje światło i stałe mieszkanie – wynikający z tego dyskurs stoi jednak w sprzeczności z całą potencjalną otwartością świata i myślenia. „Jak można domagać się precyzji i jasności myślenia od tych ludzi, których ciekawość […] skazała na wędrowanie po peryferiach życia? I czy można ich porównywać z mieszkańcami centrum?"

W innym fragmencie pisze Szestow: „Człowiek osiadły mówi: *jak można żyć bez pewności jutra, jak można nocować bez dachu nad głową!* Ale oto przypadek na zawsze wypędził go z domu – nocuje w lesie, nie może zasnąć, boi się dzikiego zwierza, boi się brata-włóczęgi. W końcu jednak zda się na

przypadek, zacznie żyć jak włóczęga, a może nawet sypiać”[39]. Próbujemy rozumieć, aby zrozumieć – osiąść na pewnym gruncie, podczas gdy istnieje możliwość życia na „bezglebiu”[40]. Filozofia zachodnia długo dążyła do odnalezienia punktu oparcia, pewności, podczas gdy możliwe jest myślenie zakładające niepewność jako jedyny możliwy horyzont. „Myśl ukończona” jest myślą pożądaną, bo oferuje statyczność i bezpieczeństwo – „dach nad głową”. Tymczasem myśl otwarta pozostaje wciąż narażona na inwazję z zewnątrz, jest zawsze niespokojna i nigdy nie bywa ustalona. „Oczywistość” to w filozofii swoisty odpowiednik stałego miejsca zamieszkania, podczas gdy „nieoczywistość” oznacza wieczną wędrówkę i strach przed atakiem „dzikiego zwierza” i „brata-włóczęgi”. W kontekście tych metafor warto zauważyć jednak, że filozofia Szestowa wyrasta między innymi ze świadomości sytuacji kryzysowej. Przy tym zarówno Husserl, jak i Szestow niezachwianie wierzyli, że ich własne propozycje filozoficzne są jedynymi możliwymi drogami przezwyciężenia kryzysu, wprowadzenia na właściwe tory rozwojowe rzeczywistości, która wypadła z kolein. Cezary Wodziński pisze o obu myślicielach: „Nadają swym rozwiązaniom rangę *radykalnej przemiany ludzkości*, *największego bytowego przeobrażenia* (existentiellen Wandlung) europejskiego sposobu bycia człowiekiem, *nowego wymiaru* ludzkiego myślenia i istnienia, totalnej przemiany sensu dziejów tak w wymiarze uniwersalnym, jak i indywidualnym”[41]. Nie uchronił się więc Szestow w sposób całkowity od paradygmatu „domykania” – Husserlowska fenomenologia i filozofia Szestowa to dwie wersje „myślenia wobec kryzysu” i próby przezwyciężenia go; myślenie to zawierało w sobie jako nieodłączny składnik pytania o motywy i przyczyny powstania poddawanego krytyce modelu kultury europejskiej[42] i siłą rzeczy próbowało zaproponować środki zaradcze. Ów krytycyzm „myślenia wobec kryzysu” przyjmuje u Szestowa również postać swoistego badania archeologicznego, badania poszukującego pierwotnego fundamentu, na którym wspiera się cały gmach kultury europejskiej – „dom pewności” stojący w oświetlonym dzięki dokonaniom rozumu „centrum miasta”. Myśl nieukończona, programowo niedomknięta, ma być jednym z czynników, które wyzwalają zwrot przeciwko zepsuciu myśli zachodniej. Otwarcie, zdruzgotanie ustalonych struktur i wygnanie myśli z „centrum” w ciemność bezdroży peryferii jest według Szestowa celem pracy intelektualnej, do którego należy dążyć: „Trzeba przeorać ubity i udeptany grunt współczesnej myśli. Dlatego we wszystkim, na każdym kroku, przy okazji i bez żadnej okazji, słusznie i niesłusznie, trzeba wyśmiewać

[39] S z e s t o w, *Apoteoza nieoczywistości: Próba myślenia adogmatycznego*, s. 15.

[40] Zob. przytoczone już wyżej wątpliwości odnośnie do tłumaczenia pojęcia kluczowego dla myśli Szestowa (por. W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 81, przyp. 53).

[41] Tamże, s. 89.

[42] Por. tamże.

najbardziej uznane opinie i wygłaszać paradoksy. A co dalej, zobaczymy”[43]. Nie jest możliwy do zrealizowania projekt myśli absolutnie otwartej czy absolutnie otwartej filozofii – w takiej postaci bowiem nie mogłaby ona zachować jakiejkolwiek formy, nawet tak fragmentarycznej, jaką w *Apoteozie nieoczywistości* zarysował Szestow: byłaby to bowiem myśl nieprzejawiająca żadnych właściwości. Obrawszy za cel rozwiązanie jakiegokolwiek problemu filozoficznego – pisze Szestow – tworzymy myśl w jakiś sposób ograniczoną tym celem, o określonym kierunku otwarcia. Programowa rezygnacja z domknięć i zakończeń nie jest przy tym rezygnacją z sensu – jest poszukiwaniem go w inny sposób, aniżeli proponuje to filozofia racjonalna. Zamiast światła rozumu prowadzą nas nagłe rozbłyski epifanii. Zamiast w centrum miasta jesteśmy na peryferiach pogrążonych w ciemności. Zamiast myśli ukończonej prowadzi nas myśl znajdująca się w wiecznej drodze, rzeczywiście nomadyczna, ukierunkowana na sens, ale nieograniczona zwodniczym labiryntem ani kłączem.

Do najważniejszych postulatów Szestowa dotyczących uprawiania filozofii należy rezygnacja z zakończeń i domknięć, z zakorzenienia, pewności i oczywistości. Nachylenie to sytuuje jego dorobek w wyraźnej opozycji do tych nurtów myśli zachodniej, które za cel obierały sobie udzielanie ostatecznych odpowiedzi i zyskiwanie spokoju oczywistości.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Barthes, Roland. “Śmierć autora.” Translated by Michał Paweł Markowski. *Teksty Drugie*, no. 1–2 (54–55) (1999): 247–51.

Dehnel, Piotr. *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*. Kraków: Universitas, 2016.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. “Kłącze.” Translated by Bogdan Banasiak, *Colloquia Communia*, no. 1–3 (1988): 221–38.

———. *Tysiąc plateau*. Warszawa: Wydawnictwo Bęc Zmiana, 2016.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1974.

———. *O gramatologii*. Translated by Bogdan Banasiak. Łódź: Officyna, 2011.

Foucault, Michel. *Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych*. Translated by Tadeusz Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2007.

Husserl, Edmund. *Filozofia jako ścisła nauka*. Translated by Włodzimierz Galewicz. Warszawa: Aletheia, 1993.

———. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Translated by Sławomira Walczewska. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999.

[43] S z e s t o w, *Apoteoza nieoczywistości: Próba myślenia adogmatycznego*, s. 21.

Kołakowski, Leszek. "O co pyta nas Kant?" *Tygodnik Powszechny*, no. 3 (2006): 10–1.

Kulas, Dariusz. "O nomadycznej filozofii." *Anthropos? Czasopismo naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nos. 6–7 (2006). http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/kulas_1.htm.

Niestrój, Maja. "Wobec nauki: Analiza stanowiska metodologicznego Edmunda Husserla." http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5934#_f8.

Ortega y Gasset, José. *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.

Pisarski, Marek. "Kłącze – Deleuze i Guattari." *Techsty: Literatura i nowe media*. http://techsty.art.pl/hipertekst/teoria/postmodernizm/klacze.html.

PWN. "Filozofia." In *Encyklopedia PWN*. https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/filozofia;3900997.html.

Sawicki, Adam. *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*. Kraków: Nomos, 2000.

Seńko, Władysław. *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Kęty: Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, 2001.

Shestov, Lev. *Umozrenie i otkrovenie.* Paris: YMCA Press, 1964.

Skirry, Justin. "René Descartes (1596–1650)." In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Edited by James Fieser and Bradley Dowden. https://iep.utm.edu/descarte/.

Szestow, Lew. *Apoteoza nieoczywistości: Próba myślenia adogmatycznego*. Translated by Nina Karsov and Szymon Szechter. Londyn: Kontra, 1983.

———. "Przedmowa." In Szestow, *Apoteoza nieoczywistości: Próba myślenia adogmatycznego*. Translated by Nina Karsov and Szymon Szechter. Londyn: Kontra, 1983.

Weizenbaum, Joseph. "Moglibyśmy mieć raj." *Forum*, 28 January 2008: 28–9.

Wodziński, Cezary. *Wiedza a zbawienie: Studium myśli Lwa Szestowa*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2017.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Natalia STENCEL – Wygnanie z domu pewności. O konieczności rezygnacji z „myśli ukończonej". Perspektywa filozofii Lwa Szestowa

DOI 10.12887/33-2020-2-130-10

Artykuł stanowi próbę interpretacji filozofii Lwa Szestowa. Kontekst rozważań stanowią z jednej strony wcześniejsze niż myśl autora oraz współczesne jej nurty intelektualne, poszukujące wiedzy pewnej, z drugiej zaś współczesna filozofia postmodernistyczna.

Przedmiotem szczególnego namysłu jest w tekście problem tak zwanej myśli ukończonej – Szestow ukazany został jako filozof, który – w przeciwieństwie do

Kartezjusza i Kanta – świadomie i prawdziwie z niej rezygnuje. Myśl Szestowa pozostaje radykalnie różna także od refleksji filozofów współczesnych: postmodernistów i dekonstrukcjonistów, jak Derrida, Barthes, Foucault czy Guattari i Deleuze, którzy – jak wykazuje autorka – tylko pozornie uprawiają „filozofię otwartą", w rzeczywistości skupiając się na zamkniętym dyskursie.

Słowa kluczowe: Lew Szestow, pewność, dekonstrukcja, postmodernizm, filozofia rosyjska

Kontakt: Katedra Filozofii Poznania, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanonicza 9/203, 31-002 Kraków
E-mail: n.stencel@wp.pl

Natalia STENCEL, In Exile from the 'House of Certainty': On the Need for Abandoning the 'Completed Thought'; The Perspective of Lev Shestov's Philosophy

DOI 10.12887/33-2020-2-130-10

The article offers an interpretation of Lev Shestov's philosophy. On the one hand, the context of the considerations is provided by the intellectual currents seeking philosophical certainty, those preceding Shestov's ideas as well as the ones contemporary to him. On the other hand, though, Shestov's reflection is juxtaposed with modern postmodernist philosophy.
A special focus is the problem of the so-called 'completed thought.' Shestov is described as a philosopher who, unlike Descartes or Kant, consciously and thoroughly abandoned the idea of philosophy ever being completed. His ideas radically differ also from those proposed by postmodernists and deconstructionists, for instance Derrida, Barthes, Foucault, or Guattari and Deleuze, who—as the author of the paper demonstrates—only apparently pursue 'open philosophy,' having actually immersed in a closed discourse.

Keywords: Lev Shestov, certainty, deconstruction, postmodernism, Russian philosophy

Contact: Department of the Philosophy of Cognition, The Pontifical University of John Paul II in Cracow, ul. Kanonicza 9/203, 31-002 Cracow, Poland
E-mail: n.stencel@wp.pl

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 163-179
DOI 10.12887/33-2020-2-130-11

Agnieszka ADAMCZAK

DOM JAKO RELACJA
Henry'ego Davida Thoreau pomysły na budowanie demokracji

Thoreau wyostrza swoją tezę o pogłębiającym się zniewoleniu współczesnych mu Amerykanów, konfrontując relację nawiązywaną przez nich z domami z rytuałem zaobserwowanym u jednego z plemion indiańskich. Rytuał ten polegał na okresowym wyzbywaniu się i paleniu wszystkich posiadanych mebli oraz innych przedmiotów domowego użytku. Oczyszczanie – w tym przypadku urzeczywistniane dosłownie – relacji człowieka z tym, co materialne, interpretuję jako praktyczne ćwiczenie się w wolności, którą proponuję nazwać samoposiadaniem.

We were lost in the field trading tales of home
But everyone knew that your gaze was my home[1].
Roo Panes, *Indigo Home*

W niniejszym artykule nie przywołuję poglądów Henry'ego Davida Thoreau dotyczących pojęcia domu jako takiego, lecz staram się wykazać, że amerykańskiemu transcendentaliście, tworzącemu – z rozmysłem używam tego czasownika – teksty filozoficzne prozą poetycką, metaforyka związana z domem służy za punkt wyjścia dyskusji dotyczącej różnych wymiarów budowania relacji. Co więcej, wspomniana r e l a c y j n o ś ć zostaje przeze mnie zinterpretowana według klucza myśli politycznej, a dokładniej – edukacji demokratycznej. Stawiam tezę, że charakteryzując sposoby odnoszenia się do domu – rodzaje u d o m o w i e n i a – Thoreau w rzeczywistości wypowiada się na temat dyspozycji, jakie rozwijają w sobie obywatele żyjący w ustroju demokratycznym.

Zamiast wywodzić uzasadnienie tak sformułowanej perspektywy interpretacyjnej z socjologicznej koncepcji domu jako jednego z podstawowych środowisk socjalizacji obywatelskiej, sięgam bezpośrednio do wizji demokracji zaproponowanej przez Henry'ego Davida Thoreau. Sam filozof nie poświęcił zagadnieniu demokracji odrębnego dzieła, a do niedawna[2] – chociaż literackie

[1] „Zagubiwszy się w polu, wymienialiśmy się opowieściami o domu / A każdy i tak wiedział, że mój dom skrywało Twe spojrzenie". R. P a n e s, *Indigo Home*, CRC Records, 2012 (https://genius.com/Roo-panes-indigo-home-lyrics). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.A.

[2] Zob. B. P e p p e r m a n T a y l o r, *America's Bachelor Uncle: Thoreau and the American Polity*, University Press of Kansas, Lawrence 1996; J. T u r n e r, *A Political Companion to Henry David Thoreau*, University Press of Kentucky, Lexington 2009; S.L. M a r i o t t i, *Thoreau's Democratic Withdrawal: Alienation, Participation, and Modernity*, University of Wisconsin Press,

walory twórczości Thoreau były doceniane (*Walden* należy do kanonu literatury amerykańskiej) – uznawanie go za przedstawiciela myśli politycznej budziło wątpliwości. Wbrew dominującemu wśród badaczy przekonaniu, że – poza problematyką nieposłuszeństwa obywatelskiego – polityka nie interesowała Thoreau, lektura mniej znanych esejów, wystąpień publicznych, listów, dzienników dowodzi czegoś przeciwnego: doniosłości i oryginalności jego wkładu w refleksję nad demokracją.

Krytykując m e c h a n i k ę demokratyczną (czyli demokrację rozpatrywaną na poziomie instytucjonalnym), myśliciel koncentruje się przede wszystkim na aspekcie jakościowym, gdzie miarą demokratyczności społeczeństwa jest konstytucja duchowa jednostek wyrażająca się w pielęgnowanych przez nie dyspozycjach. Użycie określenia „mechanika demokratyczna" – chociaż w dziełach Thoreau nie znajdziemy takiego terminu – uważam za adekwatne: „Wielu [...] obywateli, ofiarowując swoje ciało państwu, służy mu nade wszystko jako maszyny, a nie jako ludzie. Mam na myśli stałą armię, milicję [...]. W większości przypadków nie kierują się ani rozsądkiem, ani pobudkami moralnymi [...]. Inni – to znaczy większość ustawodawców, polityków, prawników, ministrów [...] – służą państwu głównie swoimi głowami. Niewielu tylko [...] służy państwu także swoimi sumieniami"[3]. Wnikliwość dokonanej przez Thoreau diagnozy manifestuje się chociażby w dostrzeżeniu zależności między mechanicyzmem ujęcia samej demokracji a instrumentalnym sposobem traktowania żyjących w tym ustroju ludzi, zdefiniowanych zaledwie jako mniej lub bardziej funkcjonalne elementy systemu polityczno-ekonomicznego. Zainteresowanie jednostkami oparte wyłącznie na kryterium wąskiej specjalizacji (zgodnej z predyspozycjami fizycznymi bądź intelektualnymi, lecz nieuwzględniającej indywidualnych cech) zawiera w sobie groźbę łatwej ich zastępowalności, gdy tylko przestaną one skutecznie przystosowywać się do systemu.

W przemówieniu *Slavery in Massachusetts* [„Niewolnictwo w Massachusetts"], wygłoszonym 4 lipca 1854 roku podczas zjazdu abolicjonistów we Framingham, Thoreau podkreśla: „Losy kraju nie zależą od tego, jak zagłosujesz w wyborach – w tej grze najgorszy z ludzi waży tyle samo, co najlepszy z nich. O przyszłości ojczyzny nie zadecyduje kawałek papieru, który wrzucasz do urny wyborczej raz w roku, ale to, jakiego człowieka wyprowadzasz każdego poranka ze swego domu na ulice miasteczka"[4]. Ten niepozorny cytat zawiera

---

Madison 2010; J. M c K e n z i e, *The Political Thought of Henry David Thoreau: Privatism and the Practice of Philosophy*, University Press of Kentucky, Lexington 2015.

[3] H.D. T h o r e a u, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, w: tenże, *Życie bez zasad. Eseje*, tłum. H. Cieplińska, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 200n.

[4] T e n ż e, *Slavery in Massachusetts*, https://web.archive.org/web/20081009030256/http://eserver.org/thoreau/slavery.html.

kwintesencję proponowanego przez filozofa sposobu rozumienia demokracji. Demokracji pojmowanej mechanicystycznie, sprowadzającej sprawczość polityczną obywateli do minimum (do udziału w wyborach), amerykański filozof przeciwstawia jej swoisty, relacyjny obraz – obraz na pierwszy rzut oka trudny do uchwycenia, gdyż pozbawiony umocowania w oswojonym porządku instytucjonalnym i tradycyjnie rozumianej polityczności[5]. W prezentowanej w niniejszym artykule interpretacji, silnie inspirowanej analogiami do kontekstu domu, demokrację w ujęciu Thoreau proponuję rozpatrywać jako konstytuowaną przez kruchą tkankę budowanych oddolnie i codziennie odnawianych przez jednostki mikropraktyk.

WYRZUĆ MEBLE!

Znamienne, że początek eksperymentu, z którego filozof najbardziej zasłynął – pobytu nad Waldenem – wyznaczają tymczasowa wyprowadzka z domu rodzinnego w Concord oraz wzniesienie własnego (drewnianej chaty nad pobliskim stawem): „Ostatecznie [...] postawiłem zrąb domu z pomocą kilku przyjaciół. Skorzystałem z niej – raczej ze względu na okazję rozwinięcia dobrosąsiedzkich stosunków aniżeli konieczność. Miałem takich pomocników, jacy nigdy jeszcze nikogo nie zaszczycili. Ufam, że przeznaczeniem ich jest pomoc przy stawianiu bardziej wzniosłych budowli”[6]. Dzięki uzyskanemu w ten sposób dystansowi fizycznemu od miasteczka, będącego dotąd jego miejscem zamieszkania, Thoreau stwarza sobie warunki, które nie tylko pozwalają mu sprawdzić empirycznie, jak można przebudować więź „ja–dom”, aby służyła zaspokojeniu wyłącznie autentycznych potrzeb, lecz także umożliwiają przyjrzenie się z pewnej perspektywy relacjom nawiązywanym z domami przez jego concordzkich sąsiadów.

Z doświadczeń uzyskanych podczas niemal dwuletniego pobytu w leśnej samotni, Thoreau wyprowadza przede wszystkim kategoryczne wnioski dotyczące identyfikacji zasadniczych potrzeb życiowych: żywności, schronienia, odzieży i opału[7]. W podejmowanych przez mieszkańców Concord, a skupionych wokół ich domostw działaniach filozof widzi co najwyżej karykaturę celu, jakiemu powinno służyć posiadanie domu, czyli zapewnienia

[5] Por. M. K a r w a t, *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, „Studia Politologiczne” 2010, nr 17, s. 65n.

[6] H.D. T h o r e a u, *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 70n. Przyjaciółmi, którzy udzielili Thoreau pomocy, byli przedstawiciele amerykańskiego transcendentalizmu: Ralph Waldo Emerson, Bronson Alcott oraz William Ellery Channing.

[7] Por. tamże, s. 35n.

schronienia. Zaciąganie kredytów na zakup i pokrycie kosztów utrzymania coraz to większych budynków, wyposażonych w coraz liczniejsze i odpowiadające obowiązującym modom meble, dowodzi – jego zdaniem – niewłaściwego u m e b l o w a n i a duszy. Konsekwentne inwestowanie w materialne doskonalenie własnej siedziby Thoreau proponuje rozpatrywać w kategoriach rachunku nie tylko ekonomicznego, ale również etycznego i uznawać je za przejaw zdefiniowania celu życiowego jako bogacenia się. Poszukując przyczyn trudności z meblowaniem duszy (celowo naśladuję słowotwórcze skłonności omawianego autora, zwraca się on wyraźnie ku inspiracjom Sokratejskim[8]. Za dokonywanie przez jednostki chybionych inwestycji[9] odpowiedzialne jest – zdaniem Thoreau – właśnie zaniechanie wysiłku poznania samego siebie, a co za tym idzie niepotraktowanie własnego życia jako jedynego przedsięwzięcia[10] godnego gruntownego przemyślenia.

Amerykański filozof twierdzi, że ludzie, którzy nie przemyśleli życia – to znaczy ci, którzy żyją nieświadomie – budują samych siebie w oparciu o bezrefleksyjnie przyswojone wartości, postawy i praktyki, wpisane w konwencje społeczne, zwyczaje, tradycje i modę. Zamieszkiwanie przez nich wystawnych domów, zamiast stanowić powód do zazdrości lub wzbudzać podziw dla ich sukcesu ekonomicznego – wywołuje w Thoreau współczucie. W zabieganiu o dekorowanie wnętrz mieszkań, jego sąsiedzi zapominają o własnych wnętrzach. Uznawszy model życia ukierunkowany na posiadanie dóbr materialnych za wynikający z naturalnej konieczności i bezkrytycznie przystosowawszy się do jego wymogów – pozwalają na u d o m o w i e n i e własnego myślenia. Ci formalnie wolni obywatele wiążą wartość samych siebie z ceną rynkową domów, których są właścicielami, i w ten sposób, nieświadomie, lecz konsekwentnie popadają w niewolę – zostają uwięzieni przez własne domy[11]. Postępujący proces udomowienia jako uwięzienia, z jednej strony, polega na skazywaniu samego siebie na – wynikającą z braku dostatecznego namysłu nad dostępnością innych stylów życia – pozorną bezalternatywność. Z drugiej zaś strony, proces ów związany jest z egzystencjalną ceną, jaką płaci każdy, kto uwewnętrznia model życia oparty na nieustannym pomnażaniu dóbr i podążaniu za modą. Cenę tę stanowi rozpacz, której źródeł upatruje filozof w pracy

[8] Zob. J. E l l s w o r t h, *How Walden Works: Thoreau and the Socratic Art of Provocation*, w: *Thoreau's Importance for Philosophy*, red. J. Ellsworth, R.A. Furtak, Fordham University Press, New York 2012, s. 143-158.

[9] Gra słów nawiązuje do jednej z wcześniejszych wersji tytułu eseju *Życie bez zasad* [*Life without Principle*] – *Life Misspent*. Por. R.J. S c h n e i d e r, *Civilising Thoreau: Human Ecology and the Emerging Social Sciences in the Major Works*, Camden House, Rochester 2016, s. 77.

[10] Zob. B. W a l k e r, *Thoreau's Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation*, „The American Political Science Review" 92(1998) nr 4, s. 845-856.

[11] Por. T h o r e a u, *Walden, czyli życie w lesie*, s. 59.

przemienionej w harówkę: „Doprawdy, nie ma dnia, aby pracujący człowiek znalazł czas na prawdziwą rzetelność albo pozwolił sobie na utrzymywanie najprostszych, ludzkich stosunków z sąsiadami, albowiem cena jego pracy spadłaby na rynku. Ma czas tylko na to, aby być maszyną”[12].

Thoreau wyostrza swoją tezę o pogłębiającym się zniewoleniu współczesnych mu Amerykanów, konfrontując relację nawiązywaną przez nich z domami z rytuałem zaobserwowanym u jednego z plemion indiańskich. Rytuał ten polegał na okresowym wyzbywaniu się i paleniu wszystkich posiadanych mebli oraz innych przedmiotów domowego użytku. Oczyszczanie – w tym przypadku urzeczywistniane dosłownie – relacji człowieka z tym, co materialne, interpretuję jako praktyczne ćwiczenie się w wolności, którą proponuję nazwać s a m o p o s i a d a n i e m. „Tak jak podmiot musi usunąć bałagan ze swojego domu, by oczyścić miejsce, na którym będzie mogło stanąć dzieło sztuki, podobnie musi on uprościć swe życie tak, aby przygotować polanę, na której «ufunduje» siebie, polanę zapewniającą przestrzeń na uwolnienie”[13]. Posłużenie się tego rodzaju grą słowną – terminem samoposiadanie – uzasadniam sprowadzeniem wolności w rozpatrywanym rytuale do świadomej rezygnacji z posiadania, dzięki czemu jednostka ugruntowuje władzę nad samą sobą i własnymi potrzebami. Przytaczając tak skrajny przykład, Thoreau ma na celu nie tyle zachęcenie sąsiadów do naśladownictwa rygorystycznej praktyki, ile wywołanie w nich wstrząsu poznawczego oraz sprowokowanie do krytycznego przyjrzenia się obranemu przez nich modelowi życia i oceny jego faktycznej wartości. Obywatelom przeświadczonym o nieistnieniu alternatywnych rozwiązań przedstawia „dowód” na to, że są w błędzie, wskazując inny sposób życia. To tylko jeden z przykładów wytrawnego posługiwania się przez myśliciela metodami zaczerpniętymi od Sokratesa.

Dyspozycja, której znaczenie Thoreau chce przypomnieć, dotyczy posługiwania się zdolnościami krytycznymi. Byłoby zubożeniem finezji interpretacyjnej filozofa, gdyby jego ocenę jakości więzi „ja–dom” utożsamiać jedynie z dezaprobatą wobec coraz wyraźniej manifestującego się konsumpcjonizmu obywateli amerykańskich połowy dziewiętnastego wieku. Praktykowane przez nich sposoby zamieszkiwania, uwięzienie obywateli przez materialność domów odzwierciedlać miało – zdaniem filozofa – niedostatki krytycyzmu myślenia. Postulat oczyszczenia relacji z domem – Thoreau pisze wręcz prowokacyjnie o potrzebie wyrzucenia mebli – odczytuję jako apel o lepsze umeblowanie samego sobie, czyli o przeżywanie życia w sposób świadomy: „Zamieszkałem w lesie, albowiem chciałem żyć świadomie, stawać w życiu wyłącznie przed

[12] Tamże, s. 28n.

[13] J. D o l i s, *Tracking Thoreau: Double-Crossing Nature and Technology*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison 2005, s. 38.

najbardziej ważkimi kwestiami, przekonać się, czy potrafię przyswoić sobie to, czego może mnie życie nauczyć, abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem”[14]. Raz rozpoczęty i prawidłowo rozumiany proces oczyszczania (między innymi namysł nad wartościami i zasadami, intelektualna podejrzliwość wobec tego, co uznawane za „prawdy”, niezgoda na konformizm) nigdy się nie kończy i jako taki powinien stanowić stałe w y p o s a ż e n i e obywateli demokracji.

WYRUSZAJ NA PRZECHADZKĘ!

Poprzez dalszą eksplorację wątku „ja–dom” omawiam kolejne dyspozycje, jakie powinna pielęgnować samoświadoma jednostka, współdecydująca o kształcie demokracji rozpatrywanej jako sieć codziennych relacji i praktyk w mikroskali. Krytykując przywiązanie do materialności domu, Thoreau nie tylko zwraca uwagę na automatyzm dostosowania się do społecznie oczekiwanego wzorca sukcesu ekonomicznego jako synonimu dobrze przeżytego życia, ale wskazuje także na inne oblicze godzenia się na uwięzienie przez dom, jakim jest niewłaściwie pojęte o s w o j e n i e, czyli pogłębiająca się niezdolność do wyjścia poza zawężony, dobrze znany – a przez to dający poczucie nadmiernego bezpieczeństwa – zakres spraw. Filozof obawia się, że kiedy jednostki inwestują pieniądze, czas i energię w domostwo pojęte głównie materialnie, ich skupionym wokół domu myślom grozi p r o w i n c j o n a l i z m: „Nasze skrzydlate myśli stały się drobiem”[15].

Na gruncie proponowanego przez Thoreau relacyjnego myślenia o domu – oprócz rewizji relacji z dobrami materialnymi i ograniczenia ich do niezbędnego minimum (aby dom był schronieniem i gwarantem elementarnego bezpieczeństwa) – wymaga się od jednostki podjęcia nauki zamieszkiwania w samej sobie. Powodzenie tego przedsięwzięcia będzie zależało – paradoksalnie – od gotowości tymczasowego oddalenia się od domu. Utożsamianie domu z punktem orientacyjnym w ludzkim życiu tradycyjnie ocenia się jako coś pożądanego, oryginalność podejścia filozofa z Concord polega zaś na podkreślaniu potrzeby tracenia – raz na jakiś czas – domu z oczu, czyli ćwiczenia się w nie dość docenianej praktyce d e z o r i e n t u j ą c e j[16]: „Dopiero, gdy zabłądzimy, czyli innymi słowy, zgubiwszy drogę, zgubimy się na tym świecie, zaczynamy naprawdę odnajdywać siebie i zdawać sobie sprawę z naszego

[14] T h o r e a u, *Walden, czyli życie w lesie*, s. 121n.

[15] T e n ż e, *Sztuka chodzenia*, tłum. P. Madej, Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, Poznań 2013, s. 34.

[16] Por. J. B e n n e t t, *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2002, s. 5, 18n.; P e p p e r m a n T a y l o r, dz. cyt., s. 89.

położenia i nieskończonej liczby naszych związków”[17]. To właśnie doświadczenie dezorientacji, pojawiające się dzięki osiągnięciu pewnego dystansu wobec domu, daje szansę na wstrząśnięcie dotychczasowym poczuciem bezpieczeństwa w myśleniu. Innymi słowy, wykroczenie poza to, co przesadnie przez nas oswojone, stwarza szansę na zmniejszenie stopnia, w jakim to coś nas oswaja; jednym z negatywnych skutków takiej zależności – także z punktu widzenia obywatela demokratycznego państwa – jest deficyt zdolności odczuwania zadziwienia.

Odnowę relacji jednostki z samą sobą widzi filozof jako sprzężoną z przemianą jej sposobu z a d o m o w i e n i a się w świecie, co z kolei powinno zwrotnie przełożyć się również na ujmowanie przez nią relacji „ja–dom”. Istnieje pokusa, aby postulaty opuszczenia domu, odnalezienia niezbędnego dystansu, zadomowienia się w świecie na nowo czy wreszcie oczyszczenia myślenia z prowincjonalizmu interpretować jako zalecenie wyprawienia się w długą podróż do odległych miejsc. Nie chodzi jednak ani o nasycenie oczu widokiem egzotycznych krajobrazów, ani o poznawanie kultur o zwyczajach odmiennych od naszych; przemierzający tysiące kilometrów człowiek nie dostrzeże nic naprawdę nowego, ponieważ patrzy po staremu. Nie jest zatem konieczne odchodzenie daleko – wszak drewniana chata Thoreau wzniesiona została w odległości zaledwie (około) dwóch kilometrów od miasteczka. Już samo wyjście za próg własnego domu – z perspektywy czysto fizycznej zmiana niewielka – może stać się pierwszym krokiem ku radykalnej przemianie tego, j a k się widzi: „Siadywałem nie tyle w domu, ile tuż za drzwiami, nawet w największy deszcz. [...] nagle się okazało, że jestem sąsiadem ptaków; nie dlatego, że jednego z nich uwięziłem, ale dlatego że w ich sąsiedztwie siebie zamknąłem w klatce”[18].

Istoty tego, co nazwałam prowincjonalizmem myślenia, należy moim zdaniem upatrywać nie tylko w wąskim katalogu spraw stanowiących przedmiot zainteresowania jednostki, ale również w zrutynizowanych, a przez to zamykających sposobach patrzenia na nie. Chociaż paradoksalnie mowa o sprawach jednostce najbliższych (o relacjach na poziomach: „ja–ja”, „ja–dom”, „ja–świat”), to jednak – dopóki nie wykroczy się poza znaczenia powszechnie im nadawane – będzie się ich doświadczało z obojętnością. W efekcie wspomniana bliskość ograniczy się zaledwie do kwestii odległości. Stworzenie relacji poznawczych opartych na – nie tylko geograficznie pojętej – bliskości wymaga posiadania zdolności krytycznych. Pozwolą one między innymi obnażyć – kształtując przy tym nasze relacje z sobą samym, domem i otoczeniem – konwencjonalny charakter tego, co można było dotychczas zobaczyć

[17] T h o r e a u, *Walden, czyli życie w lesie*, s. 213n.

[18] Tamże, s. 116.

i pomyśleć. Thoreau nie poprzestaje na zadaniach demaskatorskich, lecz poddaje testowi praktyki, które mają szansę przyczynić się do zmiany nawyków percepcyjnych i myślowych.

Filozof opuszcza dom rodzinny w Concord nie tylko w sensie przeprowadzki do samotni nad stawem Walden, lecz traci dom z oczu, konsekwentnie dbając o wygospodarowanie kilku godzin na codzienne spacery. Poprzez aktywność tak na pozór prozaiczną, jak c h o d z e n i e doprowadza – moim zdaniem – do odrodzenia starożytnego rozumienia filozofii. W ujęciu tym filozofia stanowi – jak pisze Pierre Hadot – ćwiczenie duchowe: „Filozofia nie polega na nauczaniu oderwanej teorii ani tym bardziej na egzegezie tekstów, ale na sztuce życia, na konkretnej postawie, na określonym stylu życia angażującym całą egzystencję”[19]. Dalej Hadot wyjaśnia: „Tak jak powtarzając ćwiczenia cielesne, atleta nadaje swemu ciału nowy kształt i moc, tak samo przez ćwiczenia duchowe filozof rozwija siłę swej duszy, [...] przekształca swe widzenie świata, a w końcu cały swój byt”[20]. Wykażę, że chodzenie, o ile potraktowane zostanie z należytą powagą, stanowi także bardzo konkretne narzędzie edukacji demokratycznej.

Sukces praktyki duchowej, jaką jest chodzenie, zależy od prawidłowego rozpoznania zasad tkwiących u jego podstaw. Nie nadaje sensu spacerom ich związek z żadnym instrumentalnie pojętym celem – na przykład z zamiarem poprawienia własnej kondycji fizycznej. Gdyby oceniać chodzenie według pragmatycznych kryteriów, oznaczałoby ono nie więcej niż stratę czasu i energii, ponieważ włócząc się bezcelowo, nie zarabia się pieniędzy: „Jeżeli człowiek codziennie spędza większość czasu, spacerując po lasach, albowiem je kocha, grozi mu niebezpieczeństwo, że uznają go za próżniaka, lecz jeżeli cały dzień jako spekulant wycina te lasy [...] uchodzi za pracowitego i przedsiębiorczego obywatela”[21]. Wędrowanie pozostaje w opozycji do kalkulacji ekonomicznych: nie służy wytwarzaniu niczego, czemu można by nadać wartość rynkową, wymaga też powolności, zestrojenia z rytmem tak różnym od tempa, w jakim zwyczajowo toczy się życie mieszkańców miasteczka. Byłoby jednak nadmiernym uproszczeniem utożsamianie chodzenia z aktywnością pozbawioną jakiegokolwiek celu, osiągany dzięki niemu zysk wyrażany jest bowiem w pozamaterialnych – co nie znaczy mniej wartościowych – walutach. Chodząc, można doświadczyć nieinstrumentalnego sposobu patrzenia i myślenia, czy też – mówiąc nieco przewrotnie – można „wychodzić” z siebie dotychczasowy rodzaj relacji, na przykład z domem, siebie zaś jako człowieka

[19] P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003, s. 12n. Por. T h o r e a u, *Walden, czyli życie w lesie*, s. 38.

[20] H a d o t, dz. cyt., s. 55.

[21] H.D. T h o r e a u, *Życie bez zasad*, w: tenże, *Życie bez zasad: eseje*, s. 235.

„wychodzić" na nowo. Już sama próba redefinicji chodzenia poprzez nadanie mu statusu ćwiczenia duchowego stanowi przykład postulowanego przez Thoreau działania dezorientującego, czyli kwestionującego znaczenia oswojone.

Człowiek spacerujący po lesie, łące czy polach przypomina gościa. Bycie „nie u siebie" – w środowisku, w którym nie wszystko pozostaje pod kontrolą jednostki – niejako naturalnie (chociażby ze względów bezpieczeństwa) wymusza na niej inny, bardziej uważny sposób patrzenia. Istotny jest też postulat Thoreau, by kierować kroki ku Naturze, nie zaś ku innym niż rodzinne miasteczkom czy cudzym domostwom. Filozofowi chodzi tutaj nie tyle o potencjał transformacyjny wynikający z udawania się do miejsc dla człowieka po prostu nowych, ile o naukę budowania relacji z tym, co dzikie, a więc wymykające się udomowieniu. Wędrowiec – gość Natury – spełniwszy warunki powolności i uważności, ma szansę dostrzec to, co pozostaje niezauważone czy to przez mówców publicznych, odnoszących się z lekceważeniem do „rzeczy małych"[22], czy to przez samych mieszkańców, którym bardziej kuszące wydają się owoce egzotyczne niż dzikie jagody porastające okoliczne pastwiska. „Koło od wozu jest rzeczą wielką, podczas gdy płatek śniegu – małą. [...] W tym kraju mowa polityczna czy to pana Sewarda, czy to pana Caleba Cushinga jest rzeczą wielką, promyk słońca zaś – małą"[23]. Pożytki edukacyjne wiązane przez filozofa z dzikimi owocami mogą budzić wątpliwości. Lekcję, jaka płynie z kontaktu z dziką jagodą, interpretuję jako zalecenie nawiązywania relacji polegających na niepełnym oswojeniu. Gdyby jagody te zerwać i uczynić przedmiotem transakcji na miejscowym targu, zatraciłyby cały swój walor edukacyjny. Umieszczone w jednoznacznym kontekście wymiany handlowej, zostałyby pozbawione bogactwa z n a c z e ń, jakie im przysługują, gdy rosną w stanie dzikim: „Bo to ani nie w obcym pochodzeniu, ani w rozmiarze czy w wartościach odżywczych owocu tkwi jego absolutna wartość. [...] Wartość tych dzikich owoców nie sprowadza się do ich posiadania czy spożywania, lecz do ich widoku i cieszenia się nimi"[24]. Rozwijając ten wątek, Philip Cafaro zauważa, że zorientowanie percepcji na wąski cel ekonomiczny nie tylko zniekształca nasze rozumienie świata, ale dosłownie od świata: „Dzika gęś staje się wówczas jedynie posiłkiem, a nie istotą o interesującej historii i zwyczajach. A farmer Flint nie potrafi związać własnego losu z losem posiadanego przez siebie stawu, ponieważ patrzy na niego wyłącznie z perspektywy właściciela"[25]. Patrzeniu instrumentalizującemu przeciwstawia Thoreau o k o w ę d r o w c a, który udaje się na nieśpieszny – wydawałoby się bezowocny

[22] T e n ż e, *Wild Fruits*, w: tenże, *Faith in a Seed: The Dispersion of Seeds and Other Late Natural History Writings*, red. B.P. Dean, Island Press, Washington, D.C., 1993, s. 178.

[23] Tamże.

[24] Tamże, s. 180.

[25] P. C a f a r o, *Thoreau's Living Ethics*, University of Georgia Press, Athens 2004, s. 161.

– spacer. Dzikie jagody, którym filozof poświęca jeden ze swoich ostatnich, mniej znanych esejów[26], wymuszają na nim m i k r o p a t r z e n i e[27]. To właśnie od „rzeczy małych" – jak jagody – człowiek uczy się zwracać uwagę na szczegóły, doceniać odmienność i wyjątkowość każdego egzemplarza, a nade wszystko – cieszyć się ich pięknem. Nie bez przyczyny Thoreau, szczególnie wyczulony na niuanse semantyczne, eksponuje jedno ze znaczeń łacińskiego słowa „fructus" (owoc) – to, które związane jest ze sprawianiem radości.

W koncepcji autora *Waldenu* rozważania nad percepcją sytuują się na pograniczu epistemologii i etyki[28]. „Umeblowanie" na nowo relacji z domem i z samym sobą zależy od odnowy sposobu patrzenia. Jeden z wymiarów tej pracy stanowi wysiłek krytyczny, polegający na oczyszczaniu oka z prowincjonalizmu: gotowej optyki, opierającej się na rutynie, aktualnej modzie, racjonalności ekonomicznej albo na obiektywizmie naukowym[29]. Przyjęcie takiej optyki skutkuje patrzeniem zamykającym, przy czym przez „patrzenie zamykające" rozumiem między innymi ujmowanie rzeczywistości w kategoriach redukujących jej złożoność, uprzedmiotowienie jej, a w konsekwencji utratę autentycznej więzi między patrzącą jednostką a światem, co z kolei przekłada się na doświadczanie go z obojętnością.

Jakie zatem widzi Thoreau szanse na otwarcie spojrzeń? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie warto skupić się na związku percepcji z etyką. Skoro filozof – po Sokratejsku – utożsamia moralny cel jednostki z życiem świadomym, jednym z warunków tegoż należałoby uczynić świadome patrzenie. Kształtowanie świadomego oka wymaga ćwiczenia się nie tylko w kwestionowaniu konwencjonalnych – a przez to stwarzających dystans – sposobów ujmowania świata, ale również w f i l t r o w a n i u percepcji przez własny system wartości. Dzięki temu oko patrzącego staje się jednocześnie okiem, które wyposaża w z n a c z e n i a obserwowany wycinek rzeczywistości. Thoreau podkreśla w dokonanym w maju 1854 roku wpisie w dzienniku: „Nie istnieje coś takiego jak czysto o b i e k t y w n a obserwacja. Twa obserwacja, żeby była interesująca, to znaczy posiadająca znaczenie – musi

[26] Zob. T h o r e a u, *Wild Fruits*, w: tenże, *Faith in a Seed*, s. 178-203.

[27] Por. M a r i o t t i, dz. cyt., s. 117-144.

[28] Zob. R.A. F u r t a k, *The Value of Being: Thoreau on Appreciating the Beauty of the World*, w: *Thoreau's Importance for Philosophy*, s. 112-126; A.I. T a u b e r, *Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing*, University of California Press, Oakland 2001.

[29] Por. P. B l a k e m o r e, *Reading Home: Thoreau, Literature, and the Phenomenon of Inhabitation*, w: *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*, red. R.J. Schneider, University of Iowa Press, Iowa City 2000, s. 117; L. D a s s o w W a l l s, *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*, University of Wisconsin Press, Madison 1995, s. 131-166.

być s u b i e k t y w n a”[30], i w roku 1857 uzupełnia: „Błędem popełnianym przez ludzi nauki, a wraz z nimi – przez całe rzesze ludzi, jest wymóg, aby na chłodno kierować najwyższą uwagę na ekscytujące nas zjawiska tak, jakby były czymś od nas niezależnym, a nie jakby znajdowały się w jakiejś wobec nas relacji”[31]. Nie chodzi zatem o czysto poznawczą motywację (zainteresowanie wybranym aspektem świata) towarzyszącą obserwacji. Etyczność percepcji wyraża się także w tym, że świadome patrzenie ma wpływać na jakość ludzkich działań. Obserwacja polegająca na wyodrębnieniu elementów rzeczywistości poprzez nadanie im znaczeń – odwołanie się do wartości – inicjuje budowanie przez jednostkę relacji bliskości ze światem opartych na trosce o to, co postrzegane jako znaczące.

WRACAJ DO DOMU!

Jedną z miar udanej wędrówki – w znaczeniu ćwiczenia duchowego – byłby powrót do domu z oczyszczonym sposobem rozumienia tego, co dom z n a c z y. Jednostka, która zaznajomiła się z kondycją gościa Natury – według tradycyjnych kategorii przebywała „nie u siebie” – zyskała sposobność przyjrzenia się na nowo doświadczeniu bycia „u siebie”. Skoro Thoreau uzależnia d o b r e z a d o m o w i e n i e się (odwrotność zadomowienia się gdzieś na dobre) od praktykowania chodzenia – odnawianie kontaktu fizycznego z Naturą przekłada się na gotowość w y r u s z a n i a w drogę, odrywania się od rutyny w patrzeniu i myśleniu – to praktyka ta nigdy nie powinna mieć końca. Dezorientacja, w jaką wprawia wędrowca to, co dzikie – choć niekoniecznie odległe – daje mu szansę przekształcenia jego relacji z domem. Wędrowiec uczy się zamieszkiwać go z intencją niepełnego oswojenia, czyli – po pierwsze – tak, jak gdyby domowa codzienność nie przestawała go zadziwiać, po drugie zaś – godząc się na utratę pełnej nad nią kontroli. Język angielski podpowiada ważne z punktu widzenia tego artykułu – a nieobecne w rodzimej polskiej mowie – rozróżnienie „house” i „home”. Innymi słowy, pożądanym następstwem zwrotu percepcyjnego dokonującego się w jednostce jest – według Thoreau – podawanie w wątpliwość rzekomej oczywistości utożsamienia domu z materialnością budynku i o t w a r c i e spojrzeń, pozwalające ujrzeć dom jako relację opartą na trosce.

Skutki tej przemiany uważam za niemożliwe do przecenienia. Z jednej strony zdystansowanie się wobec materialistycznie ujmowanego domu – za-

[30] *The Journal of Henry D. Thoreau*, red. B. Torrey, F.H. Allen, Dover Publications, Mineola 1962, t. 1, s. 236n. Podkreślenia pochodzą od Thoreau.

[31] Tamże, t. 2, s. 164n.

równo wyrażone fizycznie, jak i definicyjnie – stanowi warunek wykształcenia się postawy gościnności. „Ja-w-gościnie" ma potencjał stania się „ja gościnnym" dopiero wówczas, gdy jednostka nauczy się nadawać rzeczywistości znaczenia – czyli patrzeć na nią – odwołując się do systemu wartości innych niż ekonomiczne. Z drugiej zaś strony praktykujący chodzenie uczy się zadomawiania poza domem. Jeśli na przykład początkowo nawiązywał relację z Naturą, występując w roli gościa (nie był „u siebie"), to stopniowo – dzięki otaczaniu troską świata, ku któremu wyrusza – zaczyna czuć się tam „u siebie", jak w domu.

Pojawia się pytanie o możliwość odniesienia tych ustaleń do problematyki edukacji demokratycznej. Proponowanego przez Thoreau ujęcia demokracji nie da się wpisać ani w nurt realistyczny, ani w ten, który jej filarem czyni partycypację. Chodzi o zupełnie inny sposób w i d z e n i a demokracji. Uważam, że klucz do zrozumienia tej odmienności tkwi w obecnym w całej twórczości tego filozofa (nie zaś tylko w esejach z ostatniego okresu) postulacie czerpania nauki z „rzeczy małych" – co nie znaczy błahych. Podkreślając na kartach *Waldenu*, że „największą [...] sztuką jest wpływanie na jakość dnia"[32], Thoreau przenosi środek ciężkości w definiowaniu demokracji z poziomu instytucji czy zbiorowego zaangażowania na poziom tego, co w swej efemeryczności tak trudno uchwytne, to znaczy na troskę o budowane codziennie w najbliższym otoczeniu relacje oraz podejmowane mikropraktyki. Uwidacznia się tutaj kolejne podobieństwo poglądów Thoreau do myśli Sokratesa, a mówiąc dokładniej – do Sokratejskiej idei kruchego obywatelstwa[33].

Nie dziwi ostrość, z jaką Thoreau formułuje krytykę pod adresem obywateli, którzy poddani pełnemu u d o m o w i e n i u, przywykli do komfortu wynikającego z oparcia definicji domu na dobrach materialnych, a swojego myślenia, patrzenia i działania – na gotowych wzorcach, i porównuje ich do drewnianych kukieł. „A przecież ludzi drewnianych – pisze – można by po prostu ciosać z pnia i też spełnialiby te same funkcje, co owi obywatele, wzbudzający nie większy szacunek niż kukły"[34]. Pozostając w kręgu domowych skojarzeń, można ich też porównać do mebli, dających się dowolnie ustawiać przez innych; co więcej, gdy tylko owe „ludzkie" meble okażą się nieprzydatne, wyrzuca się je bez zbędnych sentymentów. Z perspektywy filozofa, który spełnienie celu życia widzi w codziennym jego doświadczaniu w sposób świadomy, luksus gwarantowany brakiem konieczności niezależnego myślenia ma charakter jedynie pozorny, bo jego cenę stanowi prowadzenie życia n i e p r z e ż y t e g o – a zatem właśnie zaledwie pozornego.

[32] T h o r e a u, *Walden, czyli życie w lesie*, s. 121.
[33] Zob. D. V i l l a, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton 2001.
[34] T e n ż e, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 201.

Rola mikropatrzenia w edukacji demokratycznej polegałaby – jak sądzę – po pierwsze na dostrzeganiu wartości każdego człowieka, wartości daleko wykraczającej poza jego wąsko pojmowaną użyteczność praktyczną (czy z punktu widzenia systemu ekonomicznego, czy politycznego, to znaczy jako pracownika bądź wyborcy). „Różnica między zyskiem a korzyścią jest taka, że w konkretnych działaniach zmierzających do pomnożenia zysku ktoś mógłby mnie zastąpić. [...] Życie, na najgłębszym poziomie, to coś, w czym nikt nie może nas zastąpić. Każdą pracę ktoś może za nas wykonać, ale nikt nie może za nas chodzić”[35] – czytamy w poświęconym Thoreau rozdziale książki Frédérica Grosa *Filozofia chodzenia*. Na podstawie wyrażonej w tym cytacie myśli, pamiętając również o egzystencjalnej wielowymiarowości człowieka, proponuję, by czasownik „chodzić” w zdaniu „nikt nie może za nas chodzić” odczytywać rozszerzająco, czyli jako synonim „myśleć”, „czuć”, „patrzeć”, „sądzić” czy „wyobrażać sobie”. Thoreau, podobnie jak Sokrates, świadomie powstrzymuje się od zachęcania innych, by naśladowali jego sposób życia jako rzekomy wzór, rezerwuje sobie natomiast skromniejszą rolę – tego, który d e z o r i e n t u j e i wymaga podjęcia poszukiwań na własną rękę. Drugą funkcję mikropatrzenia można by odnieść do dostrzegania i doceniania wagi szczegółów, to znaczy troszczenia się o wszystko, co – naszym zdaniem – wpływa na jakość przeżywanych przez nas dni. Trzecia zaś funkcja wiąże się z ideą wyrażoną przez Thoreau następująco: „Nie myśl, że nowoangielskie owoce są liche i nieznaczące. [...] Nasze własne – jakiekolwiek by były – są dla nas znacznie istotniejsze niż wszystkie inne. Uczą nas i pomagają nam się przystosować do życia tutaj, w Nowej Anglii”[36]. Praktyka ta umożliwia tak potrzebną w demokracji, a urzeczywistnianą poprzez „rzeczy małe” – chodzi o sieć tkanych codziennie mikropraktyk – zmianę perspektywy, oznaczającą ukierunkowanie uwagi na rzeczywistość lokalną[37], co z kolei przekłada się na nawiązywanie z nią relacji opartych na autentycznej bliskości.

Za błędne należy uznać założenie, że ta koncepcja demokracji, tak odległa od tradycyjnych, pozostaje bez jakiegokolwiek z nimi związku. Błędem – lub co najmniej niebezpiecznym uproszczeniem – wydaje mi się też identyfikowanie myślenia Thoreau o demokracji z jakimś rodzajem utopii. Uwaga filozofa – zamiast na problematyce ustrojowej – skupia się raczej na d e m o k r a t y c z n o ś c i rozumianej jako zbiór określonych dyspozycji pielęgnowanych przez członków społeczeństwa (takich, jak krytyczne myślenie, percepcja otwierająca, troska, gościnność czy rezygnacja z kontroli) oraz na d o ś w i a d c z e n i o w y m

[35] F. G r o s, *Filozofia chodzenia*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2015, s. 98.

[36] T h o r e a u, *Wild Fruits*, s. 182n.

[37] „Nie trzeba iść bardzo daleko, żeby chodzić. Prawdziwym celem chodzenia nie jest egzotyka”, G r o s, dz. cyt., s. 103.

aspekcie demokracji. Tym samym Thoreau antycypuje nie tylko narodziny fenomenologii[38], ale i fundamentalną zmianę w zakresie teorii uczenia się dorosłych[39]. „Wbrew temu, co podsuwa nam edukacyjna tradycja – pisze Mieczysław Malewski – uczenie się wiąże się nie tyle ze zdobywaniem nowej wiedzy [...], ile ze sposobem życia w społeczeństwie [...]. Dlatego uczenie się w warunkach ponowoczesności powinno być postrzegane nie tyle poprzez jego wymiar epistemologiczny, co ontologiczny. Uczenie się jest integralną cechą codzienności"[40]. Krótko mówiąc, nowatorstwo Thoreau w zakresie konceptualizacji edukacji demokratycznej polega – moim zdaniem – na przyjęciu szerokiej perspektywy, uwzględniającej rolę praktyk społecznych, relacyjności, kontekstu czy wreszcie uczenia się jako procesu egzystencjalnego. W *Obywatelskim nieposłuszeństwie* Thoreau pisze: „Niech życie nasze będzie hamulcem zatrzymującym machinę"[41]. Domagając się tego, filozof pojmuje sukces edukacji jako osiągnięcie umiejętności zbudowania relacji, której d e m o k r a t y c z n o ś ć określana jest jako dystans krytyczny, wypracowany przez obywatela i chroniący go przed popadnięciem w stan pełnego oswojenia przez system instytucjonalny. Oswajanie zaś wydaje się w tym kontekście swego rodzaju analitycznym łącznik między trzema poziomami relacji: „ja–ja", „ja–dom", „ja–świat". Dzięki swemu słowotwórczemu wyrafinowaniu Thoreau zdołał oddać wielowymiarowość kategorii oswajania ogniskującej napięcia między dystansem a bliskością, utrzymywaniem pełnej kontroli a jej osłabianiem, i w końcu – między obojętnością a troską.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bennett, Jane. *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

Blakemore, Peter. "Reading Home: Thoreau, Literature, and the Phenomenon of Inhabitation." In *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*. Edited by Richard J. Schneider. Iowa City: University of Iowa Press, 2000.

Cafaro, Philip. *Thoreau's Living Ethics*. Athens: University of Georgia Press, 2004.

Dassow Walls, Laura. *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

[38] Por. T. S ł a w e k, *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 43.

[39] Zob. M. M a l e w s k i, *Od nauczania do uczenia się. O paradygmatycznej zmianie w andragogice*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.

[40] Tamże, s. 187.

[41] T h o r e a u, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 210.

Dolis, John. *Tracking Thoreau: Double-Crossing Nature and Technology*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

Ellsworth, Jonathan. "How *Walden* Works: Thoreau and the Socratic Art of Provocation." In *Thoreau's Importance for Philosophy*. Edited by Rick Anthony Furtak et al. New York: Fordham University Press, 2012.

Furtak, Rick A. "The Value of Being: Thoreau on Appreciating the Beauty of the World." In *Thoreau's Importance for Philosophy*. Edited by Rick Anthony Furtak et al. New York: Fordham University Press, 2012.

Gros, Frédéric. *Filozofia chodzenia*. Translated by Ewa Kaniowska. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2015.

Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2003.

Karwat, Mirosław. "Polityczność i upolitycznienie: Metodologiczne ramy analizy." *Studia Politologiczne*, no. 17 (2010): 63–88.

Malewski, Mieczysław. *Od nauczania do uczenia się: O paradygmatycznej zmianie w andragogice*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2010.

Mariotti, Shannon L. *Thoreau's Democratic Withdrawal: Alienation, Participation, and Modernity*. Madison: University of Wisconsin Press, 2010.

McKenzie, Jonathan. *The Political Thought of Henry David Thoreau: Privatism and the Practice of Philosophy*. Lexington: University Press of Kentucky, 2015.

Panes, Roo. "Indigo Home." Track 2 on *Little Giant*. CRC Records, 2012. https://genius.com/Roo-panes-indigo-home-lyrics.

Pepperman Taylor, Bob. *America's Bachelor Uncle: Thoreau and the American Polity*. Lawrence: University Press of Kansas, 1996.

Schneider, Richard J. *Civilising Thoreau: Human Ecology and the Emerging Social Sciences in the Major Works*. Rochester: Camden House, 2016.

Sławek, Tadeusz. *Ujmować: Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009.

Tauber, Alfred I. "Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing." Oakland: University of California Press, 2001.

Thoreau, Henry D. "Obywatelskie nieposłuszeństwo." In Thoreau, *Życie bez zasad: Eseje*. Translated by Halina Cieplińska. Warszawa: Czytelnik, 1983.

———. *Slavery in Massachusetts*. https://web.archive.org/web/20081009030256/http://eserver.org/thoreau/slavery.html.

———. *Sztuka chodzenia*. Translated by Piotr Madej. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, 2013.

———. *Walden, czyli życie w lesie*. Translated by Halina Cieplińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1991.

———. "Życie bez zasad." In Thoreau, *Życie bez zasad: Eseje*. Translated by Halina Cieplińska. Warszawa: Czytelnik, 1983.

———. “Wild Fruits.” In: Thoreau, *Faith in a Seed*: *The Dispersion of Seeds and Other Late Natural History Writings*. Edited by Bradley P. Dean. Washington, D.C.: Island Press, 1993.

Torrey, Bradford, and Francis H. Allen, eds. *The Journal of Henry D. Thoreau*. Vols. 1 and 2. Mineola: Dover Publications, 1962.

Turner, Jack. *A Political Companion to Henry David Thoreau*. Lexington: University Press of Kentucky, 2009.

Villa, Dana. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Walker, Brian. “Thoreau’s Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation.” *The American Political Science Review* 92, no. 4 (1998): 845–56.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka ADAMCZAK – Dom jako relacja. Henry’ego Davida Thoreau pomysły na budowanie demokracji

DOI 10.12887/33-2020-2-130-11

Zgodnie z interpretacją, która została przedstawiona w artykule, pojęcie domu służy Henry’emu Davidowi Thoreau za punkt wyjścia do dyskusji o demokracji, a dokładniej – edukacji demokratycznej. Przeniesienie środka ciężkości tej dyskusji na – semantycznie spokrewnione z pojęciem domu i skupione wokół niego – działania: zamieszkiwania, udomowienia, przywiązania bądź meblowania, wynika z dokonanej przez dziewiętnastowiecznego filozofa redefinicji, skutkującej rozumieniem domu nie tyle jako miejsca czy, węziej, budynku z jego materialnym wyposażeniem, ile jako pewnego rodzaju nawiązywanej przez jednostkę relacji. Relacyjność jest dla myśliciela również jednym z fundamentów demokracji. Odwoływanie się do metaforyki domu w kontekście edukacji demokratycznej autorka uzasadnia skupieniem się przez samego Thoreau na doświadczeniowym wymiarze demokracji, na trudno uchwytnych w swej ulotności codziennych mikropraktykach, o których jakości decyduje wykształcenie przez jednostki odpowiednich dyspozycji, takich jak: krytyczne myślenie, percepcja otwierająca, troska, gościnność czy rezygnacja z prób zachowania pełnej kontroli nad codziennością. Według amerykańskiego transcendentalisty jednym ze wspólnych mianowników, pozwalających objaśniać relacje: „ja–ja”, „ja–dom”, „ja–świat”, jest kategoria oswajania.

Słowa kluczowe: dom, edukacja demokratyczna, myślenie krytyczne, percepcja, relacja

Kontakt: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński ul. Bracka 12, 30-005 Kraków
Tel. 12 6631942
E-mail: agnieszka.adamczak@uj.edu.pl
http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-agnieszka-adamczak

Agnieszka ADAMCZAK, Home as a Relationship: Henry David Thoreau's Ideas for Building Democracy

DOI 10.12887/33-2020-2-130-11

According to the interpretation proposed in the article, Henry David Thoreau uses the concept of home as a starting point for discussing democracy or, more precisely, democratic education. Thoreau's moving the center of gravity in the discussion towards certain activities semantically related to the concept of home and centered around home, such as inhabiting, domestication, attachment or furnishing, is grounded in his redefinition of home so that the latter is no longer understood as a place, or a building with its material equipment, but involves a particular kind of relationships established by an individual. For the nineteenth-century philosopher, relationality is also one of the foundations of democracy. The author of the paper justifies her emphasis on the home-related metaphors in the context of democratic education by pointing to Thoreau's focus on the experiential dimension of democracy which consists of—transient and thus difficult to grasp—everyday micropractices whose quality depends on developing appropriate dispositions by an individual, i.e., critical thinking, a fresh, opening-up mode of perception, care, hospitality or abandoning attempts at total control over every-day reality. The category of domestication, as seen by the American Transcendentalist, is one of the 'common denominators' which help explain the relationships such as 'self–self,' 'self–home,' and 'self–the world.'

Keywords: home, democratic education, critical thinking, perception, relationship

Contact: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński ul. Bracka 12, 30-005, Cracow, Poland
Phone: + 48 12 6631942
E-mail: agnieszka.adamczak@uj.edu.pl
http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-agnieszka-adamczak

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 180-194
DOI 10.12887/33-2020-2-130-12

Sylwia IWANEK

POWTÓRNE STWORZENIE ŚWIATA
Koncepcja ludzkiego domu w pismach Stanisława Vincenza

Według Vincenza współczesny świat zapomniał o tym, czym jest prostota ducha. Autor tetralogii „Na wysokiej połoninie" podaje społeczeństwu rodzaj lekarstwa – obraz kultury pierwotnej, w której człowiek nie jest wszechwładnym panem świata, ale jego współmieszkańcem zależnym, podobnie jak każdy inny „domownik", od Stwórcy, który objawia się w pewien sposób również w naturze. Vincenz, za Platonem, stawia człowiekowi warunek: wejdź w głąb siebie tak, abyś mógł wejść w głąb świata.

Stanisław Vincenz wpisuje swoją oryginalną koncepcję ludzkiego domu w wizję ludzkiego świata[1]. Wychowany na Huculszczyźnie i głęboko zakorzeniony w jej kulturze, pisarz wyraźnie dostrzegał zagrożenia związane z rozwojem stechnicyzowanej, „przeciwczłowieczej" cywilizacji Zachodu. Jego tetralogia *Na wysokiej połoninie* to wielka, znakomita pod względem literackim próba przypomnienia sposobów myślenia i życia alternatywnych wobec postoświeceniowych projektów cywilizacji i kultury. W całym cyklu – zwłaszcza zaś w pierwszym jego tomie, w którym kategorii domu poświęcono najwięcej uwagi – autor konsekwentnie buduje wizję zamieszkiwania świata, które jest interioryzacją więzi wspólnotowych. Chodzi przy tym o wspólnotę w najszerszym sensie tego słowa – o wspólnotę obejmującą swym zasięgiem nie tylko ludzi, ale cały świat natury. Bohater Vincenza nigdy nie jest jednostką

[1] Na fakt ten zwracało uwagę wielu badaczy (zob. m.in. P. N o w a c z y ń s k i, *Mądrość Vincenza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003; A. M a d y d a, *Bóg – Człowiek – Kosmos*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Redakcja Wydawnictw KUL – Fundacja Jana Pawła II – Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Lublin–Rzym 1994, s. 7-25; J. K o l b u s z e w s k i, *Stanisława Vincenza czytanie krajobrazu. Na wysokiej połoninie,* w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, s. 215-228; M. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, *Stanisław Vincenz. Pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów. Biografia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006; t a ż, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997; J. P i e s z c z a c h o w i c z, *Od realności do mitu. Koncepcja natury Stanisława Vincenza*, w: *Świat Vincenza. Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza*, red. J.A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Oficyna Wydawnicza Leopoldinum, Wrocław 1992, s. 221-234; J.A. C h o r o s z y, *Huculszczyzny Homer czy Macpherson? Karpaty Wschodnie Vincenza na tle polskiej tradycji*, w: *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, red. P. Nowaczyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 229-238; R. O k u l i c z - K o z a r y n, *Powrót na małą Itakę*, w: *Świat Vincenza*, s. 213-220; M. K l e c e l, *Obecność Vincenza w kulturze polskiej XX wieku*, w: *Stanisław Vincenz. Humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 343-354.

samotną czy wyalienowaną. Przeciwnie, rodzi się, żyje i umiera w świecie stanowiącym w pewnym sensie rodzinę, a z całym uniwersum zawsze łączą go głębokie więzy – tak jak z rodziną w podstawowym sensie tego słowa – i dlatego nigdy nie czuje się podmiotem niezależnym i nieuwarunkowanym. Wie, że nie on tworzy zasady rodzinnego kosmosu i zdaje sobie sprawę, że zasady te istniały przed nim i będą istnieć po nim, a ich poznanie stanowi jego obowiązek. Jakże bowiem inaczej mógłby nauczyć się funkcjonowania w świecie, który jest jedną wielką wspólnotą bytów?

Pokora wobec tego, co jest, powstrzymanie żądzy uprzedmiotowienia rzeczywistości i podporządkowania jej własnej, niczym nieskrępowanej woli, okazują się więc w pismach Vincenza istotą prawidłowego funkcjonowania w rodzinie świata. Ta bowiem (jak każda ludzka rodzina) nie pozostawia człowieka samemu sobie, lecz udziela mu licznych wskazówek, ułatwiających poruszanie się w świecie-rodzinie. Zdaniem pisarza sytuacja egzystencjalna człowieka to sytuacja ucznia, który musi poznać „światowe pismo", by prawidłowo odczytać „księgę świata": „Cały ten świat to wielka księga. A tamten świat i dusza człowiecza, to granie, muzyka. Widzący wieszczun męczy się, odgaduje, odczytuje, a niewidomy nawet nie potrzebuje tego i zna więcej, bo wszystko mu gra, wyśpiewuje samo. To pismo światowe pozakręcane, bardzo ciężkie. A czasem umyślnie na wywrót napisane, aby coś przeciwnego wyczytał jakiś taki ciekawski człeczyna. Bo ono dla świadomych tylko, dla tych, do których przyszło wezwanie niebiesne. Na obliczu człowieka wypisane jego myśli, jego chęci, dobro i grzech, to, czego chce. A na dłoni – dziedzictwo, dola: chce czy nie chce, tak jest i będzie. Kwiaty i zioła o ziemi wypisują, o glebie, jaka jest, była albo będzie. Wody o wnętrzu ziemi opowiadają, a także wypisują na skałach, na brzegach, na urwiskach i na dnie też. Ale czytaj tylko pilnie, wnikaj w to, synku! I to tylko, co odczytasz, co w głowie twojej odpisane z księgi światowej i co w uszach twoich ze światowej gry pozbierane, tym możesz kierować, przemawiać i innych prowadzić, nie rozkazywać, lecz ciągnąć z głębi, dźwigać do góry"[2].

Umiejętność odczytywania znaków wiąże się zatem nie ze zmysłem wzroku, lecz z wrażliwością duchową. Vincenz, miłośnik Platona, nawiązuje do koncepcji materialno-duchowej natury rzeczy, które stanowią emanację umysłu (duszy bądź ducha) Boga Stwórcy[3]. Człowiek, opierając się na swej pamięci (grec. Mneme) – będącej jakby głębszą formą świadomości – jest w stanie przypomnieć sobie ów duchowy trop i wniknąć w duszę świata. Jak pisze znawca twórczości pisarza: „Dla Vincenza przedmiot poznania to jedno-

[2] S. V i n c e n z, *Na wysokiej połoninie*, t. 1, *Prawda starowieku*, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2002, s. 136.

[3] Por. M a d y d a, dz. cyt., s. 9.

cześnie «istność widzialna – i niewidzialna». Byt widzialny jest «zewnętrznym ‘przedmiotem’», więc poznanie winno polegać na dotarciu do jego wnętrza, czyli do tego, co ukryte przed przedmiotem poznania, co „niewidzialne”. Owo niewidzialne to dusza przedmiotu – «niewidzialny rodzaj […] zrośnięty ze wszystkim, co jest widzialne w ciele» i należący «do sfery noetycznej» – wspólny składnik wszystkich rzeczy, którego przeniknięcie umożliwia następnie dostrzeżenie przedmiotu jako składnika wielkiej wspólnoty wszechrzeczy. Wspólnotę stworzenia stanowi (tzn. czyni i jednocześnie nią jest) Bóg, określany przez Vincenza mianem «wspólnoty, która przetrwa wszystko»”[4].

Poznanie to zatem umiejętność wniknięcia w głąb duszy świata, które odbywa się poprzez wniknięcie w głąb siebie – przypomnienie sobie tego, co zapisane jest w ludzkiej duszy. Samopoznanie stanowi zatem niezwykle istotny komponent poznania świata. Zmysł wzroku nie jest tu konieczny. Ważniejsze okazują się oczy serca, zwrócone ku wnętrzu duszy poznającego podmiotu, oraz na zewnątrz – ku duszy świata. Bóg bowiem stworzył świat jako raj – miejsce pełne harmonii i ładu. Owo doświadczenie arkadii zostało głęboko zapisane w pamięci duszy ludzkiej. Człowiek, żyjąc w świecie, ma możliwość sięgnięcia do swej pamięci, przypomnienia sobie doświadczenia owego raju. Ponowne przeżywanie ładu stworzenia może się jednak dokonać pod pewnymi warunkami, którym przyjrzymy się bliżej w dalszej części niniejszych rozważań.

TŁO

Pisząc tetralogię *Na wysokiej połoninie*, Vincenz tworzy swego rodzaju lustro dla współczesnych społeczeństw. Jako mędrzec i filozof, dostrzegł on w dziejach świata niebezpieczeństwa nadciągające wraz z postępem i oświeceniową wizją rzeczywistości. Człowiek, który stał się w dobie rozwoju technologii i pomnażania dóbr materialnych przedmiotem wyzysku, został odarty ze sfery transcendencji. Proces rozpoczęty w dobie oświecenia – kiedy to kult rozumu i nauki nadał mu tempa – toczy się nadal w wieku dwudziestym. Vincenz, obserwując przemiany dokonujące się w rzeczywistości, diagnozuje chorobę, na którą bezwiednie zapadł świat. Tetralogia pisarza miała zatem – w jego zamyśle – stanowić swego rodzaju parenetyczny wzór, który może służyć jako punkt odniesienia dla społeczeństw „zagonionych termitów”[5]. Tłem Vincenzowej opowieści o domu są przemiany kulturowe i cywilizacyjne wywołane przez człowieka, który z rozumu i nauki uczynił bóstwo – wyznacznik

[4] M a d y d a, dz. cyt., s. 10.
[5] Por. N o w a c z y ń s k i, dz. cyt., s. 6.

wszelkich wartości oraz jedyny warunek możliwości poznania świata. Przypomnijmy w syntetycznym skrócie ich ideowe fundamenty, których zwieńczenie znajdujemy w sformułowanym przez Nietzschego haśle śmierci Boga, czyli śmierci wszystkiego, co człowiek współczesny pragnąłby uznać za nadprzyrodzone[6]. To swoiste odczarowanie świata, o którym mówił również Max Weber[7], jest bowiem finałem długiego procesu oddzielania natury od tego, co zostało do niej niejako dodane – czy też jej naddane. Już w starożytnej Grecji liczni filozofowie zastanawiali się, w jaki sposób nadprzyrodzoność jawi się w świecie. Pojęcie tego, co nadprzyrodzone (łac. supernaturalis), zostało sformułowane i po raz pierwszy wykorzystane w czasach Soboru Trydenckiego, w bulli papieża Piusa V (1505-1572), gdzie opisywało „porządek boski pozostający w związku z porządkiem ludzkim"[8]. To, co nadprzyrodzone, pozostaje zawsze związane z tym, co przyrodzone, naturalne: „Nadprzyrodzona łaska odnosi się zatem do tego, co przyrodzone. Ale to oznacza także, że pojęcie nadprzyrodzoności nieobecne w Biblii, które pojawia się w pewnym momencie dziejów chrześcijaństwa, nie jest neutralnym dodatkiem do chrześcijańskiej doktryny, lecz w istotny sposób modyfikuje pojmowanie łaski, a co za tym idzie, modyfikuje sposób pojmowania boskiej obecności w człowieku i jego świecie. Jak stwierdza Yves Congar: «pojęcie nadnatury (nadprzyrodzoności) dodanej do natury jest […] pojęciem zachodnim, jest owocem tej choroby analizowania i rozdzielania, która jest chorobą Zachodu». Nadprzyrodzone przywołuje swoje przeciwieństwo, przywołuje i odsyła nas do pojęcia tego, co naturalne"[9].

Różnica teologiczna, o której tu mowa i którą określił już św. Tomasz z Akwinu, czyli różnica między tym, co boskie – nadprzyrodzone, a tym co naturalne – ludzkie, wprowadziła rozłam, który w dziejach ludzkości się pogłębiał. Rozłam ów sprawił, że istota ludzka sprowadzona została do tego, co mieści się w naturze, podlegając twardym prawom biologii i chemii. Vincenz, który był świadkiem tych przemian, w swojej tetralogii starał się pokazać taki model istnienia, który, nie lekceważąc nowoczesności, przezwycięża jej pułapki. Sięgając po kulturę pierwotną Hucułów, pisarz opowiedział „świat starowieku"[10], który nosząc znamiona arkadii, pozostawał całkowicie odporny na pokusy oddzielania tego, co boskie, od tego, co ludzkie. Huculi jako społeczność pierwotna, nieznająca pisma, a więc opierająca się na podaniach

[6] Por. K. M e c h, *Człowiek, natura, transcendencja*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2014, s. 11.

[7] Zob. M. W e b e r, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, A. Kopacki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

[8] M e c h, dz. cyt., s. 20.

[9] Tamże, s. 21.

[10] V i n c e n z, *Na wysokiej połoninie*, t. 1, *Prawda starowieku*, s. 53.

ustnych, traktowali świat jako pewną materialno-duchową oczywistość, która rządzi się jasnymi regułami, i czuli się jego nieodłączną częścią. Opisując rolę mitu i oralności kultur pierwotnych, Malwina Rolka zwraca uwagę, że owe społeczności nie oddzielały siebie jako podmiotu od świata jako przedmiotu, że czuły się one tożsame ze światem[11]. Tak też było z Hucułami, którzy w sposób całkowicie naturalny doświadczali tego, co ludzkie, i tego, co boskie. U podłoża ich otwartości na dar, który mogą otrzymać od Niebios czy świata, znajduje się założenie, że dar ów faktycznie jest tam dostępny. Jak pisze Karol Tarnowski: „Otwieranie się religijnego wymiaru zakłada, że zanim my otwieramy się na rzeczywistość, to sama rzeczywistość odsłania się dla nas tak, że religijne artykulacje mają się o co zahaczyć, w czym zakotwiczyć"[12]. Człowiek gór odczytywał rzeczywistość jako księgę objawiającą jedność świata natury i tego, co nadprzyrodzone. Połoniny przepełnione są duchami, niaukami czy innymi leśnymi stworami, drzewa zaś czy zwierzęta są braćmi to bracia człowieka, o których musi się on należycie, z szacunkiem troszczyć. Wydawać by się mogło, że pobrzmiewają tu nuty franciszkanizmu, trzeba jednak podkreślić, że świat połonin był światem religijności pierwotnej, do którego chrześcijaństwo zostało w pewien sposób „dolepione".

Połoniny są zatem rzeczywistością magiczną, w której chrześcijaństwo stawiało dopiero pierwsze kroki. Widoczny w dziele Vincenza synkretyzm tego, co pierwotne i ludowe, i tego, co chrześcijańskie, spełnia specjalną funkcję apelu o powrót do uniwersalnych źródeł, do sfery sacrum ujawniającego się w świecie. Opisując świat pierwowieku, pisarz ukazuje zaprzepaszczone drogi rozwoju społeczeństw. Hucuł stanowi w tetralogii wzór człowieka, który – jako podmiot bierny[13] – otwiera się na to, co zostało zapisane w świecie przez Stwórcę i jest zdolny nie tylko do wiary w to, że pragnie On coś mu ofiarować, ale również do posłuszeństwa Temu, który pragnie mu tego daru udzielić.

MIEJSCE DOMU

Wnikając w głąb opisów budowy domu, zawartych – jak już wspomniano – głównie w pierwszym tomie tetralogii, widzimy, że sam wybór miejsca był długim i skomplikowanym procesem. Zakładając gospodarstwo, Hucuł tworzył bowiem nie tyle miejsce pracy i wypoczynku, ile raczej cały „pry-

[11] Por. M. R o l k a, *Mit i oralność w świetle diagnoz kryzysu kultury nowoczesnej*, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny" 2016, nr 3(34), http://magazynhybris.com/images/teksty/34/09%20Rolka%20[119-137].pdf.

[12] K. T a r n o w s k i, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 181.

[13] Por. M e c h, dz. cyt., s. 17.

watny wszechświat", swoistą oś bytowania, swój „pępek świata"[14], środek prywatnego kosmosu. Wiedział, że dom będzie odzwierciedleniem jego „osobistości"[15]. Już samo jego nastawienie pokazuje, jak ważne było to przedsięwzięcie. Nic tedy dziwnego, że było ono realizowane bez pośpiechu i wedle procedur uświęconych obyczajem. Powiedzmy wprost: była to czynność w pewien sposób sakralna, na co wskazują dwie przesłanki.

Pierwsza z nich to wybór miejsca. Gazda karpacki miał obowiązek poszukiwania odpowiednich obszarów na stworzenie swojej przestrzeni życiowej. Nie mógł zdecydować się na miejsce przypadkowe, musiał poszukiwać tych przestrzeni, które wcześniej zostały wybrane przez Stwórcę: „Tam w istocie przed wiekami już wyprzedził go Syn Człowieczy, kroplę potu uronił, i naznaczył miejsce na chatę i dla budowania"[16].

Świadomość tego, że Bóg chodził po ziemi i wyznaczał ludziom miejsca na mieszkania, ukazuje, w jak głębokiej zależności wobec Stwórcy stawiał się niegdyś człowiek. Był Mu posłuszny, posłuszeństwo zaś stanowi jeden z ważniejszych aspektów wiary – jawi się ono jako postawa uniżenia wobec Tego, który wyznacza drogę wiodącą człowieka do szczęścia. Świadomość swojego miejsca w świecie łączy się ponadto z przekonaniem o możliwości otrzymania daru. W tym zaś ujawnia się podmiotowość bierna: „Wiara może się wydarzyć tylko wtedy, gdy dopuszcza się możliwość otrzymania czegoś, co nie jest wyłącznie projekcją [...] własnych pragnień"[17]. Bierność Hucuła zatem – paradoksalnie – przeniknięta jest aktywnością. Nie jest to jednak aktywność zewnętrzna, polegająca na ciągłym sprawdzaniu, kontrolowaniu wydarzeń i życia wokół nas, lecz raczej ruch skierowany do wewnątrz, poruszenie oczu serca, które chce przeniknąć przestrzeń po to, aby odkryć to, co zostało w niej zapisane. Samoświadomość ma tutaj zatem ogromne znaczenie. Projekcja, o jakiej mówił Mech w przytoczonym wyżej fragmencie, to mechanizm obronny człowieka, który nie chce spotkać się z tym, co w nim samym ułomne lub trudne. Nie uświadamiając sobie swoich emocji czy doświadczanych traum, projektuje on swoje odczucia na otoczenie: uważa, że to świat zewnętrzny wypełniony jest złymi mocami, podczas gdy to właśnie człowiek nosi w sobie ogromne pokłady agresji. Widzimy zatem, że samopoznanie, o którym wspominał również Platon, jest warunkiem owocnego obcowania ze światem natury – owocnego, czyli takiego, które przynosi obfite plony, pozwala go poznać, koi i ostrzega. Warunkiem p r a w d z i w e g o poznania natury, świata i drugiego człowieka jest więc w świecie Vincenza poznanie siebie, swoich

[14] V i n c e n z, *Na wysokiej połoninie*, t. 1, *Prawda starowieku*, s. 162.
[15] V i n c e n z, dz. cyt., s. 53.
[16] Tamże, s. 44.
[17] M e c h, dz. cyt., s. 17.

ograniczeń, zgryzot czy doświadczeń oraz powodowanych w nas przez nie konsekwencji.

Drugim komponentem poznania odpowiedniego miejsca na budowę domu było wsłuchiwanie się w otaczającą naturę, traktowanie z szacunkiem tego, co mówi, oraz tego, co sama zrodziła: „Dla najdawniejszych chat rąbano w puszczy kłody, ciosano je tamże, aby postawić dom w tym miejscu. Lecz choć wybrano i przygotowano budulec najlepszy, nikt nie wyrąbywał lasu od razu, tylko w ciągu lat. Bo takiemu co by wygolił las jak brodę, niespodzianie, nieraz w nocy, zalała wyrąb woda, co łakoma buchnąć ze źródła odkrytego rąbaniem. […] Naprzód trzeba długo badać, trza uczyć się, gdzie można wyrobić z lasu carynki sianokośne, gdzie ogrody a gdzie pastwiska. I jak je chronić, czy to pozostawiając dla zabezpieczenia część lasu, czy podsypując kaszycami od strony potoków i spadów wody”[18].

Człowiek kultury pierwotnej szanował naturę, wiedział bowiem, że jest od niej zależny. Nie czuł się panem, lecz współmieszkańcem ziemi: „Słowiański, a szczególnie karpacki pasterz, większy jeszcze indywidualista, tworzy w każdej osadzie swój świat samowystarczalny, ale tonie w przyrodzie, nie włada nią, przepada dla zrzeszenia”[19]. To „zrzeszenie” miało znaczenie szczególne. Spotykając bowiem bohaterów *Na wysokiej połoninie*, odkrywamy, iż są to ludzie tak głęboko przeżywający rzeczywistość, że w ich świadomości zaciera się granica między „ja” a światem. Natura, zwierzęta, drugi człowiek – wszyscy są dla Hucuła „mieszkańcami ziemi” i wszyscy mają podobne prawa: „Huculi Vincenza mają więc – jak widzimy – inny niż społeczeństwa cywilizowane stosunek do natury. Przypisując jej życie, świadomość i uczucia, uczłowieczając niejako, nie wyodrębniają się z niej, nie oddzielają nieprzekraczalną barierą rozumności. Przeciwnie, czują się jej elementem, czują się z nią spokrewnieni. Uważają, iż powinni zachować wobec niej postawę braterstwa i wdzięczności za dary. Dla nich drzewo na przykład to nie zwykły budulec na dom, ale przyjaciel, który przez ofiarę z własnego życia przenosi się do «ludzkiego» świata, by go chronić i grzać”[20].

Szczególna jedność bytów panująca na połoninie staje się kontrobrazem dla ponowoczesnego świata, który wyrósł na Nietzscheańskiej idei śmierci Boga. Wydaje się, że Vincenz, obserwując procesy zachodzące w świecie na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego, w szczególności zaś doświadczenie pierwszej wojny światowej, poszukuje odpowiedzi na pytanie, czy – i jak – możliwe jest otwarcie się na transcendencję po ogłoszeniu śmierci

[18] V i n c e n z, dz. cyt., s. 45.

[19] T e n ż e, *Krajobraz jako tło dziejów*, w: tenże, *Po stronie pamięci. Wybór esejów*, Instytut Literacki, Paryż 1965, s. 44.

[20] P. N o w a c z y ń s k i, *O „Prawdzie starowieku”. Struktura – mit – idea,* w: *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, s. 311.

Boga. Według badaczy kultur pierwotnych moment rozłamu, oddzielenia człowieka od świata natury, postrzeganej jako obszar objawiania się sfery sacrum, nastąpił w chwili wynalezienia druku. Człowiek rozpoczął też długą drogę ku oddzieleniu sfery rozumu od sfery emocji i od psychiki. Potwierdzeniem tych słów i tej diagnozy może być motto, które Vincenz wybrał do swojego eseju *Mała Itaka. Rozważania o kulturze ludowej*: „Sokrates w *Fajdrosie* Platona: «Ten wynalazek liter zasieje zapomnienie w duszach ludzkich. Bo człowiek, który się tego nauczy, przestanie ćwiczyć pamięć, ufając w pismo. Będzie przypominać sobie wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z samego siebie, nie z własnego wnętrza. Nie jest to przecie lekarstwem na pamięć, a chyba tylko podpórką pamięci. Niegdyś ludzie nie byli tacy przemądrzy, jak wy młodzi. W prostocie ducha potrafili zapytać dębu i posłuchać skały, byleby tylko one mówiły prawdę»”[21].

Według Vincenza współczesny świat zapomniał o tym, czym jest prostota ducha. Autor tetralogii *Na wysokiej połoninie* podaje społeczeństwu rodzaj lekarstwa – obraz kultury pierwotnej, w której człowiek nie jest wszechwładnym panem świata, ale jego współmieszkańcem zależnym, podobnie jak każdy inny „domownik”, od Stwórcy, który objawia się w pewien sposób również w naturze.

Vincenz, za Platonem, stawia zatem człowiekowi pewien warunek: wejdź w głąb siebie tak, abyś mógł wejść w głąb świata, nie poprzestawaj tylko na tym, co zewnętrzne, przypatruj się temu, co objawia się w tobie i w otaczającym świecie. Krajobrazy górskie stają się w tetralogii zespołem znaczeń. Relacja ludzi z otaczającym światem to relacja dialogiczna, pełna otwartości na doświadczenie hierofanii. Górale żyli w poczuciu zależności i posłuszeństwa wobec Stwórcy, który kontaktuje się z nimi między innymi poprzez przyrodę. Doświadczane przez Hucuła miejsca prześwitów sacrum stanowiły dla niego drogowskazy na drodze ku budowaniu harmonijnej egzystencji. Znajomość i akceptacja swego miejsca w świecie, współmieszkanie z otoczeniem – to początek drogi budowania domu. Opis przedstawiony w pierwszym tomie „Wysokiej połoniny” otwarty zostaje poprzez odwołania do świętej historii raju i upadku pierwszych ludzi. Człowiek, znając opowieść o Adamie i Ewie odkrywał, że to, co się stało przez grzech, przyniosło wiele cierpienia: „Wdzięczna dusza nieznanego pieśniarza, a za nim tradycja ludowa nie chce, nie może wierzyć, aby świat był niemy, głuchy wobec tego, co najbardziej ukochane sercem człowieczym, by był okrutny dla świętości jedynej, która raz

[21] S. V i n c e n z, *Mała Itaka. Rozważania o kulturze ludowej*, w: tenże, *Po stronie dialogu*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 162; por. P l a t o n, *Fajdros*, 270 A-B, w: tenże, *Fajdros. Hippiasz Mniejszy. Hippiasz Większy. Ion*, tłum. W. Witwicki, Alfa, Warszawa 1999, s. 72.

zjawiła się na ziemi. Więc żadne drzewo puszczowe nie chce wziąć udziału w zadawaniu cierpień. Tylko jedna robaczywa iwa zgrzeszyła… I płyną łzy i krew człowiecza. […] Pokłonią się światy przed tak wielkim trudem i ofiarą. Pieśń daje nabożną pochwałę pracy i trudowi. Potwierdza śmiało, że tam, gdzie któryś z nas narażał głowę pod pioruny, pod lawinę, pod powódź i przeciw zwierzowi dzikiemu, gdzie trapił się, trudził i mozolił, zmagając z puszczą, tam w istocie przed wiekami wyprzedził go Syn Człowieczy, kroplę potu uronił, i naznaczył miejsce na chatę i dla budowania"[22].

Trud towarzyszący człowiekowi zostaje tu niejako włączony w trud pierwszy – trud w pewien sposób wzorcowy. Wszystko to, czego doświadcza mieszkaniec połonin, połączony jest z prawzorem ustanowionym na początku czasów, gdy Bóg chodził po ziemi. Odtwarzanie owego wzoru staje się mitem, który reaktywuje historię świętą. Vincenz w swoich pismach zwracał uwagę, że mit mówi o tym, co j e s t[23], nie zaś o tym, co było kiedyś, przed wiekami. Czy tylko o odwzorowanie i włączenie się w czas święty chodzi mieszkańcom połonin? Wydaje się, że nie. Mity były dla nich (i dla Vincenza) czymś więcej niż tylko powielaniem wzoru: „Mity w ujęciu Vincenza nie prezentują pewnych wzorcowych faktów będących przejawami wtargnięcia do rzeczywistości ludzkiej sfery sacrum, lecz same docierają do istoty bytu (idei Platońskich?) i przedstawiają ją jako rzeczywistość najwyższą, sakralną. Dlatego mit «to indywidualność wyjątkowa, nadindywidualna, źródłowa, reprezentacyjna. To, co jest duszą człowieka» […]. Mit podejmuje zagadnienia najistotniejsze a zarazem elementarne, wieczne, stanowiące istotę człowieczeństwa i jednocześnie tkwiące u podstaw kultury. Zatem mit jest źródłem kultury. A ponieważ źródło to «bije w samej istocie człowieka», mit można – paradoksalnie – z duszą utożsamiać"[24]. Jeśli więc przyjmiemy, że mit jest duszą i istotą człowieka, to wypada zapytać, jak zostały one odzwierciedlone w rytuale budowy domu? Co rytuał ten mówi nam o kondycji i potrzebach człowieka, o ludzkiej społeczności?

BUDOWA DOMU

Na początku tomu *Prawda starowieku* Vincenz zarysowuje historię wygnania i, wspominając o grzechu Ewy w raju, wskazuje, że człowiek w swej istocie stał się wygnańcem i tułaczem: „Cała ludność Wierchowiny powstała ze zbie-

[22] V i n c e n z, *Prawda starowieku*, s. 44.
[23] T e n ż e, *Krajobraz jako tło dziejów*, w: tenże, *Po stronie pamięci*, s. 38.
[24] M a d y d a, dz. cyt., s. 14.

gów, tułaczy, wygnańców”[25]. Po opuszczeniu raju doświadczenie zagubienia i konieczność tułaczki dotknęły każdego człowieka. W tych pierwotnych czasach jednak człowiek jeszcze p a m i ę t a ł, potrafił w sobie odnaleźć skrawki raju, doświadczenie duszy świata, które było jego udziałem przed dramatem grzechu. Obserwując naturę, przyglądając się zwierzętom, uczył się organizować swoją przestrzeń, być w niej i tworzyć miejsca schronienia. Z wygnańca stał się poszukiwaczem domu: „Szuka domu jak nagi człowiek okrycia, buduje dom jak dusza ciało”[26]. Zdolność wewnętrznego przypominania sobie oraz obserwacji rzeczywistości sprawiła, że zaczął on oddychać oddechem świata i natury, złączył się z nim w sposób bardzo głęboki. Złączenie to dało początek wymianie: przyjmując od świata i od Stwórcy – który również p a m i ę t a ł o swych dzieciach – liczne dary, przetwarzał je w sobie i oddawał światu.

Najpierw człowiek odkrył jaskinię – to ona stała się dla niego wzorem bytowania: „Jaskinia nie dopuszcza deszczu, wilgoci ni światła, jest sucha, ciepła i ciemna. Jest wzorem doskonałego domu. Jak ciało człowieka, ma ona oko, lecz dla siebie tylko, aby wyjrzeć, śledzić, a nie aby kto przez nie zajrzał do wnętrza. Wewnątrz ciemna, w ten sposób odcina się od bezmiaru świata. Nie słońcem ogrzewa się ani oświeca, tylko watrą, gdy jej potrzeba. Dlatego po wiekach jeszcze przetrwała zasada, że dom choć obszerny ma być ciemny jak legowisko niedźwiedzia, jak gniazdo dudka”[27].

Jaskinia była dla Hucuła miejscem pewnym – chroniła nie tylko przed wszelkim niebezpieczeństwem, które mógł napotkać na swych drogach, ale również dawała ciepło, stawała się gniazdem, z którego człowiek wychodził na spotkanie z innymi. Pasterz karpacki zapragnął zbudować swoje lokum na kształt właśnie takiej jaskini – ciepłe, ciemne i ze wszech miar bezpieczne.

Człowiek połonin budował stały dom dopiero wtedy, gdy się ożenił: „Lecz domu trwałego – nie dla snu tylko, nie dla schronu, nie na jeden okres wyłącznie – potrzebuje dopiero człowiek z żoną”[28]. W świecie połonin dopiero małżeństwo stanowi początek „nowej ludzkości”[29]. Bo też każda rodzina ukazana jest przez Vincenza jako „nowa ludzkość”, nowy ród, nowe pasmo historii. To, jak przebiegnie los rodu, zależy od mieszkańców chaty. Nawiązanie do historii Adama i Ewy jest wyrazem tęsknoty za domem wiecznym oraz nadziei, że dom ów rzeczywiście oczekuje na człowieka. Hucuł miał świadomość, że nie żyje na ziemi wiecznie, doskonale zdawał sobie sprawę z upływu czasu i nieuniknionej śmierci. Wobec zmienności losów był raczej pogodny, przyjmował to, co niesie codzienność: „Zatem gdy zapytać go, czy dobrze się mieszka, czy

[25] V i n c e n z, *Prawda starowieku*, s. 44.
[26] Tamże.
[27] Tamże, s. 45.
[28] Tamże.
[29] Tamże, s. 46.

zdrów, nie inaczej odpowie jak: «Tymczasem dobrze, tymczasem zdrów»”[30]. W każdej chwili zatem był Hucuł niejako wychylony ku wieczności. Budując dom, wiedział, że czyni to także dla tych, którzy przyjdą po nim, jego żywot zaś stanowi jedynie kolejną kroplę w wielkim potoku życia i ludzkości.

Ów potok, dzieje rodów, społeczności czy narodów wciąż odnoszą nas do pamięci o tych, którzy byli przed nami, i do myśli o tych, którzy przyjdą po nas. Ponieważ budowa domu włączona była w wieczność, nosiła znamiona ceremonii. Hucuł, postawiwszy podwaliny chaty siadał wraz z całą rodziną, nasłuchując znaków „co do szczęścia i przeznaczenia chaty”[31]. Kiedy te okazały się pomyślne, cieszyli się wspólnie, jeśli jednak zwiastuny były niekorzystne (przyjmując postać na przykład niemiłych odgłosów), gazdowie prosili przemównika lub wieszczuna o odwrócenie wrogich sił. Obrzęd, który ten odprawiał, udaremniał zamiary zła. W ten sposób, poprzez czynności magiczne, czas zwykły mieszał się z czasem sakralnym. Dzięki modlitwie wieszczuna zwyczajna czynność nabierała wymiaru transcendentnego – przekraczała to, co widzialne, wzywając pomocy tego, co nadprzyrodzone. Po obrzędach tych następował czas świętowania, radości, że nowe życie, nowe miejsce zostało poświęcone i zabezpieczone przed złymi mocami.

Drzwi domu, które stawiane były na podwalinach jako pierwsze, wskazują na przekonanie, że życie ziemskie jest tylko pewnym etapem życia duszy, a każdy z nas ten świat opuści: „Wejść i wyjść – oto skrót losu człowieczego”[32]. Gazda, wiedząc, że zadaniem chaty będzie jednanie tych, z którymi przyjdzie mu żyć pod jej dachem, oraz z tymi, którzy zawitają w jego progi, najmował do budowy domu mistrza wiedzącego, w jaki sposób łączyć bale. On to tworzył budynek, odzwierciedlając również poczucie bliskości między ludźmi. Wiedział doskonale, że chociaż każda zbiorowość spaja się w jedność, wynikiem tego spajania nie jest całkowita symbioza, i zachowywał świadomość odrębności każdego drzewa: „Lecz choć w jedności znikają prawie krawędzie spojeń między słupami, mozaika żywych słojów i przekrojów drzewa zachowuje się nadal i na zawsze”[33].

Mistrz budujący dom, nie potrzebował papierów i wyliczeń – znał na pamięć każde drzewo, jego istotę i charakter, wiedział, gdzie będzie dla niego najlepsze miejsce. Łączył bale, przemawiając do nich po cichu. Pracował jak S t w ó r c a powołujący do życia nowy kosmos. Jak Bóg tka losy ludzi, tak on łączył drzewa ze sobą. Znając doskonale ich tożsamość, nadawał im czasem imiona: „Mistrz sam czasem nawet nadaje przeciosom imiona we-

[30] Tamże.
[31] Tamże, s. 47.
[32] Tamże, s. 48.
[33] Tamże.

dług ich rysunków i wzorów, nawet gdy już są w obrazie. Ten «listostrojny», a tamten «deszcz równoległych strun», a ten trzeci to «zlewisko strumieni», a tamten czwarty «cały w kłusie»”[34]. Imiona oddające charakter drzew przywodzą na myśl koncepcję imion biblijnych, z których każde oddawało charakter noszącej je osoby. Poznając zatem czyjeś imię, poznajemy istotę tego, kto owo imię nosi.

Vincenz, malując podobiznę mistrza budującego dom, wykreował swego rodzaju metaforyczny obraz powtórnego stworzenia świata. Dzieje budowy z pozoru mogą się nam wydawać niezrozumiałe, zbyt poplątane, aby mogły stanowić całość, są jednak realizacją zamysłu twórcy. W istocie stanowią one symbol historii kierowanej przez Opatrzność, mit odsłaniający prawdę. Jak pisze Aleksander Madyda: „Zatem – paradoksalnie z dzisiejszego punktu widzenia – literatura czerpiąca z mitów daje bardziej prawdziwy obraz świata niż historiografia mity pomijająca. […] Tę myśl wyraził Vincenz obrazowo, porównując dzieje do utkanego kilimu. Na jego prawej stronie widać właściwy wzór tkacki, na lewej natomiast „wzory odwrotne widziane od tyłu. To, co widać z lewej strony, to są «Toldet Adama» – dzieje człowieka, a to, co z prawej, «Mifelet Elohim» – czyny Boże. […] Mity odsłaniają więc sakralny wymiar dziejów, wskazując człowiekowi właściwą drogę w jego doczesnym dążeniu do Boga jako wzoru i celu dążeń ludzkich”[35].

Również „tkanie” domu to wyraz przekonania, że świat doczesny jest niejako złączony z tym, co wieczne. Zwieńczeniem naszej wędrówki po ziemi ma być przecież poznanie tego, co nadprzyrodzone, poznanie Boga czuwającego nad losem każdego człowieka. Symbol, który daje wyraz temu przeświadczeniu, to dach – to on kończy całą budowę. Jest jak skrzydła, które otulają i chronią – z boku i z góry. Staje się niczym oblubieniec, który bierze w swe ramiona małżonkę podczas tańca weselnego[36]. Obraz ten, wywołujący w nas poczucie bezpieczeństwa i jedności, może przywodzić na myśl także obraz dobrego Boga, który otula ramionami swoje dzieci. Vincenz podsumowuje: „Chata naśladuje poprzeczny przekrój ciała człowieka”[37]. Tak jak chata została stworzona przez mistrza, tak człowiek został utkany w łonie swej matki przez dobrego Boga (por. Ps 139 (138),13).

Widzimy zatem, że koncepcja domu stworzona przez autora czwórksięgu odsyła nas do koncepcji świata, w którym to, co naturalne, zakorzenione jest w tym, co nadnaturalne. Rodzina świata to nie tylko więzy pomiędzy poszczególnymi stworzeniami, ale także ich relacje ze Stwórcą.

---

[34] Tamże, s. 48n.

[35] M a d y d a, dz. cyt., s. 18.

[36] Por. V i n c e n z, *Prawda starowieku*, s. 49n.

[37] Tamże, s. 50.

W obrazie budowy domu Vincenz ukazuje bardzo wyraźnie, że każde dzieje – czy to poszczególnego człowieka, rodu, czy świata, włączone są w wieczne trwanie. Zachęca tym samym, aby uczyć się spoglądać głębiej i dalej – w te rejony, które wykraczają poza świat widzialny i namacalny: „Rzecz bowiem w tym, że pojmujemy pożytek jedynie w jakoby bezpośrednim, a właściwie w całkiem m a ł o s t k o w y m s e n s i e, bez dalszego spojrzenia przed siebie, które zresztą pozostawimy trosce wielkich organizacji (a ostatnio państwu), płacąc im nierzadko wygórowaną ceną: bez spojrzenia ku rytmom wciąż powracającego życia, tj. bez spojrzenia na to, co w i e c z n e w człowieku”[38].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Choroszy, Jan A. “Huculszczyzny Homer czy Macpherson? Karpaty Wschodnie Vincenza na tle polskiej tradycji.” In *Vincenz i krytycy: Antologia tekstów*. Edited by Piotr Nowaczyński. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2003.

Klecel, Marek. “Obecność Vincenza w kulturze polskiej XX wieku.” In *Stanisław Vincenz: Humanista XX wieku*. Edited by Mirosława Ołdakowska-Kuflowa. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2002.

Kolbuszewski, Jacek. “Stanisława Vincenza czytanie krajobrazu.” In *Studia o Stanisławie Vincenzie*. Edited by Piotr Nowaczyński. Lublin and Rzym: Redakcja Wydawnictw KUL, Fundacja Jana Pawła II, and Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, 1994.

Madyda, Aleksander. “Bóg – Człowiek – Kosmos: O poglądach religijno-filozoficznych Vincenza.” In *Studia o Stanisławie Vincenzie*. Edited by Piotr Nowaczyński. Lublin and Rzym: Redakcja Wydawnictw KUL, Fundacja Jana Pawła II, and Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, 1994.

Mech, Krzysztof. *Człowiek*, *natura*, *transcendencja*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2014.

Nowaczyński, Piotr. *Mądrość Vincenza*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.

———. “O *Prawdzie starowieku*: Struktura – mit – idea.” In *Vincenz i krytycy: Antologia tekstów*. Edited by Piotr Nowaczyński. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2003.

Okulicz-Kozaryn, Radosław. “Powrót na małą Itakę.” In *Świat Vincenza: Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza*. Edited by Jan A. Choroszy and Jacek Kolbuszewski. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Leopoldinum, 1992.

Ołdakowska-Kuflowa, Mirosława. *Stanisław Vincenz: Pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów; Biografia*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2006.

———. *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.

[38] V i n c e n z, *Po stronie dialogu*, t. 1, s. 174.

Pieszczachowicz, Jan. "Od realności do mitu: Koncepcja natury Stanisława Vincenza." In *Świat Vincenza: Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza*. Edited by Jan A. Choroszy and Jacek Kolbuszewski. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Leopoldinum, 1992.

Platon. „Fajdros." In Platon, *"Fajdros." "Hippiasz Mniejszy." "Hippiasz Większy." "Ion."* Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Alfa, 1999.

Rolka, Malwina. "Mit i oralność w świetle diagnoz kryzysu kultury nowoczesnej." *Hybris: Internetowy Magazyn Filozoficzny*, no. 3(34) (2016). http://magazynhybris.com/images/teksty/34/09%20Rolka%20[119-137].pdf.

Tarnowski, Karol. *Usłyszeć niewidzialne: Zarys filozofii wiary*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2005.

Vincenz, Stanisław. „Krajobraz jako tło dziejów." In Vincenz, *Po stronie pamięci: Wybór esejów.* Paryż: Instytut Literacki, 1965.

———. "Mała Itaka. Rozważania o kulturze ludowej." In Vincenz, *Po stronie dialogu*. Vol. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.

———. *Na wysokiej połoninie.* Part 1. *Prawda starowieku*. Sejny: Wydawnictwo Pogranicze, 2002.

———. *Po stronie dialogu*. Vol. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.

———. *Po stronie pamięci: Wybór esejów.* Paryż: Instytut Literacki, 1965.

Weber, Max. *Racjonalność, władza, odczarowanie*. Translated by Marian Holona and Andrzej Kopacki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Sylwia IWANEK – Powtórne stworzenie świata. Koncepcja ludzkiego domu w pismach Stanisława Vincenza

DOI 10.12887/33-2020-2-130-12

Autorka omawia koncepcję ludzkiego domu przedstawioną w pismach Stanisława Vincenza, szczególnie zaś w pierwszym tomie tetralogii *Na wysokiej połoninie* zatytułowanym *Prawda starowieku*. Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób obraz domu wpisany jest w koncepcję ludzkiego świata jako rodziny, gdzie człowiek nie jest wyalienowany, lecz przeciwnie – z całym uniwersum łączą go głębokie więzy. Refleksja o domu staje się zatem punktem wyjścia rozważań o miejscu człowieka w świecie. Bohater prozy Vincenza nigdy nie czuje się podmiotem niezależnym i nieuwarunkowanym, lecz wie, że jego życie i działania wpisują się w historię całego świata i ludzkości. Ma też świadomość, że to, co naturalne, wpisane jest w nadnaturalny porządek kosmosu będącego dziełem Stwórcy. Obraz domu ukazany przez Vincenza staje się również swego rodzaju lustrem, w którym mogą przejrzeć się współczesne społeczeństwa stechnicyzowane.

Słowa kluczowe: dom, rodzina, transcendencja, Platon, sacrum, mit, naturalny, nadnaturalny, Nietzsche

Kontakt: Katedra Literatury XX Wieku, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
E-mail: sylwia.iwanek@gmail.com

Sylwia IWANEK, A Second Creation of the World: The Concept of Home, as reconstructed on the basis of Stanisław Vincenz's Literary Output

DOI 10.12887/33-2020-2-130-12

The author addresses the idea of home, as it is expressed in the writings of Stanisław Vincenz, in particular in the first volume of his tetralogy *Na wysokiej połoninie* [*On the High Uplands: Sagas, Songs, Tales and Legends of the Carpathians*]. The aim of the article is to show how the image of the house (and, at the same time, of home) is part of the idea of the world conceived of as a family, where the human being is not alienated but rather deeply connected to the whole universe. The reflection on home provides the basis for a discussion of the place of the human being in the world. The protagonists of Vincenz's prose never consider themselves as independent and unconditioned subjects but realize that their lives are part of the history of the world and of humankind; they are also aware that the natural order belongs to the supernatural order of the Cosmos, which is seen as the work of the Creator. The images of 'house' and 'home' created by Vincenz may be considered also as a mirror for the contemporary technological society.

Keywords: house, home, family, transcendence, Plato, the Holy, myth, the natural, the supernatural, Nietzsche

Contact: Katedra Literatury XX Wieku, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warsaw, Poland
E-mail: sylwia.iwanek@gmail.com

LITERACKIE WIZJE DOMU

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 197-225
DOI 10.12887/33-2020-2-130-13

Dorota HAWRYLUK

„CZŁOWIEK RODZI SIĘ DLA ROZKWITU"
Wizja domu w poemacie Karola Wojtyły „Wędrówka do miejsc świętych"

„Wędrówka do miejsc świętych" – to rozważania pielgrzyma podążającego ku głębi swej duchowej tożsamości. Wydaje się, że przekazane w poetyckiej medytacji Wojtyły doświadczenie antropologiczne w istocie wzbogaca wartość idei duchowej formacji w Kościele i poprzez Kościół. Ukazana w rozważaniach idea „udomowienia" ma ścisły związek z przekonaniem, że jedynie w objawionej w tajemnicy Krzyża miłości Boga kryje się źródło rozkwitu i pełnego urzeczywistnienia się człowieka.

> Od pierwszych dni mojego życia znajdowałem się w klimacie wiary i środowisku społecznym mocno i głęboko związanym z obecnością i działalnością Kościoła[1].
>
> Papież Jan Paweł II

Za punkt wyjścia niniejszego szkicu przyjmę dwie uwagi, które mogą stanowić cenną inspirację do uszczegółowienia problematyki badawczej. Pierwszą nakreśliła Zofia Zdybicka, komentując całokształt poetyckiej spuścizny Karola Wojtyły: „Jest to poezja wyrażająca własne stany ducha, doświadczenia i przekonania autora ze świadomością ich wagi w życiu innych. Autor przemawia nie tylko jako znawca, ale pragnie przekazać własne doświadczenia innym – czyli przemawia jako nauczyciel, mistrz życia wewnętrznego. Zawarta jest w niej «wizja człowieka w drodze do zbawienia», «tajemnica świętości życia». Modlitwa dopełniona jest przez działanie"[2]. Druga uwaga odnosi się do idei, jakie w dziedzinie badań nad tożsamością kulturową sformułował kanadyjski uczony John Douglas Porteous. Twierdził on, że próbom konceptualizacji pojęcia domu musi towarzyszyć zwrot ku jego nadrzędnej funkcji – funkcji identyfikacyjnej, konstytuującej się w procesie oswajania i personalizacji przestrzeni[3]. Personalizacja przestrzeni zapewnia bowiem jednostce zarazem bezpieczeństwo i tożsamość, przy czym zwłaszcza bezpieczeństwo umożli-

---

[1] A. F r o s s a r d, *„Nie lękajcie się!" Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 37.

[2] Z.J. Z d y b i c k a, *Jan Paweł II filozof i mistyk*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 120.

[3] Zob. J.D. P o r t e o u s, *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor*, University of Toronto Press, Toronto 1990 (https://www.jstor.org/stable/10.3138/j.ctvfrxgfs).

wia rozkwit ludzkiej osobowości. Zamierzam powiązać te wypowiedzi i na przykładzie poematu *Wędrówka do miejsc świętych*[4] zastanowić się nad wizją domu, którą ewokuje poetycka twórczość Wojtyły. Postaram się uchwycić przedstawiony w tym poemacie model zamieszkania i standardy optymalnego rozwoju ludzkiej tożsamości. Wskażę na zawarty w utworze wątek autobiograficzny[5] i na wartości właściwej autorowi poetyki „bycia u siebie". Analiza interpretacyjna poetyckiego tekstu Wojtyły przyczyni się również – jak sądzę – do udzielenia odpowiedzi na pytanie, co w istocie może dla człowieka oznaczać „bycie w domu".

GENEZA UTWORU

Napisany w roku 1965 poemat *Wędrówka do miejsc świętych* jest pokłosiem udziału autora w pielgrzymce do Ziemi Świętej[6], zorganizowanej w listopadzie 1964 roku pod auspicjami papieża Pawła VI na zakończenie sesji Soboru Watykańskiego II. Ważnym kontekstem powstania utworu było również zaangażowanie Wojtyły w prace kierowanej przez niego podkomisji soborowej przygotowującej projekt Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Jeden z kluczowych rozdziałów tego dokumentu poświęcony jest kulturze i pracy twórczej. Z zachowanych

[4] Zob. K. W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, red. Z. Zarębianka, M. Burghardt, K. Dybciak, S. Dziedzic, A. Karoń-Ostrowska, J. Popiel, P. Ptasznik, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2020, s. 105-121.

[5] Na uwagę zasługuje w tym zakresie opracowanie Anastazji Seul *Dom i mała ojczyzna Karola Wojtyły*, w którym omówione zostały istotne aspekty rozumienia domu przez Wojtyłę. Odnosząc się do zapisów poczynionych przez biografów Wojtyły oraz wspomnień członków rodziny i innych świadków, ukazuje jego rozumienie domu w perspektywie zagadnień społeczno-religijnych (zob. A. S e u l, *Dom i mała ojczyzna Karola Wojtyły*, w: *Powrót do domu. Studia z antropologii i poetyki przestrzeni*, red. D. Kulczycka, A. Seul, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012, s. 175-198).

[6] Podczas Soboru Watykańskiego II (w latach 1962-1965) miały miejsce dwie pielgrzymki do Ziemi Świętej, obydwie zorganizowane z inicjatywy papieża Pawła VI dla osób duchownych biorących udział w obradach. Pierwsza pielgrzymka odbyła się na zakończenie drugiej sesji soboru (w dniach 5-15 XII 1963). W gronie biskupów polskich w pielgrzymce wziął udział Karol Wojtyła, biskup pomocniczy Archidiecezji Krakowskiej. Z jego sprawozdań, opublikowanych później w rocznikach „Notificationes", wiadomo, że trasa tej pielgrzymki wiodła najpierw przez Jerozolimę i okolice, kończyła się zaś w odległej Galilei. Na zakończenie trzeciej sesji soboru (w listopadzie 1964 roku) zorganizowano kolejną pielgrzymkę, w której Wojtyła uczestniczył już jako metropolita krakowski (nominację otrzymał 30 grudnia 1963 roku, ingres do Katedry Wawelskiej odbył się 8 marca 1964, w czwartą niedzielę Wielkiego Postu). Więcej na ten temat por. J. S z c z y p k a, *Droga do Rzymu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980, s. 72-80; t e n ż e, *Jan Paweł II. Rodowód,* Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 206-235.

uwag sprawozdawczych wynika, że w przekonaniu krakowskiego metropolity tak jak istnieje silna więź między osobą a kulturą, tak też zachodzi bezpośredni związek między kulturą a wiarą. Kultura bowiem „głęboko dotyka [...] relacji człowieka do wszechświata, a zarazem kształtuje samego człowieka w taki sposób, aby w tej relacji najpełniej rozwinął własną osobowość”[7]. W oficjalnej wersji soborowej konstytucji czytamy: „Jesteśmy świadkami narodzin nowego humanizmu, w którym określa człowieka przede wszystkim odpowiedzialność wobec jego współbraci i wobec historii”[8]. Wydaje się, że istotną okolicznością podjęcia przez Wojtyłę literackiej medytacji o chrześcijańskich korzeniach kultury mogła być również trwająca w naszym kraju od roku 1957 Wielka Nowenna przed Millenium Chrztu Polski[9]. Ósmy rok nowenny (1964-1965), przebiegający pod hasłem „Nowy człowiek w Chrystusie”, poświęcony był walce z wadami narodowymi. W związku z tym w Krakowie od 17 do 19 kwietnia 1964 roku odbywała się sesja naukowa na temat kultury współczesnej i jej relacji do chrześcijaństwa, w której uczestniczył także Wojtyła. Swoje przemyślenia zawarł później w opublikowanym w miesięczniku „Znak” szkicu *Chrześcijanin a kultura*. Napisał w nim między innymi: „[Kultura – D.H.] stanowi zespół faktów, w których człowiek wciąż na nowo siebie wyraża bardziej niż w czymkolwiek innym. Wyraża się dla siebie i dla drugich. Dzieła kultury, które trwają dłużej niż człowiek, dają o nim świadectwo. Jest to świadectwo życia duchowego – a duch ludzki żyje nie tylko przez to, że panuje nad materią, ale żyje sam w sobie treściami, które tylko jemu są dostępne i dla niego posiadają znaczenie”[10]. W związku z tym może nasuwać się pytanie

[7] K. W o j t y ł a, *Wypowiedź na piśmie o kulturze i pracy twórczej*, w: *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, oprac. R. Skrzypczak, tłum. M.T. Szczepański, M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 341.

[8] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 55, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1986, s. 584.

[9] Na uwagę zasługuje list, jaki w roku 1965 skierował Wojtyła do redakcji „Tygodnika Powszechnego”. W liście tym problematyka milenijna ukazana została w świetle toczących się prac soborowych: „Wielka Nowenna nie jest skierowana – pisze Wojtyła – ku przeszłości, ale jak najbardziej skupiona na aktualnych problemach życia i moralności chrześcijańskiej. Kiedy się rozpoczynała – w r. 1957 – nie wiedzieliśmy jeszcze, że w życie Kościoła powszechnego wejdzie za kilka lat Sobór, ten bowiem został zapowiedziany dopiero w r. 1959, a rozpoczął się w r. 1962. Od chwili rozpoczęcia Soboru poszczególne lata Wielkiej Nowenny spotykały się z nim, a zadania duszpasterskie tych lat staraliśmy się wiązać z Soborem. Stąd wyrosły czuwania soborowe i czyny dobroci względnie przezwyciężania siebie podejmowane na rzecz Soboru. Dwa plany: plan Kościoła powszechnego i plan Kościoła w Polsce zbliżyły się do siebie i biegły razem. W roku 1966, kiedy Kościół katolicki w Polsce będzie obchodzić Tysiąclecie Chrztu, Sobór II Watykański będzie już zakończony i przejdzie w stadium możliwie wszechstronnej realizacji” (K. W o j t y ł a, *Millenium a Sobór. List do Redakcji „Tygodnika Powszechnego”*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, oprac. J. Hennelowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 341).

[10] T e n ż e, *Chrześcijanin a kultura,* w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, s. 458.

o znaczenie przekazu innej publikacji Wojtyły, która pojawiła się na łamach tego czasopisma w następnym roku, sygnowana pseudonimem A.J. Tekst ten – *Wędrówka do miejsc świętych*[11] – to ujęte w poetyckiej formie rozważania pielgrzyma podążającego ku głębi swej duchowej tożsamości.

KONCEPCJA POEMATU

Wędrówka do miejsc świętych to piękna, impresyjna opowieść będąca rodzajem prozy poetyckiej, naznaczonej preferowaną przez autora stylistyką dyskursu filozoficzno-teologicznego. Poemat składa się z pięciu części, które – jak słusznie zauważa Elżbieta Feliksiak – osadzone są w optyce wewnętrznego imperatywu powrotu do miejsca narodzin własnego „ja"[12]. Przyjęcie takiej optyki pozwala na zaistnienie w poemacie wyrazistej sytuacji lirycznej, której istotnym wątkiem jest wyznanie człowieka zmagającego się z brzemieniem odpowiedzialności za przekazane mu dziedzictwo historii. Według Edwarda Kasperskiego pozostawanie w relacji do świata ludzkich spraw generuje w poezji nowe związki znaczeniowe, powoduje rozszerzenie istniejących pól skojarzeń, a także intensyfikuje gęstość semantyczną całego przekazu[13]. Sądzę, że potwierdzeniem tej trafnej diagnozy może być pięcioczęściowy układ poematu Wojtyły. Zgodnie z wykładnią symboliki liczby pięć, proponowaną przez Johna Baldocka, jest to liczba ściśle związana z ludzkim mikrokosmosem, oznaczająca człowieka (jego pięć zmysłów) i bezpośrednio nawiązująca do pięciu ran Chrystusa[14]. Dzięki wyraźnemu nawiązaniu autora do symboliki tej liczby może odsłonić się w pełni nie tylko antropologiczno-soteriologiczny wymiar jego utworu, ale i tkwiący w nim potencjał aksjologiczny.

WIERNOŚĆ

Pierwszym etapem na drodze ku głębi osobowej tożsamości podmiotu lirycznego stanie się pobyt na Górze Oliwnej, która okaże się miejscem kon-

[11] Zob. [A.J.], *Wędrówka do miejsc świętych*, „Znak" 17(1965) nr 6(132), s. 773-777. Por. J. M a c h n i a k, *Odkrywanie korzeni wiary – „Wędrówka do miejsc świętych"*, w: tenże, *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2007, s. 80.

[12] Por. E. F e l i k s i a k, *O poezji medytacyjnej Karola Wojtyły*, w: taż, *Antropologia literatury. Interpretacje i studia*, Universitas, Kraków 2014, s. 378n.

[13] Por. E. K a s p e r s k i, *Świat człowieczy. Wstęp do antropologii literatury*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Pułtusk–Warszawa 2006, s. 69.

[14] Por. J. B a l d o c k, *Symbolika chrześcijańska*, tłum. J. Moderski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994, s. 151.

frontacji z poczuciem osamotnienia Syna Bożego. Całe wydarzenie zaowocuje postawieniem przez podmiot przejmującego pytania o jego gotowość realizacji ewangelicznego wymogu naśladowania Chrystusa (por. J 12,26). W centrum rozważań znajdzie się zagadnienie wierności Bogu w obliczu prześladowań i posłuszeństwa wobec urzeczywistniającej się poprzez te doświadczenia Jego zbawczej pedagogii. Prawdę tę zdają się potwierdzać słowa, które w pierwszej części utworu, zatytułowanej „Oliveti”, zostaną skierowane bezpośrednio do Jezusa:

> Fragment ziemi widziany wciąż jeszcze przez Ciebie, czy już przeze mnie?
>
> Skarłowaciałe oliwki, w których znaleźć nie mogłeś schronienia
> Ani wówczas, ani… a dziś dlaczego przychodzę?
>
> […] Tutaj każde spojrzenie od tysiąc dziewięciuset lat
> przechodzi w to jedno spojrzenie, które się nigdy zmienia.[15]

Chodzi tu zapewne o spojrzenie Jezusa, które mogli uchwycić trzej uczniowie zaproszeni przez Zbawiciela w Getsemani do czuwania razem z Nim, kiedy okazało się, że nie zdołali tego czynić nawet przez godzinę (por. Łk 22, 39-46). Wyrzut ze strony opuszczonego w udręce Chrystusa, na jaki się wówczas narazili apostołowie, może przypominać znane pouczenie św. Bernardyna ze Sieny, że ten, kto „liczy na własne zdolności, powierza swe losy niewidomemu przewodnikowi, usiłuje zbudować dom bez fundamentów, chce przedostać się do domu przez dach zamiast wejść bramą”[16]. Na tej podstawie można uznać, że poemat Wojtyły – na co zwraca szczególną uwagę Wiesław Paweł Szymański – jest nośnikiem niejako potrójnej struktury ideowej: warstwy zewnętrznej, będącej poetyckim „reportażem” z pielgrzymki do Ziemi Świętej, warstwy wewnętrznej, ukazującej sposób funkcjonowania psychiki człowieka próbującego nadać swojej tożsamości osobowej nowe perspektywy, oraz warstwy metaforyczno-symbolicznej wprowadzającej w tajemnicę utożsamienia się z Kościołem[17], który zdaniem Wojtyły strzeże nie tylko depozytu wiary, nadziei i miłości, ale również „wolności ludzkiej najpełniej zaangażowanej”[18]. Prawdę tę zdają się potwierdzać również słowa wypowiedziane przez Wojtyłę podczas rekolekcji, które prowadził on w Watykanie w roku 1976: „Ludz-

[15] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 105.

[16] Św. B e r n a r d y n z e S i e n y, *Kazanie 49. O chwalebnym Imieniu Jezusa Chrystusa*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2006, s. 1042.

[17] Por. W.P. S z y m a ń s k i, *Z mroku korzeni. O poezji Jana Pawła II*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 68-73.

[18] W o j t y ł a, *Millenium a Sobór*, s. 345.

ka słabość Apostołów, którzy nie umieli podjąć wezwania do uczestniczenia w modlitwie Odkupiciela i pozostawili Go samotnym, jakby w sposób jeszcze szczególniejszy ujawnia sens tajemnicy Odkupienia, w której Syn musi pozostać sam na sam z Ojcem. Ta samotność stwarza właściwy wymiar Boskiej Tajemnicy, która jest zarazem ludzkim dziełem Syna Człowieczego. I oto Kościół stale szuka owej wówczas utraconej godziny Ogrójca – utraconej przez Piotra, Jakuba i Jana (por. Mk 14,33 i par.) – aby uczynić zadość za tamto opuszczenie, za tamtą samotność Mistrza, która zwiększyła cierpienie Jego duszy […]. Modlitwa w Ogrodzie Oliwnym wciąż trwa. Wobec każdej próby człowieka, wobec każdej próby Kościoła, trzeba nam wracać do Ogrójca, podejmować uczestnictwo w modlitwie samego Chrystusa”[19].

Powyższy tekst, zgodnie z wykładnią zaproponowaną przez Ewę Kosowską, można określić jako zapis doświadczenia antropologicznego, którego właściwy sens ujawnia się zarówno poprzez przyjętą przez autora postawę indywidualnego i twórczego budowania własnego człowieczeństwa, jak i przez nadanie temu doświadczeniu wymiaru ponadindywidualnego, zwłaszcza w odniesieniu do poczucia aksjologicznej więzi i świadomości ciągłości kulturowej[20]. Wydaje się, że przekazane w poetyckiej medytacji Wojtyły doświadczenie antropologiczne w istocie wzbogaca wartość idei duchowej formacji w Kościele i poprzez Kościół.

OBECNOŚĆ

Zagadnienie świadomości eklezjalnej podmiotu lirycznego zostało wyeksponowane również w drugiej części utworu, noszącej tytuł „Pustynia Judzka”. Padają tam bowiem słowa, które mogą świadczyć o trwającym nieustannie dialogu podmiotu z Jezusem, a co za tym idzie, o coraz pełniejszym uczestnictwie podmiotu w zbawczej misji Chrystusa realizowanej poprzez Kościół. Szczególne znaczenie ma fragment, w którym autor ujmuje specyfikę pustyni przez pryzmat idei kenozy[21]: pustynia to miejsce, w którym nie sposób żyć[22]

[19] T e n ż e, *Dzień czwarty*, w: tenże, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Éditions du Dialogue, Paris 1980, s. 143n.

[20] Por. E. K o s o w s k a, *Aksjologiczne aspekty antropologii literatury*, w: *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*, red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 162n.

[21] „Kenoza” wywodzi się od greckiego słowa „kenosis” i oznacza „czynić pustym, unicestwiać” (K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, hasło „Kenoza”, w: ciż, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 175). W teologii biblijnej termin „kenoza” wyraża „samouniżenie się boskiego Logosu we wcieleniu, posłuszeństwo Chrystusa wobec Ojca i świadome przyjęcie przezeń śmierci” (tamże).

[22] Por. W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 105.

i o którym trudno powiedzieć, że jest piękne[23]. Z tekstu zdaje się zatem wynikać, że jedynie w akcie ufnego skierowania spojrzenia ku Jezusowi następuje właściwa ocena przeżywanych prób i odsłania się epifanijny wymiar pustyni. Kluczem jest tutaj wierność samego Boga:

> […] Wszędzie szukasz ludzi.
> Aby ich szukać wszędzie, trzeba było stanąć na jakimś miejscu.
> Wybrałeś to.
> Cała ziemia przychodzi do tej Ziemi i przez nią
> ziemią się staje, tak jak staje się tym, co jest,
> wszystko przez TEGO, KTÓRY JEST.
> […]
> Ziemio, ziemio nie-narodzona! na której Ten, który jest, stał się nam Ojcem. Do kresu się wyczerpałaś przy narodzeniu naszym. Nie pozostał w Tobie żaden ślad świeżości ani piękna[24].

Symbolika miejsca pustynnego odgrywa więc kluczową rolę w przedstawieniu sytuacji, w jakiej znajduje się Kościół oczekujący na zapowiadany powrót Mesjasza, który ostatecznie położy kres mocy szatana (por. Ap 12,6-14). Symbolika ta, odniesiona do Mistycznego Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, pełni funkcję kerygmatyczną, ponieważ – jak pisze Charles Thomas – związana jest z wydarzeniem pierwszego rozmnożenia chleba, dokonanego przez Jezusa właśnie na pustyni[25]. Działo się to pod wieczór (por. Mt 14,13-21), pora dnia może zatem wskazywać na paralelę między rozmnożeniem chleba a celebrowaniem Ostatniej Wieczerzy jako Paschy Nowego Przymierza (por. Mk 14,22-25), a więc momentu ustanowienia Eucharystii i sakramentu kapłaństwa. Przestrzeń pustyni może zatem jawić się nie tylko jako miejsce próby i kuszenia (por. Łk 4,1-13), ale także jako nieodzowny atrybut pojmowania natury chrześcijańskiego życia, ześrodkowanego na istocie tajemnicy eucharystycznego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem, objawiającym Boga jako Ojca. Do podobnej sytuacji dochodzi w obszarze samego kerygmatu, który na poziomie treści egzystencjalnej pozostaje de facto fenomenem dwuwymiarowym. Zdaniem Edwarda Fiały dwuwymiarowość kerygmatu polega na tym, że stanowi on orędzie miłości Boga do człowieka, a zarazem odsłania głęboki dramat kondycji ludzkiej[26]. Na tej podstawie można więc wysunąć tezę, że przywołana

---

[23] Por. tamże, s. 107.

[24] Tamże, s. 107-109.

[25] Por. Ch. T h o m a s, hasło „Pustynia”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1990, s. 841.

[26] Por. E. F i a ł a, *Fenomen kerygmatu: Biblia – wiara – teologia*, w: *Interpretacja kerygmatyczna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 13n.

w utworze symbolika pustyni w jej precyzyjnie określonym oddziaływaniu[27] stanowi impuls do zwrócenia uwagi na fakt, że pustynia jest to rzeczywiście miejsce wybrane przez Boga.

SPOTKANIE I AFIRMACJA

Trzecia część poematu Wojtyły, opatrzona tytułem „Tożsamości", to kolejny etap na drodze medytacyjnego zgłębiania perspektyw wielowymiarowej geopoetyki chrześcijańskiej. Według Zbigniewa Chojnowskiego w praktyce poetyckiej Wojtyły dominuje dające się wychwycić napięcie semantyczne powstające między geograficznie ukontekstowionym doświadczeniem autora a tworzonym przez niego tekstem[28]. W efekcie mamy do czynienia z zapisem oryginalnej literackiej konstatacji, świadczącej o rzeczywistym emocjonalnym oddziaływaniu wszystkich odwiedzanych zakątków Ziemi Świętej. Dużym walorem poetyckiego przekazu Wojtyły jest to, że nagromadzone na szlaku pielgrzymim „migawki reporterskie" nie wywołały zjawiska nakładania na znaczenie „miejsc świętych" subiektywnych wyobrażeń autorskich, ale wygenerowały twórczy wysiłek docierania niejako do ich wnętrza, to znaczy odkrywania rzeczywistej tożsamości każdego z nich. Wyraźnie o tym mówi następujący passus:

> Do tych zakątków trafiam: miejsce, miejsce jest ważne, miejsce jest święte. Przesunęły się tylekroć kamienie, zasypano tak wiele wyboi, piasek od tamtych czasów przesypał się niezliczoną ilość razy, nie pozostało ani ziarenka. Nie tej jednak szukam tożsamości: miejsce jest sobą przez to, co je wypełnia.
>
> Do tych miejsc trafiam, które wypełniłeś sobą raz na zawsze. Nie przychodzę, bym je sobą wypełnił ja, lecz bym sam napełnił się nim […].
>
> Ach, miejsce! ileż razy, ilekrotnie się przeobrażałoś, nim z Jego miejsca stałoś się moim![29]

Przekonująco wyakcentowany aktywny stosunek podmiotu lirycznego do miejsca, które wypełnił swoją obecnością Boży Syn, wprowadza do tekstu jeszcze inne ważne elementy, a mianowicie pełną wewnętrzną integrację podmiotu oraz nadanie skonkretyzowanej topografii Ziemi Świętej statusu osobowego. Dzięki temu przyjęty jak gdyby do mieszkania Ducha Chrystuso-

---

[27] Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 82n.

[28] Por. Z. C h o j n o w s k i, *Geopoetyka chrześcijańska (zarys pojęcia na podstawie poezji Karola Wojtyły)*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II artysta słowa*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 164n., 181-183.

[29] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 109n.

wego człowiek może nawiązać nową relację z Jego wartościami. Sprawdza się w ten sposób teza o doniosłym znaczeniu antropologicznej strony duchowości chrześcijańskiej, której sens polega – jak podkreśla Luis Rocha e Melo – na istotnej dyspozycyjności serca ludzkiego, gotowego przyjąć w każdej chwili zainicjowane przez Ducha Świętego twórcze napięcie, powodujące w człowieku realne przeobrażanie jego jestestwa i przejście ku czemuś nowemu[30]. Jak trafnie zauważa Rocco Buttiglione, kreatywność wiary sprawia, że „Logos, odwieczna prawda o świecie, staje się Etosem, mieszkaniem człowieka, stwarzając w nim w ten sposób nową naturę”[31]. Wydaje się, że spośród przywołanych w trzeciej części utworu toponimów, takich jak: Magdala, Sychem, Betsaida, Kafarnaum, jezioro Genezaret, Galilea czy Góra Tabor, to Nazaret jest tym, w odniesieniu do którego Wojtyła w największym stopniu wyeksplikował novum autorskiego pojmowania miejsca świętego, jawiącego się coraz wyraźniej jako miejsce spotkania:

> Kiedy On Cię wypełnił po raz pierwszy, nie byłoś jeszcze żadnym miejscem zewnętrznym, byłoś tylko łonem Jego Matki. Jakże pragnąłbym wiedzieć, że kamienie, po którym stąpam w Nazarecie, to te same, których dotknęła Jej stopa, gdy była jedynym miejscem Twoim na ziemi. Spotkanie z Tobą przez kamień, którego dotknęła stopa Twojej Matki!
>
> Ach, miejsce ziemi, miejsce ziemi świętej - jakimże miejscem jesteś we mnie! Dlatego właśnie nie mogę po tobie stąpać, muszę klęknąć. Przez to dzisiaj potwierdzam, że byłoś miejscem spotkania[32].

W świetle powyższej medytacji wyraźnie zarysowuje się nowy status podmiotu lirycznego. Chodzi tu o wymowę zamanifestowanej w tekście ekspresji słów i gestów, które w przestrzeni spotkania z Tajemnicą Wcielenia przybierają kształt pełnej szacunku adoracji i modlitwy. W efekcie podmiot liryczny staje się – odwołam się tutaj do terminologii Jana Sochonia – podmiotem doksologicznym, dla którego liturgiczne oddawanie chwały Bogu stanowi akt nadrzędny[33]. Gest wyrażony poprzez zastosowaną w tekście asercję „muszę klęknąć”, łączy się bowiem bezpośrednio z postawą liturgiczną wyrażającą uznanie królewskości Jezusa[34], wszak wobec Jego Imienia zgina się każde

---

[30] Por. L. R o c h a e M e l o, *Co to jest duchowość?*, tłum. L. Balter, w: *Duchowość chrześcijańska*, red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stencel, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1995, s. 27-29.

[31] R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 296.

[32] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 111.

[33] Por. J. S o c h o ń, *Kultura gestu i słowa Jana Pawła II*, w: tenże, *Poszukiwanie literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefan Wyszyńskiego, Warszawa 2012, s. 140-145.

[34] Por. B. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 1, *Liturgia i czas*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1989, s. 123n.

kolano „istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych" (Flp 2,10). Doskonałym komentarzem do tej kwestii może być fragment listu Wojtyły *Millenium a Sobór*. Autor stwierdził w nim: „Nie chodzi tu tylko o kult, chrześcijaństwo bowiem nie jest tylko religią kultu, lecz duchowego dojrzewania i wrastania w Chrystusa poprzez Ciało Mistyczne. Wrastanie zaś łączy się jakoś z treścią macierzyństwa – zwłaszcza w duchowym porządku. Matka jest tutaj wielkim dobrem moralnym, dobrem osobowym, którego realność sprawdza się długo jeszcze po urodzeniu"[35]. Wydaje się zatem, że ważną wskazówką do odczytania zaprezentowanej w poemacie autorskiej wizji domu może być ponowiony w tej części utworu gest doksologiczny będący znakiem uwielbienia i czci[36] dla miejsca, gdzie dokonało się Zwiastowanie, czyli włączenie Maryi – poświadczone Jej całkowitą zgodą (por. Łk 1,38) – w plan Boży i historię zbawienia:

> Przyklękam – przez to wyciskam na tobie pieczęć. Zostaniesz z moją pieczęcią – zostaniesz, zostaniesz – a ja zabiorę ciebie i przeobrażę w sobie na miejsce nowego świadectwa. Odchodzę jako świadek, który świadczy poprzez tysiąclecia[37].

Można przypuszczać, że pod osłoną „witalnych" poetyckich fraz kryje się osobiste doświadczenie duchowe Wojtyły, który uczestnicząc w pielgrzymce do Ziemi Świętej, miał zapewne jeszcze w pamięci uroczystą proklamację papieża Pawła VI, który 21 listopada 1964 roku, na zakończenie trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II, nadał Maryi tytuł Matki Kościoła[38], uprawomocniając doktrynę Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium.* W związku z tym wypadałoby podkreślić, że rozdział ósmy tego dokumentu, poświęcony roli Bożej Rodzicielki w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, ukazał Maryję jako pierwowzór (łac. typus) Kościoła w porządku „wiary, nadziei, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem"[39] oraz jako Matkę „nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich"[40], której macierzyństwo „w ekonomii łaski trwa nieustannie – poczynając od aktu zgody, którą przy zwiastowaniu wiernie wyraziła

[35] W o j t y ł a, *Millenium a Sobór*, s. 342n.

[36] Por. M. K u n z l e r, *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1999, s. 180.

[37] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 111.

[38] „Rzeczywistość [...] Kościoła nie wyczerpuje się jedynie w jego ustroju hierarchicznym, świętej liturgii, sakramentach, strukturze prawnej, ale istotną jego siłą i właściwością, głównym źródłem jego skuteczności w uświęcaniu ludzi jest jego mistyczne zjednoczenie z Chrystusem. Otóż tego zjednoczenia nie możemy pojmować w oderwaniu od Tej, która jest Matką Słowa Wcielonego i którą sam Chrystus ściśle ze sobą złączył dla naszego zbawienia". P a w e ł VI, *Maryja Panna – Matką Kościoła*, w: G.M. Garonne, *Maryja wczoraj i dziś*, tłum. Z. Proczek, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1988, s. 90n.

[39] Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 63, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 163.

[40] Tamże, nr 61, s. 162.

i którą zachowała wiernie pod krzyżem – aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych”[41]. Duchowość chrześcijańska sytuuje więc Dziewicę z Nazaretu w samym sercu „pośrednictwa Chrystusowego”[42], przez co staje się Ona znakiem niezawodnej nadziei i pociechy dla całego Ludu Bożego oraz przykładem „macierzyńskiego uczucia, które ożywiać winno wszystkich współpracujących dla odrodzenia ludzi w apostolskim posłannictwie Kościoła”[43]. Zastosowane w poetyckiej refleksji Wojtyły słowo „przyklękam” w powiązaniu z przywołanym miejscem uobecnienia się zgody Maryi na Jej udział w Bożym planie zbawienia ludzkości można rozumieć jako swoiste przypieczętowanie własnej zgody autora na uczestnictwo w tymże Bożym planie i potwierdzenie całkowitej przynależności do Jezusa za pośrednictwem Maryi. Sadzę, że aspekt ten pozostaje w ścisłej łączności z prezentowaną przez Wojtyłę koncepcją synowskiego zawierzenia Matce Bożej, opartą na myśli mariologicznej francuskiego mistyka św. Ludwika Marii Grignion de Montfort[44], w szczególności na *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie Najświętszej Maryi Panny*[45]. W dziele tym szesnastowieczny święty zawarł ideę pełnego utożsamienia się człowieka wierzącego z Maryją w Jej miłości do Jezusa i służbie Jezusowi[46]. Temu wzniosłemu celowi służy z jednej strony podjęcie duchowej formacji według wskazań przedstawionych w traktacie, z drugiej zaś praktykowanie osobistego zawierzenia Matce Bożej wyrażone w formule „Totus Tuus”. Jak wiadomo, Wojtyła przyjął te słowa i umieścił je w swojej

[41] Tamże, nr 62.

[42] Tamże, nr 60, s. 161.

[43] Tamże, nr 65, s. 164.

[44] Spośród wypowiedzi Wojtyły na temat duchowości Montfortiańskiej na uwagę zasługuje zwłaszcza następujący fragment jego wspomnień: „Był taki moment, kiedy nawet poniekąd zakwestionowałem swoją pobożność maryjną, uważając, że posiada ona w sposób przesadny pierwszeństwo przed nabożeństwem do samego Chrystusa. Muszę przyznać, że wówczas z pomocą przyszła mi książeczka św. Ludwika Marii Grignion de Montfort, nosząca tytuł: «Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny». W książeczce tej znalazłem poniekąd gotową odpowiedź na moje pytania. Tak, Maryja nas przybliża do Chrystusa, prowadzi nas do Niego, ale pod warunkiem, że przeżyjemy Jej tajemnicę w Chrystusie […]. Zrozumiałem wówczas, dlaczego Kościół trzy razy w ciągu dnia odmawia «Anioł Pański», zrozumiałem też, jak bardzo kluczowe są słowa tej modlitwy: «Anioł Pański zwiastował Pannie Maryi i poczęła z Ducha Świętego… Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego… A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas…». Istotnie słowa kluczowe! Wyrażają one zasadniczą treść największego wydarzenia, jakie dokonało się w dziejach ludzkości. Tu tłumaczy się pochodzenie owego *Totus Tuus*. Bierze ono początek właśnie od św. Ludwika Marii Grignion de Montfort. Jest właściwie skrótem pełniejszej formuły zawierzenia Matce Bożej, która brzmi: *Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor Tuum Maria*” (J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 29n.).

[45] Zob. św. L.M. G r i g n i o n d e M o n t f o r t, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. J. Rybałt, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.

[46] Por. tamże, s. 155n., 177-180.

dewizie najpierw biskupiego, a następnie papieskiego posługiwania[47]. O tym, jak znakomicie konkretyzowały się w duchowym życiu przyszłego Papieża idee Montfortiańskie[48], świadczą szczególnie jego zapiski rekolekcyjne. Na uwagę zasługują zwłaszcza notatki z rekolekcji na Jasnej Górze (trwających od 31 sierpnia do 3 września 1964 roku), w których Wojtyła uczestniczył wraz z Episkopatem Polski przed wyjazdem na trzecią sesję soboru. W komentarzu z 2 września czytamy: „Odprawiając Mszę św., możemy być «en Christo», wejść w Niego wraz z Matką Najświętszą jako Jego niewolnicy. Szczęście, jakie płynie z odprawiania Mszy św.: tu jesteśmy u źródeł powołań kapłańskich […]. Mamy w rękach Matki Najświętszej tak się przeobrażać, aby poziom Kościoła w Polsce podnieść na całe wieki"[49]. Następnego dnia natomiast Wojtyła zapisał: „Św. Grignion de Montfort mówi: wiara Matki Najświętszej jest złożona w Kościele św. Uczestnictwo w wierze Maryi jest jedyną drogą wobec niebezpieczeństwa i zagrożenia wiary […]. – Czy wszystko we mnie «żyje z wiary»? trzeba wierzyć po biskupiemu. Przykład Ojca św. Pawła VI: jakim tonem mówi o Matce Najświętszej! Budowanie Kościoła przez wiarę uniwersalną, a równocześnie z naszym wkładem rodzimym"[50]. Wydaje się, że zarysowane przez Wojtyłę w refleksji o Nazarecie duchowo-doksologiczne nastawienie podmiotu jest wyraźną odautorską wskazówką do odczytania tego fragmentu według klucza odpowiedzialności kapłańskiej za dziedzictwo wiary i właściwie rozumianego apostolatu Kościoła Polsce.

---

[47] Sakrę biskupią Karol Wojtyła otrzymał 28 września 1958 roku w Katedrze Wawelskiej. Herb nowo konsekrowanego biskupa przedstawiał godło w kolorze niebieskim z czarnym krzyżem i literą „M" symbolizującą Matkę Bożą i zawierał dewizę „Totus Tuus", będącą skrótem formuły Montfortiańskiej. W ten sposób Wojtyła wyraził synowskie zawierzenie Maryi własnego życia. Po objęciu przezeń godności Następcy Piotra herb ten został nieznacznie zmieniony. W błękitnym polu tarczy umieszczono złoty łaciński krzyż przesunięty w prawo, a pod poprzeczną belką krzyża po heraldycznej lewej stronie wpisano złotą literę „M". Zgodnie z zasadą stosowaną w przypadku herbów papieskich wybranej przez Jana Pawła II dewizy „Totus Tuus" w herbie nie umieszczono. Autorem herbu papieskiego był ks. Bruno Bernard Heim (por. S z c z y p k a, *Jan Paweł II. Rodowód*, s. 178-182, 375-383.

[48] Należy podkreślić, że w dostępnych kopiach rękopisu poematu Wojtyły *Wędrówka do miejsc świętych* na każdej karcie w prawym górnym rogu można dostrzec zapis będący fragmentem formuły Montfortiańskiej. Po zestawieniu tych zapisów całość tworzy tekst: „Totus Tuus ego sum / et omnia mea Tua sunt / Accipio te In mea omnia / Praebe mihi Cor Tuum / Maria / Maria Mater gratiae / Mater Misericordiae / Tu nos ab hoste protege" (W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 105-121. Na podanych stronach umieszczono faksymile rękopisu). W przekładzie na język polski zapis oznacza: Jestem cały Twój / i wszystko, co moje do Ciebie należy / Przyjmuję Ciebie całym sobą / Daj mi Swoje Serce / Maryjo / Maryjo Matko Łaski / Matko Miłosierdzia / Ty nas przed wrogiem osłaniaj.

[49] K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *„Jestem bardzo w rękach Bożych". Notatki osobiste 1962--2003*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 52n.

[50] Tamże, s. 54 (w oryginalnym tekście słowa: „Uczestnictwo w wierze Maryi", „– Czy wszystko we mnie «żyje z wiary»" i „po biskupiemu" zostały podkreślone).

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO I DUCHOWE DZIEDZICTWO

Czwarta część utworu, zatytułowana „Jedno Drzewo”, jest medytacją dwuwątkową, skupiającą się na jednym miejscu w Ziemi Świętej: Bazylice Grobu Świętego, usytuowanej na Starym Mieście w Jerozolimie. Najważniejsza świątynia chrześcijańska została wybudowana dokładnie w miejscu męki, ukrzyżowania, złożenia do grobu i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Zanim jednak Wojtyła wejdzie do wnętrza sanktuarium, najpierw wsłucha się we współczesną mowę terytorium, na którym kiedyś stanął Krzyż. Z dozą rozczarowania wyzna: „Nie widać nawet skały, na której stał. Pobudowano przypadkowe domy w pobliżu miejsca, na którym wszystko posiadło sens. Architektura jest tu przypadkowa i najbardziej zarazem pełna sensu”[51]. Realistyczna przestrzeń, w którą zanurzony został podmiot liryczny, zaczyna pełnić w tekście niejako podwójną rolę. Zgodnie z ustaleniami hermeneutycznymi Zofii Zarębianki przestrzeń ta, tożsama z fizyczną, pozwala zaistnieć realnie światu przedstawionemu i przyjąć dający się wyobrazić kształt, a zarazem ustanawia bazę dla – ważniejszych semantycznie z punktu widzenia intencji autorskiej oraz przesłania utworu – treści symbolicznych, będących wykładnią rzeczywistości wewnętrznej człowieka i jego odniesienia do Boga[52]. Sądzę, że wyrazistym potwierdzeniem powyższej tezy jest nadany tej sekwencji tytuł, zawierający informację, o jakim symbolu będzie mowa. Tak więc pierwszym wątkiem tej części utworu jest symbol drzewa[53], ukazany w niezwykle interesującym kontekście duchowego doświadczenia Abrahama, ojca narodu wybranego. W przekazie biblijnym życie pierwszego patriarchy Izraela jawi się jako początek urzeczywistniania się Bożych planów inicjujących nowy typ kultu religijnego (por. Ga 3,6-9). Bóg wkracza pierwszy, wybiera go spośród potomków Teracha, którzy służyli wielu bogom (por. Rdz 11,27-32; Joz 24,2-3), i każe mu opuścić ziemię rodzinną, w zamian obiecując liczne potomstwo, błogosławieństwo oraz nową ziemię do zamieszkania (por. Rdz 12,1-3).

---

[51] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 117.

[52] Por. Z. Z a r ę b i a n k a, *Wymiary przestrzeni w dziele poetyckim Karola Wojtyły*, w: taż, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2018, s. 61.

[53] Teologia biblijna ukazuje symbolikę drzewa zasadniczo w trzech kontekstach. Po pierwsze, jako drzewo życia – czyli drzewo nieśmiertelności zasadzone w rajskim ogrodzie (por. Rdz 2,9; 3,22); ponieważ człowiek skosztował owocu z drzewa wiadomości, droga do drzewa życia została dla niego zamknięta (por. Rdz 3,22-24). Po drugie, jako drzewo Królestwa Bożego – wyrosłe z małego ziarna, staje się drzewem, na którym ptaki budują gniazda (por. Mt 13,31-32). Po trzecie, jako drzewo krzyża – Jezus Chrystus zmienił status starotestamentalnego znaku przekleństwa (por. Rdz 40,19) czyniąc zeń znak dający ocalenie, kiedy „stawszy się za nas przekleństwem” (Ga 3,13), umarł na drzewie krzyża (por. Kol 2,14) dla naszego zbawienia (zob. P.É. B o n n a r d, P. G r e l o t, hasło „Drzewo”, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 222n.).

Bóg zapewnia ponadto, że rozsławi jego imię tak, iż stanie się ono błogosławieństwem dla innych; jak zauważa João Lourenço, oznacza to pewien rodzaj „kredytu" gwarantującego przyszłość obfitującą w dobra dla tych, którzy przywołają imię Abrahama podczas swoich modlitw[54]. Fundamentalne znaczenie ma fakt, że to sam Bóg zmienia imię patriarchy, by potwierdzić na nowo złożoną obietnicę i zawrzeć z nim prawdziwe przymierze. Abraham usłyszy wówczas słowa: „Jam jest Bóg Wszechmogący. Służ Mi i bądź nieskazitelny, chcę bowiem zawrzeć moje przymierze pomiędzy Mną a tobą i dać ci niezmiernie liczne potomstwo […]. Nie będziesz więc odtąd nazywał się Abram, lecz imię twoje będzie Abraham, bo uczynię ciebie ojcem mnóstwa narodów" (Rdz 17,1.5). Wydarzenie to – jak zauważa Andrzej Perzyński – może stanowić dla Abrahama nowe narodziny i początek nowej świadomości, albowiem w tym miejscu i momencie rodzi się już historia pojmowana jako powołanie przez Boga: „Ten staje się protagonistą, kto zostaje wezwany po imieniu, otrzymuje nową tożsamość, otrzymuje świadomość łączącą duszę z rzeczywistością. Człowiek powołany staje się panem rzeczywistości, protagonistą, nie dlatego, że posiada rzeczywistość, ale dlatego, że odkrywa ją jako ustanowioną przez Niego"[55]. Ewidentnym tego przykładem jest postawa, jaką przyjął Abraham, gdy „w najgorętszej porze dnia" (Rdz 18,1), w czasie odpoczynku pod drzewem (a dokładnie pod dębami Mamre), dostrzegł trzech tajemniczych mężów. Księga Rodzaju podaje, że ujrzawszy ich, Abraham „podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie" (Rdz 18,2), oddał im pokłon do ziemi, zaprosił do siebie i ugościł w cieniu drzew (por. Rdz. 18,8). Wówczas to usłyszał, że jego niepłodna i będąca w podeszłym wieku żona Sara za rok urodzi mu syna (por. Rdz 18,10). Symbol drzewa w ukazanym wątku jawi się zatem z jednej strony jako znak spotkania z Bogiem, z drugiej zaś jako znak ostatecznego spełnienia się Jego obietnicy. W czwartej części poematu Wojtyły motyw ten zyskał – w świetle odwiedzanych przez autora miejsc w Ziemi Świętej – niebywale oryginalną eksplikację:

> Do tych miejsc wędrował Abraham, człowiek wielkiego spotkania (*tres vidit et unum adoravit*). Wewnętrzne miejsce spotkania przyniósł w sobie do tych miejsc zewnętrznych, na których cała ziemia stała się ZIEMIĄ, czyli MIESZKANIEM. Abraham, widomy początek nowego Adama.
>
> Do tych miejsc trzeba iść przez pustynię. Abraham jeszcze szukał łąk, na pustyni własnego „ja" widział tylko Jedno Drzewo (*tres vidit et unum adoravit*), ku Niemu

[54] Por. J. L o u r e n ç o, *Abraham a nadzieja ludu żydowskiego*, tłum. L. Balter, „Communio" 17(1997) nr 5, s. 42.

[55] A. P e r z y ń s k i, *Tożsamość i przynależność. Rozważania w oparciu o historię Abrahama*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. L. Balter, S. Dusza, A. Piętka, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2004, s. 179.

szedł. Drzewo rozłożyste! użycz cienia wszystkim ludziom, zwierzętom i roślinom! Wędrówkę Abrahama musi powtarzać lud[56].

Dwukrotnie użyta w powyższym fragmencie lapidarna formuła „tres vidit et unum adoravit”[57] (trzech zobaczył, ale jednego uwielbił) pochodzi z dzieła św. Augustyna, który w oparciu o zachowanie biblijnego Abrahama sformułował ważne postulaty swojej doktryny o Trójcy Świętej[58], w szczególności zasadę: „jedna i ta sama istota w trzech Osobach”[59]. W odniesieniu do wewnątrztrynitarnego życia Boga zasada ta uzasadnia pogląd, że wszelkie działanie Boga na zewnątrz wynika z Jego istoty i dlatego jest wspólne wszystkim Trzem Osobom: Bóg nie jest potrójny, ale Jedyny w Trójcy, pozostający istotowo w niezmiennej i wiecznej wewnętrznej relacji Osób[60]. Aby uzasadnić tezę o wiecznych relacjach wewnątrzboskich i wskazać na podobieństwo człowieka do Boga, autor *Wyznań* odwołał się do ludzkiego doświadczenia. Jego zdaniem struktura triadyczna występuje także w życiu człowieka, o czym świadczy chociażby triada stanów: „Jestem, wiem i chcę. Jestem poznający i chcący. Wiem, że jestem i że chcę”[61]. Na tej podstawie zawarty w formule „tres vidit et unum adoravit” aspekt adoracyjnego uwielbienia można uznać za swoiste zaproszenie do uczestnictwa w nowej epifanii Boga i do wejścia w głęboką relację z Tym, który jest Panem historii i jej ostatecznym dopełnieniem[62]. Wątek ten rozwija Wojtyła, przez postać Abrahama[63] – w perspektywie ewangelicznej jawiącego się jako „widomy początek nowego Adama” – ukazując Jezusa Chrystusa (por.

---

[56] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 115.

[57] Więcej na temat znaczenia Augustiańskiej formuły por. J a n P a w e ł II, *Homilia podczas mszy św. z okazji odsłonięcia odrestaurowanego fresku „Sąd Ostateczny” Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej*, w: *Karol Wojtyła, Poezje. Dramaty. Szkice. Jan Paweł II, Tryptyk rzymski,* red. M. Skwarnicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 556n.

[58] Zob. św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996. W przekładzie Marii Stokowskiej: „Podczas gdy trzej byli widziani, do jednego tylko przemawia Abraham” (tamże, s. 99).

[59] Tamże, s. 98.

[60] Przedstawienie wewnątrztrynitarnego życia Boga jako wzajemnych odniesień umożliwiły św. Augustynowi relacyjne pojęcia Ojca i Syna. Ojciec jest Ojcem ze względu na Syna, a Syn jest Synem ze względu na Ojca. Osobliwością Ducha Świętego w obrębie tego splotu odniesień jest to, że stanowi On obopólny dar Ojca i Syna, węzeł łączącej ich Obu miłości (por. F. C o u r t h, *Bóg trójjedynej miłości*, tłum. M. Kowalczyk, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1997, s. 203-205).

[61] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978, s. 277n.

[62] Por. W. K n o c h, *Bóg szuka człowieka. Objawienie, Pismo święte, Tradycja*, tłum. B. Szlagor, M. Szlagor, oprac. L. Balter, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2000, s. 76-78.

[63] Warto zaznaczyć, że do Augustiańskiej formuły Wojtyła raz jeszcze nawiąże literacko już jako Jan Paweł II w napisanym w roku 2002 poemacie *Tryptyk rzymski.* Trzecia część utworu poświęcona została Abrahamowi, a jej drugi passus rozpoczynają słowa „tres vidit et unum adoravit” (J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, w: Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 210).

1 Kor 15,45-53), który w pełni zrealizuje plan miłości Boga i objawi światu Jego prawdziwe oblicze (por. J 14,6-11). W konsekwencji ukazany w utworze symbol drzewa wpisuje się również w nowy porządek[64], w taki sposób, że modlitewną prośbę: „Użycz cienia wszystkim ludziom, zwierzętom i roślinom!"[65], można by właściwie odczytać dopiero według klucza eschatologicznego uczestnictwa całego stworzenia „w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8,21), dla których zbawiona ziemia stanie się rzeczywistym mieszkaniem. Przywołana w tym miejscu symboliczna pustynia będzie więc przestrzenią koniecznego oczyszczenia i przygotowania człowieka na przyjęcie Bożego daru usynowienia[66]. Drugim wątkiem jerozolimskich medytacji Wojtyły stanie się zatem namysł nad doniosłą rolą Drzewa Krzyża w dziele faktycznego „udomowienia" świata przez Boga:

> Ponad wszystkie miejsca spotkania to jest miejsce ostatnie i pierwsze. Nie rozstaje się z nim nigdy ziemia. Ziemia siebie na nim potwierdza. Rozkwit człowieka nie sprowadza się do samych miast, w których mieszkania ludzi wybiegły już dawno ponad wierzchołki drzew. Ludzie bezdomni w swych mieszkaniach zamieszkują na nowo Ziemię przez Krzyż.
>
> [...]
>
> [...] Poza tobą są bezdomni.
>
> Miejsce spełnienia: początek nowego Adama osiągnął swój kres. Ten kres jest znowu początkiem, początkiem nas wszystkich. Tutaj się także począłem. Jakiż jednak rozkwit stąd wynika?[67]

Postawione przez autora pytanie prowadzi de facto do innych pytań, a mianowicie: co to znaczy „począć się" i zamieszkać „na nowo Ziemię przez Krzyż" oraz na czym w istocie polega ludzka bezdomność? Nasuwa się też fundamentalne pytanie o status tekstu literackiego. Chodziłoby tutaj o odsłonięcie konkretyzującego się coraz bardziej w poemacie jego podstawowego planu informacyjnego, czyli o określenie, jaki charakter w istocie utwór ten posiada, skoro zastosowano w nim taki rodzaj „mowy o Bogu", za pomocą którego zwykle formułuje się przesłanie teologiczne. Interesujące ujęcie metodologiczne tej kwestii zaproponował Stefan Sawicki, wskazując, że kategoria przesłania teologicznego wiąże się ad verbum z literackim sposobem wyrażania prawd teologicznych – za pomocą takich środków artystycznego wyrazu, jak metafora, paradoks czy symbol – zmierzającym do ewokowania ich w tekście i zakorzenienia poprzez język w egzystencjalnym doświadczeniu

---

[64] Por. F o r s t n e r, dz. cyt., s. 151-157.

[65] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 115.

[66] Por. A. S c o l a, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2005, s. 196-202.

[67] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 118n.

człowieka[68]. W związku z tym wydaje się, że poetycka kompozycja Wojtyły pełni służebną rolę wobec zawartego w niej teologicznego przesłania, co powoduje, że na płaszczyźnie informacyjnej utworu przyjmuje ono kompetencje podstawowego jej wymiaru. Tekst poematu *Wędrówka do miejsc świętych*, a szczególnie ukształtowanie czwartej jego części, wpisuje się zatem jednoznacznie w obszar teologii literackiej i w jej optykę „ukazującą, a nie definiującą”[69]. Dzięki temu zawarte w utworze intuicje teologiczne autora nie tylko zyskują szersze oddziaływanie czy większą skuteczność ewangelizacyjną, ale także mogą wnieść istotne novum w rozumienie katolickiej doktryny soteriologicznej. Koronnym tego dowodem może być ukazanie znaku krzyża Chrystusa w zestawieniu z obrazem Abrahamowej kontemplacji Trójcy Świętej i tajemnicą umieszczenia człowieka w nowej ontologicznie sytuacji, przywracającej mu utraconą wskutek grzechu pierwszego Adama (por. Rdz 3,1-21) relację ze Stwórcą. Grzech przedstawiony w tym kontekście jawi się jako struktura czyniąca człowieka bezdomnym, czyli pozbawionym dostępu do wspólnoty z Bogiem. W konsekwencji rodzi się styl życia, myślenia i działania, który uniemożliwia pojmowanie świata jako miejsca opartego na akcie stwórczym Boga, a przez to przeznaczonego do świętości[70]. Dlatego – jak trafnie zauważa Lucjan Balter – mamy do czynienia z autentyczną ludzką ignorancją będącą czymś więcej niż tylko zwykłą niewiedzą: jest to bowiem zaślepienie umysłu niepozwalające na przyjęcie prawdy, to wybieranie iluzji i pół-prawd, poszukiwanie dóbr i chęć ich posiadania z naruszeniem, a nawet całkowitym przekreśleniem zasad sprawiedliwości, oszukiwanie siebie i innych, a w dalszej perspektywie zakłamanie, pogrążenie się w kłamstwie, którego ojcem jest szatan[71]. Drzewo Krzyża jawi się więc w utworze Wojtyły z jednej strony jako miejsce nowych narodzin człowieka i odnowienia w nim utraconego przez grzech pierwszego Adama podobieństwa do Boga, z drugiej zaś jako miejsce „udomowienia” ludzkiej egzystencji, czyli wprowadzenia jej ponownie w ów stwórczy, wewnętrzny i afirmujący porządek, w którym człowiek pozostaje dzieckiem Boga. Xabier Pikaza Ibarrondo pisze: „Krzyż jest symbolem Ojca, który się rozdaje, wychodzi z siebie i samo-wyraża w Jezusie Chrystusie. Ojciec jest Źródłem życia, które się ofiarowuje. Nie zamyka się w swoim bo-

[68] Por. S. S a w i c k i, *Teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury. Kilka uwag o terminach i metodzie*, w: tenże, *Wartość – sacrum – Norwid 2*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 60.

[69] Tamże, s. 61.

[70] Por. D.L. S c h i n d l e r, *„Bezdomność” a współczesne warunki życia. Rodzina, społeczność i światowa ekonomia*, tłum. W. Sadłoń, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, s. 214.

[71] Por. L. B a l t e r, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, w: *Zło w świecie*, red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stencel, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1992, s. 288n.

gactwie, niczego nie zachowuje egoistycznie dla siebie. Wydaje się w Jezusie, czyniąc Go odrębnym, zdecydowanie Innym, Synem Bożym w ludzkiej postaci, Człowiekiem poszukującym prawdy Królestwa i walczącym o wyzwolenie swoich braci, kierującym ich do Ojca”[72]. Na tej podstawie można powiedzieć, że ukazana w rozważaniach poetyckich Wojtyły idea „udomowienia” ma ścisły związek z przekonaniem, że jedynie w objawionej w tajemnicy Krzyża miłości Boga kryje się źródło rozkwitu i pełnego urzeczywistnienia się człowieka.

PRAWDA I MIŁOŚĆ

Piąta część utworu wprowadza nas już do wnętrza Bazyliki Grobu Pańskiego w Jerozolimie. Uwaga autora kieruje się najpierw ku miejscu ukrzyżowania i zbawczej śmierci Chrystusa. Ponieważ znajduje się ono na poziomie drugiej kondygnacji świątyni (na prawo od wejścia), droga wiedzie stromymi schodami w górę, do kaplicy podzielonej na dwie części: część południową zajmuje katolicka Kaplica Przybicia do Krzyża, północną zaś należąca do wspólnoty prawosławnej Kaplica Śmierci na Krzyżu. To właśnie w Kaplicy Śmierci na Krzyżu przez otwór pod marmurowym ołtarzem można dotknąć miejsca zatknięcia Krzyża, a przez przeszklenia po obu stronach ołtarza zobaczyć skałę Golgoty.

Dużym walorem poetyckiej refleksji Wojtyły jest to, że koncentruje się ona głównie na Osobie Zbawiciela. Medytacja przybiera formę bezpośredniego wyznania, należałoby zatem – zgodnie z typologią poezji religijnej zaproponowaną przez Edytę Sołtys-Lewandowską – określić ją jako przykład poezji wyznaniowej, charakteryzującej się pozostawaniem podmiotu lirycznego w osobistej relacji z Absolutem[73]. Ze względu jednak na specyfikę poetyki Wojtyły jego medytację zaliczyć można do nurtu poezji mistycznej, której nadrzędnym celem jest „opis doświadczenia wewnętrznego wykraczającego poza wszelkie ryty i obrzędy religijne w celu zjednoczenia się (*unio mistica)* z transcendencją rozumianą osobowo […] oraz nawiązania z nią najbardziej bezpośredniego, intymnego kontaktu”[74]. Zdaniem Zofii Zarębianki ukazane w poezji Wojtyły doświadczenie mistyczne ujawnia się na trzech płaszczyznach: „jako osobista refleksja mówiącego «ja» tekstów z Bogiem”[75], jako

[72] X. P i k a z a, *Znak Krzyża*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Odkupienia*, red. L. Balter, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1997, s. 250.

[73] Por. E. S o ł t y s - L e w a n d o w s k a, *O „ocalającej nieporządek rzeczy” polskiej poezji metafizycznej i religijnej drugiej połowy XX i początków XXI wieku*, Universitas, Kraków 2015, s. 177-181.

[74] Tamże, s. 184.

[75] Z. Z a r ę b i a n k a, *Przekaz doświadczenia mistycznego w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły w perspektywie dialogu*, w: taż, *Spotkanie w Słowie*, s. 73.

perspektywa spełnienia ludzkiego losu oraz jako forma planu tekstowego wraz z wdrożonym przez autora adekwatnym sposobem obrazowania mistycznej sugestii[76]. Już początek piątej części poematu – zatytułowanej „Miejsce wewnętrzne” – pozwala uchwycić przyjętą przez autora strategię i zastosowane środki wyrazu, wskazując na mistyczny charakter utworu. Jest to wyznanie i zarazem uznanie, że Bóg przez Jezusa Chrystusa dokonał autentycznego pojednania wszystkiego z sobą, „wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1,20). Słowa Wojtyły kierowane są wprost ku Temu, w którym „to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,10) zostało zjednoczone na nowo:

> Miejsce moje jest w Tobie. Twoje miejsce jest we mnie. Jest to wszakże miejsce wszystkich ludzi. A przecież nie jestem na nim pomniejszony przez wszystkich. Jestem bardziej sam (niż gdyby nie było nikogo innego): jestem sam na sam. I zarazem jestem przez wszystkich pomnożony w Krzyżu, który na tym miejscu stał. To pomnożenie – a nie-pomniejszenie – pozostaje tajemnicą[77].

Sądzę się, że kluczem do zrozumienia poruszonych przez autora zagadnień może być słowo „tajemnica”. Wobec tajemnicy bowiem, a szczególnie wobec tajemnicy mistycznej, rodzi się – jak pisze Marian Zawada – specyficzny rodzaj postawy, polegającej na tym, że mistyk staje się świadkiem określonego dzieła niejako w sposób potrójny: jest świadkiem w obrębie samego doświadczenia, poprzez refleksję nad jego znaczeniem oraz przez pisemną lub ustną dokumentację[78]. W pierwszym wypadku to Bóg odsłania przed człowiekiem pewne aspekty swojej tajemnicy, wprowadzając go w stan bierny, dzięki czemu treść doświadczenia może pozostać nienaruszona. Następnie – w drugim wypadku – Bóg darzy łaską zrozumienia tego doświadczenia, w trzecim zaś człowiek uzdolniony łaską Boga potrafi już przekazać doświadczenie innym. Na tych trzech poziomach mistyk dojrzewa jako świadek Boskiej interwencji.

Problematyka ta ma nieco inną wykładnię w obszarze samej literatury jako mistyki. Jerzy Kaczorowski przywołuje kategorię świadomości mistycznej francuskiego krytyka literatury Marcela Raymonda[79]. Zdaniem Raymonda w poezji ujawniają się zwykle dwa rodzaje tej świadomości: obiektywizująca, stawiająca sobie za cel odseparowanie własnego „ja” od świata zewnętrznego, albo unifikująca, dążąca do syntezy wnętrza i zewnętrza[80]. Wydaje się, że zacy-

[76] Por. tamże.

[77] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 119.

[78] Por. M. Z a w a d a, *Doświadczenie mistyczne. Studium struktury fenomenu*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015, s. 45.

[79] Zob. M. R a y m o n d, *Vérité et poésie: études littéraires*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1964.

[80] Por. J. K a c z o r o w s k i, *Literatura jako mistyka*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 45.

towany wyżej fragment utworu Wojtyły dokumentuje doświadczenie mistyczne, które scala oba te rodzaje świadomości, determinując poprzez kontemplację Misterium Tajemnicy Krzyża zasadnicze pryncypia refleksji teologicznej. Wyraźnie zaznacza się to we frazach: „jestem bardziej sam (niż gdyby nie było nikogo innego): jestem sam na sam”[81] oraz „zarazem jestem przez wszystkich pomnożony w Krzyżu, który na tym miejscu stał”[82]. Początkowe wersy tej części poematu wskazują, że chodzi tutaj o głębokie doświadczenie skutków zjednoczenia z Chrystusem, które wprowadza podmiot liryczny w realia zasady „nowego życia”. Zręby owej zasady Wojtyła nakreślił w opublikowanych w roku 1949 *Rozważaniach o istocie człowieka*[83]. W tekście tym synostwo Boże ukazane zostało według klucza tajemnicy relacji człowieka do Boga, opartej na uczestnictwie w Jego naturze: „Tworzy się w nas dzięki temu niejako nowa świadomość. Ta świadomość, która bezpośrednio płynie z wiary w prawdę objawioną. W tym wypadku przedmiotem wiary, a w następstwie i świadomości, jest nasza nowa «sytuacja» wewnętrzna, nasz nowy stan. Zaczynamy rozumieć istotną wartość «łaski», nie mieszamy jej już z każdym dowodem opieki Bożej nad naszym doczesnym życiem, a raczej nie sprowadzamy do niego wyłącznie, ale widzimy w niej przede wszystkim przemianę, jakiej Ojciec dokonuje w nas przez «uczestnictwo» w Jego Boskiej naturze. Wiemy, że owo «uczestnictwo» jest oczywiście tajemnicą wiary, ale właśnie dlatego, że wierzymy, posiadamy ową tajemnicę na własność. Właśnie ta tajemnica w nas jest, przynajmniej może w nas być. Ona bowiem się do nas odnosi”[84].

Wydaje się, że wyrażone w poemacie poczucie duchowego „pomnożenia – a nie-pomniejszenia”[85] podmiotu lirycznego pośród innych ludzi oznacza stan duchowego otwarcia się na orędzie Dobrej Nowiny, które przynosi człowiekowi zarówno nową prawdę o Bogu jako Ojcu, jak i głębokie poczucie łączności z innymi, będącymi przecież także Jego dziećmi. Kapitalnie sprecyzuje Wojtyła tę myśl w *Rozważaniach...*: „Coś się w człowieku zmienia, coś się w nim od wewnątrz dokonywa, kiedy staje się synem Boga”[86]. Stwierdzenie to przywodzi na myśl fragment Prologu Ewangelii św. Jana Apostoła mówiący o Słowie jako zabezpieczeniu zdolności człowieka do rozwoju: „Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało

[81] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 119.

[82] Tamże.

[83] Zob. t e n ż e, *Rozważania o istocie człowieka. Considerations on the Essence of Man*, tłum. J. Grondelski, oprac. T. Duma, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin–Roma 2016.

[84] Tamże, s. 184. Formuła zasady „nowego życia” została później rozwinięta w papieskiej encyklice *Redemptor hominis* ogłoszonej 4 marca 1979 roku (por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 18, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1994, s. 65).

[85] W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 119.

[86] T e n ż e, *Rozważania o istocie człowieka. Considerations on the Essence of Man*, s. 178.

moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,11-13). Synostwo Boże nie stanowi więc jedynie „tytułu”, czegoś zewnętrznego, ale oznacza rzeczywistość wewnętrzną: związanie się z naturą Boga, który jest miłością (por. 1 J 4,8). Z tego wynika, że powołanie do miłości Boga i powołanie do jedności z innymi ludźmi są z sobą tożsame (por. J 17,21). Podejmowane przez człowieka – w Duchu Chrystusowym – dążenia do zbudowania jedności między ludźmi będą zatem najbardziej adekwatnym sposobem współpracy z łaską w przekształcaniu własnego otoczenia w mieszkanie-dom dla Boga. Wojtyła dobitnie to podkreśli: „Chodzi o głębokie i rzetelne traktowanie tajemnicy Bożej. Chodzi o odpowiedzialność za łaskę, której początek sięga w nas momentu chrztu św.”[87]. Poetyckie wyznanie autora „jestem sam na sam”[88] może oznaczać posiadanie dostępu do samego siebie i własnej tożsamości, które w misterium Krzyża rodzi współodczuwanie ze Zbawicielem i pragnienie komunii z innymi ludźmi. Dzięki temu życie duchowe może jawić się jako przestrzeń „zarezerwowana” przez samego Boga, jako miejsce objawienia się mocy Jego zbawczej miłości. Końcowe strofy piątej części poematu prowadzą nas zatem nie tylko ku dalszym rejonom Bazyliki Grobu Pańskiego w Jerozolimie, ale i ku głębszemu rozumieniu specyfiki chrześcijańskiej egzystencji:

> Teraz zejdziemy w dół po wąskich schodach, jakby tunelem w ścianie. Ci, którzy wtedy schodzili po zboczu, przystanęli na miejscu, gdzie dziś znajduje się płyta. Namaszczono jeszcze Twoje ciało, potem włożono do grobu.
>
> Miałeś miejsce na ziemi przez Twoje Ciało. Miejsce zewnętrzne Ciała zamieniłeś na miejsce wewnętrzne, mówiąc „bierzcie i pożywajcie z niego wszyscy”.
>
> Promieniowanie miejsca wewnętrznego względem wszystkich zewnętrznych miejsc Ziemi, do której przyszedłem w pielgrzymce. To miejsce wybrałeś od wieków. Miejsce, w którym Siebie udzielasz, a mnie przyjmujesz[89].

Powyższy fragment utworu to zapis niezwykle oryginalnej refleksji autora towarzyszącej duchowej wędrówce ku tajemnicy spotkania z Chrystusem Zmartwychwstałym. Droga wiedzie przez miejsce namaszczenia Ciała Jezusowego wprost do pustego Grobu, a myślą przewodnią są słowa konsekracji eucharystycznej wypowiedziane przez Zbawiciela po raz pierwszy podczas Ostatniej Wieczerzy (por. Łk 22,19). W poemacie przywołane zostały słowa związane z konsekracją chleba: „Bierzcie i pożywajcie z niego wszyscy”[90]. Ważna stała się dla Wojtyły dokonana przez Chrystusa tak zwana „zamiana

[87] T e n ż e, *Religijne przeżycie Millennium. List do Redakcji „Tygodnika Powszechnego”*, w: *„Aby Chrystus się nami posługiwał”*, s. 348.

[88] T e n ż e, *Wędrówka do miejsc świętych*, s. 119.

[89] Tamże, s. 119-121.

[90] Tamże.

miejsc", polegająca na tym, że tak jak w czasie ziemskiej działalności Mesjasza Jego Osoba świadczyła o Jego obecności, tak teraz Jego realną obecność pośród ludzi gwarantuje Eucharystia. Dla prezbitera łączy się to ściśle z istotą powołania kapłańskiego i tajemnicą sakramentalnej komunii kapłana z Synem Bożym[91]. Eucharystia ma dla kapłana szczególne znaczenie, ponieważ jest „miejscem", w którym Jezus – będący źródłem kapłaństwa w Kościele – nieustannie podtrzymuje ich w zaszczytnej służbie in persona Christi. Jak podkreśla Kazimierz Romaniuk, kapłaństwo Jezusa Chrystusa pozwala ujmować w kategoriach kapłańskich nie tylko Jego zbawczą mękę i śmierć, całe Jego życie jest bowiem zanurzone w tajemnicy kapłaństwa – moment powołania Jezusa do godności kapłańskiej w pełni pokrywa się z chwilą wcielenia Przedwiecznego Słowa[92]. Wpisany zatem przez Wojtyłę w rozważania o Nazarecie gest doksologiczno-duchowy wskazuje wyraźnie na wymiar dziękczynny jego poetyckiej refleksji. Sądzę więc, że końcową frazę piątej części utworu, mówiącą o Eucharystii jako miejscu Chrystusowego udzielania Siebie oraz przyjmowania człowieka, należałoby w pierwszej kolejności odczytać jako wyraz przeżywanej przez autora wdzięczności za dar powołania kapłańskiego. Dopiero na następnym poziomie interpretacji można by podjąć próbę określenia wpisanych w tekst ten elementów duchowości eucharystycznej pojmowanej uniwersalnie. Jak wynika z ostatniej części poematu, Eucharystia jako ośrodek życia chrześcijańskiego i zarazem centrum naszego uświęcenia[93] stanowi przede wszystkim wybrane przez Boga owo „miejsce wewnętrzne", będące źródłem żywej obecności Chrystusa w darze Eucharystycznego Chleba i przestrzenią afirmacji każdego człowieka na ziemi.

*

Z przeprowadzonych analiz skoncentrowanych na kwestii odczytania ukazanej przez Karola Wojtyłę wizji domu na kanwie jego poematu *Wędrówka do miejsc świętych*, mogą wynikać dwa zasadnicze wnioski. Po pierwsze, zaprezentowana w tym utworze wizja pozostaje w ścisłej łączności z nauczaniem Kościoła o Chrystusowym Dziele Zbawczym, dzięki któremu dokonało się rzeczywiste udomowienie świata i przywrócenie człowiekowi możliwości osiągnięcia głębokiej synowskiej relacji z Bogiem. W ten sposób nakreślona w po-

[91] Por. J. K o p e r e k, *Duchowość kapłańska. Chrystus eucharystyczny źródłem „Communio" Kościoła i miarą godności osoby kapłana*, w: *Duchowość chrześcijańska*, s. 324n.

[92] Por. K. R o m a n i u k, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1994, s. 123.

[93] Por. J.W. G o g o l a, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2001, s. 346-351.

etyckich rozważaniach idea udomowienia ma ścisły związek z przekonaniem, że jedynie w miłości Boga objawionej w tajemnicy Krzyża kryje się źródło rozkwitu i pełnego urzeczywistnienia się człowieka. Obecne w utworze liczne eksplikacje motywów biblijnych i doktrynalnych wiążą się integralnie z promowaną przez autora postawą afirmacji ludzkiej podmiotowości i stanowią znakomitą inspirację do rozwoju duchowego. Ponadto – jak zostało wykazane – kompozycja tego poematu zdecydowanie pełni służebną rolę wobec zawartego w nim przesłania teologicznego i wpisuje się w obszar teologii literackiej (ukazującej, a nie definiującej), implikując przez kontemplację Misterium Zbawczego zasadnicze pryncypia jego teologicznej refleksji. Jednym z nich jest sformułowana przez Wojtyłę w roku 1949 zasada „nowego życia”, której główne założenia znalazły się papieskiej encyklice *Redemptor hominis,* a w przeprowadzonej powyżej interpretacji stanowiły cenne źródło argumentacyjne, pomocne zwłaszcza w zrozumieniu treści mistycznych utworu. Po drugie, przedstawiona w poemacie koncepcja prowadzi do sprecyzowania idei bezdomności jako stylu życia pozbawionego egzystencjalnego odniesienia do Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. W tej perspektywie ludzki grzech jawi się niewątpliwie jako struktura czyniąca człowieka bezdomnym, to znaczy: odciętym od rzeczywistej wspólnoty z Bogiem i z innymi ludźmi. Istotną rolę pełni w tym kontekście przywoływany niejednokrotnie w treści utworu fenomen kerygmatu, który z jednej strony stanowi czytelne orędzie o miłości Boga, z drugiej zaś odsłania głęboki dramat kondycji ludzkiej. Z przesłania poematu Wojtyły można zatem wyprowadzić wniosek, że podejmowane przez człowieka w Duchu Chrystusowym działania na rzecz budowania jedności z innymi ludźmi stanowią konieczny i najbardziej adekwatny sposób współpracy z Łaską w przekształcaniu własnego otoczenia w mieszkanie-dom Boga.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Augustyn. *O Trójcy Świętej*. Translated by Maria Stokowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.

———. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1978.

Balter, Lucjan. “Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku.” In *Zło w świecie*. Edited by Lucjan Balter, Stefan Dusza, Franciszek Mickiewicz, and Stanisław Stencel. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1992.

Baldock, John. *Symbolika chrześcijańska*. Translated by Jerzy Moderski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1994.

Bernardyn ze Sieny. “Kazanie 49: O chwalebnym Imieniu Jezusa Chrystusa.” In *Liturgia Godzin: Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Vol. 1. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2006.

Bonnard, Pierre-Émile, and Pierre Grelot. "Drzewo." In *Słownik teologii biblijnej*. Translated by Kazimierz Romaniuk. Edited by Xavier Léon-Dufour. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1990.

Buttiglione, Rocco. *Myśl Karola Wojtyły.* Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1996.

Chojnowski, Zbigniew. "Geopoetyka chrześcijańska (zarys pojęcia na podstawie poezji Karola Wojtyły)." In *Karol Wojtyła–Jan Paweł II artysta słowa*. Edited by Mirosława Ołdakowska-Kuflowa and Wojciech Kaczmarek. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.

Courth, Franz. *Bóg trójjedynej miłości*. Translated by Marian Kowalczyk. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1997.

Feliksiak, Elżbieta. "O poezji medytacyjnej Karola Wojtyły." In Feliksiak, *Antropologia literatury: Interpretacje i studia*. Kraków: Universitas, 2014.

Fiała, Edward. "Fenomen kerygmatu: Biblia – wiara – teologia." In *Interpretacja kerygmatyczna: Doświadczenia – re-wizje – perspektywy*. Edited by Jarosław Borowski, Edward Fiała, and Ireneusz Piekarski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.

Forstner, Dorothea. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Translated by Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, and Ryszard Turzyński. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990.

Frossard, André. *"Nie lękajcie się!" Rozmowy z Janem Pawłem II*. Translated by Anna Turowiczowa. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.

Gogola, Jerzy Wiesław. *Teologia komunii z Bogiem: Synteza teologii duchowości*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2001.

Grignion de Montfort, Ludwik Maria. *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*. Translated by Jan Rybałt. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2000.

Jan Paweł II. *Dar i Tajemnica: W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM, 1996.

———. "Homilia podczas mszy św. z okazji odsłonięcia odrestaurowanego fresku 'Sąd Ostateczny' Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej." In *Karol Wojtyła, Poezje. Dramaty. Szkice. Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*. Edited by Marek Skwarnicki. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.

———. Encyklika *Redemptor hominis*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1994.

———. "Tryptyk rzymski." In Karol Wojtyła and Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946-2003)*. Edited by Zofia Zarębianka, Marta Burghardt, Krzysztof Dybciak, Stanisław Dziedzic, Anna Karoń-Ostrowska, Jacek Popiel, and Paweł Ptasznik. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2020.

Kaczorowski, Jerzy. "Literatura jako mistyka." In *Sacrum w literaturze*. Edited by Jan Gotfryd, Maria Jasińska-Wojtkowska, and Stefan Sawicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1983.

Kasperski, Edward. *Świat człowieczy: Wstęp do antropologii literatury*. Pułtusk and Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA–JR, 2006.

Knoch, Wendelin. *Bóg szuka człowieka: Objawienie, Pismo święte, Tradycja*. Translated by Barbara Szlagor and Mirosław Szlagor. Edited by Lucjan Balter. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2000.

Koperek, Jan. “Duchowość kapłańska: Chrystus eucharystyczny źródłem ‘Communio’ Kościoła i miarą godności osoby kapłana.” In *Duchowość chrześcijańska*. Edited by Lucjan Balter, Stefan Dusza, Franciszek Mickiewicz, and Stanisław Stancel. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1995.

Kosowska, Ewa. “Aksjologiczne aspekty antropologii literatury.” In *Wartość i sens: Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*. Edited by Andrzej Tyszczyk, Edward Fiała, and Ryszard Zajączkowski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.

Kunzler, Michael. *Liturgia Kościoła*. Translated by Lucjan Balter. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1999.

Lourenço, João. “Abraham a nadzieja ludu żydowskiego.” Translated by Lucjan Balter. *Communio* 17, no. 5 (1997): 40–6.

Machniak, Jan. “Odkrywanie korzeni wiary – *Wędrówka do miejsc świętych*.” In Machniak, *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2007.

Nadolski, Bogusław. *Liturgika*. Vol. 1. *Liturgia i czas*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1989.

Paweł VI. “Maryja Panna – Matką Kościoła.” In Gabriel-Marie Garonne, *Maryja wczoraj i dziś*. Translated by Zygmunt Proczek. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1988.

Perzyński, Andrzej. “Tożsamość i przynależność: Rozważania w oparciu o historię Abrahama.” In *Osoba we wspólnocie: Kościół Chrystusowy*. Edited by Lucjan Balter, Stefan Dusza, and Andrzej Piętka. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2004.

Pikaza, Xabier. “Znak Krzyża.” Translated by Lucjan Balter. In *Tajemnica Odkupienia*. Edited by Lucjan Balter. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1997.

Porteous, Douglas John. *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.

Rahner, Karl, and Herbert Vorgrimler. “Kenoza.” In Rahner and Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Translated by Tadeusz Mieszkowski and Paweł Pachciarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.

Raymond, Marcel. *Vérité et poésie: Études littéraires*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1964.

Rocha e Melo, Luis. “Co to jest duchowość?” Translated by Lucjan Balter. In *Duchowość chrześcijańska*. Edited by Lucjan Balter, Stefan Dusza, Franciszek Mickiewicz, and Stanisław Stancel. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1995.

Romaniuk, Kazimierz. *Sakramentologia biblijna: Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 1994.

Sawicki, Stefan. "Teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury: Kilka uwag o terminach i metodzie." In Sawicki, *Wartość – sacrum – Norwid 2*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.

Schindler, Dawid L. "'Bezdomność' a współczesne warunki życia: Rodzina, społeczność i światowa ekonomia." Translated by Wojciech Sadłoń. In *Osoba we wspólnocie: Kościół Chrystusowy*. Edited by Lucjan Balter, Stefan Dusza, and Andrzej Piętka. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2004.

Scola, Angelo. *Osoba ludzka: Antropologia teologiczna*. Translated by Lucjan Balter. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2005.

Seul, Anastazja. "Dom i mała ojczyzna Karola Wojtyły." In *Powrót do domu: Studia z antropologii i poetyki przestrzeni*. Edited by Dorota Kulczycka and Anastazja Seul. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2012.

Sobór Watykański II. "Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*." In Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Edited by Julian Groblicki and Eugeniusz Florkowski. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1986.

———. "Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*." In Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Edited by Julian Groblicki and Eugeniusz Florkowski. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1986.

Sochoń, Jan. "Kultura gestu i słowa Jana Pawła II." In Sochoń, *Poszukiwanie literatury*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefan Wyszyńskiego, 2012.

Sołtys-Lewandowska, Edyta. *O "ocalającej nieporządek rzeczy" polskiej poezji metafizycznej i religijnej drugiej połowy XX i początków XXI wieku*. Kraków: Universitas, 2015.

Szczypka, Józef. *Droga do Rzymu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1980.

———. *Jan Paweł II: Rodowód*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990.

Szymański, Paweł Wiesław. *Z mroku korzeni: O poezji Jana Pawła II.* Kraków: Księgarnia Akademicka, 2009.

Thomas, Charles. "Pustynia." In *Słownik teologii biblijnej*. Edited by Xavier Léon-Dufour. Translated by Kazimierz Romaniuk. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1990.

Wojtyła, Karol. "Chrześcijanin a kultura." In Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Edited by Józefa Hennelowa. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

———. "Dzień czwarty." In Wojtyła, *Znak sprzeciwu: Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*. Paris: Éditions du Dialogue, 1980.

———. "Millenium a Sobór: List do Redakcji 'Tygodnika Powszechnego.'" In Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Edited by Józefa Hennelowa. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

———. "Religijne przeżycie Millennium: List do Redakcji 'Tygodnika Powszechnego.'" In Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Edited by Józefa Hennelowa. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

———. *Rozważania o istocie człowieka. Considerations on the essence of Man*. Translated by John Grondelski. Edited by Tomasz Duma. Lublin and Roma: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2016.

———. “Wędrówka do miejsc świętych.” In Karol Wojtyła and Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka, Marta Burghardt, Krzysztof Dybciak, Stanisław Dziedzic, Anna Karoń-Ostrowska, Jacek Popiel, and Paweł Ptasznik. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2020.

———. “Wypowiedź na piśmie o kulturze i pracy twórczej.” In *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: Zbiór wystąpień*. Edited by Robert Skrzypczak. Translated by Michał T. Szczepański and Michał Romanek. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2011.

Wojtyła, Karol [A.J.]. “Wędrówka do miejsc świętych.” *Znak* 17, no. 6 (132) (1965): 773–7.

Wojtyła, Karol, and Jan Paweł II. *“Jestem bardzo w rękach Bożych”: Notatki osobiste 1962–2003*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2014.

Zawada, Marian. *Doświadczenie mistyczne: Studium struktury fenomenu*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2015.

Zarębianka, Zofia. “Przekaz doświadczenia mistycznego w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły w perspektywie dialogu.” In Zarębianka, *Spotkanie w Słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018.

———. “Wymiary przestrzeni w dziele poetyckim Karola Wojtyły.” In Zarębianka, *Spotkanie w Słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018.

Zdybicka, Zofia Józefa. *Jan Paweł II filozof i mistyk*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dorota HAWRYLUK – „Człowiek rodzi się dla rozkwitu”. Wizja domu w poemacie Karola Wojtyły *Wędrówka do miejsc świętych*

DOI 10.12887/33-2020-2-130-13

Artykuł stanowi próbę odczytania wizji domu ukazanej w poemacie Karola Wojtyły *Wędrówka do miejsc świętych*, będącym pokłosiem jego udziału w pielgrzymce do Ziemi Świętej zorganizowanej w listopadzie 1964 roku na zakończenie trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II. Gromadzone na szlaku pielgrzymim przeżycia nie spowodowały nakładania w utworze subiektywnych wyobrażeń autorskich na wymowę samych miejsc świętych, ale stały się źródłem twórczego wysiłku docierania niejako do ich wnętrza, a więc odkrywania rzeczywistej tożsamości każdego z nich. Wyraźnie zamanifestowane nastawienie duchowo-doksologiczne podmiotu lirycznego można uznać za odautorską wskazówkę, aby interpretować poemat według klucza odpowiedzialności za

depozyt wiary oraz właściwie rozumianego apostolatu. Zaprezentowana przez Wojtyłę wizja domu zasadniczo koncentruje się wokół zbawczego dzieła Chrystusa, dzięki któremu nastąpiło rzeczywiste udomowienie świata i przywrócona została człowiekowi możliwość nawiązania głębokiej synowskiej relacji z Bogiem. Zastosowane w utworze liczne eksplikacje motywów biblijnych i doktrynalnych wiążą się integralnie z promowaniem afirmacji ludzkiej podmiotowości i stanowią znakomitą inspirację do rozwoju duchowego. W świetle zawartych w poemacie rozważań bezdomność jawi się jako styl życia pozbawionego wewnętrznego stwórczego porządku.

Słowa klucze: dom, bezdomność, relacja, Abraham, Krzyż, Ziemia Święta, Wojtyła, poemat

Kontakt: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: dorotaih@o2.pl
Tel. 81 4454015

Dorota HAWRYLUK, “Man is born to blossom”: The Vision of Home in Karol Wojtyła’s “Journey to the Holy Places”

DOI 10.12887/33-2020-2-130-13

This sketch is an attempt to interpret the vision of home as presented in Karol Wojtyła’s *Journey to the Holy Places* (Polish: *Wędrówka do miejsc świętych*), a poem reflecting on his pilgrimage to the Holy Land which ended the Third Session of the Second Vatican Council in November 1964. What makes this composition in verse so remarkable is its five-part structure, within which the experiences gathered during the pilgrimage do not create an impression that the author imposes his subjective impressions on the holy places; rather, they reflect a creative effort to explore the inner character of these places, and thus to unravel the real identity of each of them. The lyrical subject’s expressly manifested spiritual and doxological attitudes can be viewed as a hint to interpret the poem through the prism of responsibility for the deposit of faith and the correctly understood apostolate. Wojtyła’s vision of home revolves primarily around the issue of the Saving Work of Christ, through which the world became a real home, and people were restored access to their profound filial relationship with God. In this context, the numerous explications of Biblical and doctrinal motifs are integrally connected with the affirmation of human subjectivity and provide a great source of inspiration for spiritual development. Therefore, the presented concept leads to the idea of homelessness as a lifestyle devoid of its inner divine order.

Keywords: home, homelessness, relationship, Abraham, Cross, Holy Land, Wojtyła, poem

Contact: Department of the Theory and Anthropology of Literature, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: dorotaih@o2.pl
Phone: + 48 81 4454015

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 226-248
DOI 10.12887/33-2020-2-130-14

Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA

MIĘDZY WIERNOŚCIĄ PISMU A INWENCJĄ ARTYSTYCZNĄ
Inspiracje biblijne w twórczości Zofii Kossak*

Zofia Kossak sytuuje się wśród licznej grupy polskich twórców, którzy niejako niezależnie od przyjętego w Trydencie stanowiska Kościoła chętnie osobiście sięgali po Pismo Święte i czerpali z niego inspiracje. Z jednej strony można poddać szczegółowej obserwacji starania pisarki o wierność architekstowi, z drugiej zaś warto zwrócić uwagę na respektowanie przez autorkę tradycji głęboko zakorzenionej w kulturze.

W NURCIE LITERATURY INSPIROWANEJ BIBLIĄ

Zofia Kossak jest autorką wielu utworów inspirowanych Biblią. Są wśród nich cztery dzieła, trzy opowiadania oraz jedna obszerna powieść, których fabuła w całości została skonstruowana w oparciu o wydarzenia biblijne bądź losy biblijnych postaci. Najwcześniej, w roku 1952, ukazała się powieść, zatytułowana *Przymierze*, opowiadania zaś zostały zamieszczone w tomie *Ognisty wóz* wydanym w roku 1963. Daty te warto przywołać ze względu na dzieje stosunku Kościoła katolickiego do samodzielnego czytania Pisma Świętego przez wiernych świeckich. Od czasów reformacji Kościół nieufnie odnosił się do indywidualnej i niekontrolowanej przez teologów i duchownych lektury Biblii, obawiając się braku kompetencji nieprzygotowanych czytelników, a co za tym idzie, wypaczania treści biblijnych oraz szerzenia błędnej nauki. Dopiero Sobór Watykański II położył nacisk z jednej strony na rozwój studiów biblijnych, z drugiej zaś na poznawanie Pisma Świętego przez laikat. Sobór obradował od października 1962 roku do grudnia 1965, powieść biblijna Zofii Kossak ukazała się zatem dziesięć lat przed rozpoczęciem Soboru, a gdy wydano drukiem zbiór *Ognisty wóz*, autorka nie mogła jeszcze przewidywać, jakie wytyczne dotyczące przyszłości Kościoła zostaną przyjęte przez obradujących Ojców soborowych oraz Papieża.

W dziejach literatury polskiej powstającej przed połową dwudziestego wieku można wskazać wielu twórców, którzy cechowali się świetną znajomością

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu wygłoszonego podczas konferencji: „«Każda rocznica jest skrótem, syntezą»… Osoba i pisarstwo Zofii Kossak" zorganizowanej 23 kwietnia 2018 roku przez Lubelski Oddział Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana", Instytut Filologii Polskiej KUL i Katedrę Literatury Współczesnej KUL.

Pisma Świętego i z niego czerpali inspirację[1], by wymienić chociażby autorów mesjad czy uproszczonych opowiadań prezentujących wydarzenia biblijne oraz postaci Starego i Nowego Testamentu słabo wykształconym czytelnikom, na przykład Klementynę z Tańskich-Hoffmanową[2]. Pismem Świętym inspirowali się twórcy romantyzmu z Adamem Mickiewiczem na czele[3], co jest powszechnie wiadome, ale także, co znacznie mniej oczywiste, pozytywiści, na przykład Bolesław Prus, oraz – celowo odstępujący od ortodoksji – moderniści[4]. Można zauważyć, że zainteresowanie twórców literatury Biblią narasta w dziewiętnastym wieku, a w wieku dwudziestym[5] osiąga w Polsce apogeum w twórczości Romana Brandstaettera – autora arcydzielnego *Jezusa z Nazaretu*, a także opowiadań i wielu wierszy inspirowanych Pismem Świętym oraz esejów o tematyce biblijnej.

---

[1] Pierwszy próbę syntetycznego przedstawienia obecności Biblii w literaturze polskiej podjął ks. Kazimierz Bukowski w opatrzonej licznymi komentarzami antologii (zob. K. B u k o w s k i, *Biblia a literatura polska. Antologia*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1984). Jak pod względem inspiracji biblijnej przedstawia się literatura polska na tle kultury europejskiej, pokazuje praca ks. Marka Starowieyskiego (zob. M. S t a r o w i e y s k i, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011).

[2] Zob. np. L. T e u s z, *„Bolesna Muza nie Parnasu góry, ale Golgoty..." Mesjady polskie XVII stulecia*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001; K. z T a ń s k i c h H o f f m a n o w a, *Powieści z Pisma Świętego wybrane z ksiąg historycznych Starego Zakonu, przez Autorkę „Pamiątki po dobrej matce"*, Drukarnia A. Gałęzowskiego, Warszawa [b.r.w. (1819 lub 1831)].

[3] Istnieją liczne prace traktujące o inspiracjach biblijności w twórczości każdego z wielkich romantyków, a o szczegółowości badań podjętych w tym względzie może świadczyć praca Marka Połomskiego (zob. M. P o ł o m s k i, *Indeks biblijny do twórczości Adama Mickiewicza*, „Studia Theologica Varsoviensia" 24(1986) nr 1, s. 219-275; zob. też: M. K u l e s z a, *Biblijne obrazy nieba w późnej liryce Słowackiego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 2016, nr 23, s. 165-180; A. M e r d a s, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1983).

[4] Przykładem inspiracji Pismem Świętym w twórczości Bolesława Prusa jest powieść *Pałac i rudera*, w której wydarzenia współczesne rozgrywają się paralelnie do biblijnej historii Hioba (zob. B. P r u s, *Pałac i rudera*, oprac. A. Kuniczuk-Trzcinowicz, w: tenże, *Pałac i rudera. Dusze w niewoli. Anielka*, t. 1, oprac. A Kuniczuk-Trzcinowicz, E. Paczoska, M. Nicińska, Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza – Wydawnictwo Episteme, Warszawa–Lublin 2016, s. 21-134). Przykłady nieortodoksyjnego sposobu traktowania Biblii w okresie modernizmu zob. J. K a s p r o w i c z, *Chrystus. Poemat społeczno-religijny*, Księgarnia Polska, Lwów 1890 (https://polona.pl/item/chrystus-poemat-spoleczno-religijny,ODM1NTgyODE/10/#info:metadata); t e n ż e, *Dies Irae*, w: tenże, *Ginącemu światu*, Towarzystwo Wydawnicze, Lwów 1902; G. D a n i ł o w s k i, *Maria Magdalena*, Księgarnia Nowoczesna, Warszawa 1912 (https://fbc.pionier.net.pl/details/nn40kl7). Traktująca o tym literatura jest bogata, zob. np. W. G u t o w s k i, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001 (https://fbc.pionier.net.pl/details/oai:kpbc.umk.pl:3024); D. T r z e ś n i o w s k i, *W stronę człowieka. Biblia w literaturze polskiej (1863-1918)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005; E. J a k i e l, *Młodopolskie portrety biblijne. Wybrane zagadnienia i kreacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.

[5] Pouczająca w tym względzie jest bibliograficzna praca Grzegorza Kramarka (zob. G. K r a m a r e k, *Tradycja biblijna w literaturze polskiej. Bibliografia opracowań. Wiek XX*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004).

Zofia Kossak sytuuje się zatem wśród licznej grupy polskich twórców, którzy niejako niezależnie od przyjętego w Trydencie stanowiska Kościoła chętnie osobiście sięgali po Pismo Święte i czerpali z niego inspiracje. Widoczne jest to zresztą nie tylko w utworach, które w całości osnute są wokół wydarzeń i postaci biblijnych. Na przykład w najważniejszym powieściowym dziele historycznym pisarki, w trylogii dotyczącej wypraw krzyżowych, wielokrotnie pojawiają się nawiązania do Ewangelii. Znamienna jest pod tym względem powieść *Bez oręża*, trzecia w owym cyklu, wydana po raz pierwszy w roku 1937[6]. Najważniejszą rolę odgrywa w niej postać św. Franciszka. Ewangelia pojawia się w tym utworze nie tylko w postaci cytatów, z których złożona była pierwsza reguła braci mniejszych; przywoływana bywa także wówczas, gdy Franciszek uzasadnia swój sposób postępowania nauczaniem Jezusa i gdy inni rozpoznają w jego działaniu powtórzenie wydarzeń ewangelicznych, a także wtedy, gdy powieściowe postaci dyskutują nad zagadnieniem, czy możliwe jest radykalne wprowadzenie w życie wskazówek i rad ewangelicznych. Odwoływanie się do Ewangelii w powieści *Bez oręża* wydaje się zresztą czymś naturalnym, skoro tradycja hagiograficzna wyraźnie ukazuje Franciszka z Asyżu jako tego, który w sposób doskonały naśladuje w swoim życiu Jezusa, co zresztą lapidarnie oddaje popularne nie tylko w kręgach franciszkańskich sformułowanie „Franciscus alter Christus”[7].

BIBLIJNOŚĆ ZAPOŚREDNICZONA PRZEZ LITURGIĘ

Innym ciekawym przykładem literackiego wykorzystywania przez pisarkę nawiązań do Pisma Świętego jest eseistyczny *Rok polski* (1955)[8], w którym

[6] Zob. Z. K o s s a k, *Bez oręża*, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 1937.

[7] Tradycja widzenia w świętym tego, kto w doskonały sposób naśladował w życiu wzór Chrystusa (łac. alter Christus), ma swoje źródło w słowach św. Pawła z listu do Galatów: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Dotyczy ona wielu świętych, poczynając od Antoniego Opata, którego żywot spisał w tym właśnie duchu św. Atanazy (zob. św. A t a n a z y A l e k s a n d r y j s k i, *Żywot świętego Antoniego*, w: *Św. Atanazy Aleksandryjski, Żywot świętego Antoniego. Św. Antoni Pustelnik, Pisma*, tłum. Z. Brzostowska i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987). Św. Franciszka z Asyżu obdarzono mianem „alter Christus” ze względu na jego duchowość ukierunkowaną na naśladowanie Chrystusa – wskazują na to życiorysy, komentarze poświęcone tej postaci, a także przedstawiające świętego dzieła sztuki (zob. np. L.S. C u n n i n g h a m, *Francis of Assisi: Performing the Gospel Life*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2004; T. Ż y c h i e w i c z, *Franciszek Bernardone – św. Franciszek z Asyżu*, Wydawnictwo Bernardynów Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1985; P. A n z u l e w i c z, hasło „Franciszek z Asyżu, III. Duchowość”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, kol. 429-431; E.J. M u n d y, *Franciscus alter Christus: The Intercessory Function of a Late Quattrocento Panel*, „Record of the Art Museum, Princeton University” 36(1977) nr 2, s. 4-15).

[8] Pierwsze wydanie zob. Z. K o s s a k, *Rok polski*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1955.

każdemu z miesięcy poświęciła autorka oddzielny rozdział. Charakteryzuje w nim obraz przyrody, czynności gospodarskie i obyczaje ludowe, jakie można zaobserwować na polskiej wsi w kolejnych porach roku. W opisie tradycji ludowej ważną rolę odgrywa kalendarz liturgiczny, gdyż jak pokazuje autorka *Roku polskiego*, wieś żyje nie tylko w rytmie zmian zachodzących w rocznym cyklu w przyrodzie, a co za tym idzie i w gospodarstwie wiejskim, ale także w rytmie świąt kościelnych i okresów liturgicznych, a wiejskie obyczaje często stanowią przedłużenie sprawowanych w kościele obrzędów i ich ludową interpretację, celebrację dopełniającą, przeniesioną z przestrzeni kościelnej do domowej, zagrodowej, wiejskiej. Wskazując centralny sens tego religijno-obyczajowego splotu, Zofia Kossak często wtrąca do swej opowieści cytaty biblijne, nie ogranicza się przy tym do Ewangelii, najlepiej znanych katolikom[9], ale przywołuje różne księgi Pisma Świętego. Na przykład w eseju poświęconym pierwszemu miesiącowi roku – styczniowi – opisuje zwyczaje kolędników oraz jasełka przedstawiane przez nich w okresie od Bożego Narodzenia do Święta Trzech Króli i cytuje fragment Księgi Izajasza (por. Iz 60,6)[10], czyli proroctwo dotyczące czasów mesjańskich, w których do Jeruzalem przybędą z darami liczni poganie. Fragment ten odczytywany jest w czasie świątecznej liturgii w dniu uroczystości Objawienia Pańskiego, czyli Święta Trzech Króli. Z kolei lipiec, wydawałoby się mało wyrazisty liturgicznie, autorka *Roku polskiego* wiąże z przypadającym na dwudziesty szósty dzień tego miesiąca wspomnieniem św. Anny, matki Maryi Bożej Rodzicielki. Sięgając do czytań liturgii mszalnej z tego dnia, cytuje fragment starotestamentalnego hymnu o dzielnej niewieście (por. Prz 31,10-31)[11] i przekonuje, że zawartą w tekście tym charakterystykę można odnieść do wielu Polek: „Słowa Pisma Świętego przeznaczone na dzień Świętej Anny dadzą się w całości zastosować do bardzo wielu kobiet polskich. W boju – walczą obok mężów, w dobie niewoli – podtrzymują ducha, w szare codzienne dnie – chleba próżnując nie jedzą. W niskich chatach wiejskich, przeludnionych miastach czy w ciasnych pokoikach wygnańczych wielkich metropolii Zachodu utrzymują

[9] W Kościele katolickim – inaczej niż w kościołach protestanckich, gdzie znajomość Starego i Nowego Testamentu zawsze traktowana była równorzędnie – szczególny nacisk kładziono na znajomość treści Ewangelii. W czasach poprzedzających Sobór Watykański II, gdy liturgia sprawowana była w języku łacińskim i czytania mszalne również wybrzmiewały w kościołach w tym języku, przed wygłaszanym po polsku kazaniem odczytywano także polską wersję fragmentu Ewangelii zgodnie z kalendarzem liturgicznym przypadającego na dany dzień, pomijano jednakże lekcje, czyli liturgiczne czytania z innych ksiąg Biblii. Należy jednak mieć na uwadze i to, że wykształceni uczestnicy liturgii cechowali się wówczas znajomością łaciny i rozumienie tekstów liturgicznych nie nastręczało im problemów.

[10] Por. Z. K o s s a k, *Rok polski. Obyczaj i wiara*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017, s. 23. Pisarka korzystała z Pisma Świętego w dawnym tłumaczeniu Jakuba Wujka, nie zaś z późniejszego, uwspółcześnionego przekładu.

[11] Por. tamże, s. 107.

przy życiu rodzinę pracując dowcipem rąk swoich. I w nocy wstają przygotować pokarm domownikom swoim. Ufa w nich serce męża, chwalą je uczynki ich, a życie, acz pozbawione rozgłosu, posiada woń i słodycz lipcowego miodu”[12].

W cytowanym fragmencie zawarte zostały parafrazy sformułowań biblijnych: „pracując dowcipem rąk swoich” (por. Prz 31,13), „w nocy wstają przygotować pokarm domownikom swoim” (por. Prz 31,15), „ufa w nich serce męża” (por. Prz 31,11), „chwalą je uczynki ich” (por. Prz 31,31). Autorka eseju łączy parafrazy w jedną myśl, choć odpowiadające im biblijne wersety nie stanowią zwartej całości.

Jeszcze wyraźniej technika łączenia w całość biblijnych wersetów lub ich parafraz widoczna jest we fragmencie zaczerpniętym z rozdziału poświęconego grudniowi. Czas oczekiwania na Święta Bożego Narodzenia – adwent – inspiruje Zofię Kossak do syntetycznego przywołania treści biblijnych od dającej początek całej Biblii Księgi Rodzaju, w której ukazany jest upadek pierwszych rodziców, aż po księgę ostatnią, Apokalipsę św. Jana, gdzie wieczna szczęśliwość przedstawiona została jako gody Baranka – wielka uczta zbawionych. Pomiędzy tymi skrajnymi punktami, wyznaczającymi początek i finał historii zbawienia, zawarte są – w całym szeregu ksiąg – mesjańskie proroctwa, a następnie – w Ewangelii – ukazane jest ich wypełnienie. Oddane to zostało w najbardziej syntetycznym fragmencie eseistycznego opisu grudnia, miesiąca adwentu: „Czeka świat. Czeka wszelkie stworzenie. Adventus. On przyjdzie. Rorate coeli, desuper, et nubes pluant Justum… Niech otworzy się ziemia i zrodzi Zbawiciela. Niech spłynie zwieńczona gwiazdami Niewiasta, która odkupi błąd Ewy. Tamta była pychą, Ta będzie pokorą. Tamtą przeklinają pokolenia, Tę – błogosławioną zwać będą wszystkie narody. Niech zejdzie cicha i biała jak śnieg… A Słowo stanie się Ciałem…”[13].

We fragmencie tym odnajdujemy najpierw tradycyjną pieśń adwentową *Rorate coeli*, której pierwszy werset – wykorzystany przez Zofię Kossak – zaczerpnięty został z Księgi Izajasza (por. Iz 45,8), po części bezpośrednio z Wulgaty, a po części w tłumaczeniu polskim opartym na Wulgacie[14]. Dalsze słowa pieśni także bazują na Izajaszowym proroctwie, które Wulgata wyraźnie odnosi do osoby Mesjasza. „Zwieńczona gwiazdami Niewiasta”, która ma odkupić błąd Ewy, to oczywiście Matka Boża, ale ukazana w wizerunku, jaki przedstawiony został w Apokalipsie św. Jana (por. Ap 12,1). Co prawda bibliści interpretują obraz Niewiasty obleczonej w słońce, z księżycem pod stopami i koroną z dwunastu gwiazd na głowie jako przedstawiający Kościół, jednakże poprzez czytania mszalne przeznaczone na święta maryjne zostaje on w liturgii

[12] Tamże, s. 108.

[13] Tamże, s. 167.

[14] Biblia Tysiąclecia, idąc za hebrajskim oryginałem, tłumaczy ten fragment w sposób następujący: „Niebiosa wysączcie z góry sprawiedliwość / i niech obłoki z deszczem ją wyleją! / Niechaj ziemia się otworzy, / niech zbawienie wyda owoc” (Iz 45,8).

zastosowany do osoby Maryi – Matki Kościoła. Błąd Ewy, wskazanie na pychę jako jej cechę, stanowi oczywiste nawiązanie do Księgi Rodzaju, do opisu grzechu pierwszych rodziców, ich uległości wobec szatańskiej pokusy, by stać się takimi, jak sam Bóg (por. Rdz 3,1-7). Pokorę Maryi podkreślają interpretatorzy opisanej w Ewangelii św. Łukasza sceny Zwiastowania (zob. Łk 1,26-38). Słowa „błogosławioną zwać będą wszystkie narody" także odnoszą się do Matki Bożej i pochodzą z tej samej Ewangelii (por. Łk 1,48), a konkretnie z hymnu zwanego „Magnificat", wyśpiewanego przez Maryję podczas spotkania ze św. Elżbietą, matką Jana Chrzciciela. Ostatnie zdanie cytatu: „A Słowo stanie się Ciałem", jest nieznacznie tylko sparafrazowanym wersetem z Prologu Ewangelii św. Jana (J 1,14) mówiącym o fakcie wcielenia Syna Bożego, przedstawionego przez Ewangelistę jako Słowo Ojca skierowane do ludzkości.

To bogactwo skojarzeń biblijnych w *Roku polskim* nie jest przypadkowe. Autorka przywołuje księgi, ich fragmenty, proroctwa, wydarzenia i postaci biblijne, które pojawiają się w adwentowych czytaniach mszalnych, ponieważ ten okres liturgiczny syntetycznie ujmuje zarówno przypomnienie oczekiwania na Wcielenie, jak i prawdę, że całe ludzkie dzieje rozpatrywane w wymiarze chrześcijańskim są oczekiwaniem na wielki finał historii zbawienia – na owocowanie Wcielenia i wydarzeń paschalnych, na Gody Baranka z udziałem odkupionej przez Niego ludzkości.

Myślenie o polskiej tradycji – zwłaszcza o obyczajach i obrzędowości ludowej – w perspektywie biblijnej nie jest w literaturze polskiej ani częste, ani oczywiste[15]. Wyraźnie znajduje ono jednak uzasadnienie we wskazywanym tu już splocie obyczajowości ludowej z rocznym cyklem liturgicznym. To przede wszystkim dzięki pośrednictwu liturgii autorka *Roku polskiego* sięga po obrazy i sensy biblijne, wykazując się przy tym umiejętnością zwięzłego ich ujmowania, wydobywania samej esencji z treści, które przywołuje. Bez głębokiego rozumienia liturgicznej pedagogiki nawiązywanie do sensów biblijnych, z jakim spotykamy się w tym utworze, nie byłoby możliwe.

OPOWIADANIA BIBLIJNE

Z odmienną sytuacją mamy do czynienia w utworach fabularnych bezpośrednio inspirowanych Pismem Świętym. Tylko jeden z nich, opowiadanie

[15] Myślenie takie można wytropić w twórczości Tadeusza Nowaka oraz w literacko przetworzonych ludowych jasełkach, na przykład w Lucjana Rydla *Betlejem polskim*, którego premiera odbyła się w roku 1904 (zob. pierwsze wydanie: L. R y d e l, *Betlejem polskie*, Księgarnia D.E. Friedleina, Kraków 1913), czy w powstałej w roku 1922 *Pastorałce* Leona Schillera (zob. *Pastorałka. Misterium ludowe w układzie Leona Schillera. Muzyka Leona Schillera i Jana Maklakiewicza*, Instytut Teatrów Ludowych, Warszawa 1931).

Mędrcy świata[16], nawiązuje do wydarzeń przedstawionych w Ewangelii. Paradoksalnie, spośród wszystkich utworów, których fabuła opiera się na wydarzeniach biblijnych, opowiadanie to jest w największym stopniu „apokryficzne", to znaczy, że bardziej niż w innych tekstach miejsca niedookreślone przez tekst biblijny zostały w nim wypełnione fantazją autorki. Architekst stanowi zaledwie kilkanaście wersetów z Ewangelii św. Mateusza (por. Mt 2, 1-12) mówiących o Mędrcach ze Wschodu, którzy ujrzawszy gwiazdę wskazującą na narodziny nowego króla żydowskiego, przybyli do Betlejem, by oddać mu hołd i złożyć dary. Tekst Ewangelii nie wyjaśnia, kim byli Mędrcy ze Wschodu, ani też nie uściśla informacji o tajemniczej gwieździe, dając tym samym asumpt do wielu domysłów oraz poszukiwań, zarówno na płaszczyźnie teologicznej, jak i kulturowej, a nawet astronomicznej. Także dla twórców literatury temat ten jest bardzo wdzięczny, bo pozostawia wiele miejsca na ich własną inwencję. Autorzy chętnie go podejmują, wykorzystując przy tym w mniejszym lub większym zakresie tradycję, tak kościelną, jak i ludową[17].

Zofia Kossak podąża tym właśnie tropem, tworzy wizerunek tajemniczych gości ze Wschodu i próbuje pogodzić przekaz ewangeliczny z przekazami pozabiblijnymi. Odwołując się do najpopularniejszej tradycji, ukazuje trzech wędrowców[18] z odległych krain – dwóch uczonych magów: jednego z Persji, drugiego z Indii, co jest wyrazem respektowania ewangelicznego określenia „Mędrcy", oraz króla, władcę Etiopii, którego postać odpowiada tradycji mającej swój początek w średniowieczu oraz ludowym wyobrażeniom o hołdzie złożonym Dzieciątku Jezus przez trzech królów.

Z jednej strony można poddać szczegółowej obserwacji starania pisarki o wierność architekstowi, a do perykopy ewangelicznej należałoby wówczas dodać inne przywoływane miejsca biblijne, na przykład proroctwa czy listy Pawłowe; z drugiej zaś warto zwrócić uwagę na respektowanie przez autorkę tradycji głęboko zakorzenionej w kulturze. Ponadto analiza utworu powinna uwzględnić dbałość pisarki o historyczny i kulturowy realizm opisywanych wydarzeń. Ważniejszy jednak jest namysł nad główną ideą, jaką przekazuje opowiadanie: zderzeniem ludzkich wyobrażeń o Mesjaszu z Bożym zamy-

[16] Zob. Z. K o s s a k, *Mędrcy świata*, w: taż, *Ognisty wóz*, Warszawa 1963, s. 43-52.

[17] Krótką antologię wierszy poświęconych „trzem królom" zawiera niewielka książeczka Kazimierza Wójtowicza CR. Utwory te stanowią uzupełnienie zawartych w niej medytacyjnych rozważań tekstu biblijnego (por. K. W ó j t o w i c z, *Za przewodem gwiazdy. Zamyślenia nad perykopą o Mędrcach ze Wschodu*, Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, Kraków 2003, s. 101-162).

[18] W przekazanych przez tradycję legendach liczba mędrców (magów) bywa różna, od dwóch do dwunastu; niekiedy liczba ta jest nawet większa, obejmuje bowiem uczestników towarzyszącego głównym postaciom, zwłaszcza „królom", orszaku. W Kościele zachodnim wcześnie ustaliła się liczba trzech mędrców. Bibliści podkreślają przede wszystkim teologiczny sens perykopy (zob. A. P a c i o r e k, hasło „Mędrcy, magowie", w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. E. Ziemann, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, kol. 706n.).

słem i przyjętym przez Boga sposobem odkupienia świata. Pomysł, by w usta mędrców i króla włożyć rozważania na ten temat, jest całkowicie fantastyczny, gdyż nie odpowiada ani ewangelicznemu przekazowi, ani tradycji, ani wreszcie dążeniom do urealnienia wydarzeń przedstawionych w opowiadaniu. Przybysze z Persji i Indii używają w swoich wypowiedziach parafraz wersów biblijnych ksiąg, w tym fragmentu listu apostolskiego (por. Rz 8, 22)[19], który w czasie narodzenia Jezusa jeszcze nie istniał. Jednakże idea opowiadania znajduje uzasadnienie w perspektywie czterech Ewangelii, które wielokrotnie ukazują, jak bardzo życie Jezusa, Jego nauczanie, a na koniec męka i zmartwychwstanie wykraczały poza ludzkie schematy myślenia, jak rozmijały się z wyobrażeniami o zapowiadanym przez proroctwa Mesjaszu. Ostatecznie mędrcy okazują się ludźmi godnymi tego miana, ponieważ nie zasklepiają się w swoich wyobrażeniach, ale świadomi, że nowej perspektywy widzenia rzeczywistości nie rozumieją, otwierają się na jej przyjęcie.

Dwa pozostałe opowiadania biblijne czerpią inspirację z ksiąg starotestamentowych. Bohaterem pierwszego z nich, zatytułowanego *Widzę go!*[20], jest Balaam, syn Beora, prorok z Petor, miasta Ammawitów leżącego nad Eufratem. Historia Balaama przedstawiona została w Księdze Liczb (por. Lb 22,2-24,25). Kossak przetwarza ją literacko, dopuszczając się niewielkich odstępstw wobec architekstu. Najistotniejszym pomysłem własnym autorki jest ukazanie Balaama jako cynicznego wieszczka zwodzącego naiwnych pod pozorem przepowiadania przyszłości z natchnienia bogów, planującego kolejne oszustwo. Biblijny Balaam nie jest zwodzicielem – jako prorok wezwany zostaje przez króla Moabu, by przeklął Izraela wędrującego z Egiptu do Ziemi Obiecanej, Bóg jednak nie dopuszcza do złorzeczeń, sprawia natomiast, że Balaam wygłasza błogosławieństwo ludu izraelskiego, przepowiada to, co rzeczywiście ma się wydarzyć. W zamyśle pisarki Bóg posługuje się fałszywym prorokiem, by wyrazić swą wolę, a nawet wkłada mu w usta proroctwo mesjańskie: „Widzę Go, ale nie teraz! Oglądam, ale nie z bliska! Wznijdzie gwiazda z Jakuba i powstanie laska z Izraela i zapanuje nad światem. Pomrą królowie Moabu, wyginą synowie Seta, runie Idumea, dziedzictwo Seiru przypadnie nieprzyjaciołom, lecz On pozostanie na wieki!”[21].

W cytowanym fragmencie niemal dosłownie powtórzona została za Księgą Liczb część mowy prorockiej Balaama (por. Lb 24,17-19). Pisarka pozostaje także wierna wobec biblijnego pierwowzoru, ukazując, że wszelkie ludzkie zamysły, nawet przemyślne strategie władców, nie mają znaczenia, jeśli nie są zgodne z planem Bożym.

---

[19] Por. Z. K o s s a k, *Mędrcy świata*, s. 47.

[20] Zob. t a ż, *Widzę go!*, w: taż, *Ognisty wóz*, s. 5-24.

[21] Tamże, s. 22.

Literacka interpretacja biblijnej perykopy jest zatem w dużej mierze jej repetycją, ale ma jeszcze jeden wymiar. Opowiadanie stanowi nie tylko rzeczową relację dotyczącą jednego z epizodycznych wydarzeń mających miejsce w czasie wędrówki Izraela z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Narrator poddaje obserwacji zachowanie oraz przeżycia Balaama, w którym dokonuje się przemiana i który w jej wyniku zyskuje świadomość, że cały sens jego istnienia zrealizował się w jednym zadaniu, do którego został powołany wbrew ludzkim planom. Sens ten został przez autorkę wyinterpretowany z księgi biblijnej, w której prorok Balaam z Petor (miasta odległego od Moabu o około sześćset kilometrów), niebędący członkiem narodu wybranego, pojawia się tylko po to, by przez jego usta Bóg ogłosił swoją wolę dotyczącą Izraela, jego przyszłości, a także przyszłego władcy świata, potomka patriarchy Jakuba. Po spełnieniu tego zadania Balaam odchodzi do swojej ojczyzny (por. Lb 24, 25), a jeśli jego imię pojawia się w późniejszych księgach, na przykład Księdze Powtórzonego Prawa czy Księdze Jozuego, jest ono przypominane tylko ze względu na wydarzenie opisane w Księdze Liczb. Na najwyższym piętrze interpretacji opowiadania Zofii Kossak uprawnione jest zatem stwierdzenie, że życie ludzkie o tyle ma sens, o ile realizuje się w nim Boży zamysł.

Drugie z opowiadań Zofii Kossak inspirowanych Starym Testamentem to *Ognisty wóz*[22], tekst poświęcony postaci proroka Eliasza, ukazanego w Pierwszej i Drugiej Księdze Królewskiej. W opowiadaniu tym, podobnie jak w utworach wcześniej omówionych, występuje narrator trzecioosobowy. Eliasz obserwowany jest przede wszystkim oczyma młodego Elizeusza, swego następcy. W utworze przedstawiona zostaje – prócz najważniejszych proroctw oraz cudów zdziałanych przez proroka – relacja między surowym samotnikiem Eliaszem i jego wrażliwym, oddanym, a przy tym nieśmiałym uczniem. Opowiadanie to, w większym stopniu niż pozostałe, ma charakter repetycji treści biblijnych – różnice między architekstem a utworem Kossak są w tym przypadku mało znaczące (między innymi w omawianej opowieści dochodzi do złagodzenia postawy Eliasza w stosunku do kapłanów bożków pogańskich). Najistotniejsze jest właśnie ukazanie silnej więzi łączącej obu proroków: starego i młodego, ich głębokiej relacji, dzięki której do charakterystyki surowego, radykalnie walczącego z bałwochwalstwem Eliasza wprowadzone zostają cechy świadczące także o subtelności jego uczuć. Czyni go to bliższym wrażliwości dwudziestowiecznego czytelnika. Trudno jednak wskazać w tym tekście jakieś naczelne, jednoznaczne przesłanie teologiczne, jak to było w przypadku dwóch opowiadań omówionych wcześniej.

[22] Zob. t a ż, *Ognisty wóz*, w: taż, *Ognisty wóz*, s. 25-42.

POWIEŚĆ O ABRAHAMIE – OJCU WIARY

Za najważniejsze z punktu widzenia inspiracji biblijnej dzieło Zofii Kossak należy uznać osnutą wokół dziejów patriarchy Abrahama powieść *Przymierze*[23]. Inspirującym architekstem jest w tym przypadku fragment Księgi Rodzaju (por. Rdz 11,27-25,11). Najobszerniejsze omówienie *Przymierza* zawiera praca Edwarda Fiały *Abraham w polskiej prozie biblijnej*[24], w której utwór Kossak zostaje ukazany w kontekście innych polskich dzieł literackich, w tym eseistycznych, podejmujących tematykę historii tego patriarchy. Omawiając *Przymierze*, badacz koncentruje się przede wszystkim na charakterystyce postaci Abrahama, ubocznie natomiast na innych postaciach, czy to mających swój pierwowzór w Biblii, jak na przykład Sara, żona patriarchy, i Hagar, jej niewolnica, czy też będących tylko tworem wyobraźni autorów, jak jest w przypadku kapłana z Ur o imieniu Nergal Sar. Zdaniem Fiały Abraham w utworze Zofii Kossak został wykreowany na człowieka, którego od początku do końca cechuje postawa idolatryczna w różnych jej odmianach. Najpierw jest idolatrą w znaczeniu wyznawcy religii pierwotnej, politeistycznej, potem idolatrą afektywnym – ze względu na swój stosunek do syna Izmaela, w końcu, „na wyższym poziomie inicjacji duchowej”[25], okazuje się idolatrą afektywno-egzystencjalnym, gdyż jego idolem staje się Izaak, „syn obietnicy”[26]. Nawet posłuszeństwo wezwaniu do złożenia Bogu ofiary z syna nie zmienia tego faktu, gdyż powieściowy Ab-Raham wewnętrznie nie godzi się z Boskim postanowieniem; składa syna na ołtarzu i wyciąga rękę po nóż wbrew swemu wewnętrznemu przekonaniu. W interpretacji Fiały patriarcha ukazany w *Przymierzu* do końca życia nie osiąga zatem dojrzałej wiary, nie dokonuje się w nim ostateczna przemiana: wprawdzie staje się wyznawcą Boga Jedynego i prawdziwego, ale nie potrafi mu zawierzyć, nie podąża na miejsce ofiary i nie sięga po nóż z bezgraniczną ufnością wobec woli Pana.

Badacz odwołuje się do typologii opowiadań biblijnych, jaką zaproponował ks. Zbigniew Adamek[27], i w odniesieniu do niej rozpoznaje *Przymierze* jako utwór będący polemiką z Biblią. Jego ciekawa pod wieloma względami interpretacja ma jednak swoje słabsze strony. Jedną z nich jest to, że autor

---

[23] Polski pierwodruk zob. t a ż, *Przymierze*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1952. Wcześniej ukazała się angielska wersja tej powieści.

[24] Zob. E. F i a ł a, *Abraham w polskiej prozie biblijnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

[25] Tamże, s. 119.

[26] Określeniami „dziecko obietnicy”, „syn obietnicy” posługuje się głównie św. Paweł w swoich listach (por. np. Ga 4,28). W powieści Kossak rozdział szósty zatytułowany został „Syn obietnicy” – jest to rozdział poświęcony niewiarygodnej, a jednocześnie rzeczywistej ciąży Sary, narodzinom Izaaka i pierwszym miesiącom jego życia.

[27] Zob. Z. A d a m e k, *Polskie współczesne opowiadanie o tematyce biblijnej*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 26(1978) nr 1, s. 101-130.

pracy skoncentrował się w swojej analizie na kilku zaledwie wydarzeniach z historii Abrahama, a pominął wiele innych przedstawionych w powieści. Momenty, które zainteresowały badacza, są bardzo ważne, niektóre – jak ofiara z Izaaka – wręcz kluczowe w historii patriarchy. Pisarka stara się odtworzyć w *Przymierzu* przeżycia emocjonalne uczestników wydarzeń, a całe bogactwo tych przeżyć ukazuje w związku z takimi wydarzeniami, jak: otrzymanie przez patriarchę obietnicy narodzin syna – dziedzica majątku i Bożego wybrańtwa – oraz próba zrealizowania tej obietnicy za pomocą ludzkiej strategii, narodziny Izaaka, niezrozumiałe w racjonalnych kategoriach żądanie przez Boga ofiary z „syna obietnicy", wreszcie podjęcie konkretnych czynności dla realizacji tego żądania. Analiza emocji przypisanych przez Zofię Kossak powieściowemu Ab-Rahamowi prowadzi interpretatora do wniosków o idolatrycznym stosunku ojca najpierw do starszego, później do młodszego syna.

Tymczasem historia Abrahama jest o wiele bogatsza, zarówno w architekście biblijnym oraz komentarzach biblistów[28], jak i w powieści *Przymierze*. Autorka pokazuje, że sprawdzianem wiary Ab-Rahama[29], a także etapami jej dojrzewania są kolejne decyzje patriarchy dotyczące członków rodziny – ojca, braci, bratanka – oraz losów całego plemienia, któremu przewodzi. Ostatecznie kształtowanie się wiary bohatera *Przymierza* zostaje dopełnione w chwili jego śmierci. Ponadto w tych ważnych momentach życia Abrahama, które uwzględnia w swej analizie Edward Fiała, prezentacja postaci obejmuje nie tylko jego przeżycia emocjonalne, ale także sferę wolitywną, konkretne decyzje i zachowania, także wnioski, jakie wyciąga on ze zdarzeń, z własnych reakcji oraz z Boskich ingerencji w ludzkie życie. Dopiero uwzględnienie tych wszystkich czynników pozwala na pełną charakterystykę Ab-Rahama, głównego bohatera *Przymierza*.

Inną sprawą jest zastosowanie przez Edwarda Fiałę typologii rodzajów opowiadań biblijnych zaproponowanej przez ks. Zbigniewa Adamka do całej prozy fabularnej inspirowanej Pismem Świętym, w tym do omawianej powieści. W odniesieniu do krótkich form fabularnych, o niezbyt skomplikowanej akcji, niewielu wydarzeniach i mocno ograniczonej liczbie postaci można stosunkowo łatwo określić, czy utwór stanowi ilustrację jakiegoś fragmentu Biblii i poruszonego w nim problemu, czy ma charakter polemiki bądź reinterpre-

[28] Zob. np. L. B o a d t, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer i in., tłum. H. Bednarek i in., Verbinum, Warszawa 2000, s. 264-310; H. W i t c z y k, *„Weź, proszę, twego syna, idź i złóż go w ofierze!" (Rdz 22, 2)*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiowskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2002, s. 441-456.

[29] W niniejszej pracy stosuje się w odniesieniu do powieściowych postaci formę zapisu imion zgodną z przyjętą przez autorkę, na przykład Ab-Ram i Ab-Raham.

tacji, czy też jest aplikacją Biblii. Inaczej bywa w przypadku wielowątkowej powieści o bogatej akcji, inspirowanej przez wiele biblijnych wydarzeń, problemów, postaci[30]. Niekiedy w takim utworze pewne wydarzenia lub postaci mogą się jawić jako ilustracja perykop biblijnych, a w wypadku innych mamy do czynienia z polemiką, reinterpretacją, bądź aplikacją.

W powieści Zofii Kossak zauważa się zróżnicowany stosunek autorki do biblijnego pierwowzoru. W planie najogólniejszych wydarzeń utwór jest repetycją historii patriarchy, który wraz z całą rodziną swego ojca Teracha, syna Nachora, wychodzi z miasta Ur, by wędrować do Kanaanu. W czasie pobytu w Haranie Abraham słyszy głos Pana wzywający go do dalszej drogi, wyrusza więc z bratankiem Lotem, ale i z nim się w końcu rozdziela. W czasie wędrówek i postojów przeżywa wiele ważnych wydarzeń – walczy, układa się z mieszkańcami Kanaanu, troszczy o przetrwanie plemienia w okresach zagrożenia głodem… Rozwija się także jego relacja z Bogiem – Pan objawia się Abrahamowi i składa mu obietnice: błogosławieństwa, licznego potomstwa, własnej ziemi, sławy; rękojmią jest przymierze formalnie zawarte przez patriarchę z Bogiem według obowiązujących w tamtym czasie i miejscu zwyczajów. Trwałym znakiem zawartego „układu" staje się obrzezanie wszystkich mężczyzn plemienia. Obietnice zaczynają się spełniać: Abraham znajduje bezpieczne miejsce zamieszkania w okolicy Hebronu, gdzie w końcu kupuje na własność kawałek ziemi, rodzą mu się synowie – Izmael z niewolnicy i Izaak z prawowitej żony. Bóg wzywa Abrahama do złożenia ofiary z Izaaka, a gdy patriarcha realizuje nakaz, Pan w ostatnim momencie powstrzymuje go przed zabiciem syna. Małżeństwo Izaaka z Rebeką, pochodzącą z rodu Teracha, jest rękojmią dalszej realizacji Bożych obietnic wobec potomstwa Abrahama.

Wszystkie wymienione wydarzenia, jak i wiele innych szczegółów z biblijnej historii Abrahama, można odnaleźć w powieści Zofii Kossak. W najogólniejszym planie *Przymierze* respektuje zatem przebieg historii patriarchy, odwzorowuje też postaci biorące w niej udział. Stąd opinia niektórych recenzentów – na przykład Barbary Kruszewskiej – że pisarka nie pozostawia na uboczu żadnych istotnych spraw i wiernie podąża za tekstem biblijnym[31]. Także pewne konkretne epizody mają charakter repetycji, na przykład wysłanie przez Ab-Rahama Elizera do Haranu po żonę dla Izaaka oraz sposób wywiązania się sługi ze zleconego mu zadania.

---

[30] Również ks. Zbigniew Adamek wskazuje w swej pracy opowiadanie, którego nie jest w stanie jednoznacznie rozpoznać jako polemikę czy reinterpretację, ponieważ zawiera cechy zarówno jednej, jak i drugiej. To opowiadanie Krystyny Nowakowskiej-Janiszewskiej (zob. K. N o w a k o w s k a - J a n i s z e w s k a, *Józef*, „Więź" 1971, nr 2(154), s. 75-88; por. A d a m e k, dz. cyt., s. 118, przyp. 43).

[31] Por. B. K r u s z e w s k a, *Tematyka Starego Testamentu w powieściach Jana Dobraczyńskiego i Zofii Kossak*, „Novum" 1978, nr 2, s. 76.

Do utworu wprowadzone zostają również sytuacje, wydarzenia i postaci, które nie występują w historii biblijnej, mają one zatem – jak pisze Dariusz Bawoł – charakter „apokryficzny”[32]. Niektóre z nich zachowują wymowę dość neutralną względem przekazu Pisma Świętego, jak na przykład epizod dotyczący sądu plemiennego nad Hillem i Azubą, którzy za kazirodztwo zostają skazani na wygnanie z obozu. Inne jednak nie są obojętne wobec warstwy znaczeń historii biblijnej, ale – by posłużyć się terminologią zaproponowaną przez ks. Zbigniewa Adamka – mają charakter polemiczny wobec Biblii lub są jej reinterpretacją.

Widząc pewne różnice między interpretacją historii Abrahama zgodną ze stanowiskiem magisterium Kościoła katolickiego a wymową *Przymierza*, o. Marian Pirożyński, publicysta znany z oceniania dzieł literatury pięknej z katolickiego punktu widzenia, po ukazaniu się powieści postawił pisarce poważne zarzuty. W swojej recenzji nie godzi się z przedstawieniem rodziny Teracha jako pogańskiej, pod względem wiary i praktyk niczym nie różniącej się od politeistycznego otoczenia[33]. Zdaniem Pirożyńskiego ojciec Abrahama ze swymi synami oraz wnukiem został wyprowadzony z Ur, by zachowane w ich rodzie pierwotne objawienie, czyli religia monoteistyczna, nie uległo skażeniu. To zatem z tradycji rodzinnej Abraham czerpie wiedzę o Bogu Jedynym, nie zaś od pogańskiego kapłana. Recenzent nie godzi się też ze sposobem przedstawiania przez Zofię Kossak objawień, jakich dostępuje patriarcha. W zamyśle autorki pierwsze z nich dokonuje się, gdy kapłan Nergal Sar wprowadza Ab-Rama w stan hipnozy i czyni zeń medium do kontaktu ze światem nadprzyrodzonym, inne zostaje zastąpione rozmową z kapłanem Melchizedechem i to on, a nie Bóg, zmienia imię patriarchy, „wizyta” Boga pod dębami w Mamre graniczy zaś z przywidzeniem[34].

Rzeczywiście, Zofia Kossak ma tendencję do racjonalizowania sytuacji i zdarzeń nadprzyrodzonych, na przykład wielokrotnie w utworach o charakterze hagiograficznym stara się znaleźć jakieś naturalne wytłumaczenie zjawisk, które tradycja uznaje za cuda[35]. Także w *Przymierzu* można zauważyć tego rodzaju praktyki[36]. Na przykład w czasie ceremonii zawarcia przymierza z Bo-

[32] Autor ten oparł swoje twierdzenie o apokryficzności utworu na dwóch przesłankach: uzupełnieniu przez autorkę relacji biblijnej o tło historyczno-kulturowe na podstawie przeprowadzonych przez nią studiów historycznych oraz dokonaniu psychologizacji postaci (zob. D. B a w o ł, *„Przymierze” Zofii Kossak jako apokryficzne dzieje Abrahama*, „Pamiętnik Literacki” 2003, nr 4, s. 83-98).

[33] Por. M. P i r o ż y ń s k i, *Zofia Kossak, „Przymierze”*, „Homo Dei” 26(1957) nr 5, s. 798n.

[34] Por. tamże, s. 799.

[35] Przykładem jest potraktowanie przez Zofię Kossak „pierogowego cudu” św. Jacka w opowiadaniu *Pan czeka* (zob. Z. K o s s a k, *Pan czeka*, w: taż, *Szaleńcy Boży*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, s. 153-162).

[36] Taką postawę autorki chwali inny recenzent, wysoko oceniający *Przymierze*, jednakże jego argumenty przemawiające za wartością tej powieści są w wysokim stopniu zgodne z oczekiwaniami

giem przedstawionej w Księdze Rodzaju (por. Rdz 15, 6-20) Abraham widzi dym przesuwający się pomiędzy przerąbanymi zwierzętami oraz ogień porównany z płomieniem pochodni – znak Bożej obecności. Pisarka w to miejsce wprowadza kulisty piorun, który jest zjawiskiem dającym się zaobserwować w naturze, jednakże nie odbiera mu semantyki symbolicznej.

Można stwierdzić, że Zofia Kossak w swojej powieści niechętnie godzi się na ukazywanie bezpośredniej ingerencji Boga w ludzkie sprawy za pomocą zjawisk niewytłumaczalnych w naturalny sposób. Zapewne z tego względu hipnoza wydawała się jej bardziej akceptowalną drogą do poznania rzeczy ukrytych i kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Na tym tle dziwi jednak scena nieznajdująca uzasadnienia w Biblii, jak się wydaje – niekonieczna, a ukazująca Ab-Rama doznającego bilokacji połączonej z lewitacją, co ma być pierwszym sygnałem wybraństwa przywódcy hebrajskiego plemienia.

Częściej jednak autorka unika przedstawiania zjawisk nadprzyrodzonych, a czasami nawet posuwa się do przeczenia realności sytuacji przedstawionych w Biblii. Tak jest na przykład w scenie ukazującej Hagar na pustyni po ucieczce od Sarai, jej pani (por. Rdz 16,7-13). Zgodnie z przekazem biblijnym zbiegła niewolnica widzi anioła, rozmawia z nim, wysłuchuje zapowiedzi dotyczącej przyszłości swego syna Izmaela. W powieści spotkanie Hagar z aniołem zostaje przedstawione jako wymysł niewolnicy, która kłamstwem uzasadnia swój powrót do obozu, a ukazując siebie jako godną Bożego objawienia, próbuje wzmocnić swoją pozycję w oczach Ab-Rama.

Stosując zabiegi racjonalizacji (czasami zresztą pozornej), Zofia Kossak nie przeczy jednak, że Pan – przez te naturalne wydarzenia – kieruje losem patriarchy i jego rodu; owszem, przekonanie to jest jedną z najważniejszych idei zawartych w powieści. W poszczególnych fragmentach utworu autorka wchodzi zatem w polemikę z wymową sytuacji lub wydarzeń biblijnych, starając się jednocześnie nie zniekształcić nadrzędnego sensu historii Abrahama.

Podobnie jest z dającym się zaobserwować zjawiskiem reinterpretacji sensu biblijnego – znowu wypada się odwołać do znaczenia terminu zdefiniowanego przez ks. Zbigniewa Adamka[37]. Jako przykład może posłużyć stale dający znać o sobie wątek pozycji społecznej kobiet w świecie ukazanym w historii Abrahama. Zofia Kossak wprowadza go poprzez kierowanie uwagi na postaci kobiece, które w pierwowzorze biblijnym nie odgrywają istotnej roli, takie jak żona Nachora, brata Abrahama, czy żona Lota. Także Sarze autorka powieści poświęca znacznie więcej uwagi, niż wymagałaby tego wierność wobec biblijnej perykopy. W ten sposób problematyka kobieca zostaje wzbogacona

---

władz komunistycznych względem dzieł o tematyce religijnej (zob. S. L i c h a ń s k i, *Epos o sprzymierzeńcu nieba*, „Nowe Książki" 9(1957) nr 10, s. 584-586).

[37] Por. A d a m e k, dz. cyt., s. 111.

i naświetlona, a poprzez proroctwa dotyczące Niewiasty, która w historii świętej odegra bardzo istotną rolę, upomina się pisarka o dostrzeżenie godności kobiet oraz ich udziału w wydarzeniach (choć w czasach patriarchów kobiety były całkowicie poddane interesowi i woli mężczyzn).

Można także pokusić się o wskazanie fragmentów, w których nie tyle chodzi o interpretację jakiegoś biblijnego szczegółu, ile o wypowiedź dotyczącą konkretnego problemu, niewynikającego bezpośrednio z perykop biblijnych. Ukazanie Ab-Rahama w roli plemiennego sędziego służy na przykład przedstawieniu zagadnienia stosunku sprawiedliwości do miłosierdzia. Mamy w tym wypadku do czynienia z formą aplikacji[38].

Wszystkie wspomniane sposoby postępowania z biblijnym pierwowzorem są w *Przymierzu* podporządkowane nadrzędnemu celowi. Autorka stara się ukazać, jak świadomość Ab-Rama i system jego wiary stopniowo się rozwijają. Na początku cechują go przekonania właściwe człowiekowi uznającemu wielobóstwo[39], jednakże dostrzegającemu zarówno pewne niespójności istniejące w religii politeistycznej, jak i wynikające z niej mankamenty w postawie ludzi, w systemie społecznym czy w organizacji kultu. Pierwszym krokiem ku rozwiązaniu trapiących patriarchę problemów jest próba znalezienia wśród bóstw najmocniejszego, by poprzez oddawanie mu czci zapewnić sobie pomyślną egzystencję i zabezpieczyć się przed niechęcią lub złośliwością innych bóstw[40]. Poszukiwania najwyższego i najsilniejszego bóstwa prowadzą Ab-Rama do monoteizmu.

Najwyraźniej Kossak przyjmuje tu stanowisko tych religioznawców, antropologów i teologów, którzy są zdania, że monoteizm wykształcił się jako sublimacja myśli religijnej na gruncie politeizmu: bóstwo według wierzeń usytuowane najwyżej w hierarchii lub też szczególnie czczone przez jakąś społeczność z czasem zaczynało być traktowane jako jedyne, choć nie oznaczało

[38] Por. tamże, s. 111n.

[39] Współcześnie większość biblistów skłania się ku twierdzeniu, że ród Teracha wyznawał politeizm, tak jak szczepy i narody, wśród których żył (por. np. W. C h r o s t o w s k i, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992, s. 13). Sławomir Zatwardnicki, który podziela ten pogląd, powołuje się nie tylko na opis w Księdze Rodzaju, ale także na fragment z Księgi Jozuego (por. Joz 24,2.14-15), w którym Jozue charakteryzuje wiarę przodków Izraelitów, w tym Teracha: „Jozue przemówił wtedy do całego narodu: «Tak mówi Pan, Bóg Izraela: Po drugiej stronie Rzeki mieszkali wasi przodkowie od starodawnych czasów: Terach, ojciec Abrahama i Nachora, którzy służyli bogom cudzym […] Bójcie się więc Pana i służcie Mu w szczerości i prawdzie! Usuńcie bóstwa, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie Rzeki i w Egipcie, a służcie Panu! Gdyby jednak wam się nie podobało służyć Panu, rozstrzygnijcie dziś, komu służyć chcecie, czy bóstwom, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie Rzeki, czy też bóstwom Amorytów, w których kraju zamieszkaliście. Ja sam i mój dom służyć chcemy Panu»” (S. Z a t w a r d n i c k i, *Abraham. Meandry wiary*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2011, s. 36n.).

[40] Można się tu dopatrywać motywu obecnego w legendzie o św. Krzysztofie, który doszedł do świętości poprzez poszukiwanie służby u najsilniejszego Pana.

to wykluczenia wiary w istnienie innych bóstw, ważnych dla innych plemion, wspólnot czy osad. Zgodnie z taką hipotezą stopniem pośrednim między politeizmem a monoteizmem była monolatria[41], ku której dąży powieściowy Ab-Ram, ale dzięki kapłanowi z Ur „przeskakuje" ten etap.

Dojście bohatera powieści Zofii Kossak do przekonania, że istnieje tylko jeden Bóg, Stworzyciel oraz Pan nieba i ziemi, staje się początkiem dojrzewania jego postawy wobec Jedynego. Bardzo ważnym etapem owego dojrzewania jest zrozumienie, że relacja z Bogiem nie powinna polegać na spełnianiu rytuałów – wypowiadaniu odpowiednich formuł, składaniu rytualnych ofiar – ale przede wszystkim na zawierzeniu Bogu. Wydarzeniem ilustrującym ten etap kształtowania się świadomości Ab-Rama jest w powieści wyrażenie przez niego zgody, by czczone przez ród jego ojca kamienne posążki terafim pozostały u brata, Nachora, w Hebronie. Ab-Ram nie dba już o nie, zawierzając siebie oraz swoje plemię opiece Boga niewidzialnego, nieposiadającego żadnego wizerunku.

Kolejny etap dojrzewania wiary bohatera *Przymierza* to uświadomienie sobie odpowiedzialności nie tylko za swoją postawę wobec Stwórcy, ale także za stan wiary tych, którzy są mu powierzeni z racji pełnionej przez niego funkcji przywódcy plemienia. Zostaje to zobrazowane zwłaszcza w scenie szczególnego sądu Ab-Rama nad mężczyznami, którzy potajemnie sporządzili drewniane posążki bóstw, wykorzystując w tym celu drewno „uświęcone" krwią złożonego w ofierze dziecka. Konsekwencją przyjęcia odpowiedzialności za religijny stan plemienia jest zaprzysiężenie wszystkich mężczyzn, zobowiązanie ich do wiary w Jedynego Boga, czego znakiem ma być odtąd obrzezanie. W powieści obrzezanie jest pomysłem Ab-Rahama, jego odpowiedzią na zgłaszaną przez społeczność potrzebę widzialnego znaku wprowadzonego przez przywódcę kultu.

Dojrzewanie wiary bohatera obejmuje także ten jej aspekt, który jest antycypacją niektórych nauk prorockich z późniejszych czasów historii Izraela, a przede wszystkim głoszonej przez Jezusa Ewangelii. Wydarzenia z życia głównej postaci powieści są tak skomponowane przez autorkę, by obrazowały, w jaki sposób Ab-Raham przekonuje się o wyższości miłosierdzia nad sprawiedliwością. Bohater dochodzi do takiego przekonania niejako na drodze naturalnej, a w znacznej mierze pomocna jest w tym historia bratanka patriarchy

[41] Zob. R. D z i u r a, hasło „Monolatria", w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, red. E. Gigilewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009, k. 173. Podkreśla się niejednokrotnie, że w historii Izraela ze ścisłym monoteizmem mamy do czynienia dopiero w czasach Mojżesza („Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie" – Pwt 6,4), wcześniej natomiast czczono wprawdzie jednego Boga, ale nie negowano istnienia innych bóstw (por. Rdz 31,53), opiekujących się innymi narodami (zob. A. T r o n i n a, hasło „Monoteizm", w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, k. 175n.; W. C h r o s t o w s k i, hasło „Monoteizm. II. W judaizmie", w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, k. 177n.).

– Lota oraz jego córek. Niezłomne i wielokrotnie potwierdzane przekonanie Ab-Rama, że jego życiem kieruje Bóg, nakazuje w naturalnych wydarzeniach widzieć działanie Bożej Opatrzności.

Antycypacji późniejszych etapów historii zbawienia, aż po ofiarę Chrystusa, oraz niektórych elementów wizji Apokalipsy św. Jana, jest w powieści Kossak wiele, łączą się one w stale obecny w utworze wątek. Omówiona już wcześniej technika nawiązywania do różnych ksiąg i miejsc biblijnych znajduje zastosowanie także w *Przymierzu*[42]. Dla przykładu warto przywołać słowa Izaaka wypowiedziane w kluczowym momencie Abrahamowej historii, w drodze na górę Moriah, gdzie syn patriarchy ma być złożony w ofierze. Kiedy nie nadąża za swym ojcem, woła, używając słów wypowiedzianych przez Jezusa na krzyżu: „Ojcze, mój ojcze! Czemuś mnie opuścił?!"[43] (por. Mk 15,34; Łk 23,43). Postępowanie autorki jest oczywiście uzasadnione, przede wszystkim przez chrześcijańskie interpretacje Starego Testamentu, w tym ofiary Abrahama, która już w listach apostolskich traktowana jest jako typ i zapowiedź ofiary Chrystusa (por. Rz 11,17-18)[44].

Finalny akt uformowania się wiary Ab-Rahama ma miejsce w ostatnich chwilach jego życia. Wtedy, już bez pomocy znaków o naturalnym charakterze, zostaje mu objawione, że śmierć nie jest końcem istnienia człowieka, ale przejściem do świata, w którym ma nastąpić ostateczne i bezpośrednie spotkanie z Bogiem. Przekonanie o nieśmiertelnej duszy długo i powoli torowało sobie drogę w świadomości judaistycznej i daremne byłoby szukanie jego śladów w epoce patriarchów. Znowu mamy zatem do czynienia z antycypacją treści z późniejszych ksiąg Pisma Świętego. Ab-Raham z całym zaufaniem przyjmuje ostatnią obietnicę Boga, dotyczącą spotkania z Panem za progiem śmierci, i po przekazaniu Izaakowi radosnej wiadomości umiera szczęśliwy, bez najmniejszych zastrzeżeń i obaw ufając słowu obietnicy.

Opisując losy Ab-Rama zmienionego w Ab-Rahama, autorka stara się przedstawić skrót ludzkiej drogi do dojrzałej wiary w Jedynego Boga. Rzeczywiście, przyjmuje ona tezę, że monoteizm Abrahama nie był wynikiem zachowania w rodzie Teracha objawienia pierwotnego. Ukazana w Księdze Rodzaju postać Melchizedeka, kananejskiego króla Szalemu (późniejszej Je-

[42] Wspomnieć można, że dla budowania odpowiedniego klimatu i kolorytu tekstu autorka wykorzystała nawet Księgę Przysłów, niezmiernie rzadko inspirującą twórców. Niektórymi ze spisanych w niej porzekadłami posługują się powieściowe postaci, na przykład: „Niby ocet zębom, dym oczom, tak leniwy temu, który na niego czeka!" (Z. K o s s a k, *Przymierze*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1996, s. 87; por. Prz. 10,26) lub „Przykra żona – dziurawy dach porą deszczową" (K o s s a k, *Przymierze*, s. 93; por. Prz 19,13). Także pozostałe cytaty z *Przymierza* podano za wydaniem powieści z 1996 roku.

[43] K o s s a k, *Przymierze*, s. 285.

[44] Faktu, że Zofia Kossak wskazuje na sens mesjański sceny ofiarowania Izaaka, nie uwzględnia Edward Fiała w swojej analizie postawy Ab-Rahama (zob. F i a ł a, dz, cyt.).

rozolimy) i jednocześnie kapłana Boga Najwyższego (por. Rdz 14,17-20)[45], mogła jej nasunąć myśl, że możliwe było przejście od politeizmu do monoteizmu na drodze rozumowej, a skoro tak, idea Boga Jedynego mogła się pojawiać w różnych miejscach wśród wykształconych kapłanów, tych myślących i poszukujących prawdy, nie tylko zabiegających o korzyści z kultu. Autorka *Przymierza* mogła zresztą znajdować i inne argumenty za swoją tezą, na przykład w filozofii klasycznej, zgodnie z którą obserwowany w świecie porządek przyczynowo-skutkowy jest w stanie doprowadzić poprawnie myślącego człowieka do wiedzy o Pierwszej Przyczynie wszystkiego, co istnieje. Pisarka mogła też posiłkować się sformułowaniami zaczerpniętymi z innych fragmentów Pisma Świętego, choćby z psalmów mówiących, że całe stworzenie głosi człowiekowi wieść o swoim Stwórcy[46]. Jakkolwiek było, Zofia Kossak w swojej powieści zawarła wizję dojrzewania człowieka do postawy zawierzenia Bogu, do odpowiedzialności za wiarę własną oraz wiarę innych ludzi, zwłaszcza tych, za których jest się bezpośrednio odpowiedzialnym z racji pełnionych funkcji, do okazywania innym miłosierdzia bez lekceważenia sprawiedliwości, do przekonania, że ludzkie dążenie do szczęścia znajdzie spełnienie po przekroczeniu progu śmierci, wreszcie do pewności, że Bóg po to domaga się całkowitego zawierzenia, by człowiek nie błądził na swej drodze, jak Abraham próbujący zrealizować Boży plan według pomysłu żony Sary. *Przymierze* nie jest zatem prostą ilustracją biblijnej historii pierwszego patriarchy, nie jest też tylko apokryficznym uzupełnieniem tej historii. Autorka zrealizowała własny zamysł, niekiedy zdecydowanie wykraczający poza sensy zawarte w opowieści zaczerpniętej z Księgi Rodzaju (obejmujący między innymi problematykę kobiecą i zagadnienie życia po śmierci) lub modyfikujący je (przykładem może być stosunek Zofii Kossak do objawień), jednakże w ogólnej swej wymowie niesprzeczny z naczelną ideą, jaką wiąże się z postacią Abrahama w chrześcijaństwie. Lawrence Boadt stwierdza, że „patriarcha ten zawsze zajmował szczególne miejsce w historii Izraela jako ojciec narodu, w pobożności islamu jako «przyjaciel Boga», a w pobożności chrześcijańskiej NT [Nowego Testamentu] jako mąż wiary”[47]. Koncepcja Kossak harmonizuje także z c a ł o ś c i o w y m przesłaniem biblijnym, zwłaszcza dotyczącym realizowania przez Boga planu, jaki powziął On wobec stworzonych ludzi, oraz ukazującym możliwości człowieka, który potrafi planom Bożym zawierzyć.

---

[45] Bibliści przekonują, że Melchizedek czcił bóstwo zajmujące najwyższe miejsce w wierzeniach Kananejczyków zamieszkujących Szalem, chodzi tu zatem raczej o monolatrię.

[46] „Niebiosa głoszą chwałę Boga, / dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. / Dzień dniowi głosi opowieść, / a noc nocy przekazuje wiadomość. / Nie jest to słowo, nie są to mowy, / których by dźwięku nie usłyszano; / ich głos się rozchodzi na całą ziemię / i aż po krańce świata – ich mowy” (Ps 19,2-5).

[47] B o a d t, dz. cyt., s. 288.

*

Podsumowując rozważania o inspiracji biblijnej w twórczości Zofii Kossak, należy w pierwszym rzędzie stwierdzić, że jakkolwiek autorka ta wykorzystywała biblijny architekst na różne sposoby, Pismo Święte nie służyło jej nigdy jako wyłącznie kulturowy skarbiec tematów, motywów czy typów postaci. Gdy sięgała po tematykę biblijną, zawsze na uwadze miała treści religijne, teologiczne, dotyczące spraw duchowych, wewnętrznych postaw i rozwoju człowieka. Czasami postępowała dość swobodnie z pierwowzorem, trudno jednakże byłoby wskazać praktykę dowodzącą intencji lekceważenia sensów teologicznych lub zamierzonej polemiki z istotnymi treściami konstytuującymi katolicką wykładnię Pisma Świętego. Nawet w wypadkach, gdy korzystając ze swobody twórczej, autorka rozmija się z przekazem biblijnym w odniesieniu do niektórych scen i wydarzeń (jak w kwestii przejścia Ab-Rama od politeizmu do monoteizmu – za sprawą kapłana z pogańskiego miasta Ur), nadrzędna wymowa utworu pozostaje w zgodzie z podstawowym przesłaniem teologicznym architekstu. Osiągnięciu efektu zgodności z katolicką interpretacją Biblii służą różne zabiegi oraz techniki literackie, w tym celowy anachronizm, na przykład przeniesienie wiary w nieśmiertelność duszy w głąb historii, do czasów patriarchów. Swobodne podejście do niektórych scen, wydarzeń i postaci służy także przybliżeniu Pisma Świętego dwudziestowiecznemu czytelnikowi, na co wskazuje na przykład sposób kreowania postaci Eliasza lub też rozbudowa problematyki kobiecej. Twórczość Zofii Kossak świadczy z jednej strony o jej znajomości Biblii oraz teologicznej problematyki Świętej Księgi chrześcijan, z drugiej – o zdolności pisarki do tworzenia utworów wielowarstwowych, uwzględniających tematykę religijną, duchową, kulturową, psychologiczną i socjologiczną, co sytuuje tę autorkę wśród utalentowanych i godnych docenienia prozaików.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adamek, Zbigniew. “Polskie współczesne opowiadanie o tematyce biblijnej.” *Roczniki Humanistyczne KUL* 26, no. 1 (1978): 101–30.

Anzulewicz, Piotr. “Franciszek z Asyżu, III. Duchowość.” In *Encyklopedia katolicka*. Vol. 5. Edited by Ludomir Bieńkowski et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989.

Atanazy Aleksandryjski. “Żywot świętego Antoniego.” In *Św. Atanazy Aleksandryjski, Żywot świętego Antoniego*. *Św. Antoni Pustelnik, Pisma*. Translated by Zofia Brzostowska et al. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.

Bawoł, Dariusz. "*Przymierze* Zofii Kossak jako apokryficzne dzieje Abrahama." *Pamiętnik Literacki*, no. 4 (2003): 83–98.

Boadt, Lawrence. "Księga Rodzaju." In *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego: Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*. Edited by William R. Farmer et al. Translated by Henryk Bednarek et al. Warszawa: Verbinum, 2000.

Bukowski, Kazimierz. *Biblia a literatura polska: Antologia*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1984.

Chrostowski, Waldemar. *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1992.

———. "Monoteizm. II. W judaizmie." In *Encyklopedia katolicka*. Vol. 13. Edited by Edward Gigilewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.

Cunningham, Lawrence S. *Francis of Assisi: Performing the Gospel Life*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

Daniłowski, Gustaw. *Maria Magdalena*. Warszawa: Księgarnia Nowoczesna, 1912. https://fbc.pionier.net.pl/details/nn40kl7.

Dziura, Ryszard. "Monolatria." In *Encyklopedia katolicka*. Vol. 13. Edited by Edward Gigilewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.

Fiała, Edward. *Abraham w polskiej prozie biblijnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.

Hoffmanowa, Klementyna z Tańskich. *Powieści z Pisma Świętego wybrane z ksiąg historycznych Starego Zakonu, przez Autorkę* "*Pamiątki po dobrej matce"*, Warszawa: Drukarnia A. Gałęzowskiego, n.d.

Gutowski, Wojciech. *Z próżni nieba ku religii życia: Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001. https://fbc.pionier.net.pl/details/oai:kpbc.umk.pl:3024.

Jakiel, Edward. *Młodopolskie portrety biblijne: Wybrane zagadnienia i kreacje*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2007.

Kasprowicz, Jan. "Dies Irae." In Kasprowicz, *Ginącemu światu*. Lwów: Towarzystwo Wydawnicze, 1902.

———. *Chrystus: Poemat społeczno-religijny*. Lwów: Księgarnia Polska, 1890. https://polona.pl/item/chrystus-poemat-spoleczno-religijny,ODM1NTgyODE/10/#info:metadata.

Kossak, Zofia. *Bez oręża*. Vol. 1–2. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1937.

———. "Mędrcy świata." In Kossak, *Ognisty wóz*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1963.

———. "Ognisty wóz." In Kossak, *Ognisty wóz*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1963.

———. "Pan czeka." In Kossak, *Szaleńcy Boży*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1998.

———. *Przymierze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1952.

———. *Przymierze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1996.

———. *Rok polski*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1955.

———. *Rok polski: Obyczaj i wiara*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2017.

———. “Widzę go!” In Kossak, *Ognisty wóz*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1963.

Kramarek, Grzegorz. *Tradycja biblijna w literaturze polskiej: Bibliografia opracowań. Wiek XX*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.

Kruszewska, Barbara. “Tematyka Starego Testamentu w powieściach Jana Dobraczyńskiego i Zofii Kossak.” *Novum*, no. 2 (1978): 74–85.

Kulesza, Monika. “Biblijne obrazy nieba w późnej liryce Słowackiego.” *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, no. 23 (2016): 165–80.

Lichański, Stefan. “Epos o sprzymierzeńcu nieba.” *Nowe Książki* 9, no. 10 (1957): 584–6.

Merdas, Alina. *Łuk przymierza: Biblia w poezji Norwida*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1983.

Mundy, E. James. “Franciscus Alter Christus: The Intercessory Function of a Late Quattrocento Panel.” *Record of the Art Museum, Princeton University* 36, no. 2 (1977): 4–15.

Nowakowska-Janiszewska, Krystyna. “Józef.” *Więź*, no. 2 (154) (1971): 75–88.

Paciorek, Antoni. “Mędrcy, magowie.” In *Encyklopedia katolicka*. Vol. 12. Edited by Eugeniusz Ziemann. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2008.

Pirożyński, Marian. “Zofia Kossak, *Przymierze*.” *Homo Dei* 26, no. 5 (1957): 798–9.

Połomski, Marek. “Indeks biblijny do twórczości Adama Mickiewicza.” *Studia Theologica Varsoviensia* 24, no. 1 (1986): 219–75.

Prus, Bolesław. “Pałac i rudera.” Edited by Agnieszka Kuniczuk-Trzcinowicz. In Prus, *Pałac i rudera. Dusze w niewoli. Anielka.* Vol. 1. Edited by Agnieszka Kuniczuk-Trzcinowicz, Ewa Paczoska, and Monika Nicińska. Warszawa and Lublin: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza and Wydawnictwo Episteme, 2016.

Rydel, Lucjan. *Betlejem polskie*. Kraków: Księgarnia D. E. Friedleina, 1913.

Schiller, Leon. *Pastorałka: Misterjum ludowe w układzie Leona Schillera. Muzyka Leona Schillera i Jana Maklakiewicza*. Warszawa: Instytut Teatrów Ludowych, 1931.

Starowieyski, Marek. *Tradycje biblijne: Biblia w kulturze europejskiej*. Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2011.

Teusz, Leszek. *“Bolesna Muza nie Parnasu góry, ale Golgoty...” Mesjady polskie XVII stulecia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2001.

Tronina, Antoni. “Monoteizm.” In *Encyklopedia katolicka*. Vol. 13. Edited by Edward Gigilewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.

Trześniowski, Dariusz. *W stronę człowieka: Biblia w literaturze polskiej (1863-1918)*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2005.

Witczyk, Henryk. “‘Weź, proszę, twego syna, idź i złóż go w ofierze!’ (Rdz 22,2).” In *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz: Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiowskiego w 65. rocznicę urodzin*. Edited by Waldemar Chrostowski. Warszawa: Vocatio, 2002.

Wójtowicz, Kazimierz. *Za przewodem gwiazdy: Zamyślenia nad perykopą o Mędrcach ze Wschodu*. Kraków: Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, 2003.
Zatwardnicki, Sławomir. *Abraham: Meandry wiary*. Poznań: Wydawnictwo W drodze, Poznań 2011.
Żychiewicz, Tadeusz. *Franciszek Bernardone – św. Franciszek z Asyżu*. Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Bernardynów Calvarianum, 1985.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA – Między wiernością Pismu a inwencją artystyczną. Inspiracje biblijne w twórczości Zofii Kossak

DOI 10.12887/33-2020-2-130-14

W artykule omówione zostało zagadnienie odniesień do Pisma Świętego w twórczości literackiej Zofii Kossak. Autorka ta nawiązywała do Biblii na wiele różnych sposobów – przez pośrednictwo hagiografii w przedstawianiu postaci św. Franciszka (Franciscus alter Christus), przez uwzględnienie czytań mszalnych i układu roku liturgicznego, gdy opisywała obyczaje polskiej wsi. Pismo Święte stanowiło dla pisarki bezpośrednią inspirację do skonstruowania trzech opowiadań oraz jednej powieści. Tylko jedno z opowiadań wyrasta z wydarzeń opisanych w Ewangelii, akcja dwóch pozostałych oraz powieści osadzona jest w realiach Starego Testamentu. Utwory te w różnym stopniu pozostają wierne architekstowi, najczęściej nie są prostą ilustracją sytuacji, wydarzeń i postaci biblijnych, ale realizują konkretny zamysł twórczy autorki, na poziomie ogólnego sensu niesprzeczny z katolicką interpretacją Pisma Świętego, jakkolwiek autorka świadomie korzysta ze swobody, jaka przysługuje twórcom literatury.

Słowa kluczowe: Inspiracja biblijna, opowiadanie o tematyce biblijnej, powieść biblijna, Zofia Kossak.

Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu wygłoszonego podczas konferencji: „«Każda rocznica jest skrótem, syntezą»… Osoba i pisarstwo Zofii Kossak" zorganizowanej 23 kwietnia 2018 roku przez Lubelski Oddział Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana", Instytut Filologii Polskiej KUL i Katedrę Literatury Współczesnej KUL.

Kontakt: Katedra Literatury Współczesnej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolickim Uniwersytecie Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: kufel@kul.pl
Tel. 81 445 44 21
https://www.kul.pl/art_599.html

Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, Between Fidelity to the Scripture and Artistic Creativity: Biblical Inspirations in Zofia Kossak's Literary Works
DOI 10.12887/33-2020-2-130-14

The article addresses the manifold ways in which Zofia Kossak refers to the Holy Bible in her literary works. She draws on the Scripture indirectly, through hagiography, e.g., while presenting the figure of St. Francis (*Franciscus alter Christus*), and through the Biblical lessons read at the Holy Mass throughout the liturgical year, e.g., in her description of the customs followed by Polish country people. However, the Bible informs her work also directly, particularly in the three short stories and the novel discussed in the present paper. Only one of the short stories is based on the events recounted in the Gospel, while the other two are set in the context of The Old Testament. The stories remain faithful to the original text to various degrees. Usually, the writer does not simply reproduce the situations, events, and characters depicted in the Bible, but uses them to achieve her particular artistic aims. As to their general meaning, her creative inventions do not contradict the Catholic interpretation of the Scripture; at the same time, however, Kossak deliberately takes advantage of the artistic freedom to which she is entitled as a created writer.

Key words: Biblical inspiration, Biblical short story, Biblical novel, Zofia Kossak

The article is a modified version of the paper delivered during the conference "An Anniversary is Always a Summary, a Synthesis...," held by the Lublin branch of the Catholic Association 'Civitas Christiana,' the Institute of Literary Studies at the John Paul II Catholic University of Lublin, and the Contemporary Literature Department at the John Paul II Catholic University of Lublin on 23 April 2018.

Contact: Katedra Literatury Współczesnej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolickim Uniwersytecie Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: kufel@kul.pl
Phone: +48 81 445 44 21
https://www.kul.pl/art_599.html

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 249-267
DOI 10.12887/33-2020-2-130-15

Agnieszka SETECKA

MIĘDZY DOMEM A FABRYKĄ
Wiktoriańska koncepcja odrębnych sfer w powieści „Shirley" Charlotte Brontë

Jakkolwiek radykalne wydają się przedstawione w Shirley *poglądy w kwestii roli kobiet oraz rozdzielenia sfery domowej i publicznej, to jednak są one wkomponowane w dość konwencjonalną historię miłosną o bardzo tradycyjnym zakończeniu. Tak jak w sferze publicznej opisany w powieści okres niepokojów społecznych dobiega kresu, kiedy otwarcie rynków zbytu kończy kryzys ekonomiczny, tak w sferze prywatnej małżeństwo bohaterek kończy okres ich osobistych niepokojów i w konsekwencji utrwala ideał wiktoriańskiego oddzielenia tego, co prywatne, od tego, co publiczne.*

Wiktoriański dom był miejscem szczególnym i stanowił – jak pisał w roku 1864 John Ruskin – „przybytek pokoju"[1] i bezpieczne miejsce, chroniące nie tylko „od złego, lecz nawet od trwogi, niesnaski, zwątpienia"[2]. Na straży domu stać miała kobieta – anioł domowego ogniska uosabiający cnoty dobroci i mądrości[3]. Dom stanowił schronienie przed światem pełnym pokus i zagrożeń wynikających z konieczności walki o byt i konkurencji, nieuniknionej w okresie rozwijającego się kapitalizmu. Mężczyzna, który według Ruskina „w kole swej grubej roboty po całym świecie stawia czoło próbom i niebezpieczeństwom"[4], a zatem narażony jest na „błędy, zderzenia, grzech nieunikniony"[5], w domu odnajdować miał spokój i odpoczynek pozwalający mu zebrać siły do dalszej walki. W kobiecie, która winna być chroniona przed pokusami i niebezpieczeństwami sfery publicznej, mężczyzna odnaleźć miał wsparcie dla swoich działań oraz drogowskaz moralny. Rozdzielność sfer przypisanych kobietom i mężczyznom, jakoby w naturalny sposób wynikająca z biologicznej i społecznej konstrukcji płci, pojmowana była dosłownie i manifestowała się fizycznym odseparowaniem miejsca pracy od przestrzeni domowej. W obrębie samego domu zaś pomieszczenia przeznaczone na pracę (takie jak kuchnia) oddzielano od salonu, w którym skupiało się domowe życie towarzyskie[6].

---

[1] J. R u s k i n, *O prawdziwej kobiecie*, tłum. J. Jankowski, Księgarnia Teodora Paprockiego, Warszawa 1901, s. 34.

[2] Tamże.

[3] Por. tamże.

[4] Tamże.

[5] Tamże.

[6] Por. L. D a v i d o f f, C. H a l l, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780-1850*, Routledge, London – New York 2002, s. 359.

Chociaż w epoce wiktoriańskiej zarówno konieczność odseparowania domu od miejsca pracy, jak i rola kobiet jako opiekunek domowego ogniska zdawały się oczywiste, to jednak uważna lektura utworów literackich tego okresu pokazuje, że rozdzielenie to nie było tak ostre, a jego akceptacja tak powszechna, jak mogłoby się wydawać. Kobiety pisarki, które podejmując pracę zarobkową, przekraczały granicę wyznaczonej im przez ideologię wiktoriańską sfery prywatnej, w swoich powieściach często wyrażały ambiwalentny lub wręcz wyraźnie negatywny stosunek do rozdziału sfer oraz ukazywały jego umowny i niejednoznaczny charakter. Charlotte Brontë, której nieszablonowa biografia przyczyniła się do utrwalenia reputacji buntowniczki kontestującej normy społeczne, w istocie postrzegana była przez krytykę – zarówno dziewiętnastowieczną, jak i współczesną – jako postać, której marzenia wykraczały poza ciasne ramy sfery domowej. Już w swojej pierwszej opublikowanej powieści, *Dziwne losy Jane Eyre*[7] (z roku 1848), Charlotte Brontë tworzy postać młodej guwernantki, która buntuje się przeciwko swojemu losowi i złorzeczy światu, w którym konwenanse nie pozwalają kobietom na samorealizację i wykorzystanie talentów. Ubóstwo Jane zmusza ją do podjęcia pracy zarobkowej, wybór zatrudnienia jest jednak ograniczony. Zawód guwernantki stanowił wówczas w zasadzie jedyne zajęcie dostępne dla kobiet z klasy średniej, postrzegany był bowiem jako poszerzenie matczynej roli kobiety i jako taki pozornie nie łamał zasady odrębności sfer[8]. W powieści Brontë praca ta nie zaspokaja ambicji bohaterki. Daje ona upust swojemu niezadowoleniu w jednej z najbardziej znanych scen, kiedy znużona monotonią swojego życia rozmyśla nad niesprawiedliwością, której ofiarą padają kobiety: „Daremnie byłoby mówić, że istoty ludzkie powinny zadowolić się spokojem: potrzebują działania [...]. Miliony skazane są na cichszy los od mego i miliony w milczeniu buntują się przeciwko swojemu losowi. Nikt nie wie, ile buntów – prócz buntów politycznych – fermentuje w tłumach zaludniających świat. Kobiety uważa się na ogół za bardzo spokojne istoty, ale kobiety czują tak samo jak mężczyźni; potrzebują ćwiczeń dla swych zdolności, pola dla swych wysiłków nie mniej niż ich bracia; cierpią, gdy są zbyt skrępowane, cierpią w bezwzględnym zastoju zupełnie tak samo, jak cierpieliby mężczyźni; i ciasnotą umysłu grzeszą ich bardziej uprzywilejowani bracia, którzy twierdzą, że kobiety powinny się ograniczyć do gotowania puddingów, robienia pończoch, grania na fortepianie i haftowania. Bezmyślnością jest potępiać je albo śmiać się z nich, jeżeli starają się robić więcej albo nauczyć więcej, niż zwyczaj wymaga dla ich płci”[9]. Bunt Jane,

[7] Zob. Ch. B r o n t ë, *Dziwne Losy Jane Eyre*, tłum. T. Świderska, Graffiti, Kraków [brw].

[8] Zob. M. P o o v e y, *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England*, The University of Chicago Press, Chicago 1988.

[9] B r o n t ë, dz. cyt., s. 115.

wyrażający się w pragnieniu pełniejszego życia, zinterpretowany został przez Elizabeth Rigby, autorkę recenzji opublikowanych w *Quarterly Review*, jako „grzeszne niezadowolenie”[10], niegodne kobiety, a wręcz porównywalne do zbrojnych rebelii Czartystów[11]. Porównanie to zainspirowało współczesnych krytyków, którzy również odczytują powieści Charlotte Brontë jako wyraz jej radykalnych przekonań politycznych[12].

Echa buntu przeciwko pozycji kobiet wynikającej z podziału rzeczywistości na sfery prywatną i publiczną wydają się pobrzmiewać także w *Shirley*[13], powieści z roku 1849, mniej znanej polskiemu czytelnikowi, gdyż dopiero stosunkowo niedawno po raz pierwszy przetłumaczonej na język polski. *Shirley* stanowi odpowiedź na krytykę, z jaką spotkała się pierwsza powieść Charlotte Brontë, a szczególnie na nieprzychylną ocenę ze strony wspomnianej już Elizabeth Rigby, i wyraźnie odwołuje się do zarzutów głoszenia wywrotowych treści[14]. W niniejszym artykule wykażę, że jakkolwiek radykalne wydają się przedstawione w *Shirley* poglądy w kwestii roli kobiet oraz rozdzielenia sfery domowej i publicznej, to jednak są one wkomponowane w dość konwencjonalną historię miłosną o bardzo tradycyjnym zakończeniu. Innymi słowy, chociaż w *Shirley* autorka porusza istotne zagadnienia dotyczące oddzielenia obu sfer i ograniczenia życia kobiet do sfery domowej – jak choćby problem kobiet samotnych, pozbawionych możliwości spełnienia się w roli żony i matki – a także ukazuje nieszczęśliwe domostwa, w których panuje niezgoda, to jednak zakończenie powieści wydaje się stanowić apoteozę szczęśliwej rodziny i wiktoriańskiego podziału ról. Okres niepewności, rozdarcia, buntu i poszukiwania swojego miejsca w świecie kończy się dla bohaterek z chwilą zawarcia małżeństwa. Przyjmują one wówczas rolę przewidzianą dla nich przez Johna Ruskina i gotowe są poświęcić się tworzeniu idealnego domu dla swoich mężów. Tak jak w sferze publicznej opisany w powieści okres niepokojów społecznych dobiega kresu, kiedy otwarcie rynków zbytu kończy kryzys ekonomiczny, tak w sferze prywatnej małżeństwo bohaterek kończy okres ich osobistych niepokojów i w konsekwencji utrwala ideał wiktoriańskiego oddzielenia tego, co prywatne, od tego, co publiczne.

---

[10] E. R i g b y, Recenzja *Jane Eyre*, w: *The Brontës: The Critical Heritage*, red. M. Allott, Routledge – Kegan Paul, London – New York, s. 109. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów tekstów obcojęzycznych – A.S.

[11] Por. tamże.

[12] Por. C. K a p l a n, *Victoriana: Histories, Fictions, Criticism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, s. 15-36.

[13] Zob. Ch. B r o n t ë, *Shirley*, tłum. M. Hume, Wydawnictwo MG, Kraków 2014.

[14] Por. A. P r z e d p e ł s k a - T r z e c i a k o w s k a, *Na Plebanii w Haworth. Dzieje rodziny Brontë*, Świat Książki, Warszawa 2010, s. 369; J. B a r k e r, *The Brontës*, Phoenix, London 1994, s. 605-608. Zob. T. D o l i n, *Fictional Territory and a Woman's Place: Regional and Sexual Difference in „Shirley”*, „ELH” 62(1995) nr 1, s. 197-215.

Już na początku powieści Charlotte Brontë wyraźnie zarysowuje granicę między domem a fabryką, które ucieleśniają odpowiednio sferę prywatną i sferę publiczną, oraz podkreśla nie tylko fizyczny dystans między nimi, ale także ich zdecydowanie „kobiecy" lub „męski" charakter, a co za tym idzie – różne zadania i powinności przynależne tym domenom. Roberta Moore'a, właściciela fabryki produkującej sukno, całkowicie pochłaniają interesy. Aby utrzymać fabrykę, musi mierzyć się z wieloma przeciwnościami, wynikającymi przede wszystkim z sytuacji politycznej i społecznej w Anglii na początku dziewiętnastego wieku. W Europie trwa wojna przeciwko Napoleonowi, a blokada portów doprowadza Yorkshire, gdzie toczy się akcja powieści, do kryzysu ekonomicznego. Wielu fabrykantów, nie mogąc sprzedać swoich produktów, staje na skraju bankructwa. Problemy te pogłębia niepewna sytuacja społeczna w Anglii: bezrobocie i bieda zmuszają robotników do podejmowania strajków i stają się przyczyną aktów przemocy wobec fabrykantów, którzy – jak Robert – wprowadzają nowe maszyny usprawniające produkcję, a tym samym pozbawiają ludzi zatrudnienia.

Fabryka Roberta Moore'a fizycznie oddzielona jest od domu, którym zajmuje się jego siostra Hortensja. Wprawdzie – jak informuje czytelnika narratorka – dystans między miejscem pracy a domem nie był duży, to jednak łączącą je ścieżkę z obu stron osłaniały żywopłot i wysoka skarpa, dzięki czemu miejsce zamieszkania zyskiwało ustronny charakter[15]. Sam dom, prezentujący się jako „przytulne gniazdko sprzyjające wypoczynkowi i kontemplacji"[16], spełniał zatem wymagania stawiane idealnemu domostwu wiktoriańskiemu. Charles Dickens w komiczny sposób przedstawił ów wymóg fizycznego wyodrębnienia domu od miejsca pracy w swojej powieści *Wielkie nadzieje*[17]: jeden z jej bohaterów, Wemmick, oddziela swój dom od świata zewnętrznego fosą. Ponadto postać ta prezentuje niejako dwie osobowości – przemiłego człowieka, kiedy pozostaje w sferze prywatnej, oraz oschłego urzędnika, kiedy tylko wychodzi za próg swojego domostwa. Robert Moore, podobnie jak Dickensowski Wemmick, również wydaje się mieć podwójną tożsamość. „Uwolniony spod jarzma interesów"[18] bywał „prawie natchniony, ciepły i serdeczny"[19], ale „niezawodnie następnego ranka od nowa stawał się nieprzystępnie zimny"[20].

Robert jednakże niewiele czasu spędza w domu, w towarzystwie Hortensji i swojej kuzynki Caroline. Obawiając się o bezpieczeństwo fabryki, często nocuje w małym pokoju bezpośrednio do niej przylegającym. Pokój ten, w pełni

[15] Por. B r o n t ë, *Shirley*, s. 64n.
[16] Tamże, s. 65.
[17] Zob. Ch. D i c k e n s, *Wielkie nadzieje*, tłum. K. Beylin, Prószyński Media, Warszawa 2013.
[18] B r o n t ë, *Shirley*, s. 81.
[19] Tamże.
[20] Tamże.

odpowiadający jego niewielkim wymaganiom, ma wyraźnie „męski" charakter, jego wnętrze uderza surowością: „Znajdowały się tutaj, co prawda, doskonały kominek, lampa o wyszukanej formie i wspaniały, połyskujący stół, lecz poza tym było to bardzo skromnie urządzone miejsce. Podłogi nie przykrywał dywan, a kilka twardych, pomalowanych zieloną farbą krzeseł zdających się w przeszłości należeć do kuchni jakiegoś gospodarstwa, ciężkie, solidne biurko, wspomniany już stół oraz zawieszone na piaskowych ścianach rysunki z projektami budynków, ogrodów i maszyn stanowiły jedyne wyposażenie tego miejsca"[21]. Wyposażenie pokoju miało więc charakter czysto funkcjonalny i praktyczny, w odróżnieniu od idealnego wiktoriańskiego salonu, który był miejscem reprezentacyjnym i „produktem" kultu domowego ogniska. Salon taki winien być wypełniony przedmiotami stanowiącymi materialny symbol wartości niematerialnych i przymiotów moralnych pani domu. Bibeloty, ozdobne drobiazgi i inne elementy dekoracyjne nie tylko służyły stworzeniu przytulnej atmosfery, sprzyjającej odpoczynkowi, ale także wskazywały na gust i elegancję, dbałość o rodzinę oraz talenty towarzyskie. Dlatego też idealny salon wiktoriański zapełniały książki, wydania nut i koszyczki z robótkami – przedmioty świadczące o przynależności do klasy średniej, hołdującej wartościom domowym[22].

Przede wszystkim jednak salon symbolizował odrębność sfery prywatnej od publicznej oraz wolność kobiet z klasy średniej od pracy produkcyjnej. Pozostawiając kwestie materialne mężczyznom, mogły one cały swój czas poświęcić rodzinie i kultywowaniu wartości duchowych. Podczas gdy w sferze publicznej mężczyźni walczyli o przetrwanie w surowym kapitalistycznym świecie, aktywność kobiet miała się ograniczać do zajęć wskazujących na ich cnoty, dobre maniery i umiejętność prowadzenia domu. W *Shirley* kobiety zdają się trudnić głównie robótkami ręcznymi. W epoce wiktoriańskiej – jak pisze Rohan Amanda Maitzen – traktowano robótki jako podstawowy element wychowania przedstawicielek klasy średniej i stosowne ujście dla ich ambicji[23]. Te żmudne i czasochłonne zajęcia, w przeciwieństwie do pracy robotników w fabryce Roberta, nie miały przynosić zysku i nie ich efekt końcowy był istotny, lecz raczej wszystko to, co miały symbolizować, czyli elegancja i wyrafinowany smak, a także dbałość o rodzinę[24]. To tłumaczy, dlaczego Hortensja, hołdująca modzie i obyczajom rodem z Antwerpii, żywi głębokie przekonanie o znaczeniu robótek i gotowa jest poświęcić im sporo

[21] Tamże, s. 25.

[22] Zob. Th. L o g a n, *The Victorian Parlour: A Cultural Study*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

[23] Por. R.M. M a i t z e n, *Gender, Genre, and Victorian Historical Writing*, Garland Publishing, New York 1998, s. 65.

[24] Por. tamże, s. 65n.

wysiłku: „Niezliczonych godzin poświęconych tworzeniu finezyjnych haftów, destrukcyjnemu dla oczu koronkarstwu, wykwintnemu dzierganiu i, nade wszystko, skomplikowanemu cerowaniu pończoch, nie uważała bynajmniej za czas zmarnowany. Chętnie poświęcała cały dzień na załatanie dwóch oczek w pończosze i owe reparacje uważała sobie za szlachetne dokonanie”[25]. Podobnie bowiem „jak jej antenatki wiele pokoleń przed nią, przyswojenie sobie tej umiejętności uznawała za «jeden z najważniejszych obowiązków kobiety»”[26] i starała się to przekonanie wpoić Caroline. Co istotne, Hortensja jest postacią komiczną, a więc jej wiara w wartość robótek może być potraktowana przez czytelnika jako równie śmieszna, jak jej przekonanie o wyższości chodaków nad innego rodzaju obuwiem.

Caroline w głębi duszy uważa robótki za pracę bezwartościową i ogłupiającą, a jednocześnie odzwierciedlającą jej własną bezcelową egzystencję, która w powieści wyraźnie kontrastuje z użyteczną pracą mężczyzn z klasy średniej. Podczas gdy w przeszłości kobiety mogły w istotny sposób angażować się w prace związane z zarządzaniem czy produkcją, w wieku dziewiętnastym odsunięcie ich od takich zadań i oddelegowanie do prac domowych coraz wyraźniej stawało się wyznacznikiem ich tożsamości klasowej[27]. Jak podkreśla Peter J. Capuano, w *Shirley* Brontë wyraźnie ukazuje związek między redukcją roli kobiet a postępem przemysłowym, który przyczynił się do znacznego pogorszenia sytuacji robotników, zastąpionych przez maszyny. Analogia między kobietami z klasy średniej a robotnikami jeszcze bardziej problematyzuje podział rzeczywistości na odrębne sfery i kwestię kobiecych zajęć. Ręczna praca, która stanowiła kiedyś źródło dumy i dochodu dla robotników, zostaje zredukowana do pustych, jałowych i nieodpłatnych czynności wykonywanych przez kobiety, do „zabawy” wypełniającej czas i niepodlegającej prawom rynku[28].

Pan Helstone, wuj i opiekun Caroline, zdecydowanie nie traktuje pracy kobiet poważnie. W powieści wielokrotnie wyraża on poglądy na temat ich podrzędnej roli, odnosząc się do nich z pobłażliwą wyższością, w sposób lekceważący lub wręcz wzgardliwy. Neguje możliwość podejmowania przez nie pracy poza sferą domową, a jednocześnie wyraża swoją pogardę dla prac domowych. „Zdolność pojmowania kobiet ogranicza się do szycia i gotowania. I [...] nie do przyjęcia jest, by kobieta zajmowała się czymś ponadto”[29]

---

[25] B r o n t ë, *Shirley*, s. 84.

[26] Tamże.

[27] Por. P.J. C a p u a n o, *Networked Manufacture in Charlotte Brontë's „Shirley”*, „Victorian Studies” 55(2013) nr 2, s. 236; M. I v e s, *Housework, Mill Work, Women's Work: The Function of Cloth in Charlotte Brontë's „Shirley”*, w: *Keeping the Victorian House: A Collection of Essays*, red. V.D. Dickerson, Routledge, London – New York, 1995, s. 263-267.

[28] Por. C a p u a n o, dz. cyt., s. 237.

[29] B r o n t ë, *Shirley*, s. 96.

– twierdzi. Ani w Caroline, ani w innych kobietach nie dostrzega on istot równych mężczyznom: „W głębi serca nie tolerował u kobiet rozumu i lubił widzieć je możliwie bezmyślnymi, trzpiotowatymi, próżnymi i pociesznymi, czyli takimi, za jakie je uważał i chciał uważać – istoty niższego rzędu, ledwie zabawki, którymi można sobie umilić godzinę i potem rzucić w kąt”[30]. Takie protekcjonalne traktowanie i nieliczenie się z potrzebami kobiet ze swojego otoczenia unieszczęśliwiało je wszystkie oraz było przyczyną nie tylko nieudanego małżeństwa Helstone’a, ale także przygnębienia Caroline, a wreszcie jej choroby.

Helstone wyraża w sposób otwarty i radykalny przekonania znacznej większości męskich postaci występujących w powieści. W *Shirley* sfera prywatna i sfera publiczna nie są ukazane jako równie ważne i uzupełniające się obszary działania. Równowaga między nimi, którą idealistycznie postulował John Ruskin, jest zachwiana, a rozdział między domem i fabryką wyznacza jednocześnie granicę między sprawami uznanymi za istotne (takie, jak problemy ekonomiczne lub polityczne) a sprawami mniej istotnymi lub wręcz nieważnymi, czyli dotyczącymi sfery domowej. Na przykład Robert, zapytany o swoje plany matrymonialne, odpowiada zniecierpliwiony: „Jeżeli już udaję się do Whinbury, to tylko po to, by odwiedzić Sykesa lub Pearsona w ich biurach. A tam nie dyskutujemy o sprawach matrymonialnych, amorach czy posagach, lecz o suknie, którego nie jesteśmy w stanie sprzedać, o robotnikach, których nie możemy zatrudnić, o interesach, których nie możemy należycie prowadzić. Nasze umysły na chwilę obecną dostatecznie zaprzątą przykry bieg wydarzeń, którego w żaden sposób nie jesteśmy w stanie odwrócić. Nie mam czasu na niedorzeczności”[31]. W ten sposób Moore nie tylko zakreśla obszary męskich i kobiecych zainteresowań, ale także je hierarchizuje ze względu na przyznawaną im ważność. Sprawy, które według niego zajmują kobiety, uważa za „niedorzeczności”, kwestie związane z prowadzeniem biznesu natomiast uznaje za doniosłe.

Co ciekawe, Caroline po części podziela poglądy kuzyna – a nawet przekonania wuja – co do bezużyteczności pracy kobiet, chociaż niekoniecznie zgadza się z ich stanowiskiem w kwestii zasadności ścisłego rozdzielenia sfer. Jest wyraźnie zniechęcona obowiązkami towarzyskimi, jej zdaniem sprowadzającymi się do pozbawionej głębszego znaczenia paplaniny, a szycie, do którego zachęca ją Hortensja, postrzega jako najgorszą karę. Domową pracę kobiet, często jałową i służącą tylko bezsensownemu zabijaniu czasu, zawsze nieodpłatną, niejako ucieleśnia tak zwany Żydowski Koszyk, który w założeniu ma służyć celom charytatywnym i jako taki stanowi jedną z niewielu dostępnych form

[30] Tamże, s. 116.
[31] Tamże, s. 27n.

publicznej aktywności przedstawicielek klasy średniej. „Tym czytelnikom, którzy nie są zaznajomieni z fenomenem «Żydowskiego Koszyka» i «Koszyka Misjonarskiego», powinnam chyba wyjaśnić, że te *meubles* to wierzbowe pojemniki wielkości sporego kosza na bieliznę, wypełnione potwornymi ilościami poduszeczek na szpilki, igielników, przyborników do szycia, drobnych artykułów odzieży niemowlęcej etc. wykonanych przez chętne lub mniej chętne parafianki. [...] Dochody z takich przymusowych zakupów przeznaczone są na szczytne cele nawrócenia Żydów, odnalezienia zagubionych plemion Izraela lub ulepszenia tych mieszkańców naszego globu, którzy mają interesujący kolor skóry. Damy-ofiarodawczynie zabierają koszyk kolejno pod swój dach, by przez miesiąc wypełniać go dziełami swych rąk, które później narzuca się niezbyt skorej do zakupów, męskiej części społeczeństwa”[32] – stwierdza narratorka powieści. Koszyk symbolizuje – jak pisze Joanna Rostek – pewien zestaw założeń dotyczących społecznie akceptowanych form pracy kobiet, a więc jednocześnie wyklucza i stygmatyzuje te kobiety, które nie znajdują spełnienia w tego typu działalności[33]. Dla wielu z nich Żydowski Koszyk staje się zatem emblematem uciemiężenia, przed którym jakoby miało je chronić małżeństwo i zamknięcie w bezpiecznej sferze prywatnej.

Caroline, którą sama myśl o owym koszyku napawa zniechęceniem, marzy, by być chłopcem, „gdyż wtedy mogłaby prosić Roberta, by zatrudnił są w swym kantorze”[34]. Dla kobiety takie rozwiązanie nie jest możliwe. Podział na sfery i ich hierarchia, przy ograniczeniu dostępu kobiet do sfery publicznej, sytuowanej wyżej jako ważniejsza, zmusza je do zajmowania się sprawami z punktu widzenia mężczyzn nieistotnymi. Pogarda i lekceważenie, które w sposób mniej lub bardziej otwarty okazuje bohaterkom powieści pan Helstone, są więc zupełnie niezasłużone. Podległa pozycja kobiet nie pozwala im samym zatroszczyć się o własny byt poprzez podjęcie płatnej pracy w sferze publicznej, co z kolei zmusza je – jak pokazuje Charlotte Brontë – do wypełniania życia zajęciami wyśmiewanymi przez mężczyzn. Narratorka powieści może zatem, tak jak jej bohaterka Caroline, krytycznie oceniać zachowania kobiet z klasy średniej, ale jednocześnie rozumie, że wynikają one z określonych warunków, w których przyszło im funkcjonować – na przykład z różnic w wychowaniu córek i synów, przygotowywanych do pełnienia ról w swoich odrębnych sferach: „Spójrzmy na liczne córki rodzin mieszkających w sąsiedztwie – myśli Caroline – [...]. Każdy z braci tych dziewcząt zajmuje się handlem lub inną profesją, każdy z nich ma w życiu jakiś cel. Ich siostry natomiast

[32] Tamże, s. 112.

[33] Por. J. R o s t e k, *Implementing Feminist Economics for the Study of Literature: The Economic Dimensions of Charlotte Brontë's „Shirley" Revisited*, „Brontë Studies" 43(2018) nr 1, s. 86.

[34] B r o n t ë, *Shirley*, s. 80.

nie mają żadnego doczesnego zajęcia, prócz prac domowych i szycia; żadnej ziemskiej przyjemności, prócz niepożytecznego składania wizyt, i żadnej nadziei na to, że kiedykolwiek w przyszłości spotka je coś lepszego”[35]. W takiej egzystencji narratorka upatruje przyczynę chorób dziewcząt oraz kurczenia się ich umysłów i poglądów „do zadziwiających rozmiarów”[36]. Jakakolwiek zmiana w życiu kobiet może nastąpić tylko po zamążpójściu, kiedy będą one mogły uzyskać odrobinę samodzielności – w ramach sfery domowej. Dążą zatem do zawarcia małżeństwa, które jest jedynym dostępnym dla nich sposobem zapewnienia sobie godnego życia: „Największym ich pragnieniem – jedynym celem każdej jest zamążpójście, tylko że większość z nich nigdy nie wyjdzie za mąż: umrą tak, jak żyją teraz. Młode kobiety snują intrygi i stroją się, by zdobyć męża, podczas gdy dżentelmeni robią sobie z nich żarty, mówiąc – wiele razy słyszałam, jak się przy tym drwiąco śmieją – [...] że rynek matrymonialny jest przepełniony towarem. Ojcowie z gniewem patrzą na postępowanie córek i zabraniają im wychodzić z domu. Tylko co, ich zdaniem, mają one tam robić? Gdyby ich o to zapytać, odpowiedzieliby, że szyć i gotować. Oczekują, że kobiety będą robiły to i tylko to z zadowoleniem, regularnie i nie skarżąc się przez całe swoje życie, jak gdyby nie posiadały żadnych innych zdolności. Czy sami mężczyźni potrafiliby tak żyć? Czy taki rodzaj egzystencji by ich nie zmęczył? I gdyby nie mogli odpocząć od tego zmęczenia, czy nie przerodziłoby się ono z czasem w szaleństwo?”[37]. W tym fragmencie powieści wyraźnie brzmią echa słów Jane Eyre, która również domagała się dla kobiet prawa do pełniejszego życia. Charlotte Brontë w *Shirley* przeciwstawia się poglądom Elizabeth Rigby, zwracając się także bezpośrednio do mężczyzn: „Mężczyźni Anglii! Spójrzcie na nieszczęsne dziewczęta znajdujące się wokół was, z których część zapada na suchoty czy inne choroby, z których inne stają się zgorzkniałymi starymi pannami: zawistnymi i nieszczęśliwymi, ponieważ życie jest dla nich pustynią, z których jeszcze inne za pomocą nieskromnej kokieterii i niskich sztuczek walczą o szacunek, albowiem odmawia się go staropanieństwu. Ojcowie rodzin! Czy nie możecie tego zmienić? […] Życzycie sobie być dumni z córek i pragniecie, by nie przynosiły wam wstydu – zatem poszukajcie dla nich zajęć, które wyniosą je ponad kokietowanie, intrygi i złośliwe plotki. Jeśli pozwolicie, by umysły ich trwały w ciasnym więzieniu, córki wasze bezustannie będą dla was utrapieniem, a czasem i kompromitacją. Kształćcie je – stwórzcie im możliwości i dajcie pracę, a będą wam najradośniejszymi towarzyszkami w zdrowiu, troskliwymi pielęgniarkami w chorobie, waszą

[35] Tamże, 397n.
[36] Tamże.
[37] Tamże, s. 398.

najmocniejszą podporą w starości”[38]. Ten żarliwy apel o przyznanie kobietom prawa do wyjścia poza wąsko rozumianą sferę domowego ogniska i umożliwienie im poszukiwania bardziej urozmaiconego i dostosowanego do ich talentów sposobu na przysłużenie się społeczeństwu wydaje się burzyć granicę między sferą prywatną a sferą publiczną, dlatego – podobnie jak miało to miejsce w przypadku *Dziwnych losów Jane Eyre* – stanowi dla krytyków podstawę do interpretacji twórczości Charlotte Brontë jako wyrażającej radykalne poglądy na pozycję kobiet. Susan Zlotnick odczytuje *Shirley* wręcz jako apoteozę kapitalizmu, który miał otwierać przed kobietami nowe możliwości i rozluźniać struktury ściśle patriarchalne[39].

Uważna lektura powieści wskazuje jednak, że poglądy Caroline – i zapewne samej autorki – na wiktoriański rozdział sfer publicznej i prywatnej nie są tak radykalne, jak często twierdzą krytycy, a głoszone przez tę postać idee dotyczące zatrudnienia kobiet w istocie nie są rewolucyjne. Po pierwsze, Caroline nigdy nie przedstawia pracy zawodowej jako podstawowego źródła swego zadowolenia i szczęścia. I chociaż wyznaje, że „pięćdziesiąt razy na dzień”[40] marzy, by pracować i mieć jakiś zawód, oraz że tęskni „za obowiązkami, które skutecznie zajęłyby [...] [jej – A.S.] ręce i myśli”[41], to jednak zapytana przez Shirley, czy „sama praca może człowieka uszczęśliwić”[42], zdecydowanie zaprzecza. Dodaje jednak, że praca może „urozmaicić [...] cierpienia”[43] kobiet i uchronić je „przed pojedynczą, przygniatającą torturą”[44], a ponadto, jeśli zostanie dobrze wykonana, przyniesie owoce. „W pustym, męczącym, samotnym i pozbawionym nadziei życiu nie czeka nas żadna nagroda”[45] – mówi Caroline, najwyraźniej odnosząc się do egzystencji samotnych kobiet. Pracę postrzega zatem jako substytut, który może kobiecie zastąpić udany i spełniony związek małżeński. To małżeństwo i rodzina stanową bowiem dla niej cel życia i najważniejszy przedmiot starań. Przekonana, że nigdy nie wyjdzie za mąż i że przyjdzie jej żyć w samotności, Caroline, nie chcąc dzielić smutnego losu starych panien, które nie tylko często doświadczają materialnego ubóstwa, ale także są marginalizowane w patriarchalnym społeczeństwie, pragnie znaleźć inne niż troska o rodzinę ujście dla swojej energii. „Czym wypełnić tę rozległą przestrzeń czasu, która rozpościera się pomiędzy mną a chwilą, w której zosta-

[38] Tamże, s. 399.

[39] Por. S. Z l o t n i c k, *Luddism, Medievalism and Women's History in „Shirley": Charlotte Brontë's Revisionist Tactics*, „Novel: A Forum on Fiction" 24(1991) nr 3, s. 283.

[40] B r o n t ë, *Shirley*, s. 226.

[41] Tamże.

[42] Tamże.

[43] Tamże.

[44] Tamże.

[45] Tamże.

nę złożona do grobu?”[46] – pyta. Praca stanowiłaby dla niej zatem wypełnienie samotnych godzin i pozwoliłaby pożytecznie wykorzystać czas. Dlatego też na żartobliwą uwagę Shirley, że praca jakoby „czyni kobietę męską, ordynarną i pozbawia ją kobiecości”[47], Caroline odpowiada: „A dlaczego komuś miałoby przeszkadzać, że kobieta, która nigdy nie wyjdzie za mąż, jest nieatrakcyjna i pozbawiona elegancji? Wystarczy tylko, że będzie przyzwoita i schludna. Wszystkim, czego powinno się wymagać od starej panny pod względem powierzchowności, jest to, żeby nie raziła całkowicie męskich oczu na ulicy. Poza tym powinno jej się pozwolić być tak pochłoniętą swoim życiem, tak ponurą i tak niekobiecą, jak tylko sobie życzy”[48]. Słowa te wskazują wyraźnie, że apelując o możliwość podejmowania pracy przez przedstawicielki swojej płci, ma ona na myśli kobiety samotne, którym los nie przeznaczył małżeństwa i dla których ideologia oddzielnych sfer nie przewidziała stosownego zajęcia.

Postacią, która wydaje się w sposób bardziej oczywisty podważać wiktoriański podział na sferę męską i sferę kobiecą, jest w powieści tytułowa bohaterka, ale i jej radykalizm w „kwestii kobiecej” okazuje się wątpliwy. Początkowo Shirley Keeldar sprawia wrażenie osoby kontrowersyjnej, a jej imię i pełniona przez nią rola właściciela ziemskiego wydają się naruszać ściśle ustalone oddzielenie sfery prywatnej od sfery publicznej, kobiecej od męskiej. Shirley nosi męskie imię, ponieważ „rodzice jej pragnęli syna, a odkrywszy po ośmiu latach małżeństwa, że Opatrzność ofiarowała im tylko córkę, nazwali ją tym samym imieniem, którym nazwaliby chłopca, gdyby Bóg ich nim obdarzył”[49]. Jednakże, jak sugeruje Joseph Dupras, to męskie imię może być interpretowane nie jako przełamanie, ale raczej jako przypieczętowanie tradycyjnego podziału ról. Nie mając męskiego potomka, rodzice Shirley widzą w niej nie tyle dziewczynkę, która realizować się będzie w męskiej roli, ile substytut upragnionego chłopca, który w pełni mógłby spełnić ich oczekiwania – córka bowiem, jako kobieta, sprostać im nie będzie mogła[50].

Kiedy Shirley pojawia się w powieści po raz pierwszy, wydaje się, że faktycznie postać ta burzy pewne konwencje społeczne i zastane poglądy na rolę kobiet. Nie tylko sama zarządza majątkiem, podejmuje decyzje związane z jego funkcjonowaniem i podpisuje umowy, ale także wykazuje się niezależnością przekonań, pewnością siebie i odwagą, której nie powstydziłby się żaden z ukazanych w powieści mężczyzn. Opisując swoją nietypową pozycję, Shirley mówi: „Jestem dorosłą kobietą, a nawet czymś więcej: panem na wło-

[46] Tamże, s. 175.
[47] Tamże, s. 226.
[48] Tamże.
[49] Tamże, s. 199.
[50] Por. J.A. D u p r a s, *Charlotte Brontë's „Shirley" and Interpretive Engendering*, „Papers on Language and Literature" 24(1988) nr 3, s. 304.

ściach. Powinnam się domagać od innych, by tytułowali mnie: Wielmożny Pan Shirley Keeldar. Nadano mi męskie imię i teraz zajmuję męskie stanowisko. To wystarczy, by zobaczyć w sobie odrobinę mężczyzny”[51]. Rzeczywiście, Shirley zdecydowanie wyróżnia się na tle innych postaci kobiecych, znacznie różni się też od Caroline, która jest osobą raczej nieśmiałą i uległą. Fakt, że nawet Shirley pragnie widzieć w sobie mężczyznę, stanowi potwierdzenie powszechnego przekonania o wyższości mężczyzn.

Mimo swojej szczególnej pozycji dziedziczki podejmującej role uważane za męskie, Shirley pozostaje w pełni świadoma ograniczeń, z którymi zmuszona jest się mierzyć jako przedstawicielka „słabszej płci”. Chociaż może pozwolić sobie na większą swobodę niż inne kobiety, to jednak, aby osiągnąć swoje cele, musi wpasować się w normy, które tak mocno zakorzeniły się w świadomości wiktoriańskiej. Kiedy więc postanawia pomóc biednym, których sytuacja stała się niezwykle trudna ze względu na kryzys ekonomiczny, aby uzyskać aprobatę dla swoich działań, stara się zaangażować w nie najbardziej wpływowych mężczyzn, w tym pana Helstone’a. Pozwala Helstone’owi wierzyć, że jego rady w kwestii pomocy mają decydujące znaczenie, chociaż w istocie to dzięki pannom Ainley i Mann, które najlepiej znają sytuację ubogich rodzin w okolicy, udaje się jej przygotować plan wsparcia potrzebujących. Co więcej, przykazała obu kobietom, żeby „miały na uwadze, by nie odzywać się bez pozwolenia”, a one respektowały to polecenie, ponieważ „żadna nie chciała wydać się zuchwała, ale obydwie szczerze pragnęły okazać się użyteczne, co duchowni łaskawie im umożliwili”[52]. Zamiast zatem przejąć stery i samodzielnie pokierować przedsięwzięciem, do czego była doskonale przygotowana, Shirley pozostawia kierowniczą rolę panu Helstone’owi – zdaje sobie bowiem sprawę, że nie podporządkowałby się on kobiecie. Shirley kieruje przedsięwzięciem pośrednio, dostosowując się do roli „szarej eminencji”: aby osiągnąć swój cel, musi uciec się do manipulacji. Brontë podkreśla, że do podobnych zachowań zmuszonych jest wiele kobiet – ich spokojna natura i pozorna naiwność okazują się zwodnicze: „Zwłaszcza dla kobiety korzystne jest bycie obdarzoną rodzajem zaślepienia: łagodnymi przymglonymi oczami, które nigdy nie usiłują zgłębić prawdziwej natury rzeczy i przyjmują wszystko, jakim się wydaje. Tysiące zdających sobie z tego sprawę przedstawicielek płci słabszej konsekwentnie żyje ze spuszczonymi powiekami, lecz nawet w najbardziej pokornym spojrzeniu pojawia się niekiedy iskierka zrozumienia życiowych prawd”[53]. Innymi słowy, wiele kobiet dostosowuje się do oczekiwań społecznych, a pozostając istotami chronionymi przez światem zewnętrznym,

[51] B r o n t ë, *Shirley*, s. 202.
[52] Tamże, s. 271.
[53] Tamże.

bywają postrzegane jako nieporadne życiowo; owa nieporadność może jednak stanowić tylko maskę, pozę przyjmowaną wobec otoczenia.

W słynnej scenie, kiedy Shirley i Caroline obserwują atak na fabrykę Roberta Moore'a, tytułowa bohaterka decyduje się pozostać bierną obserwatorką wydarzeń. Trzeźwiej niż jej towarzyszka ocenia ona sytuację i postanawia nie przekraczać granicy między sferami prywatną a publiczną, czyli pozostawia mężczyznom rozwiązywanie konfliktów społecznych. Chociaż często żartobliwie opisuje siebie jako kapitana kawalerii, a słysząc zbliżający się tłum robotników, gotowa jest się bronić i zachowuje zimną krew, to jednocześnie rozpoznaje moment, kiedy wyjście poza ściśle wyznaczoną sferę prywatną staje się dla kobiety niemożliwe. Kiedy Caroline, chociaż „trzęsła się na całym ciele, serce jej biło szybko i ciężko, jej twarz była zimna, a czoło zroszone potem"[54], zapragnęła stanąć u boku Roberta, aby dodać mu otuchy, Shirley zdecydowanie ją powstrzymała: „To nie epoka rycerzy. Za chwilę będziemy świadkami nie turnieju kruszenia kopii, lecz walki o pieniądze, jedzenie i życie"[55]. Na sprzeciw Caroline, przekonanej, że powinna wesprzeć ukochanego, Shirley odpowiada: „Jako dama jego serca? To fabryka nią jest, Cary! To stojące teraz za nim warsztaty i maszyny są jego prawdziwym wsparciem. Nie w imię miłości czy piękna, lecz dla swych ksiąg handlowych i sukna zaraz stanie do walki"[56]. Tytułowa bohaterka zatem jednocześnie utrwala rozdział sfer i kwestionuje jego założenia – te założenia, o których pisał Ruskin. W świecie przedstawionym w powieści rozdział na sfery prywatną i publiczną nie służy ochronie kobiet: w czasie rozruchów Shirley i Caroline zostają w domu tylko z kilkoma służącymi, a obronę przed tłumem mają im zapewnić jedynie pistolety, które pan Helstone zostawił Shirley. Cała energia mężczyzn skupiona jest bowiem na ochronie fabryki.

Najbardziej przekonującym argumentem na rzecz zakwestionowania opinii przypisujących Brontë radykalny sprzeciw wobec podziału sfer jest jednak sposób, w jaki pisarka przedstawia relację bohaterek powieści z braćmi Moore oraz ich małżeństwa. Podporządkowanie się Caroline Robertowi nie dziwi czytelnika, gdyż bohaterka od początku przedstawiona została jako osoba nieśmiała. Zupełnie inaczej natomiast rysuje się sytuacja samej Shirley, zwłaszcza że w kwestii wyboru męża wykazuje się ona dużą samodzielnością i postępuje wbrew woli swoich krewnych. Wizytę wuja Sympsona z rodziną w majątku Shirley autorka opisuje w kategoriach militarnych: „Fieldhead przeżyło inwazję: dystyngowane towarzystwo dokonało oblężenia Shirley w jej zamku i zmusiło ją do kapitulacji"[57]. Shirley „poddała się zasadom gościnności z ła-

[54] Tamże, s. 342.
[55] Tamże, s. 345.
[56] Tamże, s. 346.
[57] Tamże, s. 394n.

twością”[58], mimo że pan Sympson pojawił się w majątku z misją znalezienia odpowiedniej partii dla swojej siostrzenicy i wydania jej za mąż. Postawa przyjaciółki zaskoczyła Caroline, która poznała już niezależny charakter młodej dziedziczki. Chociaż jednak Shirley z zadziwiającą „gotowością”[59] przyjęła swoich krewnych, to nie poddała się woli wuja w kwestii małżeństwa. Zdecydowanie odmówiła poślubienia kandydatów, których – ze względu na ich koneksje, pozycję społeczną i majątkową – pan Sympson uważał za najbardziej odpowiednich. Ku przerażaniu ciotki oraz kuzynek „zuchwała” Shirley pozostaje nieugięta[60]. Chociaż „zuchwalstwo” wydaje się wskazywać na jej niezależność od konwenansów społecznych, to jednak nie oznacza ono łamania bariery rozdzielającej sfery prywatną i publiczną. Decyzja dotycząca małżeństwa pozostaje bowiem w gestii kobiet.

Co więcej, kiedy Shirley – ku zaskoczeniu i oburzeniu swoich krewnych – postanawia wyjść za mąż za guwernera swojego kuzyna, całkowicie podporządkowuje się narzeczonemu. Mimo, że jej pozycja społeczna znacznie przewyższa podległą pozycję przyszłego męża, od momentu zaręczyn „dumna Shirley nie jest tak naprawdę panią samej siebie”[61]. Konstruując relację między Shirley i Louisem Moore’em, Brontë najwyraźniej podejmuje grę z oczekiwaniami czytelników i bawi się konwencjami zarówno literackimi, jak i obyczajowymi, a także – jak się wydaje – nawiązuje do *Dziwnych losów Jane Eyre*. Historia Shirley i Louisa „odwraca” historię Jane Eyre i pana Rochestera oraz kwestionuje utrwalone przekonanie dotyczące męskich i kobiecych ról społecznych. To Louis, jako guwerner kuzyna Shirley, przejmuje rolę Jane – guwernantki z wcześniejszej powieści Brontë, Shirley natomiast, podobnie jak pan Rochester, jest dobrze sytuowaną właścicielką majątku. Jednakże i w tym przypadku zaburzenie przyjętych norm społecznych ma charakter pozorny i nie tak radykalny, jak chcą to widzieć niektórzy krytycy. Chociaż Louis Moore zajmuje podrzędną pozycję społeczną, to jednak jako były nauczyciel Shirley w relacji do uczennicy pełni on rolę nadrzędną. Sama Shirley nazywa go swoim panem, uznaje go za jedyną osobę, która jest w stanie poskromić jej buntowniczą naturę[62] (angielskie słowo „master” oznaczać może zarówno pana, jak i nauczyciela – dwuznaczność ta znika w polskim tłumaczeniu). Co

[58] Tamże, s. 395.

[59] Tamże.

[60] Por. tamże, s. 481.

[61] Tamże, s. 602.

[62] Por. Ch. B r o n t ë, *Shirley*, Penguin, London 1994, s. 565. W polskim tłumaczeniu Magdaleny Hume z niewyjaśnionych powodów rozdział trzydziesty oryginału, zatytułowany „Rushedge, a Confessional”, został arbitralnie podzielony na dwa osobne rozdziały. Z oryginalnego rozdziału trzydziestego pierwszego natomiast (w tłumaczeniu jest to rozdział trzydziesty drugi) pominięty został cały fragment (około 10 stron), który zawiera rozmowę pana Sympsona z Shirley po odrzuceniu przez nią oświadczyn sir Philipa Nunnely.

ciekawe, Shirley tłumaczy swoją decyzję o odrzuceniu innego konkurenta, sir Phillipa Nunnely'ego, między innymi jego gotowością poddania się całkowicie woli żony i powierzenia jej dominującej roli w związku[63]. Pragnie ona poślubić mężczyznę, który mógłby nią pokierować i któremu gotowa byłaby przekazać całą swą władzę, przyjmując podrzędną rolę w małżeństwie i rezygnując z dotychczasowych „męskich" przywilejów. Swoje obowiązki związane z zarządzaniem majątkiem Shirley zaczyna przedstawiać jako ciężar zbyt wielki na jej kobiece barki. Tak więc Louis „na dobrą sprawę stał się panem Fieldhead wiele tygodni przed tym, jak został nim formalnie"[64], a młoda dziedziczka „abdykowała bez słowa i bez walki"[65]. I chociaż mówi ona o dzieleniu obowiązków związanych z zarządzeniem majątkiem, w rzeczywistości w podejmowaniu decyzji zdaje się zupełnie na męża: „Panie Moore – rzekła [...] – proszę mnie nauczyć być dobrą. Nie proszę pana, by zdjął z moich barków ciężar trosk i obowiązków związanych z moim majątkiem. Ale proszę, by go pan ze mną dzielił i pokazał mi, jak sobie z nim radzić. [...] Proszę mi być w życiu towarzyszem – tam, gdzie błądzę, proszę mi być przewodnikiem – tam, gdzie jestem niedoskonała, proszę być moim panem. I zawsze przyjacielem!"[66]. Wojownicza Shirley ostatecznie zupełnie podporządkowuje się mężowi i porzuca swoją pozycję na granicy dwóch sfer na rzecz sfery w epoce wiktoriańskiej uznawanej za właściwą dla kobiet.

Brontë kończy zatem swoją powieść w sposób dość konwencjonalny, wydając swoje bohaterki za mąż i tak kładąc kres ich rozterkom dotyczącym własnego miejsca w świecie. Małżeństwo, które Caroline wcześniej określiła z goryczą jako „jedyne szczęście"[67], jakie czeka młode dziewczęta w ich życiu, rzeczywiście okazuje się i dla niej, i dla Shirley najszczęśliwszym rozwiązaniem: to właśnie jako żony, podejmując zadania przewidziane w epoce wiktoriańskiej dla kobiet, obie znajdują spełnienie. Tak jak niepokoje społecznie i zamieszki, których były biernymi świadkami, kończą się wraz z otwarciem rynków i następującym okresem dobrobytu, tak i w sferze prywatnej okres niepewności bohaterek dobiega kresu wraz z małżeństwem. Innymi słowy, powieść kończy się przywróceniem tradycyjnego ładu i tradycyjnego podziału ról. I chociaż – jak podkreśla Philip Rogers[68] – zakończenie powieści wydaje się skrywać dość pesymistyczne przesłanie, zawoalowaną sugestię, że szczęście nie będzie trwać wiecznie, a małżeństwa Caroline i Shirley nie

[63] Por. tamże, s. 565 (fragment pominięty w tłumaczeniu).

[64] B r o n t ë, *Shirley*, tłum. M. Hume, s. 625.

[65] Tamże.

[66] Tamże, s. 620.

[67] Tamże, s. 384.

[68] Por. P. R o g e r s, *Tory Bronte: Shirley and the „Man"*, „Nineteenth-Century Literature" 58(2003) nr 2, s. 173n.

będą całkiem szczęśliwe, to jednak ta minorowa nuta zagłuszona zostaje przez chwilową radość.

W *Shirley*, często – nie do końca słusznie – uważanej za najsłabszą powieść Charlotte Brontë[69], autorka doskonale uchwyciła główne problemy związane z ideologią dwóch oddzielnych sfer oraz z wiktoriańskimi poglądami na rolę kobiet. Udało jej się ukazać niespójności świata, który John Ruskin postrzegał jako podzielony na sfery prywatną i publiczną. Uczyniła to przede wszystkim poprzez przedstawienie sytuacji kobiet samotnych, a jako takie spychanych na margines i pozbawionych możliwości wykonywania użytecznej pracy. Wykazała też, że idealny podział świata i życia na sfery, które są różne, ale się uzupełniają, jest tylko mrzonką Ruskina, w rzeczywistości bowiem sprawy publiczne i „męskie" zadania są uprzywilejowane i traktowane jako ważniejsze. I chociaż zawarta w *Shirley* krytyka takiego stanu rzeczy oraz żarliwy apel o godną pracę dla kobiet spowodowały, że Brontë zyskała opinię pisarki radykalnej, to jednak zarówno sposób przedstawienia postaci, jak i zakończenie powieści wskazują na bardziej ambiwalentny stosunek autorki do ideologii dwóch sfer.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Barker, Juliet. *The Brontës*. London: Phoenix, 1994.

Brontë, Charlotte. *Dziwne Losy Jane Eyre*. Translated by Teresa Świderska. Kraków: Graffiti, n.d.

———. *Shirley*. Translated by Magdalena Hume. Kraków: Wydawnictwo MG, 2014.

———. *Shirley*. London: Penguin Books 1994.

Capuano, Peter J. "Networked Manufacture in Charlotte Brontë's *Shirley*." *Victorian Studies* 55, no. 2 (2013); 231–42.

Dickens, Charles. *Wielkie nadzieje*. Translated by Karolina Beylin. Warszawa: Prószyński Media, 2013.

Davidoff, Leonore, and Catherine Hall. *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780–1850*. London and New York: Routledge, 2002.

Dolin, Tim. "Fictional Territory and a Woman's Place: Regional and Sexual Difference in *Shirley*." *ELH* 62, no. 1 (1995): 197–215.

Dupras, Joseph A. "Charlotte Brontë's *Shirley* and Interpretive Engendering." *Papers on Language and Literature* 24, no. 3 (1988): 301–16.

Ives, Maura. "Housework, Mill Work, Women's Work: The Function of Cloth in Charlotte Brontë's *Shirley*." In *Keeping the Victorian House: A Collection of Essays*. Edited by Vanessa D. Dickerson. London and New York: Routledge, 1995.

Kaplan, Cora. *Victoriana: Histories, Fictions, Criticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

[69] Por. P r z e d p e ł s k a - T r z e c i a k o w s k a, dz. cyt., s. 366.

Logan, Thad. *The Victorian Parlour: A Cultural Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Maitzen, Rohan Amanda. *Gender, Genre, and Victorian Historical Writing*. New York: Garland Publishing, 1998.

Poovey, Mary. *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Przedpełska-Trzeciakowska, Anna. *Na plebanii w Haworth: Dzieje rodziny Brontë*. Warszawa: Świat Książki, 2010.

Rigby, Elizabeth. "Jane Eyre." In *The Brontës: The Critical Heritage*. Edited by Miriam Allott. London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1974.

Rogers, Philip. "Tory Brontë: Shirley and the 'Man.'" *Nineteenth-Century Literature* 58, no 2 (2003): 141–75.

Rostek, Joanna. "Implementing Feminist Economics for the Study of Literature: The Economic Dimensions of Charlotte Brontë's *Shirley* Revisited." *Brontë Studies* 43, no. 1 (2018): 78–88.

Ruskin, John. *O prawdziwej kobiecie*. Translated by Józef Jankowski. Warszawa: Księgarnia Teodora Paprockiego, 1901.

Zlotnick, Susan. "Luddism, Medievalism and Women's History in *Shirley*: Charlotte Brontë's Revisionist Tactics." *Novel: A Forum on Fiction* 24, no. 3 (1991): 282–95.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka SETECKA – Między domem a fabryką. Wiktoriańska koncepcja odrębnych sfer w powieści *Shirley* Charlotte Brontë

DOI 10.12887/33-2020-2-130-15

Artykuł ukazuje wiktoriański dom jako miejsce z założenia stanowiące schronienie przed światem pełnym pokus oraz niebezpieczeństw związanych z koniecznością walki o byt i konkurencją w sferze publicznej. Odrębność dwóch sfer: prywatnej, przeznaczonej dla kobiet, i publicznej, zdominowanej przez mężczyzn, manifestowała się już pod koniec osiemnastego wieku. Chociaż w epoce wiktoriańskiej konieczność odseparowania domu od miejsca pracy zdawała się oczywista, a rola kobiet jako opiekunek domowego ogniska nie była kwestionowana, to jednak uważna lektura powieści tego okresu ukazuje, że podziały te nie były tak ostre, a ich akceptacja tak powszechna, jak mogłoby się wydawać. Zdaniem autorki artykułu przykładem takiej powieści jest *Shirley* Charlotte Brontë, dzieło, w którym ambiwalentny stosunek tej pisarki do sytuacji kobiet w Anglii odzwierciedlony został w sposobie przedstawiania domu i sfery domowej. Argumentacja zaprezentowana w artykule zmierza do wykazania, że opinia buntowniczki kontestującej ówczesne poglądy na temat kobiet, jaką zyskała Charlotte Brontë, jest tylko częściowo słuszna. W *Shirley* pozornie radykalne stanowisko w kwestiach sytuacji kobiet oraz rozgraniczenia

sfery domowej i sfery publicznej zostało wkomponowane w historię o bardzo tradycyjnym zakończeniu, które wydaje się utrwalać wiktoriańskie ideały.

Słowa kluczowe: Charlotte Brontë, *Shirley*, sfera domowa, sfera publiczna, pozycja kobiet

Kontakt: Zakład Literatury Angielskiej i Lingwistyki Literackiej, Wydział Anglistyki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Kolegium Heliodora Święcickiego, ul. Grunwaldzka 6, 60-780 Poznań
E-mail: saga@wa.amu.edu.pl
Tel. 61 8293508
http://wa.amu.edu.pl/wa

Agnieszka SETECKA, Between Home and Factory: Victorian Ideology of Separate Spheres in Charlotte Brontë's *Shirley*

DOI 10.12887/33-2020-2-130-15

The idea of home and domesticity is crucial to understand Victorian culture. John Ruskin idealised home as "the place of Peace" and "the shelter, not only from all injury, but from all terror, doubt, and division." Home was to offer protection from the dangers of the outside world, the public sphere, where men "must encounter all peril and trial," and it was to be guarded by a woman, a domestic angel, who was constructed in Victorian culture as virtuous and wise. The ideology of the separate spheres, which assumed the distinction between the public and the private, dominated respectively by men and women, was manifest in the physical separation of home and factory evident at least since the end of the eighteenth century.

Although the separation of the domestic and the public spheres constituted the major tenet of Victorian ideology, and women's role within the realm of home seemed natural, a careful reading of Victorian fiction might nevertheless reveal that it was not necessarily unquestioned or unconditionally accepted. Charlotte Brontë's *Shirley* is one of the novels which disrupt the ideological representation of the angelic woman and the domestic sphere. Brontë's own ambivalent attitudes to the conventional representations of women's social roles earned her the opinion of a radical or a female rebel. However, as I will be trying to show in my article, such reputation is only partially justified. In *Shirley*, the ideas challenging the dominant ideology concerning, for instance, the position of women seem contradicted by the rather conventional domestic plot and the happy ending. In other words, although the novel questions some of the aspects of the ideology of the separate spheres and exposes its inconsistencies by discussing the position of a spinster marginalised in the patriarchal society, as well as by representing unhappy marriages and discordant family relations, the happy ending of the novel seems to constitute a celebration of marriage, family life, and the separation of spheres. The period of anxiety, uncertainty and searching for a place in the world ends for the two female protagonists, Caroline and Shirley, when they marry. On their marriage, they readily accept the roles

Ruskin imagined best for women and become perfect homemakers. Just like in the public sphere the period of social unrest ends when the markets open and the economic crisis ends, in the private sphere the protagonists' marriage seems to end the period of anxiety and rebellion and consolidate the Victorian ideal of separate spheres.

Keywords: Charlotte Brontë, *Shirley*, domestic sphere, public sphere, women's position

Contact: Department of English Literature and Literary Linguistics, Faculty of English, Adam Mickiewicz University, Collegium Heliodori Święcicki, ul. Grunwaldzka 6, 60-780 Poznań, Poland
E-mail: saga@wa.amu.edu.pl
Phone: + 48 618293508
http://wa.amu.edu.pl/wa

DOM KAROLA WOJTYŁY

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 271-287
DOI 10.12887/33-2020-2-130-16

Andrzej DERDZIUK OFMCap

CIOTKA PRZYSZŁEGO PAPIEŻA
Stefania Wojtyła (1891-1962)

Mimo że nie założyła własnej rodziny, Stefania całym sercem oddana była swoim bliskim. Przyszły Papież kilkakrotnie odwiedzał ciotkę Stefanię w miejscowości Stodoły. Po raz ostatni pojawił się w Stodołach w czerwcu 1958 roku, by zabrać ciotkę do Krakowa, ponieważ Stefania przestała pracować zawodowo i przeszła na emeryturę. Po przyjęciu przez księdza Karola święceń biskupich Stefania prowadziła dom krakowskiego sufragana.

O wielkości człowieka zaangażowanego w sprawy społeczne świadczą nie tylko dokonania o randze ogólnoświatowej; jego prawdziwa wartość manifestuje się także w codziennych relacjach z bliskimi. W bezpośrednim kontakcie z najbliższymi ujawniają się bowiem te cechy osoby, które nie są związane z pełnioną przez nią rolą społeczną, ale wyrażają wewnętrzną naturę człowieka i ukazują jego dobroć, coś, co określa się mianem serca. Wprawdzie Karol Wojtyła wcześnie stracił rodziców i brata, jego relacje z krewnymi i innymi ludźmi spotykanymi na drodze życia zawsze jednak znamionowała wrażliwość, szacunek i gotowość do spieszenia z pomocą. Postawa miłości okazywanej w różnych sytuacjach, właściwa osobom świętym, wywarła zapewne wpływ na sformułowaną przez niego koncepcję personalizmu.

Jedną z najbliższych krewnych Jana Pawła II była Stefania Wojtyła, przyrodnia siostra Karola Wojtyły seniora. Jej losy w szczególny sposób związane są z osobą przyszłego Papieża: wspomagała rodzinę w okresie wadowickim, później często gościła księdza Karola w swoim domu, a ostatnie lata spędziła u bratanka w Krakowie jako gospodyni.

TRADYCJE RODZINNE WOJTYŁÓW KULTYWOWANE W WADOWICACH

Rodzina Wojtyłów wywodziła się z Czańca koło Kęt, gdzie pradziadkowie przyszłego Papieża posiadali małe gospodarstwo rolne. W roku 1852 urodził się Maciej, ojciec Karola seniora i Stefanii[1]. Wyuczywszy się zawodu krawca, po kilkunastu latach przeniósł się on do wsi Lipnik, która obecnie stanowi

[1] Por. G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 42.

Stefania Wojtyła.
Źródło: Archiwum prywatne Piotra Doleżoła OFMCap

Karol Wojtyła z ciotką Stefanią na krakowskich plantach, ok. 1938-1939.
Autor nieznany.
Źródło: Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach

dzielnicę Bielska-Białej. Maciej Wojtyła trzykrotnie wstępował w związek małżeński. Jego pierwszą żoną została Anna Przeczek, córka miejscowego piekarza. Ślub odbył się w roku 1878, a rok później (18 lipca 1879) małżeństwu urodził się syn Karol. W roku 1881, po narodzinach drugiego syna, Anna Wojtyłowa zmarła. Zmarło również niemowlę, któremu nadano imię Leon, i zostało pochowane w grobie rodzinnym. Maciej Wojtyła przeniósł się do miejscowości Biała (która później, w roku 1951, połączona została z Bielskiem) i zamieszkał przy ulicy Cyniarskiej 8. Wykonywał zawód krawca, należał do bialskiego Cechu Krawców, Kuśnierzy i Kapeluszników[2].

Kolejną żoną Macieja została Anna Newald z Białej, z którą zawarł on sakramentalny związek małżeński w grudniu 1882 roku. Trzy lata później Anna zmarła, a Maciej Wojtyła ożenił się po raz trzeci, z Marią Zalewską, córką krawca z tej samej miejscowości. Małżeństwo zamieszkało w Białej przy ulicy Głębokiej. Doczekali się czworga potomstwa: trzech synów i jednej córki – dziewczynce nadano imiona Stefania Adelajda[3]. Z trzech związków małżeńskich pozostało tylko dwoje dzieci Macieja Wojtyły: Karol i Stefania. Reszta rodzeństwa zmarła w dzieciństwie. W rodzinie panowała religijna atmosfera. Dzieci, chociaż pochodziły od różnych matek, utrzymywały ze sobą serdeczną więź. Uczęszczały do szkoły w wydziałowej w Białej, gdzie nauczano w języku niemieckim[4].

Ta krótka genealogia Wojtyłów, a także pewne wydarzenia z dzieciństwa i młodości przyszłego Papieża, które zostaną przywołane niżej, pozwolą lepiej poznać duchowe oblicze rodziny i wskazać na relacje, jakie łączyły jej członków. Kontynuując tradycje rodzinne, najstarszy syn Wojtyłów z Czańca, Karol, uczył się krawiectwa, a następnie został powołany do armii cesarsko-królewskiej. Pierwszy raz przyjechał do Wadowic w roku 1900, gdy jako dwudziestojednoletni młodzieniec został wcielony do wojska i przydzielono go do 56. Infraregimentu imienia Grafa von Dauna. Chociaż później służył w innych korpusach, po latach powrócił do wadowickiego garnizonu, który w wolnej już ojczyźnie nosił nazwę 12. Pułku Piechoty Wojska Polskiego[5].

Służąc przez dwadzieścia siedem lat w armii austriackiej, Wojtyła nabył cech zawodowego żołnierza, przede wszystkim obowiązkowości, oraz wykształcił w sobie nawyk systematycznej pracy i utrzymywania porządku. Zo-

[2] Por. J. K r u t a k, *Stefania Wojtyła – nieznana historia krewnej Papieża*, „Wadoviana. Przegląd Historyczno-Kulturalny" 2016, nr 19, s. 100n.

[3] Por. W e i g e l, dz. cyt., s. 42.

[4] Por. J. P o l a k, *Biała w epoce nacjonalizmów (1889-1908)*, w: *Bielsko-Biała. Monografia miasta*, t. 2, *Biała od zarania do zakończenia I wojny światowej*, red. I. Panic, Urząd Miejski w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2011, s. 484n.

[5] Por. Z. S i ł k o w s k i, *Wspominać lata...*, w: *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły. Wspomnienia*, red. J. Kydryński, Oficyna Cracovia, Kraków 1990, s. 129.

stał odznaczony Żelaznym Krzyżem za odwagę podczas działań wojennych na początku pierwszej wojny światowej. Osiągając kolejne awanse na drodze kariery wojskowej, uzyskał stopień kapitana. Według świadectw starszych oficerów wyróżniał się prawością charakteru i wielką uczciwością. Znał doskonale język niemiecki i uczył swojego syna tego języka[6]. Przede wszystkim jednak przekazał przyszłemu Papieżowi ducha pobożności i umiłowania Boga oraz umiejętność otwierania się na działanie Trzeciej Osoby Boskiej[7].

W świetle wspomnień przyjaciół młodego Karola juniora jego ojciec jawi się jako człowiek skromny i pokorny, ale zarazem niezwykły. Po śmierci żony sam wykonywał prozaiczne obowiązki domowe, wykazując przy tym wielki wewnętrzny spokój i pogodę ducha[8]. Juliusz Kydryński tak pisał o Wojtyle seniorze: „Gdy wyobrażałem sobie czasem człowieka świętego, lecz równocześnie głęboko i mądrze związanego z życiem, to ojciec Karola mógłby być jego wzorem. Wzruszająca była miłość i pełna wzajemnego zrozumienia przyjaźń tych dwóch ludzi [ojca i syna – A.D.]”[9].

Wiele osób zapamiętało Karola Wojtyłę seniora „jako człowieka małomównego, a nawet mrukliwego i odludka”[10]; obraz ten nie jest jednak prawdziwy i ukazuje charakter ojca Jana Pawła II w niewłaściwym świetle. Zbigniew Siłkowski, szkolny kolega przyszłego Papieża, wspominał, że ojciec Karola wiele od siebie wymagał, ale był pogodny i miał w sobie dużo radości. Jako człowiek bardzo pobożny nie tracił jednak czasu na pogaduszki, unikał niepotrzebnych rozmów. Po śmierci żony zamienił jeden z pokoi na „boisko” i grywał tam z synem w piłkę (szmacianą). Opisując „mecz”, który osobiście oglądał, Siłkowski stwierdził: „Kiedy trzeba było, ten kochający ojciec, wówczas pan liczący ponad 50 lat, umiał się także zniżyć do pozycji partnera zabaw syna”[11].

Rodzina Wojtyłów nie była zamożna. Zarówno w czasie pobytu w Wadowicach, jak i później, po przeniesieniu się do Krakowa, ojciec i syn żyli skromnie. Gdy brakowało środków finansowych na zakup nowych ubrań, Karol Wojtyła senior, który wszak w młodości uczył się krawiectwa, przerabiał swoje stare żołnierskie okrycia na ubiory dla syna, a jeśli zaistniała taka potrzeba, cerował skarpety[12]. Jego umiejętności krawieckie przydawały się szczególnie podczas wojny.

---

[6] Por. W e i g e l, dz. cyt., s. 46.

[7] Por. L. A c c a t t o l i, *Karol Wojtyła. Człowiek końca tysiąclecia*, tłum. G. Niedźwiedź, S. Klim, Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 1999, s. 15.

[8] Por. M. K y d r y ń s k a - M i c h a ł o w s k a, *Olśnienie*, w: *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły*, s. 91.

[9] J. K y d r y ń s k i, *Pomazaniec z Krakowa*, w: *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły*, s. 103.

[10] S i ł k o w s k i, dz. cyt., s. 129.

[11] Tamże, s. 130.

[12] Por. tamże, s. 128.

DZIECIŃSTWO I PIERWSZE LATA PRACY STEFANII

Córka Marii z domu Zalewskiej i Macieja Wojtyłów przyszła na świat 16 grudnia 1891 roku i została ochrzczona w miejscowym kościele. Po ukończeniu czterech klas szkoły powszechnej w Białej rozpoczęła naukę w czteroklasowej szkole wydziałowej w tej samej miejscowości[13]. Dzieci dorastające na terenach pozostających pod zaborem austriackim w domu posługiwały się językiem polskim, ale w szkole pobierały naukę w języku niemieckim, dzięki czemu swobodnie nim władały. Przywiązanie Polaków do cesarstwa wyrażało się w lojalności wobec władz, które – z uwagi na swoje katolickie pochodzenie – dbały o wizerunek władców austriackich jako troszczących się o Kościół.

Stefania po zdaniu publicznych egzaminów wieńczących naukę w szkole średniej podjęła dalszą edukację w Prywatnym Seminarium Nauczycielskim Żeńskim imienia Świętej Hildegardy, założonym przy klasztorze zgromadzenia Córek Bożej Miłości w Białej. Seminarium to powstało w roku 1906 w Dworze Lipnickim w wyniku przekształcenia działającego tam od roku 1869 zakładu naukowo-wychowawczego dla dziewcząt. Przy szkole funkcjonował internat, w którym mieszkały dziewczęta pochodzenia polskiego. Zajęcia – jak napisał Jarosław Krutak – odbywały się w języku niemieckim, ale uczono też języka polskiego. Zgodnie ze zwyczajem panującym w austriackim systemie oświatowym, kładziono nacisk na pamięciowe opanowanie wykładanego materiału[14].

Koncepcja nauczania w szkołach podlegających władzy austriackiej wywodziła się z tradycji związanej z wyznaniem utrakwistycznym, rozwijającym się na terytorium Czech. Kształcenie oparte było na znajomości Pisma Świętego, a wychowanie dziewcząt polegało na kształtowaniu ich charakterów na wzór świętych; z czasem jednak odstąpiono od tego wzorca. Rozwój technik drukarskich spowodował potrzebę większego upowszechnienia umiejętności czytania, nauczaniem szkolnym obejmowano nowe grupy społeczne, dotąd pozbawione tej edukacji. Konieczne stało się poszukiwanie nowego modelu wychowania, przygotowującego do funkcjonowania w zmieniającym się świecie. Rodzina traktowana była jako środowisko ascetyczno-pokutne, w którym dzieci miały zdobywać umiejętność mierzenia się z wyzwaniami życiowymi przez praktykowanie cnót i otwarcie się na świat w atmosferze łagodności, pokoju i poszanowania innych[15].

---

[13] Zob. Wyciąg z dokumentu dotyczącego zatrudnienia i kwalifikacji Stefanii Wojtyły, AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html. Por. też: W e i g e l, dz. cyt., s. 42.

[14] Por. K r u t a k, dz. cyt., s. 102.

[15] Zob. R. Ł a z a r z, *Ku prawdziwej rozkoszy. O możliwym wzorcu utrakwistycznego modelu wychowania kobiet*, w: *Między ekskluzją a inkluzją w wychowaniu religijnym*, red. M. Humeniuk, I. Paszenda, Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2019, s. 310-320.

Jako absolwentka seminarium nauczycielskiego, Stefania objęła posadę tymczasowej nadetatowej nauczycielki w nowej, zbudowanej w roku 1910, czteroklasowej publicznej szkole powszechnej w Rybarzowicach – wsi położonej przy drodze z Żywca do Szczyrku[16]. Pracę rozpoczęła 1 września tegoż roku[17]. Na mocy angażu otrzymała pensję w wysokości 700 koron oraz dodatek mieszkaniowy w wysokości 70 koron[18].

Na wniosek Józefa Dobiji, posła pochodzącego z Rybarzowic, który przyczynił się do ufundowania szkoły, kierownikiem placówki został doświadczony nauczyciel Józef Kostyrka. Wprowadzał on nowe metody pedagogiczne[19], stworzył także kółko teatralne i organizował uroczystości patriotyczne. Kostyrka zajmował się również malarstwem oraz wykonywaniem fotografii. Pod jego kierunkiem szkoła osiągnęła wysoki poziom kształcenia i stała się ośrodkiem kultury dla okolicznej ludności[20]. Dzięki współpracy z ofiarnymi nauczycielami, oddanymi działalności oświatowej, Stefania doskonaliła swoje kompetencje zawodowe. W efekcie, po zdaniu 14 listopada 1912 roku egzaminu przed komisją w Cieszynie, uzyskała patent nauczycielski[21].

Decyzją Rady Szkolnej Okręgowej w Białej Stefania Wojtyła, po siedmiu latach pracy w Rybarzowicach, przeniesiona została do pięcioklasowej niemieckiej szkoły ludowej w Lipniku, gdzie od 1 września 1917 roku objęła posadę nauczycielki tymczasowej z pensją 1100 koron i dziesięcioprocentowym dodatkiem mieszkaniowym[22]. Tym samym powróciła w rodzinne strony i mogła się opiekować chorą matką (Maria Wojtyłowa zmarła 6 października 1917 roku). Trwająca rok praca w lipnickiej szkole pozwoliła Stefanii udoskonalić umiejętność nauczania w języku niemieckim.

Jej kolejnym miejscem pracy stała się czteroklasowa szkoła męska w Białej, gdzie otrzymała najpierw angaż na dwa miesiące (wrzesień i październik 1918 roku), a potem na kolejne trzy miesiące (od listopada 1918 roku do stycznia 1919). Po tym okresie pracy na stanowisku zastępcy nauczyciela[23]

[16] Por. W. G ó r n y, J. K r u t a k, *Rybarzowice – z kart historii*, cz. 2, [bmw] Rybarzowice 2010, s. 42n.; *Poświęcenie szkoły ludowej i kamienia węgielnego pod kościół w Rybarzowicach*, „Wieniec – Pszczółka" z 30 X 1910, nr 43.

[17] Zob. Życiorys Stefanii Wojtyły (z 24 V 1932), http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[18] Zob. Odpis decyzji Rady Szkolnej Okręgowej w Białej (z 28 VII 1910), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[19] Por. J. K r u t a k, *Ludwik Dobija (1873-1944) – niezwykłe losy posła z Galicji*, „Wadoviana. Przegląd Historyczno-Kulturalny" 2015, nr 18, s. 58.

[20] Por. t e n ż e, *Stefania Wojtyła – nieznana historia krewnej Papieża*, s. 102n.

[21] Zob. Wyciąg z dokumentu dotyczącego zatrudnienia i kwalifikacji Stefanii Wojtyły.

[22] Zob. Odpis decyzji Rady Szkolnej Okręgowej w Białej (z 4 IX 1917), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[23] Zob. *Służba lub praca zawodowa przed wstąpieniem do służby państwowej polskiej*, AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Wojtyłówna ponownie znalazła zatrudnienie w Lipniku, w pięcioklasowej polskiej szkole powszechnej im. Władysława Jagiełły[24]. Pracowała tam przez siedem lat. W tym czasie zmieniły się władze szkoły i funkcję kierownika zaczął pełnić wspomniany wcześniej Józef Kostyrka.

Od 1 lutego 1926 roku Wojtyłówna została zatrudniona na stanowisku starszego nauczyciela drugiego stopnia w pięcioklasowej publicznej szkole powszechnej w Białej na Leszczynach. Był to awans na wyższy szczebel kariery zawodowej. Otrzymała również nagrody i wyróżnienia: Medal Dziesięciolecia Odzyskanej Niepodległości oraz brązowy i srebrny medal za długoletnią służbę[25]. W tym też okresie obliczono dla niej zakres wysługi lat na stanowisku nauczyciela w państwie austriackim, stanowiący podstawę do określenia wysokości przyszłej emerytury. Wyniósł on osiem i pół roku.

W opinii kierownika szkoły na temat pracy Stefanii Wojtyły znalazły się następujące stwierdzenia: „P. Wojtyłówna Stefania w wykonywaniu swoich obowiązków jest dosyć sumienna. Nowych metod w pracy wychowawczej i dydaktycznej prawie nie stosuje. Wyniki osiąga dostateczne. Stosunek jej do uczniów jest poprawny, chociaż często za mało macierzyński. Ocenia wyniki pracy uczniów dosyć trafnie i obiektywnie. Stosunek jej do rodziców uczniów właściwy, do przełożonych życzliwy, do grona nauczycielskiego – koleżeński. Przygotowanie do zawodu nauczycielskiego posiada dostateczne i dokształca się na kursach wakacyjnych, konferencjach rejonowych i poradniach pedagogicznych. Znajomość programów i przepisów szkolnych posiada w stopniu dostatecznym. Uzdolnień organizacyjnych i kierowniczych nie ujawnia. Zachowanie się jej w służbie i poza służbą jest właściwe. Na ogół jest inteligentna i uczciwa. Dosyć energicznie pracuje w Kole Związku Pracy Obywatelskiej Kobiecej w Leszczynie”[26]. Warto dodać, że ów związek był jedną z najbardziej wpływowych organizacji kobiecych w Drugiej Rzeczypospolitej[27].

W okresie pracy w szkolnictwie Stefania kilkakrotnie korzystała z urlopu zdrowotnego, co świadczy o nienajlepszym stanie jej zdrowia, który zapewne był też skutkiem wyczerpującej pracy. Najczęściej urlopy te obejmowały okres dwóch tygodni[28]. Zachowało się między innymi zwolnienie lekarskie wystawione przez bratanka Stefanii Edmunda Wojtyłę, datowane na 8 maja 1932

[24] Zob. Odpis decyzji Rady Szkolnej Okręgowej w Białej (z 30 I 1919), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[25] Zob. Kwestionariusz, poz. XV, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[26] Opinia kierownika szkoły Henryka Malinowskiego o pracy Stefanii Wojtyły (z 25 IV 1935), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html. W cytowanych fragmentach materiałów archiwalnych zachowano pisownię oryginalną.

[27] Zob. M. P i w o w a r c z y k, *Działania Związku Pracy Obywatelskiej Kobiet na rzecz pomocy rodzinie*, „Wychowanie w Rodzinie” 2013, nr 1(7), s. 259-292.

[28] Zob. Kwestionariusz, AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

roku. Zaświadcza się w nim, że „z powodu ropnia okołozębowego i następowego zapalenia okostnej szczęki dolnej”[29] nauczycielka Stefania Wojtyłówna niezdolna była do pracy od 3 do 11 maja 1932 roku. Niepokojące informacje o jej kondycji zdrowotnej zawiera zwłaszcza pismo kierownika szkoły w Leszczynach z 4 lutego 1937 roku skierowane do inspektora szkolnego w Białej: „Komunikuję, iż p. Wojtyłówna Stefania z racji długotrwałej choroby nerwów i ogólnego niedomagania organizmu winna być poddana szczegółowym badaniom lekarza powiatowego. Mając na względzie dobro szkoły oraz istotny stan zdrowia zainteresowanej, utrzymuję, że przeniesienie jej w stan spoczynku jest konieczne i niecierpiące zwłoki”[30]. Po przeprowadzeniu badań lekarz powiatowy orzekł, że Stefania „zdolna jest jednak do wykonywania czynności nauczycielskich”[31]. Kontynuowała zatem pracę, ale nadal cierpiała z powodu różnych chorób. W marcu i kwietniu 1939 roku (ponad miesiąc) przebywała na zwolnieniu lekarskim z powodu anginy i zapalenia górnych dróg oddechowych[32].

DRUGA WOJNA ŚWIATOWA I PERYPETIE POWOJENNE

Po wybuchu wojny, kiedy okupanci niemieccy zamknęli polskie szkoły, Stefania utraciła pracę i została pozbawiona środków utrzymania. Nie mogła liczyć na pomoc rodziny, ponieważ krewni, wysiedleni ze swych gospodarstw, nie byli w stanie udzielić jej wsparcia. Miejscowość Biała została przyłączona do Bielska i należała do Rzeszy, co uniemożliwiło kontakt z bliskimi pozostającymi w Generalnej Guberni. Ze względu na swoją kondycję zdrowotną Stefania nie mogła podjąć pracy fizycznej, cierpiała więc biedę. W tej sytuacji podjęła decyzję, by starać się o zatrudnienie w jednej ze szkół niemieckich. Dzięki dobrej znajomości języka oraz nienagannej opinii, jaką cieszyła się w środowisku nauczycielskim, została zatrudniona w niemieckiej szkole w Białej-Leszczynach. Później, od 1941 do 1944 roku, pracowała w innej niemieckiej szkole, w Dziedzicach.

Pracując w nazistowskiej placówce oświatowej, Stefania narażona była na pewien ostracyzm ze strony Polaków, którzy podejrzliwym okiem patrzyli na osoby podejmujące tego rodzaju współpracę z niemieckim okupantem.

---

[29] Zaświadczenie lekarskie wystawione przez Edmunda Wojtyłę (z 8 V 1932), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[30] Pismo kierownika szkoły Henryka Malinowskiego do Inspektora Szkolnego w Białej (z 4 II 1937), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[31] Zaświadczenie lekarskie wystawione przez Antoniego Motylewicza (z 26 II 1937), AP-Ka-towice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[32] Zob. Pismo Inspektora Szkolnego Stanisława Opielowskiego do Stefanii Wojtyły (z 26 V 1939), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Wiosną 1941 roku, kiedy Niemcy rozpoczęli działania zmierzające do selekcji mieszkańców zamieszkujących tereny przyłączone do Rzeszy, Stefania stanęła w obliczu decyzji o podpisaniu Deutsche Volksliste. Została zaliczona do trzeciej grupy – kategorii obejmującej osoby pochodzenia niemieckiego uznane przez Niemców za częściowo spolonizowane.

Po wyzwoleniu polskie władze dokonywały weryfikacji osób, które podpisały niemiecką listę narodowościową. Wprowadzone zostały specjalne procedury przyznawania tym osobom praw obywatelskich i dopuszczania ich do pracy w polskich instytucjach publicznych. Stefania zarejestrowała się w starostwie powiatowym i zadeklarowała wierność narodowi i Państwu Polskiemu. Czyniła starania o ponowne zatrudnienie na stanowisku nauczycielki, jej prośby o przydzielenie posady w powiecie bialskim były jednak odrzucane ze względu na negatywne opinie komisariatu milicji. W piśmie do inspektora szkolnego w Białej, usprawiedliwiając się, opisywała sytuację, w jakiej się znalazła w czasie wojny: „Do podpisania listy nar. niem. [narodowej niemieckiej – A.D.] byłam zmuszona, ponieważ z powodu choroby serca nie byłam zdolna do pracy fizycznej, do brata wyjechać nie mogłam, bo sam cierpiał nędzę i nie chciałam mu być ciężarem, zaś dalsza rodzina ojca została wysiedlona. W dodatku byłam wmieszana do pewnej sprawy, znanej Panu Inspektorowi i groziło mi przez to niebezpieczeństwo dostania się do obozu. Po zajęciu terenów polskich byłam 5 miesięcy bezrobotna. Nie mając środków do życia i niezdolna do pracy we fabryce, starałam się o posadę i zostałam zatrudniona jako nauczycielka pomocnicza z płacą 135 Mk mieś. [marek miesięcznie – A.D.] z potrąceniami. Z tą płacą zostałam 1. 12. 1941 przeniesiona do Dziedzic i skazana na poniewierkę drogą pieszą, koleją i tramwajem. Tułałam się trzy lata, nie chcąc Polaka w Dziedzicach pozbawić mieszkania. Zostałam do końca nauczycielką pomocniczą z książką robotniczą i dwutygodn. wypowiedzeniem. Władza niem. oświadczyła mi, że po 29 latach służby polskiej nie mogę liczyć na zaufanie do swojej osoby. Zresztą nie pracowałam i nie należałam nawet do żadnej [...] organizacji niemieckiej. Pracy w biurze mi odmówiono”[33]. Jarosław Krutak w swoim artykule poświęconym Stefanii napisał, że powyższe usprawiedliwienia domagają się komentarza[34]. Chodzi przede wszystkim o to, że gdy Stefania Wojtyła podpisywała Deutsche Volksliste, Karol Wojtyła senior już nie żył (zmarł 18 lutego 1941 roku), powoływanie się na ubóstwo przyrodniego brata było zatem nieuzasadnione.

Inspektor szkolny w piśmie do Komisji Orzekającej w Białej stwierdzał: „Podpisała volkslistę i posiada grupę III. Pracowała jako nauczycielka w niemieckiej szkole powszechnej w Białej-Leszczynach i podobno zachowywała

[33] Pismo Stefanii Wojtyły do Inspektora Szkolnego w Białej (z 1 IX 1945), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[34] Por. K r u t a k, *Stefania Wojtyła – nieznana historia krewnej Papieża*, s. 107.

się w stosunku do dzieci narodowości polskiej gorzej aniżeli rodowici Niemcy. Sprawa ta wymaga jednakże dokładnego zbadania. W zetknięciu z ludźmi ob. Wojtyła wykazuje tak daleko posunięty rozstrój nerwowy, że zachodzi obawa, czy nadaje się do pracy w szkole”[35]. Zarzut, jakoby nauczycielka zachowywała się nagannie wobec Polaków, oparty jest na plotce – na co zresztą wskazuje autor pisma poprzez użycie słowa „podobno” – krzywdzącej Stefanię, która przecież przez wiele lat służyła polskim dzieciom i po wojnie dała dowód swojej życzliwości wobec nich. Osoby znające ją z czasów pobytu w Stodołach koło Rybnika uważały, że była osobą świątobliwą i otwartą na potrzeby innych[36]. Pomówienie mogło być skutkiem błędnego postrzegania postawy nauczycielki, związanego z charakterem Stefanii – osoby wymagającej i rygorystycznie przestrzegającej dyscypliny szkolnej. Ostatecznie jednak zostało zdementowane przez kierownika komisariatu Milicji Obywatelskiej w Białej ppor. Józefa Herziga, który w opinii przygotowanej na wniosek Inspektoratu Szkolnego napisał, że Stefania Wojtyła „w stosunku do osób narodowości polskiej zachowywała się nienagannie i nie była szkodliwa”[37]. W dokumencie tym zawarł on też następującą uwagę: „Nadmieniam, że w czasie przeprowadzonego wywiadu Wojtyła jest już w podeszłym wieku i nie jest już zupełnie zdrowa, gdyż choruje na powiększenie tarczycy i na częste bóle głowy”[38].

Chociaż kierownik komisariatu pozytywnie ocenił sposób traktowania przez Stefanię polskich uczniów, to jednak poinformował też, że podczas wojny „została wciągnięta do niemieckiej listy narodowej i otrzymała grupę trzecią”[39], a w konkluzji stwierdził, iż „osoba, która splamiła swoją godność narodową i która w czasie okupacji wychowywała dzieci w duchu niemieckim nie zasługuje na przyznanie jej stanowiska wychowania młodzieży w nowej demokratycznej Polsce”[40]. Po rozpatrzeniu odwołań Stefanii Wojtyły Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Białej odpowiedziało odmownie na jej prośbę o zatrudnienie w charakterze nauczycielki[41].

---

[35] Pismo Inspektora Szkolnego w Białej Stanisława Opielowskiego do Komisji Orzekającej w Białej (z 10 IX 1945), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html

[36] Zob. P. D o l e ż o ł, Relacja na podstawie wspomnień rodziny, prywatne archiwum Andrzeja Derdziuka.

[37] Pismo kierownika Komisariatu Milicji Obywatelskiej Józefa Herziga do Inspektoratu Szkolnego w Białej (z 9 X 1945), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[38] Tamże.

[39] Tamże.

[40] Por. tamże.

[41] Pismo Przewodniczącego Powiatowej Rady Narodowej Juliana Drabka do Inspektora Szkolnego w Białej (z 25 IX 1945), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Po zakończonych niepowodzeniem staraniach o pracę na terenie rodzimego powiatu Stefania przeniosła się do miejscowości Stodoły (dawne Hochlinden) w pobliżu Rybnika, gdzie w roku 1947 objęła posadę kierownika szkoły. Na tym stanowisku zatrudniona była do roku 1951, następnie pracowała jako nauczycielka i wychowawczyni klasy, a w końcu – jako bibliotekarka. Ponieważ szkoła znajdowała się na terenach traktowanych jako Ziemie Odzyskane, gdzie brakowało wykwalifikowanej kadry pedagogicznej, nauczyciele w niej zatrudnieni otrzymywali pięćdziesięcioprocentowy dodatek do pensji. Stefania zamieszkała w wynajętym pokoiku na poddaszu, skromnym i pozbawionym wygód. W Stodołach przebywała do końca roku szkolnego 1957-1958. Grzegorz Piecha, który był jej uczniem, wspomina, że rozpoczynała lekcje od modlitwy. Kiedy zachowanie uczniów było niewłaściwe, wówczas mawiała: „Jakby mój bratanek wiedział, jak wy mi dokuczacie”[42].

Cieszyła się szacunkiem i zaufaniem mieszkańców Stodól. Jak wspomina Gertruda Dobosz, która razem z nią pracowała w szkole, Stefania często narzekała na samotność i chętnie odwiedzała znajomych, z otwartością biorąc udział w rozmowach. Przyjaźniła się z rodzinami Tobiasów, Morgallów oraz Piechów, którzy służyli jej pomocą w codziennym życiu i gościli ją w swoich domach. Wraz z nią chodzili do kościoła parafialnego w Rudach, w którym czczony był cudami słynący obraz Matki Bożej Pokornej. (Stefania udawała się też na odpusty do sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Turzy Śląskiej oraz do kościoła św. Antoniego w Rybniku). Bliską relację nawiązała zwłaszcza z Anną Morgallą, która pracowała jako woźna w miejscowej szkole. Anna często zapraszała Stefanię na obiady do rodzinnego domu Morgallów – byli to ludzie dobrze sytuowani, posiadali własną piekarnię, tartak i małe gospodarstwo rolne. W rozmowach z przyjaciółmi ciotka przyszłego Papieża wielokrotnie wspominała o swoim bratanku – dumna z jego osiągnięć[43]. Koleżankom powtarzała, że Karol był zwykłym uczniem, ale rozwinął swoje zdolności dzięki ojcu, który przez cały okres szkolnej edukacji syna towarzyszył mu w odrabianiu lekcji[44].

RELACJE RODZINNE STEFANII WOJTYŁY

Mimo że nie założyła własnej rodziny, Stefania całym sercem oddana była swoim bliskim. Często o nich myślała i modliła się za nich. W latach dwu-

[42] Cyt. za: P. K u c h a r c z a k, *Nasz święty Karliczek*, „Gość Katowicki” 2014, nr 16, https://www.gosc.pl/doc/1961374.Nasz-swiety-Karliczek/3.

[43] Zob. M. S z o ł t y s e k, *W Rybniku u cioci...*, cyt. za: http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[44] Zob. tamże.

dziestych ubiegłego wieku w rodzinie Wojtyłów nastąpiło wiele zmian. Maciej Wojtyła, ojciec Stefanii, zmarł 23 września 1923 roku i został pochowany na cmentarzu w Białej. Przyrodni brat Karol zamieszkał w Wadowicach i pracował w kancelarii miejscowego pułku piechoty. Żona Karola, z którą miał troje dzieci, zmarła 13 kwietnia 1929 roku, pozostawiając dwóch synów. Przyszły Papież miał wówczas dziewięć lat. Stefania odwiedzała Karola i jego ojca w Wadowicach; starała się wspierać swego brata. Jego drugi syn, Edmund, wówczas student medycyny, od roku 1931 pracował jako lekarz w szpitalu miejskim w Białej i utrzymywał kontakt ze swoją ciotką.

Przyrodnie rodzeństwo chętnie przeżywało razem ważne uroczystości. Na Boże Narodzenie Stefania udawała się do swoich krewnych do Wadowic i pomagała w przygotowaniach świątecznych. Zdarzało się też, że Karol senior wraz z synem przyjeżdżali na Wielkanoc do Białej, gdzie spotykali się również z Edmundem, podobnie jak Stefania mieszkającym w tym mieście[45]. George Weigel w książce *Świadek nadziei* napisał, że Lolek, odwiedzając brata w Białej, przychodził do szpitala, w którym ten pracował, i przy okazji owych wizyt – jako młody amator sztuk scenicznych – urządzał pacjentom teatr jednego aktora[46].

Edward Wojtyła zmarł w grudniu 1932 roku. W dokumentacji szkolnej Stefanii Wojtyły zachowało się pismo kierowniczki szkoły w Leszczynach, w którym zawiadamiała ona władze oświatowe o nieobecności jej pracownicy w związku ze śmiercią i pogrzebem bratanka[47]. Kiedy Karol wraz z synem przeprowadził się do Krakowa, Stefania okazjonalnie ich odwiedzała. Z tego okresu pochodzi najbardziej znane zdjęcie Wojtyłówny z przyszłym Papieżem, ukazujące ich podczas spaceru po Plantach.

Oprócz rodziny ze strony ojca Karol Wojtyła junior miał też bliskich ze strony matki. Dwie żyjące siostry Emilii Wojtyłowej, które nie wyszły za mąż, mieszkały w Krakowie, gdzie miały dom przy ulicy Tynieckiej. Niekiedy bywały u kuzynów w Wadowicach. Zbigniew Siłkowski w swoich wspomnieniach opisał jedną z takich wizyt: „Do rzadkich ewenementów należały odwiedziny rodzinne, dwie starsze (jak mi się wówczas wydawało) panie, ciotki Karola, bywały w Wadowicach. Zapamiętałem, że obie te panie w sposób bardzo delikatny, a zarazem zdecydowany i niepozostawiający żadnych wątpliwości, wyrażały dezaprobatę dla teatralnych zapędów Karola”[48]. W późniejszym

[45] Por. C. B e r n s t e i n, M. P o l i t i, *His Holiness: John Paul II and the Hidden History of our Time*, Doubleday, New York 1996, s. 26.

[46] Por. W e i g e l, dz. cyt., s. 49.

[47] Zob. Pismo Kierowniczki Szkoły Z. Czernikówny do Powiatowej Rady Szkolnej w Białej (z 6 XII 1932), AP-Katowice, oddz. Bielsko-Biała, sygn. 13/748/264, http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[48] S i ł k o w s k i, dz. cyt., s. 130

okresie, po przeprowadzce do Krakowa, kapitan Wojtyła wraz ze swym synem zamieszkał w domu kuzynek przy ulicy Tynieckiej[49].

Przyszły Papież, zakończywszy studia w Rzymie, kilkakrotnie odwiedzał ciotkę Stefanię w miejscowości Stodoły. Ponieważ skromne mieszkanie wiejskiej nauczycielki nie nadawało się do przyjęcia gościa, zatrzymywał się w gościnnym domu Anny Piechy. Dwaj synowie Anny, Grzegorz i Konrad, zaciekawieni niezwykłym przybyszem, przyglądali mu się przez okienka w górnej części drzwi. Ich zdumienie budziły praktyki religijne księdza Wojtyły, który przez długi czas modlił się, leżąc krzyżem na podłodze. Podczas pobytu w Stodołach Karol każdego ranka szedł do oddalonego o cztery kilometry kościoła w byłym opactwie cysterskim w Rudach, gdzie odprawiał Mszę Świętą, a następnie udawał się na długie spacery po okolicy. W czasie jednej z jego wizyt w Stodołach miało miejsce niezwykłe zdarzenie. Od wielu dni padał deszcz, co spowodowało wylanie miejscowej rzeki o nazwie Ruda i zalanie pól. Rolnicy, zmartwieni, że zostaną pozbawieni plonów, prosili młodego księdza o modlitwę. Po modlitwie Karola deszcz szybko ustał, a zalane pola, chociaż przez pewien czas pozostawały pod wodą, wbrew obawom rolników wydały bardzo obfite plony[50].

Po wojnie Stefania została jedyną bliską krewną młodego kapłana Karola Wojtyły. Odwiedzała go w Krakowie, czuła się za niego odpowiedzialna. Józef Szczypka, opisując okres pracy księdza Wojtyły (wówczas wikarego, popularnego wśród młodzieży) w parafii św. Floriana w Krakowie, odnotowuje: „Mimo uwag czy nawet wyrzutów odwiedzającej go ciotki Stefanii, wciąż czynnej i pomagającej mu w gospodarstwie, nieraz zdejmował sutannę, by pograć w piłkę z młodymi przyjaciółmi”[51].

Po raz ostatni ksiądz Wojtyła pojawił się w Stodołach w czerwcu 1958 roku. Przyjechał, by zabrać ciotkę do Krakowa, ponieważ Stefania po zakończeniu roku szkolnego przestała pracować zawodowo i przeszła na emeryturę. Zamieszkała ze swoim bratankiem w jego mieszkaniu przy ulicy Kanoniczej 21. Po przyjęciu przez księdza Karola święceń biskupich (28 września 1958 roku) Stefania prowadziła dom krakowskiego sufragana. Jeden z autorów tak przedstawia jej pobyt u bratanka: „W domu na Kanoniczej pojawiła się ciotka Stefania, niezamężna siostra ojca i emerytowana nauczycielka. Tym razem przybyła na stałe, aby prowadzić gospodarstwo bratankowi – biskupowi, doskonale wiedząc, iż nigdy nie przejmował się on jego stanem. Teraz pani Stefania nie mogła nawet czynić wyrzutów”[52].

---

[49] Por. A c c a t t o l i, dz. cyt., s. 19.

[50] Zob. D o l e ż o ł, dz. cyt.

[51] Por. J. S z c z y p k a, *Jan Paweł II. Rodowód*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 141.

[52] Tamże, s. 182.

Stan zdrowia Stefanii wraz z upływem czasu coraz bardziej się pogarszał. Nie pomogły wyjazdy do sanatoriów do Rabki ani pobyty w szpitalu. Zmarła 24 maja 1962 roku i została pochowana na cmentarzu Rakowickim w Krakowie[53] w grobowcu, w którym wcześniej złożono ciała Emilii z Kaczorowskich Wojtyłowej i jej sióstr. Po przeniesieniu szczątków matki przyszłego Papieża do innego grobowca, w którym spoczywali jej mąż i syn Edmund, znalazło się miejsce dla Stefanii Wojtyły. Do dziś na jej grobie znajduje się tabliczka, na której widnieje napis zawierający błędną datę śmierci Wojtyłówny: 24 lipca 1962 roku[54].

Stefania Wojtyła wiodła dość trudne życie; poświęcając się pracy pedagogicznej, znosiła uciążliwości swojego zawodu i borykała się z problemami zdrowotnymi. Została zapamiętana jako osoba życzliwa i towarzyska, całym sercem oddana swoim bliskim. Wanda Półtawska wspomina ją jako pobożną, szacowną panią o nienagannych manierach, która jednak miała pewne „nauczycielskie" nawyki. Stefania była dumna ze swojego bratanka Karola. Towarzyszyła mu modlitwą, a przez pewien czas – gdy dojeżdżał do Lublina – wspierała go finansowo. Chciała mu zastąpić matkę: odwiedzała go, a pod koniec swego życia, w Krakowie, troszczyła się o jego codzienne bytowanie. W pewien sposób zatem przyczyniła się zapewne do formacji duchowej przyszłego Papieża.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Accattoli, Luigi. *Karol Wojtyła: Człowiek końca tysiąclecia*. Translated by Grzegorz Niedźwiedź and Sławomir Klim. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego, 1999.

Bernstein, Carl, and Marco Politi. *His Holiness: John Paul II and the Hidden History of our Time*. New York: Doubleday, 1996.

Czernikówna, Z. Pismo kierowniczki szkoły do Powiatowej Rady Szkolnej w Białej. 6 December 1932. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Doleżoł, Piotr. Relacja na podstawie wspomnień rodziny. In The author's possession.

Drabek, Julian. Pismo przewodniczącego Powiatowej Rady Narodowej do Inspektora Szkolnego w Białej. 25 September 1945. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

[53] Por. K r u t a k, *Stefania Wojtyła – nieznana historia krewnej Papieża*, s. 109.

[54] Zob. D o l e ż o ł, dz. cyt.

Genealogia, Ioannes Paulus II. Kwestionariusz. Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Genealogia, Ioannes Paulus II. *Służba lub praca zawodowa przed wstąpieniem do służby państwowej polskiej*. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Genealogia, Ioannes Paulus II. Wyciąg z dokumentu dotyczącego zatrudnienia i kwalifikacji Stefanii Wojtyły. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Górny, Władysław, and Jarosław Krutak. *Rybarzowice: Z kart historii*. Vol. 2. Rybarzowice: n.p., 2010.

Herzig, Józef. Pismo kierownika Komisariatu Milicji Obywatelskiej do Inspektoratu Szkolnego w Białej. 9 October 1945. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Krutak, Jarosław. "Ludwik Dobija (1873–1944): Niezwykłe losy posła z Galicji." *Wadoviana: Przegląd Historyczno-Kulturalny*, no. 18 (2015): 43–69.

———. "Stefania Wojtyła: Nieznana historia krewnej Papieża." *Wadoviana: Przegląd Historyczno-Kulturalny*, no. 19 (2016): 99–111.

Kucharczak, Przemysław. "Nasz święty Karliczek." *Gość Katowicki*, no. 16 (2014). https://www.gosc.pl/doc/1961374.Nasz-swiety-Karliczek/3.

Kydryńska-Michałowska, Maria. "Olśnienie." In *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły: Wspomnienia*. Edited by Juliusz Kydryński. Kraków: Oficyna Cracovia, 1990.

Kydryński, Juliusz. "Pomazaniec z Krakowa." In *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły: Wspomnienia*. Edited by Juliusz Kydryński. Kraków: Oficyna Cracovia, 1990.

Łazarz, Radosław. "Ku prawdziwej rozkoszy: O możliwym wzorcu utrakwistycznego modelu wychowania kobiet." In *Między ekskluzją a inkluzją w wychowaniu religijnym*. Edited by Monika Humeniuk and Iwona Paszenda. Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, 2019.

Malinowski, Henryk. Opinia kierownika szkoły o pracy Stefanii Wojtyły. 25 April 1935. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

———. Pismo kierownika szkoły do Inspektora Szkolnego w Białej. 4 February 1937. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Motylewicz, Antoni. Zaświadczenie lekarskie. 26 February 1937. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Opielowski, Stanisław. Pismo inspektora szkolnego do Komisji Orzekającej w Białej. 10 September 1945. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

———. Pismo inspektora szkolnego do Stefanii Wojtyły. 26 May 1939. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Piwowarczyk, Mirosław. "Działania Związku Pracy Obywatelskiej Kobiet na rzecz pomocy rodzinie." *Wychowanie w Rodzinie*, no. 1 (7) (2013): 259–92.

Polak, Jerzy. "Biała w epoce nacjonalizmów (1889–1908)." In *Bielsko-Biała. Monografia miasta*. Vol. 2. *Biała od zarania do zakończenia I wojny światowej*. Edited by Idzi Panic. Bielsko-Biała: Urząd Miejski w Bielsku-Białej, 2011.

"Poświęcenie szkoły ludowej i kamienia węgielnego pod kościół w Rybarzowicach." *Wieniec – Pszczółka*, no. 43 (1910).

Rada Szkolna Okręgowa w Białej. Odpis decyzji. 28 July 1910. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

———. Odpis decyzji. 4 September 1917. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

———. Odpis decyzji. 30 January 1919. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Siłkowski, Zbigniew. "Wspominać lata..." In *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły: Wspomnienia*. Edited by Juliusz Kydryński. Kraków: Oficyna Cracovia, 1990.

Szczypka, Józef. *Jan Paweł II: Rodowód*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1991.

Szołtysek, Marek. *W Rybniku u cioci...* http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Weigel, George. *Świadek nadziei: Biografia papieża Jana Pawła II*. Translated by Maria Tarnowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000.

Wojtyła, Edmund. Zaświadczenie lekarskie. 8 May 1932). The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

Wojtyła, Stefania. Pismo do Inspektora Szkolnego w Białej. 1 September 1945. The Polish State Archives in Katowice: The Bielsko-Biała Branch. Reference number 13/748/264. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

———. Życiorys. 24 May 1932. http://lipnik-jan-jp2.prv.pl/12.html.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej DERDZIUK – Ciotka przyszłego Papieża. Stefania Wojtyła (1891-1962)
DOI 10.12887/33-2020-2-130-16

Autor artykułu w oparciu o materiały archiwalne przedstawia życie i działalność przyrodniej siostry Karola Wojtyły seniora, ojca papieża Jana Pawła II. Stefania Wojtyła urodziła się 16 grudnia 1891 w Białej koło Bielska. Po uzyskaniu

odpowiedniego wykształcenia podjęła pracę jako nauczycielka i – w kolejnych szkołach podstawowych – ofiarnie pełniła posługę pedagogiczną. Nie założyła własnej rodziny, ale utrzymywała bliskie relacje ze swoimi krewnymi z Wadowic, odwiedzała ich i starała się wspierać przyrodniego brata po śmierci jego żony. Podczas wojny została zatrudniona w szkole niemieckiej i w związku z tym podpisała volkslistę, co spowodowało, że po wojnie nie mogła uzyskać angażu w szkolnictwie w powiecie bialskim. Znalazła jednak pracę na Ziemiach Odzyskanych w miejscowości Stodoły koło Rybnika, gdzie niejednokrotnie gościła swego bratanka ks. Karola Wojtyłę. Pod koniec życia zamieszkała wraz z nim w Krakowie, podejmując obowiązki gospodyni w jego domu przy ulicy Kanoniczej 21. Zmarła 24 maja 1962 i została pochowana w grobowcu, w którym wcześniej spoczywała matka Papieża.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Stefania Wojtyła, rodzina Wojtyłów

Kontakt: Katedra Teologii Moralnej Społecznej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: aderdziu@kul.pl
Tel. 600 407 360
https://www.kul.pl/prof-dr-hab-andrzej-derdziuk-ofmcap,art_74.html

Andrzej DERDZIUK, Stefania Wojtyła (1891–1962): The Future Pope's Aunt
DOI 10.12887/33-2020-2-130-16

Based on archival research, the author of the paper presents a biography of the stepsister of Karol Wojtyła Sr., the father of the future Pope John Paul II, as well as an outline of her public activity. Stefania Wojtyła was born on 16 December 1891 in Biała, near Bielsko. Having received a proper education for the job, she began working as a primary school teacher. She was deeply committed to teaching children and continued her work in a number of elementary schools. She did not marry, but she kept in close touch with her relatives in Wadowice. She frequently visited them and, after the passing of her stepbrother's wife, made every effort to support him. During the Second World War, she began teaching in a German grade school, which required from her to register with the Volksliste (German People's List) and, after the war, made it impossible for her to continue her teaching job in the district of Biała. However, she successfully applied for a teaching position in Stodoły, near Rybnik, in the Recovered Territories, where Fr. Karol Wojtyła, her nephew, would visit her repeatedly. Finally, she joined him in Cracow, where she was his housekeeper at 21, Kanonicza Street. She passed away on 24 May 1962 and was buried in the same tomb as her nephew's mother.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Karol Wojtyła, Stefania Wojtyła, the Wojtyła family

Contact: Katedra Teologii Moralnej Społecznej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: aderdziu@kul.pl
Phone: + 48 600 407 360
https://www.kul.pl/prof-dr-hab-andrzej-derdziuk-ofmcap,art_74.html

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 288-294

Bronisław JAKUBIEC SDS

RÓWIEŚNICY

Cukiernia, którą Papież ze wspaniałym uśmiechem wspominał w Wadowicach, należała do ojca jego kolegi Karola Hagenhubera. Hagenhuber senior, wiedeńczyk, również o imieniu Karol, wydzierżawił w Wadowicach lokal i przeznaczył go na kawiarnię, ta zaś wkrótce stała się miejscem spotkań miejscowej inteligencji, uczącej się młodzieży i oficerów stacjonującego w mieście 12. Pułku Piechoty. Kremówki od Hagenhubera uważano za wyjątkowy rarytas i serwowano ze znakomitą wiedeńską kawą.

Pierwszy – urodzony 14 stycznia, drugi – 18 maja. Ten sam rok 1920. Różnica jedynie pięciu miesięcy. Rówieśnicy, a zarazem koledzy ze szkolnej ławy wadowickiego gimnazjum im. Marcina Wadowity. Obaj nosili to samo imię – Karol. Urodzony w styczniu to Karol Hagenhuber; w maju zaś przyszedł na świat Karol Wojtyła, św. Jan Paweł II.

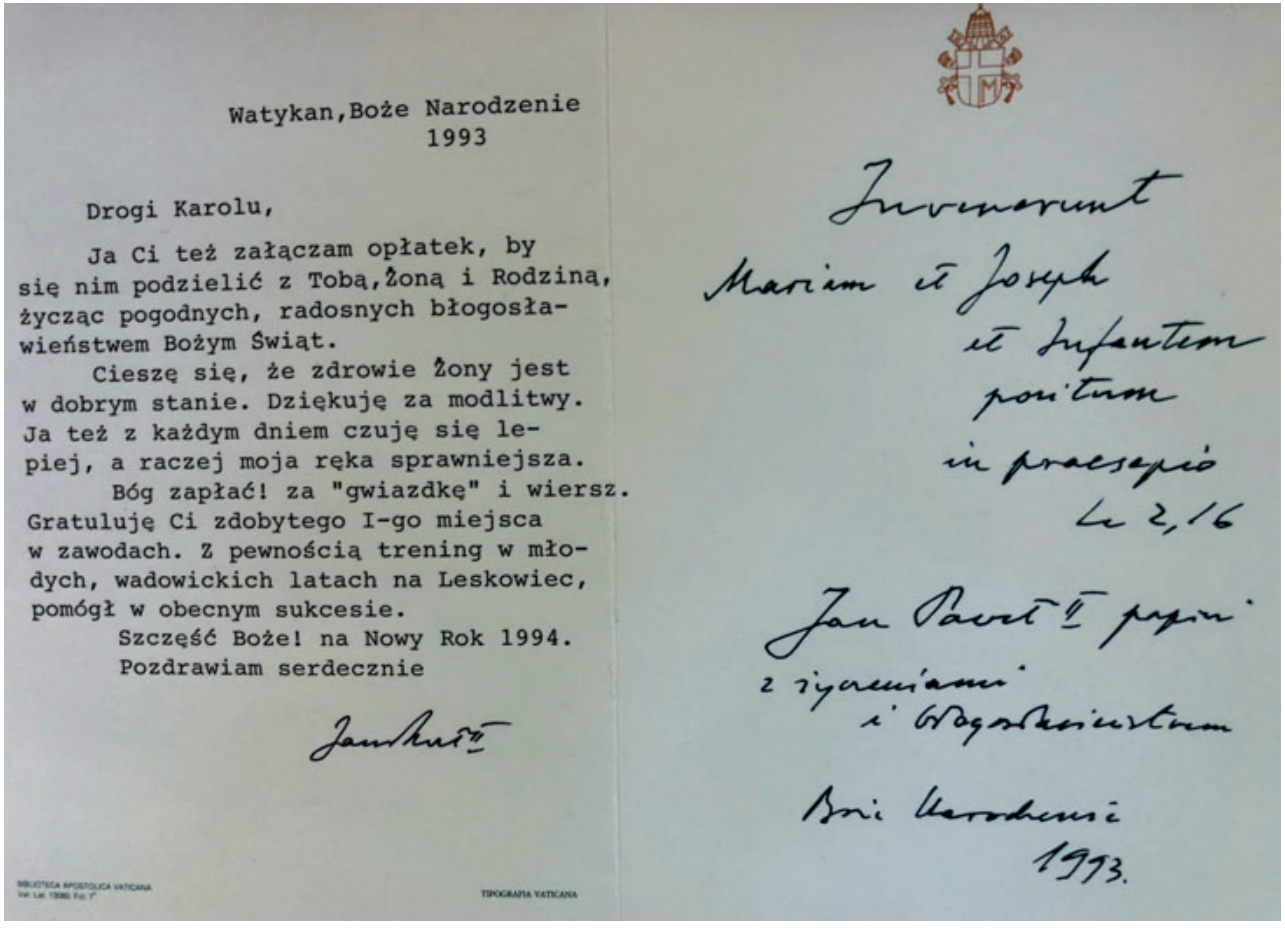
Zazwyczaj bywa tak, że po ukończeniu szkoły drogi uczniów – kolegów i koleżanek – się rozchodzą, a ich wzajemne kontakty powoli, stopniowo zanikają. W przypadku gimnazjalnych kolegów i koleżanek Karola Wojtyły tak się jednak nie stało, mimo że zawierucha wojenna, która rozpoczęła się w roku 1939, porozrzucała uczniów wadowickiego gimnazjum niemal po całym świecie.

Jeden ze szkolnych przyjaciół Wojtyły, Eugeniusz Mróz, wspomina: „Gdy nasz wspaniały kolega z ławy szkolnej Karol Wojtyła zasiadał na Watykanie jako Jan Paweł II – namiestnik Chrystusa, nie zapomniał o swoich kolegach z wadowickiego gimnazjum. Słał do nas serdeczne listy, kilkakrotnie spotkał się z nami w rodzinnym mieście Wadowicach, w Rzymie, w Watykanie, w letniej rezydencji papieży w urokliwym Castel Gandolfo, nad jeziorem w Górach Albańskich"[1].

Pielgrzymując do Polski, Jan Paweł II wielokrotnie wspominał swoje czasy szkolne. W roku 1979 w Wadowicach mówił: „Myślą i sercem wracam nie tylko do domu, w którym się urodziłem, obok kościoła, ale również do szkoły podstawowej, tu w Rynku. Z kolei do gimnazjum wadowickiego im. Marcina Wadowity, do którego uczęszczałem. [...] Myślą i sercem wracam też do moich rówieśników, kolegów i koleżanek, zarówno z lat szkoły podstawowej, jak może bardziej jeszcze z lat szkoły średniej, bo te trwały dłużej. Ja jeszcze należałem do tego pokolenia, które chodziło do ośmioklasowego gimnazjum.

[1] *Kolega Karola Wojtyły*, „Niedziela. Tygodnik Katolicki", nr 23, z 10 VI 2018.

Cukiernia Karola Hagenhubera, Wadowice, widok przedwojenny.
Źródło: Archiwum prywatne Rity M. Mastalski



Watykan, Boże Narodzenie
1993

Drogi Karolu,

Ja Ci też załączam opłatek, by się nim podzielić z Tobą, Żoną i Rodziną, życząc pogodnych, radosnych błogosławieństwem Bożym Świąt.

Cieszę się, że zdrowie Żony jest w dobrym stanie. Dziękuję za modlitwy. Ja też z każdym dniem czuję się lepiej, a raczej moja ręka sprawniejsza.

Bóg zapłać! za "gwiazdkę" i wiersz. Gratuluję Ci zdobytego I-go miejsca w zawodach. Z pewnością trening w młodych, wadowickich latach na Leskowiec, pomógł w obecnym sukcesie.

Szczęść Boże! na Nowy Rok 1994.

Pozdrawiam serdecznie

Jan Paweł II

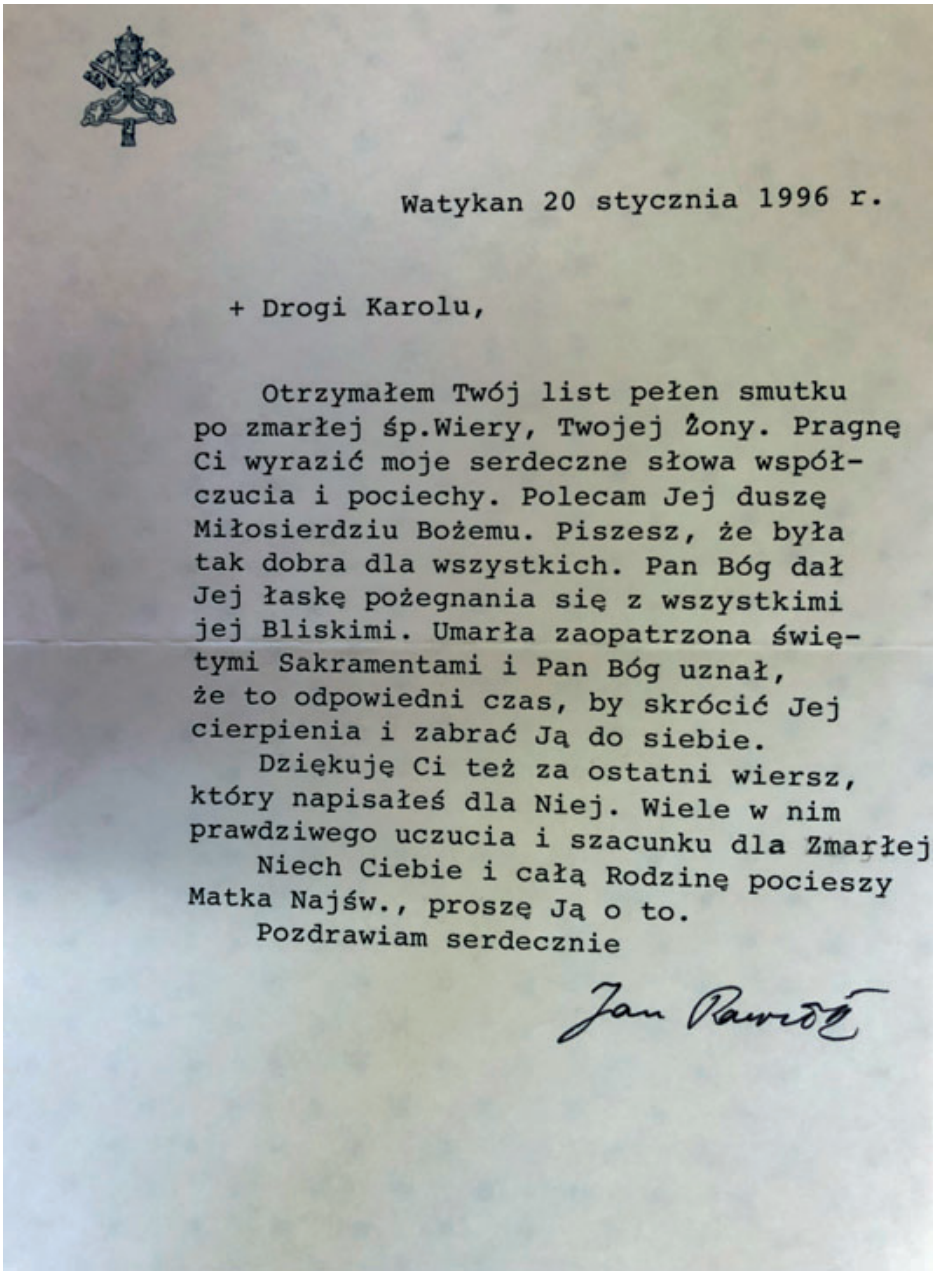
Invenerunt
Mariam et Joseph
et Infantem
positum
in praesepio
Lc 2,16

Jan Paweł II papież
z życzeniami
i błogosławieństwem
Boże Narodzenie
1993.

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

TIPOGRAFIA VATICANA

List Jana Pawła II do Karola Hagenhubera.
Źródło: Archiwum prywatne Rity M. Mastalski



Watykan 20 stycznia 1996 r.

+ Drogi Karolu,

Otrzymałem Twój list pełen smutku po zmarłej śp.Wiery, Twojej Żony. Pragnę Ci wyrazić moje serdeczne słowa współczucia i pociechy. Polecam Jej duszę Miłosierdziu Bożemu. Piszesz, że była tak dobra dla wszystkich. Pan Bóg dał Jej łaskę pożegnania się z wszystkimi jej Bliskimi. Umarła zaopatrzona świętymi Sakramentami i Pan Bóg uznał, że to odpowiedni czas, by skrócić Jej cierpienia i zabrać Ją do siebie.

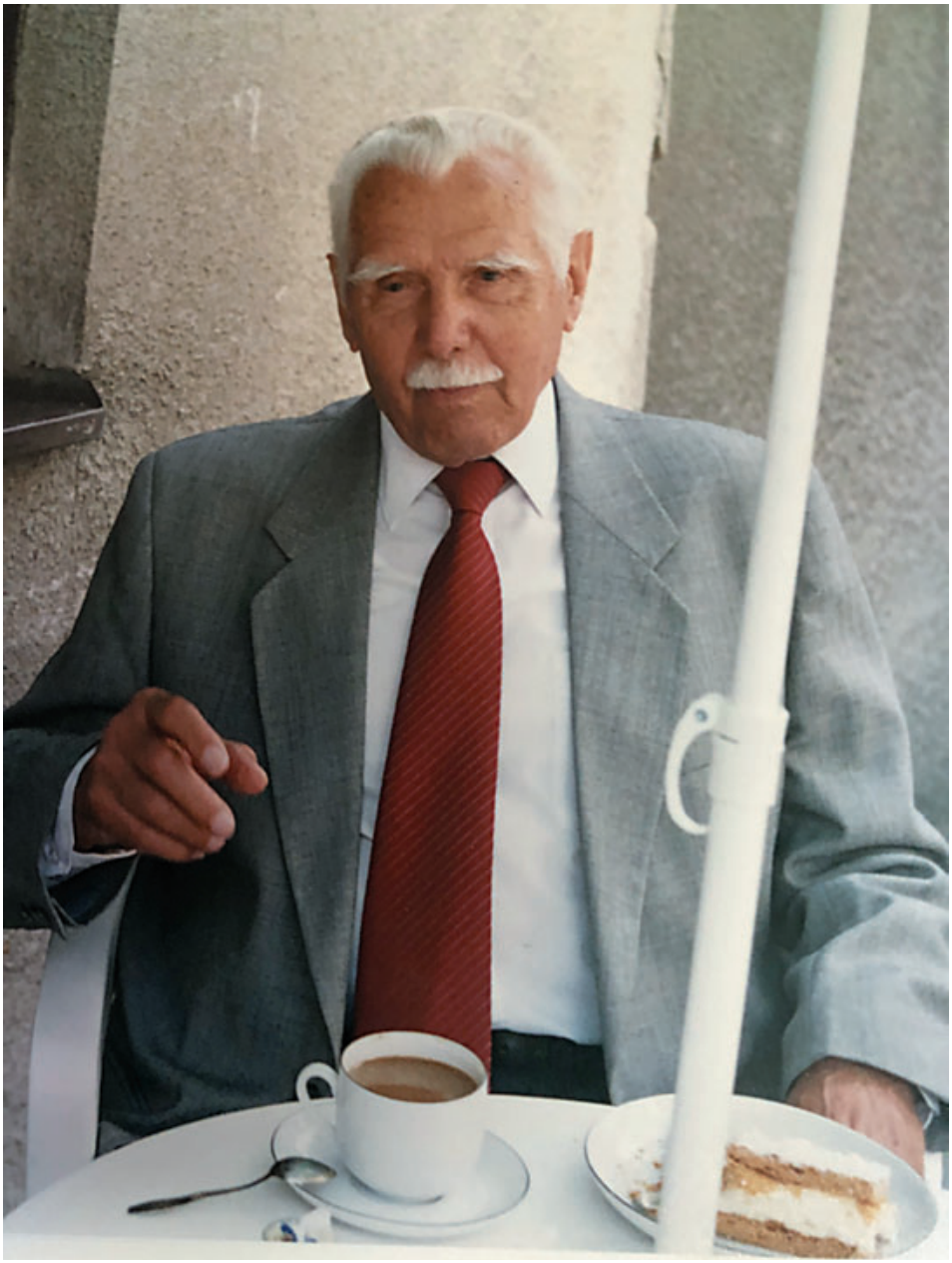
Dziękuję Ci też za ostatni wiersz, który napisałeś dla Niej. Wiele w nim prawdziwego uczucia i szacunku dla Zmarłej

Niech Ciebie i całą Rodzinę pocieszy Matka Najśw., proszę Ją o to.

Pozdrawiam serdecznie

Jan Paweł

List kondolencyjny Jana Pawła II do Karola Hagenhubera.
Źródło: Archiwum prywatne Rity M. Mastalski



Karol Hagenhuber.
Źródło: Archiwum prywatne Rity M. Mastalski

Wracam też wspólnie z tymi moimi rówieśnikami do naszych rodziców, do naszych nauczycieli i do naszych profesorów”[2]. Podczas kolejnej pielgrzymki, w roku 1999, także w swoim rodzinnym mieście opowiadał: „Wiele wspomnień. W każdym razie, tu, w tym mieście, w Wadowicach, wszystko się zaczęło. I życie się zaczęło, i szkoła się zaczęła, studia się zaczęły i teatr się zaczął. [...] A więc tam jest ulica Mickiewicza, tam jest Zatorska, tu jest Krakowska. Tam jest dawny Zbożny Rynek, dawny, a tam jest Choczenka. A tam za nami jest Skawa. A tutaj była księgarnia Foltina. Jest jeszcze? Nie. W tamtym domu mieszkał Jurek Kluger. A tam była cukiernia. Po maturze chodziliśmy na kremówki”[3].

Cukiernia, którą Papież ze wspaniałym uśmiechem wspominał w Wadowicach, należała do ojca jego kolegi Karola Hagenhubera. Hagenhuber senior, wiedeńczyk, również o imieniu Karol, wydzierżawił w Wadowicach lokal i przeznaczył go na kawiarnię, ta zaś wkrótce stała się miejscem spotkań miejscowej inteligencji, uczącej się młodzieży i oficerów stacjonującego w mieście 12. Pułku Piechoty. Karol Hagenhuber otworzył cukiernię w Wadowicach za namową swojego przyjaciela z Brzeska, lekarza Adama Petersa, który otrzymał w tym mieście posadę. Obaj wraz z rodzinami przenieśli się wówczas do Wadowic. Kremówki od Hagenhubera uważano za wyjątkowy rarytas i serwowano ze znakomitą wiedeńską kawą.

Po wojnie, w roku 1945, cukiernia została zamknięta. Karol Hagenhuber, opuszczając Wadowice, zabrał ze sobą wspomnienia i legendę tego miejsca, którą po ponad pięćdziesięciu latach wskrzesił dopiero Jan Paweł II, wspominając z nostalgią swoje młodzieńcze lata. Wadowickie kremówki, o których opowiadał, zyskały od tego czasu miano kremówek papieskich.

Jak doszło do tego, że kolega Karola Wojtyły z lat wczesnej młodości, Karol Hagenhuber junior, który zamieszkał po wojnie w Stanach Zjednoczonych, zdołał nawiązać kontakt ze swoim rówieśnikiem z czasów szkolnych? Aby znaleźć odpowiedź na to i wiele innych pytań, zwróciłem się z prośbą o rozmowę do pani Rity M. Mastalski, córki Karola Hagenhubera, która mieszkała z ojcem do końca jego dni.

„Mój tata po ciężkich przeżyciach wojennych wyemigrował do USA dopiero w roku 1949”[4] – opowiadała. „Zanim to nastąpiło, razem z mamą i starszym

---

[2] J a n P a w e ł II, *Dziękuję z wami Bogu za każde dobro, które otrzymałem* (Przemówienie w kościele parafialnym, Wadowice, 7 VI 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1990, s. 681.

[3] T e n ż e, *Po synowsku całuję próg domu rodzinnego* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Wadowice, 16 VI 1999), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 8(215), s. 115.

[4] Wypowiedź w rozmowie z ks. Bronisławem Jakubcem przeprowadzonej 6 czerwca 2018 roku w Merrillville w Stanach Zjednoczonych. Wszystkie przywołane wypowiedzi Rity M. Mastalski są fragmentami tej rozmowy.

bratem przeszli przez obóz w Dachau. Swojego kolegę Karola Wojtyłę spotkał dopiero po wielu latach. Było to chyba w roku 1975, kiedy tata wybrał się do Polski i zwiedzając miejsca związane ze swoją młodością, odwiedził również Kraków. To właśnie tam, w kościele Mariackim na krakowskim Rynku, spotkał swojego szkolnego kolegę Karola Wojtyłę, wówczas już arcybiskupa metropolitę krakowskiego. Spotkanie to sprawiło, że powróciła więź z czasów szkolnych, którą przerwał trudny czas wojny. Później Tata zawsze wracał do tego pierwszego po latach spotkania z Wojtyłą i wspominał, że zauważył wówczas, iż buty krakowskiego Arcybiskupa były wyjątkowo zniszczone. Pragnął złożyć ofiarę, aby Karol Wojtyła mógł nabyć nową parę, ale... Arcybiskup ofiary nie przyjął. Powiedział za to: «Daj to do skarbony kościelnej, są ludzie bardziej ode mnie potrzebujący».

Już w kolejnym, 1976 roku mieli okazję ponownie się zobaczyć, tym razem w Stanach Zjednoczonych. Kardynał Karol Wojtyła przybył do Ameryki, żeby wziąć udział w 41. Kongresie Eucharystycznym, który odbywał się wówczas w Filadelfii. Kardynał odwiedził również inne miejsca w USA, między innymi Chicago, gdzie spotkał się z moim Tatą, a swoim szkolnym kolegą. Ich więź coraz bardziej się umacniała i przetrwała nawet po wyborze abp. Karola Wojtyły na Stolicę Świętego Piotra" – wspominała córka Karola Hagenhubera.

„Charakterystyczną cechą pontyfikatu Jana Pawła II były jego podróże apostolskie po całym świecie. Papież pragnął dzięki nim dotrzeć do wszystkich wyznawców Chrystusa w miejscu ich życia i pracy. Za każdym razem, gdy przybywał z pielgrzymką do Polski, do Ojczyzny udawał się również mój Ojciec. Grupa kolegów i koleżanek z wadowickiego gimnazjum zorganizowała się w taki sposób, by móc zawsze zaplanować wspólne spotkanie ze swoim kolegą z czasów szkolnych Janem Pawłem II" – opowiadała dalej pani Rita.

„Stany Zjednoczone okazały się zresztą krajem uprzywilejowanym, jeśli chodzi o pielgrzymki papieskie. Jan Paweł II odwiedził go aż siedem razy (w Polsce był tylko jeden raz więcej). Pamiętam wizytę Jana Pawła II w Chicago w roku 1979. Miała ona ogromne znaczenie dla Polonii, która zamieszkuje w tym mieście w tak wielkiej liczbie, że Chicago stało się drugim co do wielkości (po Warszawie – stolicy Polski) skupiskiem Polaków na świecie. Pamiętam, że Ojciec, pasjonat narciarstwa, wiedząc o takiej samej pasji Jana Pawła II, przygotował parę nart, by ofiarować ją Papieżowi z okazji jego przyjazdu.

Do grona bliższych przyjaciół Jana Pawła II należeli w latach szkolnych, oprócz Lolka Hagenhubera, także Jerzy Peters, Halina Kwiatkowska i Jurek Kluger, ten ostatni – wyznania Mojżeszowego. Wyrazem ich przyjaźni i głębokiej więzi Papieża z każdym z nich były nie tylko organizowane przy różnych okazjach spotkania, ale również prywatna korespondencja. Papież pamiętał o swoich kolegach i koleżankach zwłaszcza z okazji świąt – ale nie tylko. To są listy od Ojca Świętego do Taty" – tu pani Rita pokazała mi pokaźny plik kore-

spondencji. „To nie tylko listy z życzeniami z okazji Świąt Bożego Narodzenia czy Wielkiej Nocy. O, ten na przykład to list z okazji urodzin. Jako rówieśnicy przesyłali sobie z tej okazji życzenia. Były też życzenia imieninowe, bo nosili przecież to samo imię, Karol, a w niekiedy Jan Paweł II zwracał się do taty per «Lolek». Tak było właśnie w tym liście". List brzmiał: „Drogi Lolku, Bardzo Ci dziękuję za miłe życzenia na imieniny i Złoty Jubileusz Kapłaństwa. Ponieważ mamy wspólnego Patrona, przyjmij i moje najlepsze życzenia wszelkiego dobra od Boga dla Ciebie i Twojej Rodziny". „Tata bardzo je sobie cenił – mówiła pani Rita – bo w każdym z tych listów było papieskie błogosławieństwo i zapewnienie o pamięci modlitewnej. Kiedy zmarła Mama, Papież przysłał nam wyrazy współczucia, zapewniając o swojej modlitwie. Jego słowa bardzo nas wzruszyły. Napisał między innymi: «Pragnę Ci wyrazić moje serdeczne współczucie i pociechę. Polecam Jej duszę Miłosierdziu Bożemu. [...] Pan Bóg dał Jej łaskę pożegnania się ze wszystkimi Jej bliskimi. Umarła zaopatrzona świętymi Sakramentami i Pan Bóg uznał, że to odpowiedni czas, by skrócić Jej cierpienia i zabrać Ją do siebie».

Mój tata już w czasach młodości poznał zamiłowanie Karola Wojtyły do poezji i wielokrotnie wysyłał mu swoje wiersze. Tata miał taką duszę poety i przelewał swoje rymowane myśli na papier. Papież zawsze za nie dziękował. W jednej ze strof wiersza, przesłanego kiedyś Ojcu Świętemu z okazji jego urodzin, nawiązał do pewnej historii z czasów szkolnych. Otóż jako uczeń gimnazjum Karol Wojtyła grał w sztuce, w której ojciec Karola Hagenhubera przygotowywał «aktorów» do wyjścia, robiąc im sceniczny makijaż. Strofa ta brzmiała następująco: «Albo gdy grałeś Zygmunta Augusta, gdzie ojciec mój kładł Ci szminkę na usta…». Papież nie pozostał dłużny. W liście, w którym dziękował za życzenia, napisał: «Drogi Lolku, Bardzo Ci dziękuję za życzenia na jubileuszową rocznicę moich urodzin, którą obchodzimy w tym roku jako rówieśnicy i koledzy ze szkolnych lat w Wadowicach. Skomponowany przez Ciebie wiersz okolicznościowy sięga do tych wspomnień, gdzie mowa i o Twoim śp. Ojcu». Oczywiście wierszy było więcej" – i Pani Rita pokazała mi odręczne zapiski ojca.

„Z wielką uwagą – kontynuowała – śledził Tata ostatnie dni swojego szczególnego Kolegi ze szkolnej ławy. Środki masowego przekazu na bieżąco informowały o stanie zdrowia Papieża Polaka. Kiedy odszedł do Domu Ojca, mój Tata poczuł się jakby osierocony. Po prostu stracił kogoś bliskiego, stracił rówieśnika, a tym samym zamknął się niejako rozdział jego życia związany z wadowicką szkołą".

Karol Hagenhuber zmarł w wieku 98 lat. Odszedł 3 października 2018 roku w swoim domu w Crown Point (w stanie Indiana, niedaleko Chicago), dokąd ze szpitala, na jego prośbę, przewiozła go rodzina. W szpitalu znalazł się z powodu wylewu, pragnął jednak umrzeć w domu, w otoczeniu bliskich

mu osób. Dożył wspaniałego wieku, i to w niezłej kondycji. W odpowiedzi na miłe słowa osób mówiących, że mimo podeszłego wieku „dobrze się trzyma", zwykł podnosić palec, wskazując na niebo, i z miłym uśmiechem dodawać: „To zasługa Kolegi". Nawet po śmierci Jana Pawła II czuł z Papieżem głęboką więź i był przekonany, że to właśnie jemu zawdzięcza ową szczególną opiekę Opatrzności. Stał się o tym jeszcze głębiej przekonany po beatyfikacji i kanonizacji Rówieśnika.

Msza Święta pogrzebowa Karola Hagenhubera celebrowana była przez księży salwatorianów w Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Merrillville w stanie Indiana. Eucharystii przewodniczył ks. Józef Zuziak, któremu święceń kapłańskich udzielił arcybiskup Karol Wojtyła i który – wraz z nim i księdzem profesorem Tadeuszem Styczniem – przemierzał niegdyś zakopiańskie szlaki narciarskie. Już w Stanach Zjednoczonych wspólnie z Karolem Hagenhuberem ksiądz Józef szusował również po śnieżnych szlakach w stanie Colorado, a także w innych pięknych miejscach tego kraju.

Na obrazku okolicznościowym upamiętniającym odejście Karola Hagenhubera do Domu Ojca zamieszczono wizerunek św. Jana Pawła II. Nie mogło przecież być inaczej. Na odwrocie obrazka znajduje się modlitwa, w której czytamy między innymi: „O Przenajświętsza Trójco, dziękujemy Ci za łaskę, którą obdarzyłeś Kościół Święty w osobie Świętego Jana Pawła II [...] Pokazał nam, że świętość jest koniecznym elementem normalnego życia chrześcijanina i drogą do osiągnięcia wiecznego obcowania z Tobą".

*

Decyzję, by napisać tekst o koledze i rówieśniku św. Jana Pawła II, podjąłem 28 kwietnia 2018 roku, w dniu, w którym spotkałem Karola Hagenhubera w sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Merrillville w stanie Indiana w USA. Pan Karol bardzo chętnie zgodził się wówczas na spotkanie i podzielenie się wspomnieniami. Do spotkania nie mogło jednak dojść od razu, ponieważ pan Karol wybierał się do rodziny na Florydę, a potem ja pojechałem na urlop do Polski. Po powrocie z wakacji, kiedy nawiązałem kontakt, pan Karol przebywał już po wylewie w szpitalu, a później zrealizowanie pomysłu uniemożliwiła jego śmierć. Jednakże Opatrzność sprawiła, że artykuł powstał. Dlatego bardzo dziękuję córce śp. Karola Hagenhubera, pani Ricie M. Mastalski, która zgodziła się na udostępnienie mi archiwaliów po swoim zmarłym ojcu i na podzielenie się ze mną oraz czytelnikami „Ethosu" wspomnieniami o jego bliskich kontaktach ze św. Janem Pawłem II.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Jan Paweł II. "Dziękuję z wami Bogu za każde dobro, które otrzymałem." Wadowice, 7 June 1979. In *Jan Paweł II: Nauczanie papieskie*. Vol. 2 (1979). Part 1. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań: Pallottinum, 1990.

———. *Po synowsku całuję próg domu rodzinnego*. Wadowice, 16 June 1999. *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 20, no. 8 (215) (1999).

Niedziela. Tygodnik Katolicki. "Kolega Karola Wojtyły." *Niedziela. Tygodnik Katolicki*, no. 23 (2018). 10 June 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Bronisław JAKUBIEC SDS – Rówieśnicy

W okolicznościowym eseju autor przywołuje swoją rozmowę z Ritą M. Mastalski, córką Karola Hagenhubera, szkolnego kolegi Karola Wojtyły. Ojciec Karola Hagenhubera był właścicielem kawiarni w Wadowicach, którą w roku 1999 podczas pielgrzymki do Polski wspominał w czasie wizyty w rodzinnym mieście papież Jana Paweł II. Rita M. Mastalski opowiada o przyjaźni swojego ojca z Karolem Wojtyłą i o późniejszych kontaktach Jana Pawła II z jej rodziną

Słowa kluczowe: biografia Karola Wojtyły, Karol Hagenhuber, historia Wadowic, Jan Paweł II

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Tel. 81 4453217

Bronisław JAKUBIEC, SDS, Peers

In a commemorative essay, the author discusses his interview with Rita M. Mastalski, the daughter of Karol Hagenhuber, a school friend of Karol Wojtyła's. Karol Hagenhuber's father owned the cafe in Wadowice about which Pope John Paul II spoke extensively while visiting his hometown during his apostolic trip to Poland in 1999. In the extracts from the interview in question, Rita M. Mastalski describes her father's friendship with Karol Wojtyła and the further contacts between her family and John Paul II.

Keywords: Karol Wojtyła's biography, Karol Hagenhuber, the history of Wadowice, John Paul II

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 297-317
DOI 10.12887/33-2020-2-130-18

Anna KRAJEWSKA
Kazimierz KRAJEWSKI

DOŚWIADCZENIE INTEGRALNE ŹRÓDŁEM METAFIZYKI
Metafizyka epistemologiczno-personalistyczno-etyczna[1]

Między osobą a poznawanym przez nią światem pojawia się zawsze wymiar moralny. Stąd też etyka oparta na normatywnej mocy prawdy „obecna" jest zalążkowo we wszelkim poznaniu sądowym. W poznaniu tym poprzez moment asercji pojawia się moment prawdy. Jeśli prawda jest kategorią moralnotwórczą, to każde poznanie sądowe konstytuuje się w doświadczeniu moralnym i poprzez to doświadczenie. Bez wydawania sądów, a tym samym „mianowania" siebie świadkiem prawdy oraz kimś za nią odpowiedzialnym, nie sposób uprawiać jakiejkolwiek nauki.

Idea metafizyki epistemologiczno-personalistyczno-etycznej, czyli współkonstytuowanej jednocześnie przez momenty: epistemologiczny, personalistyczny i etyczny, wyrasta z faktu integralnego charakteru pierwotnego, rzeczywistego ludzkiego doświadczenia. Jeśli przyjrzeć się temu doświadczeniu bliżej, okazuje się, że jest ono w swej istocie współdoświadczeniem wielu doświadczeń partykularnych, przeżywamy w nim bowiem własny akt poznania i obecną w nim a odkrywaną przez nas prawdę o poznawanym przedmiocie, mamy też samoświadomość osobowej i etycznej konstytucji siebie jako świadka prawdy, a przy tym doświadczamy zarówno realności (bytowości) „ja" jako podmiotu poznającego, jak i realności (bytowości) samego doświadczanego przedmiotu. We współdoświadczeniu tym wymienione konstytuujące je momenty są wzajemnie współdane i wzajemnie współzależne, tworząc zintegrowaną, doświadczalną całość. Oznacza to, że każdy z momentów tej całości odsyła do pozostałych, pozostając z nimi w ścisłej relacji. Trzeba podkreślić, że oddzielenie tworzących ową integralną całość doświadczeń od siebie jest dziełem refleksji, czyli zabiegiem wtórnym w stosunku do faktycznego, realnego dania aktu oraz jego podmiotu i przedmiotu. Oddzielenia tego dokonuje

[1] W niniejszym artykule korzystamy z wcześniejszych tekstów Kazimierza Krajewskiego (zob. K. K r a j e w s k i, *Od Karola Wojtyły „normatywnej mocy prawdy" do idei etyki jako antropologii normatywnej i filozofii pierwszej*, w: *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 167-187; t e n ż e, *Etyczny wymiar poznania prawdy*, w: *Veritas in caritate. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC*, red. M. Tkaczyk, M. Krupa, K. Jaworski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 265-275; t e n ż e, *Integralny charakter doświadczenia moralnego według Tadeusza Stycznia a idea etyki jako filozofii pierwszej*, „Ethos" 31(2018) nr 2(122), s. 333-345).

się zwykle w związku z określonym zaangażowaniem metateoretycznym filozofującego podmiotu, który skupia się na jednym z wybranych momentów, choć może ono też być podyktowane wymogami dydaktycznymi[2].

W doświadczeniu pierwotnym dane i zarazem współdane są zatem następujące jego momenty: epistemologiczny (poznawczo-przeżywaniowy), antropologiczny (osobowy), etyczny (normatywny) i metafizyczny (bytowy). Ponieważ są one – jak powiedzieliśmy – wzajemnie współzależne, dlatego metafizykę, wyłaniającą się z tego doświadczenia, współkonstytuują nierozdzielnie cztery momenty: epistemologiczny, polegający na poznaniu sądowym z momentem asercji (prawdziwości), personalistyczny, konstytuowany przez „obudzenie" osoby poprzez refleksję in actu exercito, metafizyczny, związany z realnością (bytowością) podmiotu i przedmiotu bezpośredniego doświadczenia oraz etyczny, konstytuowany przez „normatywność" płynącą z jednej strony z poznania sądowego i obecnej w nim normatywnej mocy prawdy, z drugiej zaś z samego przedmiotu, narzucającego się podmiotowi i „domagającego się" afirmacji z jego strony. Metafizycznej kategorii bytu nie należy zatem odrywać od aktu jego poznania, od osobowego podmiotu tego aktu ani od obecnego w tym akcie momentu normatywnego (etycznego). Respektując faktyczny, integralny charakter ludzkiego doświadczenia, trzeba zatem poszerzyć tradycyjne rozumienie metafizyki opierające się wyłącznie na analizie bytu o wymiary: epistemologiczny, antropologiczny i etyczny.

Stosownie do powyższej, wstępnej prezentacji, niniejsze rozważania obejmować będą analizę poznania sądowego i normatywnej mocy prawdy leżących u podstaw doświadczenia moralnego, namysł nad zagadnieniami transcendencji osoby i transcendentaliów, a zatem nad doświadczeniem personalistyczno-metafizycznym, a także zagadnienie konstytucji metafizyki epistemologiczno-personalistyczno-etycznej. W uwagach końcowych zaś autorzy formułują pewne pytania dotyczące niektórych elementów doświadczenia integralnego. Inspirację dla przeprowadzonych tu dociekań czerpano z analiz Karola Wojtyły – Jana Pawła II i Tadeusza Stycznia.

POZNANIE SĄDOWE I NORMATYWNA MOC PRAWDY

Doświadczenie moralne

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że podstawowy ludzki sposób poznania świata polega na aktach stwierdzania: istnienia przedmiotów (rzeczy) czy

[2] Nawiązując do tytułu dzieła Jacques'a Maritaina *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* [„Rozróżnić, by zjednoczyć, czyli stopnie wiedzy"], można powiedzieć, że w myśleniu filozoficznym chodzi o to, by odróżniając poszczególne elementy od siebie, zarazem ich od siebie nie oddzielać (zob. J. M a r i t a i n, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932).

też pewnych stanów rzeczy, posiadania przez przedmiot pewnych cech oraz pozostawania przedmiotów w pewnych relacjach. W aktach poznania podmiot stwierdza, że „tak oto jest", że rzeczywiście zachodzi to, co stwierdza, i że to, co stwierdza, jest właśnie takie, jak stwierdza. Moment ten nazywany jest w epistemologii momentem asercji. Polega on – jak mówi Styczeń – na „przy-tak-nięciu", że w rzeczywistości jest tak, jak to stwierdzam w moim akcie poznania[3]. Jak wiadomo, moment asercji jest momentem definiującym akt poznania sądowego. Językowy wyraz asercji stanowi czasownik „jest" pojawiający się w zdaniu będącym rezultatem tego poznania. Czasownik ten czyni zadość temu, co rzeczywiście jest. Asercja nie dokonuje się jednak dopiero w sądzie, ale już w samym doświadczeniu, w momencie ujęcia przez poznający podmiot pozycji bytowej doświadczanego przedmiotu[4]. Istotą doświadczenia jest bowiem fakt, że przedmiot jest zastany i określony, niezależny w swym istnieniu i własnościach od poznającego podmiotu. Rys ten określamy jako transcendencję przedmiotu aktu poznania w stosunku do samego tego aktu. Transcendencja przedmiotu polega na tym, że nie jest on wyłącznie intencjonalnym korelatem, lecz egzystencjalnym transcendensem, napotkanym i odkrytym przez podmiot[5]. Dlatego akt poznania ma charakter zarazem realistyczny i obiektywny.

Istotą aktu poznawczego z asercją jest uświadomienie sobie jego zgodności z przedmiotem, do którego się on odnosi. Uświadomienie takie dokonuje się dzięki refleksji in actu exercito, czyli refleksji towarzyszącej aktowi poznania[6]. Stwierdzenie konstytuujące poznanie sądowe opiera się więc na reflek-

---

[3] Por. T. S t y c z e ń, *O etyce jako antropologii normatywnej raz jeszcze*, niepublikowany manuskrypt w posiadaniu autorów, s. 15.

[4] Por. A.B. S t ę p i e ń, *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 226.

[5] Roman Ingarden określa transcendencję tego rodzaju jako transcendencję radykalną. Por. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 2, PWN, Warszawa 1961, s. 60. Transcendencja radykalna polega na tym, że akt podmiotu nie może niczego zmienić w istnieniu i własnościach przedmiotu. Akt jest bezsilny wobec przedmiotu. W przypadku transcendencji radykalnej przedmiot pozostaje zewnętrzny wobec aktu poznania i jest od niego niezależny.

[6] Jest to świadomość uzyskana przez samo dokonanie się aktu, w terminologii scholastycznej zwana świadomością towarzyszącą (łac. conscientia concomitans). We współczesnej epistemologii jest ona określana jako przeżywanie. „Przeżywanie jest immanentnym momentem dokonującego się przeżycia, jest współpłynięciem świadomości ze stanem lub aktem [...] «Przeżywanie» to nazwa dla tej własności świadomości, że się sama przez swoje zachodzenie ujawnia". (A.B. S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania,* w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, s. 138). Znamienne, że Wojtyła wewnętrzną świadomość aktu nazywa transcendencją pionową – w przeciwieństwie do transcendencji poziomej, charakteryzującej świadomość intencjonalną, która odnosi się do przedmiotów (por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 164).

sji zalążkowej (prerefleksji). Nie może być mowy o poznaniu czegokolwiek bez samoświadomości (przeżycia) poznania: w poznaniu sądowym podmiot odnosi się do przedmiotu swego poznania prerefleksyjnie, czyli przeżywaniowo[7] i właśnie na tym przeżyciu opiera się konstytuująca poznanie sądowe asercja. Wskazuje ona na poznawczy kontakt podmiotu z realną rzeczywistością[8]. Refleksja towarzysząca odgrywa fundamentalną rolę we wzajemnej przynależności do siebie momentów: epistemologicznego, metafizycznego i osobowego[9].

Dzięki momentowi obecnemu w sądzie momentowi asercji pojawia się moment prawdy; prawdziwość wynika bowiem z samego sensu poznawczości[10] i jest właściwością poznania, pojawiającą się w rezultacie odniesienia aktu poznania do jego przedmiotu. Prawda jako własność aktu poznania sądowego polega na tym, że jest on zgodny z przedmiotem, do którego się odnosi, nieprawda oznacza zaś niezgodność poznania z jego przedmiotem. Dlatego też powstała w oparciu o tę podstawową sytuację poznawczą klasyczna definicja prawdy mówi o adekwatności poznania i rzeczy, do której owo poznanie się odnosi. „Veritas est adaequatio intellectus et rei". Owo „adaequatio" to dorównanie czy też „domierzenie" poznania do przedmiotu. Prawda jest niejako zadana (ad-aequatio) podmiotowi poznającemu[11]. Pojęcie prawdy to zatem kategoria obejmująca zarówno akt poznania, jego przedmiot, jak i podmiot tego aktu. Prawda spełniana w akcie stwierdzenia jest prawdą jako kwalifikacją samego poznania, ale jest też zawsze prawdą czyjąś (jakiegoś podmiotu) i prawdą o czymś (o jakimś przedmiocie).

Twierdząc coś o czymś, nie tylko stwierdzamy jakiś fakt, ale aktem poznania ów fakt po-twierdzamy, czyli potwierdzamy prawdę o tym fakcie. Jeśli w obliczu doświadczenia stwierdzamy: „Coś jest prawdą", to twierdzimy, że pewien stan faktycznie zachodzi, czyli że jest on czymś rzeczywistym, realnym. Twierdzenie, które czyni zadość prawdzie faktu, nazywamy twierdzeniem prawdziwym[12]. Stąd Styczeń pisze, że „w asercji, stanowiącej duszę

---

[7] Antoni B. Stępień wyróżnia dwa rodzaje samoświadomości: prostą (prerefleksyjną, przeżywaniową) i refleksyjną (por. S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 137).

[8] Wojciech Chudy pisze, że „w nastawieniu naturalnym asercja sądu wywołana oczywistością przedmiotową jest tak duża, że nie istnieje potrzeba poznawcza dokonywania refleksji ukrytyczniającej akt; refleksja realizuje się wtedy, towarzysząc intencji przedmiotowej" (W. C h u d y, *Refleksja a poznanie bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 62).

[9] Na temat roli refleksji towarzyszącej w poznaniu bytu i w samopoznaniu osoby ludzkiej zob. tamże.

[10] Poznanie polega na tym, że coś, co się przed podmiotem odsłania, zostaje przezeń przyswojone na sposób świadomościowy.

[11] Celem aktu poznania jest właśnie owa „równość".

[12] Por. A. T a r s k i, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, w: tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, *Prawda*, PWN, Warszawa 1995, s. 18.

sądu, dokonuje się swoiste spotkanie, a zarazem sprzężenie prawdy rzeczy (*veritas ut manifestatio*) z prawdziwością (prawdą) wydawanego sądu (*veritas ut adaequatio*)"[13]. Tylko poznanie sądowe – poprzez afirmacyjną funkcję sądowego „jest" – styka podmiot z realnie istniejącą rzeczywistością[14]. Dopiero sąd umożliwia podmiotowi partycypację w realnie danej rzeczywistości, czyli w realnym świecie. Wymiar metafizyczny (realistyczny) ludzkiego poznania jest więc nieodłącznie związany z poznaniem sądowym. Dlatego aspekty epistemologiczny i metafizyczny wzajemnie do siebie przynależą.

Mówiąc „wymiar metafizyczny", nie mamy na myśli konkretnego systemu metafizycznego, ale właśnie poznawczy (sądowy) kontakt człowieka z bytem. Należy – jak się wydaje – odróżnić system metafizyczny od metafizycznego (czyli właśnie sądowego), żywego kontaktu z bytem. Płynie stąd konieczność odróżnienia faktu istnienia do jego aktu. Kategoria faktu istnienia wykracza poza opozycję realizm–antyrealizm. Metafizyczny kontakt z bytem dotyczy faktyczności (bytu jako faktu), nie zaś jego intelektualnej interpretacji, na przykład poprzez kategorię aktu istnienia. Mówiąc o akcie istnienia, wprowadzamy pewną kwalifikację teoretyczną, a zatem interpretujemy fakt istnienia na gruncie określonego systemu metafizyki[15]. W doświadczeniu pierwotnym tymczasem fakt istnienia niejako poprzedza akt istnienia. Doświadczenie istnienia świata nie ma bowiem charakteru aktowego, lecz sądowo-przeżywaniowy (asertywno-prerefleksyjny). Człowiek pierwotnie styka się z bytem wprost, przez moment stwierdzenia, nie zaś dopiero za pośrednictwem systemu metafizycznego jako rezultatu intelektualnej obróbki owego pierwotnego kontaktu. Fakt istnienia świata i jego realność są przez nas przeżywane jako źródło dla poznania i myślenia, a zatem życia intelektualnego jako takiego. Filozofia zazwyczaj zaczyna swoje dociekania od refleksji nad ową sytuacją pierwotną. Refleksja jednak zawsze uprzedmiotawia żywą i dynamiczną relację człowieka do świata (bytu).

Asercja, umożliwiająca podmiotowi wspomniany powyżej metafizyczny kontakt z rzeczywistością, oznacza nie tylko wyrażenie zgodności poznania z rzeczą, ale także uznanie o niej prawdy. Styczeń pisze: „Asercja tedy – to nie

---

[13] T. S t y c z e ń, *Wolność w horyzoncie prawdy*, w: t e n ż e, *Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 239. Prawda rzeczy to prawda transcendentalna (zob. kolejny rozdział niniejszych rozważań).

[14] Por. M.A. K r ą p i e c, *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 271.

[15] Systemem metafizycznym, do którego odnosimy się w niniejszym artykule, jest egzystencjalna teoria bytu uprawiana w lubelskiej szkole filozoficznej. Na temat lubelskiej szkoły filozoficznej i uprawianej w niej metafizyki zob. M.A. K r ą p i e c, A. M a r y n i a r c z y k, hasło „Lubelska szkoła filozoficzna", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 532-550.

tylko bierne stwierdzenie prawdy o stwierdzonym przedmiocie, lecz zarazem wyrażenie zaangażowania się poznającego podmiotu po stronie prawdy o poznanym przedmiocie”[16]. Stwierdzając coś, uznajemy zarazem prawdziwość, czyli rzeczywistość tej rzeczy. Poznanie jest zawsze swoistym (intencjonalnym) uznaniem tego, co poznawane. Asercja okazuje się więc wyrazem elementarnej aprobaty dla tego, co zostało stwierdzone[17], wyrazem zaangażowania się podmiotu po stronie poznawanej rzeczywistości. Swoim aktem poznania podmiot „odpowiada” na narzucający mu się przedmiot. Moment asercji to zatem niejako „oddanie sprawiedliwości” poznanej rzeczywistości[18]. Rzeczywistość jest czymś, co w pewnym sensie „wzywa” podmiot, by intencjonalnie się ku niej zwrócił i uznał ją w swoim akcie poznania. Dlatego też podmiot pozostaje odpowiedzialny za swoje poznanie w tym sensie, że swoim aktem poznania powinien „odpowiedzieć” na „zadany” mu przedmiot.

W jaki sposób podmiot angażuje się w swój własny akt poznania? Dzieje się to przez uczestnictwo w nim momentu wolności. Asercja okazuje się pierwszym, jeszcze niezreflektowanym aktem zaangażowania się wolności podmiotu po stronie stwierdzonej przezeń prawdy o poznawanym przedmiocie. W akcie stwierdzenia i uznania prawdy spełnia się zatem „pierwszy akt wolności”[19]. Jest to wolność o charakterze przeddecyzyjnym i przedrefleksyjnym. W asercji świadomość i wolność stapiają się ze sobą: prerefleksyjnej świadomości poznawczej towarzyszy równoległa doń predecyzyjna wolność. Osoba ludzka angażuje się, ze swoją rozumnością i wolnością, po stronie poznawanej rzeczywistości.

Gdyby podmiot chciał z jakiegoś powodu odrzucić poznaną przez siebie prawdę o rzeczywistości, czyli zanegować fakt, że poznaje rzeczywistość tak, jak ją poznaje, to w rezultacie zaangażowania jego rozumności i wolności w akcie poznania natychmiast odsłania mu się, że uczynić tego mu nie wolno. Odkrycie: „tego mi uczynić nie wolno” równoznaczne jest z odkryciem powinności moralnej. Podmiot uświadamia sobie refleksyjnie (łac. in actu

[16] T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, w: tenże: *Wolność w prawdzie*, s. 330.

[17] Aprobata ta ma charakter wyłącznie poznawczy. Wyczerpuje się w stwierdzeniu (uznaniu) istnienia danego faktu czy też zachodzenia określonego stanu rzeczy. Tak rozumiana aprobata nie łączy się z oceną tego, co zostało stwierdzone. Możemy na przykład stwierdzić fakt, że Piotr zabił Jana, nie oznacza to jednak, że aprobujemy (pochwalamy) zabicie Jana przez Piotra.

[18] Por. A. S z o s t e k, *Doświadczenie bytu jako dobra a samospełnienie osoby*, niepublikowany manuskrypt w posiadaniu autorów, s. 2.

[19] Andrzej Szostek w następujący sposób charakteryzuje obecność momentu wolności w akcie poznania: „Ów pierwszy akt wolności dokonuje się wewnątrz teoretycznego poznania (sądu), jeszcze przed uświadomieniem sobie wolności jako takiej, i nie daje się z tego kontekstu wyjąć. Następne akty wolności noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy”. Por. A. S z o s t e k, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 15-16, s. 27n.

signato) normatywną moc prawdy[20], która była obecna prerefleksyjnie (łac. in actu exercito) w asercji jego własnego aktu poznania. Doświadczając w przeżyciu asercji normatywnej mocy prawdy, odkrywamy zarazem kategoryczny nakaz jej respektowania, czyli odkrywamy m o r a l n ą, bo kategoryczną p o w i n n o ś ć. W przeżycie aktu poznania wpisane jest zatem doświadczenie moralne. Poprzez normatywną moc prawdy moralność okazuje się więc nieodłącznie związana z aktem poznania sądowego, z momentem asercji[21]. Warto podkreślić, że owo pierwotne poznanie powinności ma charakter raczej negatywny niż pozytywny. Poznanie „negatywne" informuje nas raczej, czym coś nie jest, niż czym owo coś jest. Metodologiczne adagium „per opposita cognoscitur" znajduje tutaj pełne zastosowanie. „Nie wolno mi nie", czyli nie mogę nie uznać (nie wolno mi zaprzeczyć) informacji, jaką niesie mi mój własny akt poznania (stwierdzenia) – oto istota doświadczenia moralnego. Zaprzeczając prawdzie, podmiot zaprzeczyłby tym samym swojemu poznaniu, swojej asercji. Zaprzeczenie prawdy okazałoby się tym samym aktem naruszenia własnej, osobowej podmiotowości. Podmiotowość osobowa konstytuuje się bowiem poprzez poznanie prawdy i jej świadectwo[22]. Można powiedzieć, że pierwotnie podmiot jeszcze nie wie, kim strukturalnie jest (na przykład, jaka relacja zachodzi między jego duszą a ciałem), wie już jednak, czego mu nie wolno: nie wolno mu zaprzeczyć poznanej prawdzie.

Poznanie sądowe i poznawana prawda mają podstawowe znaczenie dla konstytucji, a właściwie autokonstytucji osoby. Owa autokonstytucja polega na odkryciu siebie jako podmiotu w stosunku do przedmiotu (świata). Przeżycie prawdy w sądzie rozpoczyna – jak się wyraża Styczeń – autogenezę osoby, czyli „początek" osoby, rozumiany jako przejście od stanu prerefleksyjnego istnienia jako osobowego bytu do statusu osobowej podmiotowości[23]. Człowiek „rodzi się" jako osoba przez odkrycie prawdy[24]. W obliczu transcendent-

[20] Wyrażenie „normatywna moc prawdy" pojawia się w pracy Karola Wojtyły *Osoba i czyn.* Autor pisze: „W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy" (W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 205).

[21] Por. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 327.

[22] Człowiek często nie respektuje poznanej prawdy, często też nie chce prawdy poznać. Postępowanie takie nie unieważnia zarysowanej powyżej struktury osobowej podmiotowości. Dlatego też można powiedzieć, że rozumiana w ten sposób osoba jest nie tylko sobie dana, ale również sobie zadana.

[23] Por. T. S t y c z e ń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, w: tenże, *Wolność w prawdzie*, s. 113n. Osobowa podmiotowość polega więc na zdolności poznania prawdy, a jej istotą jest rozumność. Intuicję tę wyrażała tradycyjna definicja człowieka, określając go właśnie jako istotę rozumną.

[24] Do uczonych zgromadzonych w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jan Paweł II mówił: „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane poznaną prawdą – związane, a więc także

nej prawdy widzimy więc, poprzez doświadczenie swojej podmiotowości, swój osobowy status. Doświadczenie asercji inicjuje proces autokonstytucji osoby: od podmiotu poznającego, transcendentnego w stosunku do przedmiotu swojego poznania, poprzez „stan" związania wolności poznaną przez podmiot prawdą do aktu samostanowienia. Samostanowienie, czyli wybór prawdy bądź jej odrzucenie, jest kresem autokonstytucji osoby.

TRANSCENDENCJA OSOBY I TRANSCENDENTALIA
Doświadczenie personalistyczno-metafizyczne

W opisanym doświadczeniu osoba odsłania się jako podmiot, co adekwatnie wyraża pojęcie transcendencji[25]. W artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* Wojtyła stwierdza, że „transcendencja jest poniekąd drugim imieniem osoby"[26]. Owa transcendencja osoby ma swoje źródło właśnie w poznaniu sądowym. Człowiek transcenduje siebie w akcie poznania prawdy, który jest pierwszym aktem osoby (łac. actus personae)[27]. Człowiek odsłania się sobie wówczas jako „ktoś" w opozycji do „czegoś"[28]. Pojęcie transcendencji osoby ukute zostaje zatem w oparciu o samodoświadczenia podmiotu i ujmuje jego ontologiczną, a zarazem epistemologiczną specyfikę.

Ów proces transcendowania ma dwa bieguny: pierwszy z nich stanowi przekraczający siebie – poprzez akt poznania – podmiot, drugi zaś to realnie istniejący przedmiot (byt), mający własności transcendentalne[29]. O ile

---

«zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. [...] Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności" (J a n P a w e ł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (Przemówienie do świata nauki polskiej, KUL, Lublin, 9 VI 1987), w: Jan Paweł II, *„Do końca ich umiłował". Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, s. 45).

[25] Karol Wojtyła pisze: „Pojęcie transcendencji nie tylko wyraża podstawową treść doświadczenia fenomenologicznego, gdy chodzi o osobę, ale także tłumaczy nam samą rzeczywistość osoby w dynamicznej spójni z czynem. Metoda fenomenologiczna nie zatrzymuje nas bynajmniej na powierzchni tej rzeczywistości, ale pozwala sięgnąć do jej głębi. Daje nie tylko ogląd, ale i wgląd. Pojęcie transcendencji służy – na kanwie takiej metody – zrozumieniu tej struktury, która ujawnia się w całokształcie doświadczalnego faktu «człowiek działa». Jest to właśnie struktura osoby" (W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 222).

[26] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, s. 385. W artykule tym Wojtyła zawarł również analizy relacji między transcendencją a spełnieniem się osoby (por. tamże, s. 388-391).

[27] Por. T. S t y c z e ń, *Osoba i jej wolność w blasku prawdy*, w: tenże, *Wolność w prawdzie*, s. 125.

[28] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 123.

[29] Własności transcendentalne to zarazem konieczne warunki bycia bytem. Transcendentale to zarazem własność bytu i relacja (por. A.B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 171-181).

osoba osiąga swój „podmiotowy" kres w samostanowieniu, o tyle swój kres „przedmiotowy" osiąga w bycie-transcendensie, w jego transcendentalnych własnościach. Tak oto transcendencja osoby w akcie poznania prowadzi do doświadczenia transcendentaliów[30]. Poprzez doświadczenie transcendencji osoba całą sobą odnosi się do transcendentalnie ujętego bytu. Dla konstytucji metafizyki epistemologiczno-personalistyczno-etycznej podstawowe są transcendentalia „personalistyczno-aksjologiczne"[31]. Podkreślmy, że w przyjętej tu perspektywie najważniejszy jest byt jako przedmiot poznania, nie zaś byt w swoim istnieniu. Aby mówić o bycie, trzeba bowiem się z nim poznawczo zetknąć. Zatrzymajmy się zatem przy charakterystyce relacji między sądem podmiotu a transcendentaliami „personalistyczno-aksjologicznymi".

Akt poznania sądowego zawiera – jak o tym mówiliśmy – moment afirmacji bytu. Prawda aktu poznania znajduje swój fundament w prawdzie samej rzeczy[32]. Prawda rzeczy polega zatem na jej odsłonięciu, ujawnieniu, zamanifestowaniu się. „Verum est declarativum et manifestativum esse" – stwierdza św. Hilary z Poitiers[33]. Pierwotnie zatem pojęcie prawdy odnosi się bezpośrednio do ujawniającego się bytu. Transcendencja aktu poznania, sięgając transcendentnego przedmiotu – bytu, odnosi się tym samym do transcendentalnego wymiaru prawdy. (Zachodzi tu oczywista bliskość znaczeniowa między pojęciami „transcendentny" i „transcendentalny".) „Veritas ut manifestatio" to prawda przedmiotu transcendentnego wobec aktu poznania, czyli bytu odsłaniającego się podmiotowi, gdy ten swoim aktem poznania obejmuje go w taki sposób, by przedmiot tego aktu został adekwatnie ujęty (łac. veritas ut adaequatio).

---

[30] Wojtyła pisze, że „można […] mówić o pewnym doświadczeniu transcendentaliów, które idzie w parze z doświadczeniem osobowej transcendencji" (W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 199).

[31] Wojciech Chudy przeciwstawia transcendentalia „czysto przedmiotowe" (rzecz, jedność, odrębność) tradycyjnej metafizyki bytu transcendentaliom „personalistyczno-aksjologicznym" (prawda, dobro, piękno) personalistycznej metafizyki osoby (por. W. C h u d y, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji". Filozofia refleksji i próba jej przezwyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 345).

[32] „Filozofia nowożytna ogranicza pojęcie prawdy do sfery poznania-sądu. Pełny wymiar prawdy jest jednak szerszy i głębszy. Oczywiście sąd i fundujący go a k t poznania pozostają jej właściwym «miejscem». Czy jednak, gdy mówimy: «to jest n a p r a w d ę tak a tak», myślimy tylko o sądzie, chcąc np. sprostować jakieś przypuszczenie, że – być może – tak a tak nie jest? Wydaje się raczej, że «naprawdę» odnosimy wprost do rzeczywistości, ściślej stanu rzeczy, o którym mówimy. Wyrażenie «jest naprawdę» ma odsłonić to, co w tym stanie rzeczy j e s t, odnosi się więc do istnienia, do samej bytowości naszego przedmiotu poznania. Dopiero to «odsłonięcie» umożliwi, jakby wtórnie, sprostowanie ewentualnego nietrafnego przypuszczenia. Prawda więc to szczególny *modus* bytu: bytu jako odsłoniętego, a przez to niejako wzmocnionego w swej bytowości dla nas". W. S t r ó ż e w s k i, *Tak – tak, nie – nie (Kilka uwag o prawdzie)*, w: tenże, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.

[33] H i l a r y z P o i t i e r s, *De Trinitate libri duodecim*, w: *Patrologia latina*, t. 10, red. J.P. Migne, kol. 131C.

Prawda transcendentalna stanowi ontologiczny odpowiednik prawdy epistemologicznej. Prawda sądu na mocy afirmacyjnej funkcji sądowego „jest" odnosi się zatem do samej bytowości przedmiotu poznania.

Poznana i stwierdzona przez podmiot rzeczywistość przedstawia się więc mu, poprzez jego sądowe poznanie, jako dobro. Coś zostało ukonstytuowane jako dobro, dlatego że zostało przez podmiot stwierdzone. Dobrem nazywamy coś, co stwierdzamy. Dobro to zatem byt niejako „zadany" naszej poznawczej afirmacji, byt „domagający się" uznania poprzez sam fakt narzucania się naszemu poznaniu. Tak ukonstytuowane dobro można więc określić jako affirmabile. Dzięki asertywnemu charakterowi swojego aktu poznania podmiot wnosi więc swój wkład w konstytucję dobra. Konstytucja ta pozostaje wyznaczona z jednej strony przez akt stwierdzenia dokonanego przez podmiot, z drugiej zaś przez przedmiot owego stwierdzenia. Nie byłoby dobra, gdyby nie było napotkanego, niezależnego od człowieka bytu, ale też nie byłoby dobra bez poznającej ten byt osoby. Poprzez sąd stwierdzający i afirmujący przedmiot podmiot współkonstytuuje porządek dobra, czyli porządek aksjologiczny czy też – może lepiej rzecz ujmując – porządek agatologiczny. Dokonuje się to z jednej strony przez odsłonięcie się samego przedmiotu (veritas ut manifestatio), z drugiej – przez jego stwierdzenie w akcie poznania (veritas ut adaequatio). W stwierdzeniu dokonanym przez podmiot zawiera się więc wyjście ku temu, co stwierdzane z racji tego czegoś samo-manifestacji. Stwierdzenie to właśnie odpowiedź osoby na objawienie się bytu w naszym poznaniu, dlatego dobro to – innymi słowy – prawda w stwierdzeniu (łac. veritas in assertione)[34].

Na bazie asercji kształtuje się więc kategoria dobra jako jej ontologiczny odpowiednik. Trzeba podkreślić związek prawdy i dobra, okazuje się bowiem, że prawda „wyzwala" osobę przez to, że jest dobrem. Inaczej mówiąc, prawda w funkcji „budziciela" osoby to właśnie dobro. Osoba odsłonięta sama dla siebie, czyli „obudzona" przez poznanie prawdy, to „ja" samoświadome siebie w świecie[35]. Człowiek odkrywa siebie jako osobę poprzez poznanie. Można by powiedzieć, że byt staje się dobry przez to, iż umożliwia konstytucję człowieka jako osoby, czyli owo „obudzenie"[36].

---

[34] Por. T. S t y c z e ń, *Jak wejść na drogę etyki*, manuskrypt w posiadaniu autorów, s. 5.

[35] Tadeusz Styczeń pisze: „Są narodziny, które tylko *się dzieją*. I są narodziny, które są naszym *dziełem*. I jednych, i drugich człowiek jest podmiotem, lecz obu w istotnie różny sposób. W tych pierwszych człowiek jest podmiotem i staje się sobą jako ten, «z kim się coś dzieje» (suppositum personale), kto się więc staje i jest sobą – mocą samej natury. W tych drugich natomiast człowiek staje się i jest podmiotem, sobą, mocą własnego aktu poznania prawdy i jej wolnego wyboru (subiectum personale)" (S t y c z e ń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, s. 117).

[36] Robert Spaemann konstytucję osoby wiąże z tym, co nazywa „przebudzeniem się do rzeczywistości" (R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 126).

Koniecznym warunkiem konstytucji osoby jest zatem byt (realna rzeczywistość). Człowiek nie może nie chcieć poznawać i afirmować bytu, ponieważ nie może nie chcieć być osobą, którą jest ze swej natury. Można w związku z tym powiedzieć, że byt, będąc ze swej istoty affirmabile, w funkcji „budziciela" osoby staje się appetibile, czyli tym, co może być pożądane przez człowieka. Bez poznawania i stwierdzania bytu człowiek byłby jedynie organizmem reagującym na bodźce wrażeniowe, podmiotem przeżywającym treści psychiczne, residuum sensów przepływających przez jego świadomość, czy też wszystkim tym jednocześnie. Człowiek chce podkreślać swój status osobowego podmiotu i dlatego pragnie poznawać (wiedzieć)[37]. Swoją osobową samoświadomość człowiek zawdzięcza poznaniu i afirmacji bytu.

Poznawany byt nie tylko jest dobrem, ale jest także piękny w sensie transcendentalnym. Piękno transcendentalne można określić jako blask samej prawdy bytu[38]. Byt-dobro w swoim istnieniu ujawnia jednocześnie swoje piękno[39]. Piękno jako transcendentale to sposób, w jaki jawi się nam samo esse jako affirmabile. Odsłania się w nim „bezinteresowność istnienia", czyli sama „bezinteresowność bytu". W doświadczeniu piękna byt jawi się, jeśli można tak powiedzieć, jako admirabile. Respekt dla piękna spełnia się bowiem w jego kontemplacji. Zanim byt stanie się przedmiotem chcenia (łac. appetibile), jest nam dany jako „domagający się" respektu (łac. affirmabile) i „zachęcający" czy też „zapraszający" do uznania dlań (admirabile). Mieczysław A. Krąpiec przyjmuje pierwotność przeżycia pięknościowego wśród wszystkich innych przeżyć. Pisze on: „I jeśli całościową reakcję poznawczo-pożądawczą nazwalibyśmy przeżyciem pięknościowym, to takie właśnie całościowe przeżycie świata byłoby czymś pierwotnym w ludzkiej psychice. I jeśli takie pierwotne przeżycie ludzkie byłoby źródłem wszelkich przeżyć czysto poznawczych czy też czysto wolitywnych, to przeżycie pięknościowe byłoby rzeczywiście

[37] Arystoteles pisze: „Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania" (A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, ks. A, w: tenże, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 2).

[38] Robert Spaemann sądzi, że „veritatis splendor" to definicja piękna według św. Tomasza. Por. R. S p a e m a n n, *Czyn a piękne życie. O pojęciu natury czynu*, tłum. J. Merecki „Ethos" 9(1996) nr 33-34, s. 41.

[39] O zachwycie estetycznym Andrzej Szostek pisze: „Sądzę, że stanowi on raczej dobitniejszą postać zasadniczej zdolności człowieka do postrzegania bytu jako dobra: jako tego, co jest dobre przez sam fakt istnienia: co może być przedmiotem pożądania i kontemplacji" (S z o s t e k, *Doświadczenie bytu jako dobra a samospełnienie osoby*, s. 3). Władysław Stróżewski stwierdza zaś: „W scholastyce piękno było traktowane najczęściej jako jedno z transcendentalnych «zamienników» (ekwiwalentów) bytu, było więc z bytem tożsame. Dzięki konstytuującej je harmonii odnoszone było do istoty bytu, dzięki *claritas* do aktu istnienia, *esse*" (W. S t r ó ż e w s k i, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 274).

transcendentalne w stosunku do wszelkich dalszych przeżyć poznawczych, wyrażających się między innymi także w transcendentalnych pojęciach”[40].

W faktycznym, pierwotnym doświadczeniu człowiek „chwyta” zatem rzeczywistość jako jednocześnie prawdziwą i dobrą, czyli właśnie piękną[41]. Trzeba tu jednak podkreślić, że wszystkie transcendentalia dane są „poprzez” prawdę, czyli poprzez stwierdzaną w sądzie prawdę o bycie. Stąd prawda jest „pierwszym” transcendentale[42].

Przeprowadzone analizy domagają się wprowadzenia kolejnego transcendentale, a mianowicie transcendentalnej powinności[43]. Powinność transcendentalna to transcendentale nabudowane na prawdzie transcendentalnej. Wyraża się w nim „powinnościowość” (normatywność) samego bytu. To nowe w stosunku do poprzednich transcendentale proponujemy nazwać „debitum”. Podkreślmy, że powinność jest pojęciem analogicznym[44]. Obejmuje ono zarówno normatywną moc prawdy przeżywaną w konkretnym akcie poznania, jak i przedmiot każdego sądu, czyli powinność uprzedmiotowioną[45], a także transcendentale debitum. Normatywna moc prawdy przeżywana jest w asercji aktu poznania, uprzedmiotowiona w sądzie i współdoświadczana jako transcendentale w doświadczeniu bytu. Trzeba tu podkreślić związek transcendentale z jednej strony z sądem, z drugiej zaś z przeżyciem asercji tegoż sądu (reflexio in actu exercito) przez podmiot. Przeżycie asercji przez osobowy podmiot i transcendentalia, przede wszystkim prawda, dobro i piękno, jawią się jako ostateczna płaszczyzna zrozumiałości fenomenu poznania bytu i samego bytu.

Podmiot zatem, wnosząc w świat fenomen poznania, wnosi tym samym w świat wymiar uznania prawdy, a z nim nieodłącznie związany moment normatywny, czyli moralny[46]. Moralność związana jest z prawdą (a dokładnie z prawdą jako dobrem), nie zaś – jak to się zwykle przyjmuje – z dobrem

---

[40] M.A. K r ą p i e c, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 209.

[41] Zauważmy, że dla Heideggera byt pierwotnie pojawia się nie jako piękno, ale jako narzędzie (niem. zu Handen sein). Byt pierwotnie jawi się zatem jako „poręczny” (por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 94-102).

[42] „Prawda jest wartością najwyższą. Godność innych wartości zależy od uczestnictwa w prawdzie”. S t r ó ż e w s k i, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, s. 266.

[43] Por. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 195.

[44] Na temat pojęć analogicznych, por. np. S. K a m i ń s k i, M.A. K r ą p i e c, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962, s. 72n.

[45] Tadeusz Styczeń uprzedmiotowioną powinność określa jako to, co „bezwzględnie powinne” (S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 163).

[46] Dlatego też „morale” można by określić jako transcendentale nabudowane na relacji osoby do prawdy, a zatem jako metatranscendentale.

przedmiotowym. Między podmiotem a przedmiotem zawsze „staje" zatem prawda wraz z kategoryczną powinnością, którą z sobą niesie[47]. Między osobą a poznawanym przez nią światem pojawia się więc zawsze wymiar moralny, nieodłącznie związany z aktem poznania. Stąd też etyka oparta na normatywnej mocy prawdy „obecna" jest zalążkowo we wszelkim poznaniu sądowym. W poznaniu tym poprzez moment asercji (stwierdzenia) pojawia się moment prawdy. Jeśli prawda jest kategorią moralnotwórczą, to każde poznanie sądowe konstytuuje się w doświadczeniu moralnym i poprzez to doświadczenie. Bez wydawania sądów, a tym samym „mianowania" siebie świadkiem prawdy oraz kimś za nią odpowiedzialnym, nie sposób uprawiać jakiejkolwiek nauki. Etyka normatywnej mocy prawdy jest więc – jeśli można tak powiedzieć – „protonauką", skupia bowiem w punkcie wyjścia wszystkie doświadczenia podmiotu jako świadka prawdy odpowiedzialnego za to, co jest mu poznawczo dane i zadane.

KONSTYTUCJA METAFIZYKI EPISTEMOLOGICZNO-PERSONALISTYCZNO-ETYCZNEJ

W konsekwencji przeprowadzonych analiz dostrzegamy, że mocą aktu poznania konstytuuje się swoista osobowo-bytowa (metafizyczna) oraz intencjonalno-realna płaszczyzna, której fundamentem jest od strony podmiotu poznająca i przeżywająca siebie (mocą reflexio in actu exercito) w swoim akcie sądu osoba, od strony metafizycznej zaś prawda transcendentalna, czyli odsłonięcie się bytu wobec podmiotu (veritas ut manifestatio). Jeśli uznamy, że prawda ta ma moc normatywną, to metafizyka, która się z tego doświadczenia wyłania, jest metafizyką nie tylko epistemologiczno-personalistyczną, ale zarazem metafizyką etyczną. Byt okazuje się nie tylko stwierdzalny sądowo i odniesiony do osoby, ale „normowany" poprzez normatywną (moralną) moc prawdy tegoż sądu.

Związek między poznaniem jakiegoś przedmiotu a samopoznaniem podmiotu dostrzega Karol Wojtyła. Pisze on: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka"[48]. Doświadczenie bytu jest – poprzez moment przeżywania tego doświadczenia – zarazem współdoświadczeniem siebie. Człowiek doświadcza bytowości przede wszystkim w sobie samym, ma doświadczenie bytu od wewnątrz[49]. Wszystko poza sobą człowiek poznaje „od zewnątrz".

[47] Transcendencja osoby konstytuuje się więc „nie tyle «ku prawdzie», ile «w prawdzie»" (W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 183, przyp. 47).

[48] Tamże, s. 51.

[49] „Dzięki świadomości (refleksywnej) przeżywam to moje «ja», czyli przeżywam siebie jako konkretny podmiot w samej jego podmiotowości. Świadomość jest nie tylko aspektem, ale także

Owo doświadczenie bytu w sobie jest spotkaniem z bytem niepowtarzalnym i jedynym pośród wszystkich bytów. Człowiek nie tylko przeżywa i poznaje swoją osobową podmiotowość, ale jest podmiotem (suppositum) swego bytowania i działania. „Suppositum humanum i ludzkie «ja» – pisze Wojtyła – są to dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia człowieka”[50]. Człowiek nie tylko jest bytem, ale wie, że jest bytem i przeżywa siebie jako byt[51]. Podmiotowość człowieka ujawnia się – jak już mówiliśmy – w doświadczeniu transcendencji. Można zaryzykować stwierdzenie, że z perspektywy podmiotu całe poznanie świata pozostaje w funkcji samopoznania i odsłonięcia swojego – transcendentnego w stosunku do świata – statusu. Stwierdzenie to nie zmierza do zamazywania różnic strukturalnych między poznaniem świata a poznaniem siebie ani do sprowadzenia poznania świata do poznania siebie, lecz do wskazania na udział doświadczenia rzeczywistości, w tym jej faktyczności (istnienia) w samopoznaniu, poprzez które konstytuuje się osoba-podmiot. Udział ten zasadza właśnie się na podmiotowym wymiarze aktu poznania sądowego (reflexio in actu exercito). Nie ma sądu bez podmiotu poznającego, konstytuującego się dzięki świadomości prerefleksyjnej. Istnienie bytu nie jest tylko zastanym i afirmowanym przez podmiot „nagim” faktem, ale zostaje też przezeń przeżyte, dając zaczątek osobowej podmiotowości człowieka. Człowiek osiąga swoją racjonalną, osobową podmiotowość właśnie dzięki przeżyciu afirmatywnego poznania bytu. Bez udziału poznania bytu w konstytucji osobowego podmiotu człowiek byłby tylko pewną jego kategorią, bytem materialno-ontologicznym, jak można by go określić za pomocą języka fenomenologii. Takiego „kategorialnego” ujęcia dokonuje tak zwana redukcja kosmologiczna, sprowadzająca człowieka do świata[52]. Natomiast wyjście w analizie od aktu poznania i przeżycia prawdy sprawia, że człowiek jawi się jako „partner” bytu, odpowiedzialny za rozpoznaną jego prawdę i dobro. Ten typ rozumienia człowieka Wojtyła nazywa „personalistycznym”[53]. Należy podkreślić, że horyzontem konstytuowania się podmiotu jest byt (realna rzeczywistość), nie zaś jedynie przedmiot intencjonalny jako korelat aktów pojęciowych ani tym bardziej doznawanie treści wrażeniowych. Byt z jednej strony odsłania się, manifestuje, z drugiej zaś konstytuuje osobowy podmiot.

---

istotnym wymiarem czy też realnym momentem tego bytu, którym jestem «ja», skoro konstytuuje jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. [...] w ten sposób świadomość wchodzi w samą realną konstytucję tego bytu, jakim jest człowiek, o ile chcemy proporcjonalnie uwydatnić podmiotowość tego bytu – tę właśnie podmiotowość, dzięki której każdy konkretny człowiek jest jedynym i niepowtarzalnym «ja»”. Tamże, s. 94n.

[50] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 387.

[51] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 93.

[52] Por. K. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 437.

[53] Tamże, s. 440.

Płaszczyzna metafizyczna okazuje się więc najściślej związana z płaszczyzną antropologiczną, a raczej personologiczną. Dlatego Jan Paweł II w *Fides et ratio* pisze: „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną”[54]. Metafizyka i antropologia konstytuują się uno actu: poprzez doświadczenie siebie w doświadczeniu bytu i poprzez doświadczenie bytu w doświadczeniu siebie. Papież pisze: „Nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii”[55]. Tak oto konstytuuje się – jak wskazuje Papież – metafizyka personalistyczna jako jedynie trafna koncepcja metafizyki. Nie jest to jednak – podkreślmy – jakaś kategorialna metafizyka osoby. Jej istota polega na dostrzeżeniu osobotwórczego wymiaru poznania metafizycznego. Osoba jawi się w niej jako partner bytu, a nie tylko jako jeden z bytów. Byt i osoba to dwie nieredukowalne do siebie, podstawowe struktury rzeczywistości. Osoba konstytuuje się w doświadczeniu bytu, byt zaś, jako odsłonięty przez nią, jest tego koniecznym warunkiem. W doświadczeniu pierwotnym między bytem a osobą zachodzi nierozłączne iunctim. Nie można zatem zrozumieć bytu bez osoby ani osoby bez bytu. Aby uzyskać pełen obraz tej personalistycznej metafizyki, trzeba uwzględnić jeszcze moment sądowego poznania bytu i normatywnej mocy prawdy, wprowadzających wymiar moralny[56].

Ujęcie człowieka na tle bytowego uniwersum wiąże się zaś z kosmocentryczną wizją metafizyki, w której podstawową kategorią filozoficzną jest wyizolowane z kontekstu poznawczego, normatywnego i personalistycznego pojęcie bytu. Sam człowiek – jak mówiliśmy – również jest pewną postacią bytu. Warto zauważyć, że w metafizyce kosmocentrycznej pojęcie bytu urabiane jest na bazie poznania substancjalnych bytów przyrodniczych, a pojęcie takie trudno odnieść do człowieka, gdyż jego osobowa podmiotowość, której istotę charakteryzuje transcendencja, jest „przed” substancjalnością człowieka, którą Wojtyła określa jako suppositum humanum. Człowiek doświadcza bowiem swojej transcendencji, która stanowi przekroczenie bytu rozumianego jako substancjalne bytowanie w sobie. Różnica między tą wizją metafizyki a wizją metafizyki personalistycznej nie leży w tym, że ta pierwsza czyni punktem wyjścia sądy egzystencjalne ujmujące konkretne byty pozaludzkie, a druga sąd egzystencjalny „ja jestem”, lecz w fakcie, że każdy sąd, także egzystencjalny, charakteryzuje się momentem refleksji osobowej w postaci reflexio in actu exercito, czyli ma swój antropologiczny, a raczej personologiczny składnik. Każdy sąd egzystencjalny, niezależnie od tego, czego dotyczy,

[54] J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et Ratio*, nr 83.

[55] Tamże.

[56] Wymiar moralny Wojtyła wiąże z transcendencją osoby. Pisze on: „*morale* jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu «ja»”. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 441.

jest osobowym kontaktem z faktem istnienia. Istnienie zaś jest zawsze przeżywane wraz z normatywną prawdą o nim. Metafizyka kosmocentryczna opiera się tymczasem na sądzie egzystencjalnym, pozbawionym momentu refleksji i dlatego całkowicie uprzedmiotowionym. Konsekwencją takiego ujęcia jest „odcięcie" bytu od osoby. W imię „ultrarealizmu" „unicestwia" się osobę, pozostawiając „tylko" byt. Żywy kontakt z bytem zamienia się na myślenie o bycie w kategoriach jego metafizycznych struktur (np. istnienia i istoty). Metafizyka oparta na całkowicie uprzedmiotowionym sądzie egzystencjalnym musi budować antropologię niezależną od metafizycznego kontaktu z bytem. Nie tylko antropologię zresztą, lecz także etykę. Nie dostrzegając normatywnego wymiaru asercji, metafizyka ta odcina moralność od żywego kontaktu z bytem. Innymi słowy, dzięki momentowi asercji obecnemu w sądzie egzystencjalnym i jego prerefleksyjnej świadomości, metafizyka, antropologia i etyka konstytuują się uno actu[57].

Metafizyka epistemologiczno-personalistyczno-etyczna konstytuuje się zatem na gruncie relacji między poznającym i przeżywającym siebie podmiotem a transcendentalnie i „normatywnie" ujętym bytem. Chociaż takie określenie tej metafizyki może wydawać się skomplikowane od strony językowej, to jednak pamiętać trzeba, że bez elementów: epistemologicznego, personalistycznego i etycznego, metafizyka straciłaby swoją tożsamość, płynącą z integralnego charakteru pierwotnego doświadczenia.

*

Dokonując metaprzedmiotowej refleksji nad doświadczeniem integralnym, można dostrzec, że kategorię kluczową dla jego ujęcia stanowi kategoria transcendencji[58]. Kategoria ta odsłania i opisuje, a zarazem interpretuje każdy z przedstawionych tu momentów owo doświadczenie tworzących. Ma w nim bowiem miejsce transcendencja bytu w stosunku do aktu poznania, (auto) transcendencja samego poznającego podmiotu (osoby) i „normatywna" transcendencja prawdy samego bytu, wiążąca podmiot moralnie poprzez domaganie się odeń świadectwa poznawanej prawdy. Wyłaniającą się z tego doświadczenia metafizykę można by określić jako metafizykę transcendentną. W metafizyce tej zachodzi ścisły związek transcendencji osoby z metafizycznymi transcendentaliami: doświadczenie transcendencji osoby prowadzi do doświadczenia

[57] Robert Spaemann pisze: „Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych" (S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, s. 10). Zob. K r a j e w s k i, *Integralny charakter doświadczenia moralnego według Tadeusza Stycznia a idea etyki jako filozofii pierwszej*, s. 333-345).

[58] Na temat pojęcia transcendencji, por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 221-223.

transcendentaliów. Transcendentale jawi się, od strony osoby, jako uprzedmiotowiona transcendencja. Właściwości transcendentalne mają charakter transkategorialny i transempiryczny, a zatem – jak się wydaje – nie można w ich rozumieniu wykluczyć elementu teoretycznego. Powstaje zatem pytanie, na czym polegałby doświadczalny charakter transcendentaliów? Do jakiego stopnia miałyby one charakter empiryczny, a do jakiego teoretyczny, wynikający z przyjętego systemu metafizycznego?

W doświadczeniu integralnym podmiot poznający przyjmuje i uznaje to, co jest mu dane, to co mu się jawi w sposób bezpośredni i niesproblematyzowany. W doświadczeniu tym mamy więc do czynienia z integralnym, naiwnym (przedfilozoficznym) realizmem. Koncepcji tej można zarzucić, że niekiedy zachodzi rozbieżność między tym, co się bezpośrednio jawi świadomości podmiotu, a faktycznym stanem rzeczy. Dlatego też rozumiana tak koncepcja doświadczenia integralnego domaga się pogłębionej, krytycznej analizy w aspekcie obrony realizmu przed zarzutami antyrealistów.

Ponadto koncepcja doświadczenia integralnego wywołuje pytania związane z tym, że jest ono rozumiane jako synteza doświadczeń partykularnych. Czy bowiem doświadczenia partykularne mają ten sam status epistemologiczny? Czy wszystko, co jest nam dane, dane jest w ten sam sposób? Człowiek doświadcza przecież przeżycia inaczej niż przedmiotu tego przeżycia. Czy sama kategoria przeżycia wystarcza do scalenia doświadczeń partykularnych? Czy scalenie to ma wyłącznie charakter doświadczalny, czy też jest w nim obecny moment konceptualny (myślowy)? W wypadku tej drugiej możliwości powstaje pytanie, na czym ów moment miałby polegać.

Przyjęcie koncepcji doświadczenia integralnego wymaga również pogłębionej analizy relacji między strukturą ontologiczną osoby a podmiotem poznającym. Jest to uzasadnione tym, że analiza aktu poznania nie łączy się z koniecznością przyjęcia określonej ontologii osoby. Struktura ludzkiego poznania pozostaje niezależna od struktury ontologicznej bytu ludzkiego, fenomen poznania dopuszcza więc różne interpretacje ontologicznej struktury osoby.

Koncepcja metafizyki epistemologiczno-personalistyczno-etycznej implikuje podkreślaną przez Wojtyłą i Stycznia ideę, że wybór prawdy jest spełnieniem się osoby przez dobro moralne. Jeśli bycie osobą wypełnia się w bycie moralnie dobrym, to źródłem „ostatecznego słowa" na temat osoby ludzkiej i jej życia okazuje się wymiar moralny, nie zaś metafizyczny. Na czym polega bycie moralnie dobrym, określa zaś etyka. Ostatecznym sensem bycia osobą ludzką jest bycie moralnie dobrym człowiekiem. Jeśli we wszelkim doświadczeniu obecny pozostaje moment osobowo-normatywny, to czy nie wynika stąd, że to etyka, nie zaś metafizyka, epistemologia czy antropologia jest philosophia ultima?

Zasygnalizowane pytania i problemy niewątpliwie domagają się rozwinięcia. Otwierają tym samym pole do dyskusji i kontynuacji analiz podjętych w artykule.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arystoteles. "Metafizyka, ks. A." In Arystoteles, *Metafizyka*. Vol 1. Translated by Tadeusz Żeleźnik. Edited by Mieczysław A. Krąpiec and Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996.

Chudy, Wojciech. *Refleksja a poznanie bytu*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL,1984.

———. *Rozwój filozofowania a "pułapka refleksji": Filozofia refleksji i próba jej przezwyciężenia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993.

Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.

Hilary of Poitiers. "De Trinitate Libri Duodecim." In *Patrologia Latina*. Vol. 10. Edited by Jacques Paul Migne. Paris, 1845.

Ingarden, Roman. *Spór o istnienie świata*. Vol. 2. Warszawa: PWN, 1961.

———. *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa: PWN, 1972.

Jan Paweł II. Encyklika *Fides et Ratio*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.

———. "Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną." Address to Polish Academics delivered at the Catholic University of Lublin on 9 June 1987. In Jan Paweł II, *Do końca ich umiłował: Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.

Kamiński, Stanisław, and Mieczysław A. Krąpiec. *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1962.

Krajewski, Kazimierz. "Etyczny wymiar poznania prawdy." In *Veritas in caritate: Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC*. Edited by Krzysztof Jaworski, Marzena Krupa, and Marian Tkaczyk. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.

———. "Integralny charakter doświadczenia moralnego według Tadeusza Stycznia a idea etyki jako filozofii pierwszej." *Ethos* 31, no. 2(122) (2018): 333–45.

———. "Od Karola Wojtyły 'normatywnej mocy prawdy' do idei etyki jako antropologii normatywnej i filozofii pierwszej." In *Racjonalność w etyce: Normatywna moc prawdy*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.

Krąpiec, Mieczysław A. *Metafizyka: Zarys teorii bytu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1978.

———. *Poznawać czy myśleć: Problemy epistemologii tomistycznej.* Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.

Krąpiec, Mieczysław A., and Andrzej Maryniarczyk. "Lubelska Szkoła Filozoficzna." In *Powszechna encyklopedia filozofii.* Vol. 6. Edited by Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.

Maritain, Jacques. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris: Desclée de Brouwer *1932.*

Spaemann, Robert. "Czyn a piękne życie: O pojęciu natury czynu." Translated by Jarosław Merecki. *Ethos* 9, nos. 1–2 (33-34) (1996): 31–41.

———. *Szczęście a życzliwość: Esej o etyce.* Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.

Stępień, Antoni B. "Rodzaje bezpośredniego poznania." In Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*. Vol. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.

———. "Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej." In Stępień, *Studia i szkice filozoficzne. Vol. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.*

———. *Wstęp do filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995.

Stróżewski, Władysław. *O wielkości: Szkice z filozofii człowieka.* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002.

———. "Tak – tak, nie – nie (Kilka uwag o prawdzie)." In Stróżewski, *W kręgu wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1992.

Styczeń, Tadeusz. "Etyka jako antropologia normatywna." In Styczeń, *Dzieła zebrane.* Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

———. "Jak wejść na drogę etyki." Manuscript owned by the authors.

———. "Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 4. *Wolność w prawdzie.* Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

———. "O etyce jako antropologii normatywnej raz jeszcze." Manuscript owned by the authors.

———. "Osoba i jej wolność w blasku prawdy." In Styczeń, *Dzieła zebrane.* Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol.4. *Wolność w prawdzie.* Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

———. "Problem możliwości etyki." In Styczeń, *Dzieła zebrane.* Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 2. *Etyka niezależna.* Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.

———. "Wolność w horyzoncie prawdy." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol.4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

Szostek, Andrzej. "Doświadczenie bytu jako dobra a samospełnienie osoby." Unpublished manuscript owned by the authors.

———. "Wolność – prawda – sumienie." *Ethos* 4, nos. 15–16 (1991): 25–37.

Tarski, Alfred. "Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych." In Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*. Vol. 1. *Prawda*. Warszawa: PWN, 1995.

Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn.* In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne.* Edited by Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy Gałkowski, Adam Rodziński, and Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne.* Edited by Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy Gałkowski, Adam Rodziński, and Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Podmiotowość i 'to, co nieredukowalne' w człowieku". In *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne.* Edited by Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy Gałkowski, Adam Rodziński, and Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

ABSTRAKT/ABSTRACT

Anna KRAJEWSKA, Kazimierz KRAJEWSKI – Doświadczenie integralne źródłem metafizyki. Metafizyka epistemologiczno-personalistyczno-etyczna

DOI 10.12887/33-2020-2-130-18

W artykule zarysowano koncepcję metafizyki epistemologiczno-personalistyczno-etycznej, wyrastającej z integralnego charakteru pierwotnego, rzeczywistego, ludzkiego doświadczenia. Doświadczenie to jest w rzeczywistości współdoświadczeniem czterech partykularnych doświadczeń: doświadczenia bytu, doświadczenia (przeżycia) aktu jego poznania, doświadczenia osobowego podmiotu i doświadczenia moralnego. W doświadczeniu integralnym te cztery partykularne doświadczenia tworzą jedną, nierozdzielną całość.

W związku z tym metafizykę, wyznaczoną przez to doświadczenie współokreślają cztery momenty: epistemologiczny, polegający na poznaniu sądowym z obecną w nim kategorią prawdziwości, personalistyczny, którego istotą jest konstytucja osoby poprzez towarzyszącą aktowi poznania refleksję in actu exercito, metafizyczny, ufundowany na realności (bytowości) podmiotu i przedmiotu doświadczenia oraz etyczny, konstytuowany przez „normatywność", płynącą z jednej strony z poznania sądowego i obecnej w nim normatywnej mocy prawdy, z drugiej zaś z samego, narzucającego się podmiotowi przedmiotu, który „domaga się" przez to jego afirmacji.

Słowa kluczowe: asercja, prawda, normatywna moc prawdy, osoba, konstytucja osoby, transcendencja, transcendentalia, byt, metafizyka epistemologiczno-personalistyczno-etyczna.

Kontakt: Anna Krajewska, Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
Kazimierz Krajewski, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: (Anna Krajewska) anna.krajewska1@kul.pl; (Kazimierz Krajewski) kkrajewski @kul.pl
(Anna Krajewska) https://e.kul.pl/qlsale.html?op=4&prid=6361
(Kazimierz Krajewski) https://www.kul.pl/dr-kazimierz-krajewski,12888.html
(Anna Krajewska) ORCID: 0000-0003-2795-1263

Anna KRAJEWSKA and Kazimierz KRAJEWSKI, The Integral Experience as the Source of Metaphysics: On an Epistemological, Personalistic, and Ethical Metaphysics

DOI 10.12887/33-2020-2-130-18

The article examines the conception of epistemological, personalistic, and ethical metaphysics, which is rooted in the integral nature of the original and real human experience. This kind of experience is in fact a co-experience of four particular elements: the experience of being, the experience (living through) of the act of a cognitive grasp of being, the experience of subjectivity, and the moral experience. All these elements exhibit an integral and indivisible unity. Thus the metaphysics built upon the original human experience is determined by four factors, i.e., (1) the epistemological one involving a propositional judgment (in which the category of truth is inherent), (2) the personalistic one consisting in the constitution of person by way of concomitant reflection (*reflectio in actu exercito*), which accompanies a cognitive act, (3) the metaphysical one, based upon the reality (actual existence) of both the subject experiencing an object and the object experienced by the subject, and (4) the moral one, constituted by the normative character of propositional cognition and the normative dimension of truth it involves, on the one hand, and by the object of the cognitive act which appeals to the subject, demanding the subject's affirmation, on the other.

Keywords: assertion, truth, normative power of truth, person, constitution of person, transcendence, transcendentals, being, an epistemological, personalistic, and ethical metaphysics

Contact: Anna Krajewska, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland; Kazimierz Krajewski, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: (Anna Krajewska) anna.krajewska1@kul.pl; (Kazimierz Krajewski) kkrajewski @kul.pl
(Anna Krajewska) https://e.kul.pl/qlsale.html?op=4&prid=6361
(Kazimierz Krajewski) https://www.kul.pl/dr-kazimierz-krajewski,12888.html
(Anna Krajewska) ORCID: 0000-0003-2795-1263

„Ethos” 33(2020) nr 2(130) 318-341
DOI 10.12887/33-2020-2-130-19

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

SCALANIE I DIALOG
Refleksje o „stylu” Karola Wojtyły – Jana Pawła II w setną rocznicę urodzin

Pontyfikat Jana Pawła II przypadł na okres gwałtownego przyspieszenia cywilizacyjnego, któremu towarzyszy kryzys wartości. Nic dziwnego, że ich obrońcy mogą obwiniać przemiany cywilizacyjne za ich upadek. Nie jest to jednak jedyna możliwa odpowiedź na sytuację kryzysu humanizmu i religii. Alternatywną odpowiedzią jest dialog, budowanie mostów, poszerzanie horyzontu, osadzanie myślenia w nowych przestrzeniach. Zakłada to budowanie własnej tożsamości jako tożsamości otwartej, przyswajającej ziarna prawdy pochodzące z różnych źródeł i uczenie się wierności w sytuacjach wcześniejszym pokoleniom nieznanych.

STYL – BIOGRAFIA – DRAMAT DZIEJÓW

Powiedzenie „styl to człowiek” zdaje się wskazywać na bliskie Karolowi Wojtyle przekonanie, że podstawowym doświadczeniem człowieka jest czyn[1]. W czynie ujawnia się bowiem niepowtarzalność osoby jako sprawcy. Jednocześnie poprzez działanie osoba kształtuje samą siebie, staje się jeszcze pełniej sobą – i można powiedzieć, że jej osobowość rodzi się z czynu. Każda opowieść biograficzna uwzględnia istotne, choć czasem na pierwszy rzut oka niedostrzegalne, jak gdyby ukryte gdzieś głębiej związki między bohaterem a jego umysłowością. Namysł nad „stylem” osoby pomaga odkrywać charakterystyczne rysy jej tożsamości, przenikające różne obszary jej aktywności i dzieł. Dlatego też badanie stylu języka, którym posługuje się dana osoba, nie dotyczy tylko jego zewnętrznych właściwości, dzięki którym myślenie znajduje swój wyraz, lecz powinno także wydobywać – w miarę możliwości – duchowe pierwiastki tkwiące w umysłowości danego człowieka. Żeby zrozumieć poetę, trzeba nie tylko poznać historyczno-kulturowy kontekst jego twórczości, ale również spotkać się z nim samym w nadziei, że może uda się nam poznać tajemnicę jego stylu[2].

---

[1] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 58n.

[2] Pojęcie stylu zasadniczo odnosi się do wytworów człowieka, w obecnym szkicu jednak obejmuje ono również podmiot będący sprawcą jego działań i stworzonych przezeń dzieł. W tym szerszym rozumieniu styl traktowany jest jako zbiór cech określających umysłowość, a mówiąc głębiej,

Stulecie urodzin św. Jana Pawła II skłania do ponownej próby zrozumienia jego umysłowości, do zastanowienia się nad tym, które z jej cech sprawiły, że stał się on jednym z najbardziej wpływowych ludzi dwudziestego wieku i niezwykłym uczestnikiem dramatu współczesności. George Weigel nazwał go „świadkiem nadziei”[3], Ferdinando Adornato mówił, że Karol Wojtyła był jedynym w swej epoce filozofem, który dokonał wstrząsu moralnego, i zastanawiał się, czy ktoś mu podobny pojawi się jeszcze w historii[4]. Obydwaj admiratorzy Papieża Polaka zdają się zarazem zwracać uwagę na trudny, ale przecież nie bezowocny proces spotkania chrześcijaństwa ze światem współczesnym.

Jan Paweł II nie był pierwszym papieżem, który podejmował podróże apostolskie, ale dzięki pielgrzymkom na wszystkie kontynenty jako biskup Rzymu zetknął się z nabrzmiałymi problemami całego świata. Dzięki papieskim podróżom oraz ich medialnemu przekazowi głoszenie chrześcijańskiego orędzia wpisywało się w proces globalizacji, na drogę której ludzkość jako podmiot historii zaczęła wchodzić w ostatnich dekadach dwudziestego stulecia. Chrześcijański uniwersalizm stanął wówczas wobec nowych wyzwań i musiał wypracowywać nowe narzędzia uobecniania chrześcijaństwa w świecie. Wizję i pragnienie tej szerokiej, a zarazem pogłębionej obecności odnajdujemy już w homilii Papieża z dnia inauguracji pontyfikatu. „Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku»”[5].

Papież nie znajduje się ponad Kościołem, jest tylko zwornikiem idei i działań, które ożywiają wspólnotę uczniów Jezusa w określonym okresie

---

duchowość wybitnej postaci. Oczywiście przedmiotem badań będą tutaj teksty: utwory poetyckie, prace filozoficzne i nauczanie papieskie Karola Wojtyły – Jana Pawła II, autor jednak tylko ubocznie kieruje swe zainteresowanie ku problemom ściśle dotyczącym ich stylistyki, esej stanowi bowiem próbę rekonstrukcji „stylu myślenia” i „stylu działania” Papieża, uwzględniającej z jednej strony wielość pól jego kulturotwórczej działalności, z drugiej zaś ciągłość charakterystycznego dlań podejścia do problemów różnorodności kulturowej w kolejnych fazach jego życia. Poszerzając kategorię stylu, autor idzie w ślad za Hansem Ursem von Balthasarem. Współczesny teolog filologiczną kategorię stylu zastosował do analizy historii duchowości chrześcijańskiej, wyróżniając w ramach estetyki teologicznej style klerykalne i style świeckie (por. H.U. von B a l t h a s a r, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 2, *Fächer der Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, s. 20-28).

[3] Zob. G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.

[4] Zob. F. A d o r n a t o, *Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof naszego czasu*, tłum. A.M. Wierzbicki, „Ethos” 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 40-53.

[5] J a n P a w e ł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na rozpoczęcie pontyfikatu, Watykan, 22 X 1978), w: *Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku. Międzynarodowe sympozjum Instytutu Jana Pawła II KUL w trzydziestą rocznicę inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 14.

dziejów Ludu Bożego. Nie zawsze musi też wnosić swój wkład do nauczania Kościoła, wystarczy, że je przekazuje i dostosowuje do aktualnych zadań duszpasterskich. Ten typ posługi Piotra sprawdza się przede wszystkim w epokach kulturowej stabilizacji, wolnych od ideowego fermentu i nowych zjawisk. Pontyfikat św. Jana Pawła II przypadł na okres gwałtownego przyspieszenia cywilizacyjnego, któremu towarzyszy kryzys wartości. Nic dziwnego, że ich obrońcy mogą obwiniać przemiany cywilizacyjne za ich upadek. Nie jest to jednak jedyna możliwa odpowiedź na sytuację kryzysu humanizmu i religii. Alternatywną odpowiedzią jest dialog, budowanie mostów, poszerzanie horyzontu, osadzanie myślenia w nowych przestrzeniach. Zakłada to budowanie własnej tożsamości jako tożsamości otwartej, przyswajającej ziarna prawdy pochodzące z różnych źródeł i uczenie się wierności w sytuacjach wcześniejszym pokoleniom nieznanych. Umysłowość Jana Pawła II, charakteryzująca się dążeniem do s c a l a n i a i d i a l o g u, szczególnie predysponowała go do wiernej, a zarazem kreatywnej, nieulegającej ani lękowi, ani entuzjazmowi, chrześcijańskiej odpowiedzi na ambiwalencje epoki globalizacji.

Obie te idee – scalanie i dialog – są kluczowe w całej spuściźnie papieża Wojtyły. Są one wyznacznikami jego stylu. Obecny szkic stanowi zaledwie wstępny rekonesans ich obecności w jego poezji, filozofii i posłudze papieskiej. Będzie on próbą ukazania jednorodności dzieła człowieka, który stał się Janem Pawłem II i w darze pozostawił Kościołowi swój fascynujący i płodny styl myślenia. Szkic ten będzie zarazem próbą czytania dziedzictwa św. Jana Pawła II jako tekstu, który stanowi żywe przesłanie poety, myśliciela i kapłana – przesłanie zawarte w jego słowach i czynach.

WCZESNY ZAMYSŁ POETYCKI
PIERWSZA UMYSŁOWA KRYSTALIZACJA

Słowa „scalenia" użył Karol Wojtyła po raz pierwszy jako niespełna dwudziestoletni student filologii polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, zmagający się z formą literacką swojej pierwszej książki. Wiosną 1939 roku pracował nad tomem *Psałterz Dawidów (Księga słowiańska)*. Cykl sonetów, stanowiących zrąb poetyckiej materii literackich pierwocin przyszłego Papieża, dopełnia poemat *Symphonie – Scalenia*[6]. Psychologia potwierdza fakt przeżywania przez młodego człowieka procesu kształtowania przezeń swojej osobowej

[6] Zob. K. W o j t y ł a, *Symphonie – Scalenia*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juwenilia (1938-1946)*, red. J. Popiel i in., Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 63-87.

odrębności na drodze dezintegracji pozytywnej[7]. Tygiel emocji, wizji i idei obecny w młodzieńczym utworze Wojtyły zdaje się odzwierciedlać podobne psychiczne zjawisko, w wyniku którego nastąpiła w tym wypadku eksplozja twórcza. Mimo śmiałej próby stworzenia własnego poetyckiego idiomu autor jednak nie mówi jeszcze własnym językiem, ale zapożycza głosy i idee z tradycji. Własny jest natomiast jego zamysł dojścia do nieznanej pełni, do ułożenia symfonii na drodze scalania.

Scalania czego? Chodzi tu o scalanie tradycji literackich, różnych sztuk, kultur i wreszcie samego podmiotu. Współobecność wątków estetycznych i ponadestetycznych: egzystencjalnych i dziejowych, etycznych i metafizyczno-religijnych, sprawia, że młodzieńcze poetyckie dzieło przyszłego Papieża jawi się jako swoisty (jakkolwiek nie do końca chyba uświadomiony) zamysł pewnej „fenomenologii ducha". Jego treściowy ładunek rozsadza formę, treść jest bowiem tak bogata i tak złożona, że trudno sobie z nią poradzić w tradycyjnych formach poetyckich, jak choćby sonet czy wiersz. Owa obfitość, wręcz „nadobfitość" rzeczywistości, którą poeta pragnie zrozumieć i wyrazić, prowadzi go w stronę poematu, którego struktura – wypracowywana przezeń w późniejszej twórczości – będzie pełniej przystawać do typu jego umysłowości. Wydaje się, że już wtedy, w początkach swej literackiej twórczości, Wojtyła wkraczał na drogę poszukiwań charakterystycznych dla twórców awangardy[8]. Siłą młodzieńczego tomu, który powinien był stać się debiutem poety, jest dążenie do syntezy wszystkiego, co stanowi o ludzkiej duchowości – tak zbiorowej, jak i indywidualnej.

Spróbujmy zatem zrekonstruować główne trajektorie scalania w przestrzeni Wojtyłowskiej *Księgi słowiańskiej*. Gdy chodzi o rolę poety, uderza połączenie romantycznego wzorca ze wzorcem biblijnym. Poeta jest wieszczem i psalmistą. Synteza ta wpisana jest w dzieje słowiańszczyzny, „Dawid Słowiański" nawiązuje do Kochanowskiego tłumaczenia psalmów, posługuje się słowiańsko brzmiącymi słowami („chram"[9], „władyka"[10], „wnuka"[11]), ewokuje „słowiańskie" obrzędy i krajobrazy rodzinnego Podbeskidzia[12]. Jako poeta romantyczny, pracuje nad duchem narodu. List Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka stanowi świadectwo jego imponującej znajomości poezji dwudziestolecia. Wybór romantyzmu jako inspiracji nie jest skutkiem zapóźnienia

[7] Zob. K. D ą b r o w s k i, *Dezintegracja pozytywna*, PIW, Warszawa 1979.

[8] Zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Medytacja znaczeń – o specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły na tle tendencji w poezji polskiej XX wieku*, w: taż, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2018, s. 29n.

[9] W o j t y ł a, *Symphonie – Scalenia*, s. 81.

[10] Tamże, s. 63-65.

[11] Tamże, s. 76.

[12] Por. tamże, s. 55.

literackiego, przeciwnie jest on reakcją na redukcyjne poetyki skamandrytów, Bolesława Leśmiana i Konstantego I. Gałczyńskiego, w których twórczości atrofii uległa wielka problematyka chrześcijańska i narodowa. Znamienne, że Gałczyńskiego krytykuje za uleganie ideologii endeckiej[13]. Wybuch wojny potwierdza żywotność romantycznej dykcji. „Bo dla nas duch jest więcej niż przemoc i miecz: bo w nas są korzenie Piękna przegłęboko, bo Piękno nasze i sztuka nasza z naszego jest Narodu i dla naszego Narodu: to jest pieśń Wieszczów"[14].

Poezja w zamyśle twórcy z Wadowic jest sztuką syntetyczną i cechuje ją muzyczność, plastyczność (zwłaszcza architektoniczność) oraz teatralność. Wykazuje ona pokrewieństwo z obrzędami religijnymi. Wszystkie te cechy przyrastają do pnia słowa, będącego jako l o g o s i s y m b o l nośnikiem sensu i piękna. Pierwsza krystalizacja umysłowa dokonuje się w przypadku Karola Wojtyły wokół kategorii piękna, a w jego późniejszej twórczości intelektualnej, częściowo także artystycznej, kategoriami wiodącymi, organizującymi całokształt myśli, okażą się „dobro" i „prawda". Nie znaczy to jednak, że „piękno" stanie się mniej ważne, kategoria ta będzie przedmiotem wielu rozważań papieskich, wystarczy przypomnieć pojęcie e p i f a n i i p i ę k n a z *Listu do artystów*[15] czy medytacje nad freskami Michała Anioła z *Tryptyku rzymskiego*[16].

Warto wskazać na niektóre przykłady „scalania" sztuk w *Księdze słowiańskiej*. Otóż muzyczność jest w niej żywiołem łączącym konkretne doznania słuchowe z przeżyciami treści symbolicznych. Głosy natury są jakby uśpione, obecne w milczącym tle, natomiast wybrzmiewają dźwięki naznaczone sensami kulturowymi: sobótkowa pieśń obrzędowa, śpiewy procesyjne, pieśni maryjne, ciche pieśni matki (zapewne kołysanki), organy, dzwony z Bielan, dźwięki fortepianu, melodia poloneza. Budują one harmonię, którą niszczy dźwiękowy dysonans bombardowania.

> i biały jestem i w pędzie zastygły –
> kamienia chwyta się kurczowa dłoń,
> uchem przymknąłem do martwej calizny,
> a rozpacz szarpie mi, rozrywa skroń –
> Rozpacz! – słyszę tej melodii ryk,

[13] „Otóż chciałbym stworzyć wyłom niejako. Wbrew kolegom moim, którzy się grążą ciągle jeszcze w rozpamiętywaniu wspaniałości Tuwima, cudnej – sam to przyznaję – melodii Lieberta, endeckiej bojowości Gałczyńskiego, czy wreszcie panteistycznej liryki Leśmiana". T e n ż e, *Listy do Mieczysława Kotlarczyka z okresu wojny i okupacji"* (List z 14 XI 1939 r.) w: Wojtyła – Jan Paweł II, *Juwenilia (1938-1946*), s. 351.

[14] Tamże.

[15] Zob. J a n P a w e ł II, *List do artystów*, nr 10, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 5-6(213), s. 9.

[16] Zob. t e n ż e, *Tryptyk rzymski*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 4(252), s. 7-15.

gra w chmurach grom,
zniszczenie niesie,
melodia spada na ziemię jak sęp,
w kawały rwie całuny łąk –
Przeklęta! O Przeklęta!!
Μουζική [Mousike] [17]

Symbole architektoniczne: Wawel, będący – jak w wizji Wyspiańskiego – Akropolem, „cezariańskie forum", gotyckie i renesansowe kościoły, fragment Świątyni Jerozolimskiej obecny za sprawą poetyckiego (jakby filmowego) montażu w wawelskich arkadach, a nawet minaret przeniesiony w słowiański krajobraz z mitycznego Orientu, symbolizują dziedzictwo kultury, której zagraża barbarzyństwo wojny[18]. Poeta scala bliskie i dalekie doświadczenia kulturowe w trosce o ocalenie dziedzictwa humanizmu – jest świadom wielości jego źródeł. Scalenie staje się antytezą wrogości i zniszczenia. Młodzieńczy tom Wojtyły, naznaczony cierpieniem pierwszych miesięcy drugiej wojny światowej, jest próbą przeciwstawienia humanizmu nihilizmowi, twórczości zaś – pogardzie dla ludzkiego ducha. Jest w nim energia wypływająca z wiary w głęboko humanistyczny sens kultury rozwiniętej w basenie Morza Śródziemnego, która wraz z rozwojem chrześcijaństwa stała się również kulturą Słowian.

Cykl sonetów odzwierciedla jakąś strukturalną – tkwiącą w sakralnej naturze człowieka – ciągłość między obrzędami słowiańskimi a kultem chrześcijańskim. Sceniczny ruch: obchody sobótkowe, polonez, procesja eucharystyczna, świadczy o próbie teatralizacji cyklu. W poemacie *Symphonie – Scalenia* zaskakuje dostrzeganie związków między misteriami dionizyjskimi a duchowością franciszkańską. Młody Wojtyła – poeta i aktor – żyje raczej tradycją teatru niż filozofii greckiej, postrzegając świat w kategoriach misterium, dramatu i sceny. Nawiązując do Sobótki, sięga do misterium słowiańskiego, ale nie jest to powrót do wierzeń pogańskich, chodzi tu natomiast o wydobycie ludzkiej treści dawnych misteriów, otwartej na dopełnienie przez chrześcijaństwo. „Grek i Słowianin"[19] z poematu Wojtyły jest chrześcijaninem. W poemacie tym rozbrzmiewa echo głośnego sporu: Ateny czy Jerozolima? Wojtyła opowiada się za syntezą tych możliwości na gruncie chrześcijaństwa. Odnosząc się do swoich przemyśleń z pierwszych tygodni wojny i eksplikując przesłanie tomu, pisze w liście do Kotlarczyka. „Myślę o Polsce ateńskiej, ale od Aten całym ogromem chrystianizmu doskonalszej. I o takiej myśleli wieszczowie i prorocy babilońskiej niewoli. Naród upadł jak Izrael, bo nie poznał ideału

[17] W o j t y ł a, *Μουζική [Mousike]*, w: tenże, *Juwenilia (1938-1946)*, s. 76.
[18] Por. tamże, s. 67-81.
[19] Tamże, s. 67.

mesjańskiego, ideału swojego, który był już podniesiony jak żagiew – ale nie urzeczywistniony!”[20]. Mesjanizm młodego Wojtyły jest mesjanizmem chrystocentrycznym, poszukującym sensu cierpienia jednostek i narodu, ukazującym Chrystusa jako źródło wyzwolenia i nadziei[21].

W POSZUKIWANIU PEŁNEGO PROFILU FILOZOFII SPRAW LUDZKICH

Rozpoznawalnym znakiem filozoficznej myśli Karola Wojtyły jest jej koncentracja wokół problematyki osoby. Dążyła ona do przezwyciężenia różnorodnych form alienacji i poniżenia godności człowieka, których doświadczali ludzie dwudziestego wieku. Filozofia Wojtyły wpisuje się w przebudzenie personalistyczne, inspirujące odnowę kultury, religii, polityki oraz innych dziedzin relacji międzyludzkich w odpowiedzi na kryzys, u którego podstaw znajduje się zagubienie prawdy o człowieku. Do personalistycznej wrażliwości, która już w pionierskiej wizji Emmanuela Mouniera miała prowadzić do rewolucji ducha, Wojtyła dodaje solidną podbudowę filozoficzną, zarazem konfrontując personalizm z filozofią klasyczną i współczesną. Dążąc do pełnego profilu filozofii osoby, nadaje personalizmowi jako prądowi kulturowemu filozoficzną gęstość i spoistość. Jedną z metod jego pracy filozoficznej stało się scalanie ziaren prawdy, rozproszonych w różnych tradycjach filozoficznych, nierzadko traktujących się nawzajem z podejrzliwością i odnoszących się do siebie z uprzedzeniami. Myśli Wojtyły nie da się zamknąć w granicach wyznaczonych przez systemy filozoficzne, gdyż dąży ona do odsłonięcia pełnego profilu filozofii spraw ludzkich.

Przypomnijmy, że określenie etyki jako f i l o z o f i i s p r a w l u d z k i c h pochodzi od Arystotelesa[22] i wskazuje na praktyczną, zakorzenioną w doświadczeniu społeczno-politycznym osobliwość jej przedmiotu i metody, odróżniającą ją od f i l o z o f i i z a s a d, czyli metafizyki, pojmowanej jako filozofia pierwsza (nauka naczelna)[23]. Sprzęgnięcie w personalistycznej filozofii Woj-

[20] T e n ż e, *Listy do Mieczysława Kotlarczyka z okresu wojny i okupacji* (List z 2 XI 1939 r.), s. 348.

[21] Mesjanizm Wojtyły ma oczywisty rodowód romantyczny. Wątki mejsanistyczne występują także u Jana Pawła II i podlegają wyraźnemu oczyszczeniu dokonanemu z perspektywy chrześcijańskiego chrystocentryzmu i personalizmu. Mamy w tym wypadku do czynienia z integracją elementów mesjanizmu w teologii katolickiej, nie można natomiast mówić o kontynuacji mesjanizmu przez Jana Pawła II w wieku dwudziestym. Tę drugą interpretację rozwija Paweł Rojek (zob. P. R o j e k, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Wydawnictwo M, Kraków 2016).

[22] Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. X, 9, 1181 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 300.

[23] Por. t e n ż e, *Metafizyka*, ks. I, 2, 982 b, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, t. 1, s. 13n.

tyły problematyki etycznej z problematyką antropologiczną zdaje się usprawiedliwiać nazywanie również jego filozofii filozofią spraw ludzkich. Dla Wojtyły wyróżnikami osoby są działanie i moralność. Jego analizy filozoficzne dokonują się poniekąd według ruchu wahadłowego: od moralności ku osobie, a potem od osoby ku moralności. Pytanie o istotę moralności prowadzi najpierw do sformułowania normy personalistycznej, nakazującej afirmację osoby ze względu na jej godność, dalej zaś następuje ogląd osoby przez pryzmat analizy struktury czynu, którego osoba jest sprawcą. Wszystko to pozwala wyraźniej dostrzec istnienie dynamicznego układu osoba–moralność. Filozoficzne książki Karola Wojtyły: *Miłość i odpowiedzialność*[24], *Osobę i czyn* oraz niedokończoną *Człowiek w polu odpowiedzialności*[25], trzeba traktować jako personalistyczną trylogię, w której z jednej strony ze względów analitycznych problematyka etyczna i antropologiczna ulegają separacji, z drugiej zaś – ze względu na charakter przedmiotu, czyli specyfikę spraw ludzkich – kwestie etyczne i antropologiczne zostają zintegrowane i zastosowane do rozwiązywania problemów praktycznych. Filozofia spraw ludzkich, a zwłaszcza jej personalistyczna wykładnia, nigdy bowiem nie może odrywać się od dylematów Antygony, Hamleta czy Kowalskiego[26].

Podejmując problematykę wielkich pytań, skondensowaną w rzeczywistości osoby, Wojtyła czerpie z różnorodnych tradycji filozoficznych. Tego typu metodologiczny pluralizm Jerzy W. Gałkowski uznaje za charakterystyczną cechę filozoficznego dyskursu Wojtyły[27]. Istnieje ryzyko, że sięganie do różnych tradycji filozoficznych i wybieranie ich elementów doprowadzi do eklektyzmu. Nie dotyczy ono jednak filozofii Wojtyły, w jego myśli bowiem studium historii jakiegoś problemu, na przykład dobra i wartości, normy i szczęścia, aktu i przeżycia, przebiega równolegle z analizą tego problemu w świetle danych doświadczenia. Wojtyła jest przede wszystkim fenomenologicznym intuicjonistą, wykorzystującym teoretyczne osiągnięcia myślicieli wcześniejszych do pogłębienia swoich własnych wglądów, uzyskiwanych na drodze eksploracji doświadczenia. Rzecz zrozumiała, że podejmuje on dyskusję z koncepcjami wypracowywanymi od starożytności po współczesność, aby je korygować pod kątem pełniejszego profilu etyki i antropologii. Szerokość jego analiz historycznych, ich głęboka fenomenologiczna uważność, ustawiony słuch metafizyczny oraz dar syntezy scalającej aspekty poznania sprawia-

[24] Zob. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

[25] Zob. t e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, oprac. A. Szostek, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym–Lublin 1991.

[26] Zob. T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 19-32.

[27] Por. J.W. G a ł k o w s k i, *Pozycja filozoficzna Karola Wojtyły*, w: tenże, *Szkice z filozofii Karola Wojtyły*, Instytut Jana Pawła II KUL – Wydawnictwo Academicon, Lublin 2017, s. 23n.

ją, że styl filozofowania Wojtyły w równej mierze wolny jest od nachylenia w stronę sceptycyzmu, jak i w stronę dogmatyzmu; wyraża się w nim dbałość o integralne podejście do aporii.

W koniecznym skrócie zarysujemy „filozoficzne mosty" Wojtyły, dzięki którym pełniejsze stawało się jego rozumienie, czym jest moralność oraz kim jest osoba. Doświadczenie moralności ujawnia najpierw treść aksjologiczną – chodzi w nim o dobro i zło moralne. Wartość moralna urzeczywistnia się poprzez ludzkie czyny: osoba, działając, staje się moralnie dobra lub moralnie zła. Wartość moralna i czyn znajdują się w dynamicznej relacji, którą ożywia i stymuluje przeżycie powinności moralnej. Wartość–czyn–norma stanowią jednolity układ egzystencjalno-przedmiotowy, dany w przeżyciu i zobiektywizowany poznawczo, obydwie funkcje zaś: przeżycie i poznanie, konstytuują sumienie. Biorąc pod uwagę złożoność doświadczenia moralności, Wojtyła mówi o jego trzech warstwach: aksjologicznej, prakseologicznej i deontologicznej[28].

Fakt wielowarstwowości doświadczenia moralności powoduje, że w filozoficznych teoriach moralności wskazuje się na odmienne dominanty. Wojtyła docenia ukazanie przez Kanta prymatu powinności, ale jednocześnie prowadzi z nim spór o rozumienie autonomii moralnej, jej założeń epistemologicznych i konsekwencji antropologicznych. Fascynacji Kantowską etyką imperatywu kategorycznego, zwłaszcza jego formułą personalistyczną: traktuj osobę jako cel sam w sobie, nigdy zaś tylko jako środek[29], towarzyszy u Wojtyły krytyka aprioryzmu oraz redukcji sfery moralności do sfery świadomości, czy wręcz krytyka destylacji moralności z realnego życia osoby poprzez przeniesienie moralności w sferą noumenalną. Ambiwalencja etyki Kanta nie przeszkadza Wojtyle docenić jej znaczenia, gdy chodzi o ekspozycję pierwiastka normatywnego w moralności oraz podważenie pryncypiów utylitaryzmu.

W rozprawie habilitacyjnej poświęconej możliwości zastosowania systemu etycznego Maxa Schelera w teologii moralnej Karol Wojtyła dochodzi do wniosku, że założenia filozoficzne Schelerowskiej etyki wartości nie są spójne z założeniami etyki wywodzącej się ze źródeł biblijnych. Poddaje krytyce Schelerowskie ujęcie związku między osobą a wartościami oraz emocjonalistyczną i esencjonalistyczną interpretację wartości. Docenia natomiast stosowanie metody fenomenologicznej w etyce. „Nadaje ona pracom etycznym owo znamię doświadczenia, zbliża je do przeżyć konkretnego człowieka, pozwalając badać życie etyczne od strony jego przejawów"[30]. Na tym wcale

[28] Por. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 24.

[29] Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 62.

[30] Por. K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 125.

się jednak nie kończy Wojtyłowska recepcja myśli Schelera, a jego dyskusja z autorem *Formalizmu w etyce i materialnej etyki wartości*[31] w sprawie związku wartości moralnych z wolą i intencjonalnego dążenia do dobra moralnego ma charakter sporu między dwoma fenomenologami wartości. Podczas gdy dla Schelera osoba jest miejscem przejawiania się wartości, Wojtyła – ukazując samostanowienie i samourzeczywistnienie osoby – podkreśla jej udział w realizacji wartości moralnych. Aksjologię scala z antropologią. „Dopiero na tak pojętym gruncie ontologicznym (antropologicznym) interpretacja moralności jako rzeczywistości danej w doświadczeniu winna zarazem posiadać charakter *aksjologiczny*. Wszak chodzi w niej o dobro i zło – a to są wartości"[32].

Nietrudno zauważyć, że Wojtyła w swych krytycznych analizach etycznych koncepcji Kanta i Schelera często odwołuje się do stanowiska św. Tomasza z Akwinu. Znajomość myśli Akwinaty zawdzięczał studiom na uniwersytetach w Krakowie i Rzymie, które zostawiły głęboki ślad w jego umysłowości. Nie stał się jednak nigdy „tomistą podręcznikowym", wręcz przeciwnie – uważał, że tomizm ze względu na swój realizm jest filozofią otwartą na dalsze dopełnienia. Mamy tu do czynienia z podwójnym procesem: po pierwsze, Karola Wojtyły lektura Kanta i Schelera przebiega w horyzoncie myśli św. Tomasza, a po drugie, przyswojenie nowych – potwierdzonych przez doświadczenie – aspektów moralności pomaga mu poprawniej zrozumieć doniosłość niektórych poglądów etycznych św. Tomasza z Akwinu. W ten sposób krakowsko-lubelski filozof etykę jako naukę normatywno-aksjologiczną osadza na kośćcu etyki jako nauki praktycznej, osadzonej jeszcze głębiej: na podstawach antropologicznych i metafizycznych. Aby spełnić warunek realizmu, etyka nie może porzucać, jak stało się to w myśli Kanta i Schelera, badania związku normy i wartości z czynem. Głębsza analiza normatywno-aksjologiczna z kolei prowadzi Wojtyłę do krytyki eudajmonizmu, który Tomasz przejął od Arystotelesa. Wojtyłowska norma personalistyczna ma więcej wspólnego z etyką imperatywu kategorycznego niż z tradycyjną tomistyczną wizją szczęścia jako ostatecznego celu działania. W swoim myśleniu, stale konfrontowanym z danymi doświadczenia moralnego, Wojtyła scala deontologiczny i teleologiczny model etyki. Wartość, powinność i cel, to trzy kategorie, które w jego przekonaniu należy scalić w filozoficznej interpretacji doświadczenia moralności, aby w ten sposób uzyskać pełniejszy profil etyki.

Scalanie aspektów, które zostały rozproszone w różnych doktrynach filozoficznych, wynika u Wojtyły z potrzeby dorównania teorii do rzeczywistości, będącej jej przedmiotem. Dążenie do realizmu w antropologii tłumaczy sens

[31] Zob. M. S c h e l e r, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer, Halle 1921.

[32] W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 31.

syntezy filozofii bytu z filozofią świadomości[33]. Filozofia klasyczna ujmowała człowieka jako jeden z bytów i dlatego podejście metafizyczne, będące do pewnego stopnia także podejściem naturalistycznym (kosmologicznym) do człowieka w filozofii, zapewniało jej obiektywizm i realizm. Filozofia nowożytna, która zrywa z oglądem bytu ludzkiego w perspektywie kosmologicznej, aby zbudować antropologię w trosce o to, co specyficznie ludzkie, wychodzi od świadomości, a wraz z tym zwrotem antropologicznym dokonuje się przebudowa całej filozofii. Absolutyzacja aspektu świadomości prowadzi jednak nieuchronnie do subiektywizmu i idealizmu. Wskazując na realność świadomości i jej rolę w konstytuowaniu się osoby, Wojtyła w imię r e a l i z m u i o b i e k t y w i z m u podjął próbę przezwyciężenia antynomii realizm–idealizm oraz subiektywizm–obiektywizm. Zauważa: „Są to dwa zupełnie różne wymiary: być podmiotem (*suppositum*) i przeżywać siebie jako podmiot; w tym drugim dopiero wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego «ja». Otóż dla ukształtowania się tego drugiego wymiaru podmiotowości osobowej człowieka świadomość ma znaczenie kluczowe i konstytutywne”[34]. Aspekty świadomości i bytu wzajemnie się dopełniają, a bez syntezy scalającej obydwa te aspekty filozofia człowieka nie mogłaby osiągnąć swojego pełnego profilu; zarówno jako jednostronna filozofia bytu, jak i jednostronna filozofia świadomości, pozostawałaby daleka od adekwatnej filozofii osoby.

WOBEC WIELOŚCI RELIGII

Jan Paweł II był papieżem, który z autentycznym zapałem rozwijał dialog międzyreligijny. Impulsem do przełomu we wzajemnych relacjach religii współczesnego świata okazało się nauczanie Soboru Watykańskiego II. Moż-

[33] Wielu badaczy filozofii Karola Wojtyły podkreśla, że jego synteza filozofii świadomości z filozofią bytu opiera się gruntownych, cechujących się realizmem wglądach w istotę świadomości i jej roli w konstytucji bytu osoby i jej sprawczości (por. J. S e i f e r t, *Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as a Philosopher and Cracow/Lublin School of Philosophy*, „Aletheia. An International Journal of Philosophy” 2(1981), s. 130-181; R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010, s. 188-204; A. P ó ł t a w s k i, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 237-257; G. R e a l e, *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, tłum. M. Gajda, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 63-74; J. M e r e c k i, *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 55-66; A.M. W i e r z b i c k i, *Filozofia Karola Wojtyły wobec problemu moderny*, w: *Tropami retoryki, stylistyki i dziennikarstwa. Tom dedykowany Profesor Barbarze Bogołębskiej*, red. M. Worsowicz, B. Fiołek-Lubczyńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 167-179).

[34] K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 382.

na jednak wyobrazić sobie bardziej spowolnioną i ostrożną recepcję *Nostra aetate*[35], gdyby zabrakło osobistego, odpowiadającego jego umysłowości, oddania się Papieża sprawie pojednania między religiami. Bez wątpienia jego „scalająca" osobowość była istotnym czynnikiem dziejowego przyspieszenia na tym polu.

Zanim przyjrzymy się poglądom Jana Pawła II na temat sensu wielości religii, warto przypomnieć, że już w dzieciństwie i młodości odnosił się on z zainteresowaniem i aprobatą do wyznawców judaizmu w swoich rodzinnych Wadowicach. „Mam żywo przed oczyma obraz żydów podążających w dzień sobotni do synagogi, która znajdowała się na zapleczu naszego gimnazjum. Obie grupy religijne, katolików i żydów – łączyła, jak przypuszczam – świadomość, że modlą się do tego samego Boga. Mimo różnicy języka, modlitwy w kościele i w synagodze w znacznej mierze opierały się na tych samych tekstach"[36]. Jego postawę dialogu kształtowało pozytywnie doświadczenie koleżeństwa i przyjaźni z rówieśnikami narodowości żydowskiej. Do jej pogłębienia przyczynił się także wstrząs, jakim była Zagłada, której symbolem stało się Auschwitz. „Oświęcim nie przestaje ostrzegać także i dzisiaj. Oświęcim mówi, iż *antysemityzm jest wielkim grzechem przeciw ludzkości*"[37].

W rozmowach Papieża z Vittoriem Messorim znajduje się obszerny blok refleksji na temat wielości religii i dialogu międzyreligijnego. Nie sposób tu nawet streścić tych rozważań. Wystarczy zauważyć, że odzwierciedlają one koncentryczny układ religii, który zarysowany został w soborowej deklaracji *Nostra aetate*: od religii animistycznych, poprzez wielkie azjatyckie religie duchowości, do trzech religii monoteistycznych. Jan Paweł II podkreśla pierwiastki zbawcze i etyczne we wszystkich religiach. Dość precyzyjnie omawia zbieżności i rozbieżności między chrześcijaństwem a innymi religiami. Komentarzom religiologicznym i teologicznym towarzyszy świadectwo, czym są dla niego jako Papieża tak liczne w czasie jego pontyfikatu spotkania z przedstawicielami religii niechrześcijańskich. Opowieść ta ukazuje współczesny świat jako scenę, na której pojawili się nowy aktor i nowa „światowa gra" – wielkie religie w dialogu przezwyciężającym obcość i wrogość[38].

Styl myślenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II cechuje się poszukiwaniem stałych antropologicznych w różnorodnych ludzkich doświadczeniach. Zasada ta ma również zastosowanie w odniesieniu do wielości religii. W odpowiedzi

---

[35] Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. *Tekst polski*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1968, s. 334-338.

[36] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1995, s. 89n.

[37] Tamże, s. 90.

[38] Por. tamże, s. 91n.

na pytanie Messoriego Papież zaznaczył: „Pan mówi o wielu religiach, natomiast ja spróbuję ukazać, co stanowi dla tych religii *wspólny trzon i wspólny korzeń*”[39]. Nowoczesność myślenia Jana Pawła II współbrzmi z postawą soborową, skłaniającą, aby najpierw szukać tego, co łączy, ponieważ nadmierna koncentracja na różnicach może podziały dalej pogłębiać i radykalizować. Tożsamość religijna czy wyznaniowa nie powinna ulegać atrofii, a daje się ona jeszcze pełniej wyrażać, gdy zostanie w niej ukazany fundament antropologiczny. Już w czasie trwania soboru abp Karol Wojtyła zdawał sobie sprawę, że kluczem do zrozumienia duszpasterskiego i ekumenicznego wymiaru tego zgromadzenia jest pojęcie osoby.

W przygotowywanych w czasie Soboru katechezach zatytułowanych *Kazanie na Areopagu*[40], będących w pewnej mierze refleksem odbytej wówczas pielgrzymki śladami św. Pawła do miejsca spotkania chrześcijaństwa z kulturą grecką, Wojtyła bardzo wyraźnie akcentuje humanistyczny sens religii. „Współcześni badacze i analitycy zjawiska religii w jego wielorakiej postaci zwracają przede wszystkim uwagę na wartość «sacrum», która zdaje się stanowić sam rdzeń doświadczenia religijnego. Słowa Pawła na Areopagu, a także przytoczony tekst dokumentu soborowego, uwydatniają nade wszystko stronę treściową religii. Religia jest szukaniem odpowiedzi na podstawowe pytania związane z ludzką egzystencją. Pytania te dotyczą problemów «granicznych», gdzie ludzkie poznanie, oparte na świadectwie zmysłów, staje wobec spraw niewiadomych. Wszystkie te pytania przybliżają nas do owej Tajemnicy, która jest «ostateczna i niewysłowiona»”[41]. Religie mogą spotkać się na wspólnej płaszczyźnie, ponieważ każda z nich wyrasta z poszukiwania odpowiedzi na te same pytania wiążące się z sensem ludzkiej egzystencji. Wielość religii jest oczywiście związana z wielością odpowiedzi na te pytania, co więcej, wielość ta prowadzi do pytania o prawdziwość każdej z tych odpowiedzi, nie można jednak pomijać faktu zbieżności wszystkich religii w obszarze poszukiwania prawdy o człowieku, rzadko uwzględnianego we wcześniejszych relacjach między religiami. Dialog międzyreligijny staje się możliwy, gdy antropologię stawiamy przed teologią i gdy równocześnie uznajemy, że teologia zawiera odpowiedź na pytania, na które sama antropologia nie daje odpowiedzi.

Czymś naprawdę niezwykłym w dziejach ludzkości jest wejście na drogę dialogu międzyreligijnego pomimo – a nawet wbrew – cenionej przez każdą religię tradycji, konserwującej wzorce z przeszłości. Jest to oczywiście droga stroma i trudna, wymagająca wewnętrznej odnowy każdej z religii. Koniecz-

[39] Tamże, s. 76.

[40] Zob. K. W o j t y ł a, *Kazanie na Areopagu. 13 katechez*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.

[41] T e n ż e, *„Nieznany Bóg”*, w: Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*. s. 17.

ność zbliżania się religii do siebie wyrasta na pewno z refleksji nad istotą religii, nad sensem człowieczeństwa i duchowości. Refleksja tego typu nie dokonuje się wyłącznie w klimacie „czystej kontemplacji", wpływają na nią również dramatyczne wyzwania współczesności, musi się ona bowiem mierzyć z gwałtowną sekularyzacją o zasięgu globalnym oraz z faktem istnienia religijnych fundamentalizmów, stanowiących zagrożenie dla pokojowego istnienia narodów, a nawet całych cywilizacji.

Dialog wymaga działań „scenicznych", a myśli wyrażane w słowach powinny w pewien sposób scalać się z gestami, a bywa, że dopiero gesty inspirują i rozwijają dalsze myślenie. Można przypuszczać, że właśnie w oparciu o tego typu przesłanki Jan Paweł II postanowił w roku 1986 zwołać w Asyżu pierwsze w tak wielkiej skali spotkanie międzyreligijne. Stało się ono wręcz symbolem, swoistym znakiem profetycznym, ukazującym duchowe potencjalności współdziałania światowych religii na rzecz dobra ludzkości. Modlitwa w Asyżu odsłaniała przed każdą religią perspektywę uniwersalną, w wielu – jeśli nie we wszystkich – religiach podporządkowywaną sprawom partykularnym. Religia, podobnie jak poezja, niczego nie zmienia[42], paradoksalnie jednak... może zmienić wszystko. Wraz z porzuceniem pretensji do dominacji może odkrywać swą uniwersalną misję.

Prawdopodobnie bez scalającej umysłowości papieża z Krakowa bezprecedensowa wspólna modlitwa przedstawicieli wielkich religii świata nie miałaby miejsca, dzięki jego wyobraźni dobra jednak, coś, co w świetle chłodnego analitycznego dyskursu wydawało się niemożliwe, stało się wydarzeniem stymulującym myślenie logiką faktu. Papieski biograf pisze: „Był to rzeczywiście pomysł Papieża. Jego poprzednicy, rozważając taki krok, rozesłaliby zapewne notatkę z zapytaniem o zdanie watykańskiej biurokracji, wskutek czego propozycja zginęłaby pod tysiącami kontrargumentów"[43]. Inny biograf Papieża stwierdza, że wydarzenie z Asyżu stało się faktem oznaczającym kreatywne wcielanie w życie soborowej deklaracji *Nostra aetate*[44]. Kreatywność zdaje się tutaj znaczyć pójście o krok dalej niż ideowa deklaracja życzliwości i dialogu, oznacza ona sam dialog, konkretyzujący się w spotkaniu, słuchaniu i modlitwie.

Modlitwa wyznawców różnych religii w jednorodnej przestrzeni sakralnej budziła obawy o propagowanie synkretyzmu religijnego. Podczas kolejnych wielkich spotkań międzyreligijnych w Asyżu, które kontynuowali Jan Paweł II

---

[42] Por. W.H. A u d e n, *Pamięci W.B. Yeatsa (zm. w styczniu 1939)*, w: tenże, *44 wiersze*, tłum. S. Barańczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 65.

[43] W e i g e l, dz. cyt., s. 647.

[44] Por. A. R i c c a r d i, *Jan Paweł II. Biografia*, Edycja Świętego Pawła, tłum. K. Stopa, Częstochowa 2014, s. 417.

oraz jego następcy Benedykt XVI i Franciszek, nie było już jednak wspólnej modlitwy, odbywała się ona w ścisłych kręgach wyznawców danej religii. Z teologicznego punktu widzenia jest to decyzja głęboko uzasadniona, wyraża się w niej respekt dla odmienności doktrynalnych i odmienności form kultu. Byłoby jednak nieporozumieniem uważać, że Jan Paweł II ulegał pokusie synkretyzmu czy redukował misterium religijne do spektaklu medialnego. Jeśli nawet wbrew tradycji i argumentom teologicznym zainicjował jednorazową wspólną modlitwę wyznawców wszystkich religii, to czynił to w zgodności z humanistycznym przesłaniem chrześcijaństwa. Obecność Dalajlamy czy animisty obok Papieża bulwersowała ludzi myślących w kategoriach ekskluzywizmu religijnego. Ale czy chodziło tylko o odejście od tradycji? Budziła ona przede wszystkim szok antropologiczny, była bowiem wizualizacją i przeżyciem jedności całej rodziny ludzkiej – jedności prereligijnej i poniekąd transreligijnej, którą każda religia może odkrywać w swoich własnych źródłach i traktować jako konstytutywny element swej tożsamości.

UNIJNA HISTORIOZOFIA CZYLI W STRONĘ WSPÓLNOTY

Pontyfikat Jana Pawła II wpisuje się w epokę upadku komunizmu w krajach Europy Środkowowschodniej i budowania nowego ładu geopolitycznego, ustrojowego i ekonomicznego w całej Europie. Papież z Polski, kraju, w którym rozpoczął się demontaż komunizmu, a na przebieg tego procesu wpływało – obok innych czynników – jego papieskie nauczanie o godności i prawach człowieka oraz o konieczności prowadzenia walki bez przemocy, stał się współarchitektem Europy po upadku komunizmu, Europy wchodzącej na drogę integracji politycznej i ekonomicznej[45]. Jan Paweł II wyrażał poparcie dla integracji europejskiej, kontynuując w ten sposób stanowisko swoich poprzedników i wnosząc do tego projektu kulturowe doświadczenie Papieża Słowianina. Odwoływał się przy tym do pamięci o chrześcijańskich korzeniach Europy, wierząc w jej przyszłość i w znaczenie dla innych kontynentów. Myślenie Jana Pawła II o Europie przenika charakterystyczne dla jego umysłowości spojrzenie syntetyczne, ogarniające faktyczną i ideową wielość aspektów europejskości, oraz poszukiwanie zasad tę wielość scalających.

Karol Wojtyła miał świadomość, że wypadło mu być papieżem w przełomowym dla Europy, nacechowanym sprzecznościami momencie dziejowym. Obok zjawisk pozytywnych, jak powojenna odbudowa Zachodu, dekoloniza-

[45] Zob. *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, red. Ch. Böhr, S. Raabe, Societas Vistulana – Konrad Adenauer Stiftung, Kraków–Warszawa 2007.

cja, a wreszcie rozkład komunizmu, w ówczesnym czasie ujawniały się również zjawiska negatywne, świadczące o kryzysie kulturowym. Synonimem „nowej europejskości" stawały się sekularyzacja, hedonizm i nihilizm. Niezależnie od jego przejawów w różnorodnych dziedzinach życia kryzys tradycyjnych wartości europejskich, wyrosłych na glebie chrześcijaństwa, stawał się przede wszystkim k r y z y s e m w s p ó l n o t y, zamykając żyjących w dostatku i pokoju Europejczyków w sferze prywatności i egoizmu. W odpowiedzi na tę najgłębszą w dziejach Europy zapaść, dotykającą jej fundamentów antropologicznych, Jan Paweł II ukazywał w s p ó l n o t ę d u c h a jako odpowiedź na pytanie o sens bycia razem, współpracy i solidarności między narodami[46]. Był wizjonerem zjednoczonej Europy oraz wizjonerem „unijnej" – jagiellońskiej – polskości.

O korzeniach europejskiej jedności Jan Paweł II mówił, gdy nasz kontynent doświadczał jeszcze powojennego podziału na ideologiczne i polityczne strefy wpływów i gdy wydawało się, iż rzeczywistość murów i żelaznej kurtyny długo jeszcze określać będzie losy Europy. W homilii wygłoszonej w roku 1979 w Gnieźnie podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny przypomniał, że chrześcijaństwo połączyło ludy Europy mówiące językami romańskimi, germańskimi, anglosaskimi, celtyckimi i słowiańskimi, a granice Europy pokrywają się z granicami chrystianizacji[47]. W wyborze Papieża z Polski dostrzegał jakiś znak przebudzenia się świadomości europejskiej, poprzez który odczytywał swą misję wobec podzielonej i zapominającej o swej tożsamości Europy. „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu"[48]. W późniejszym okresie tę samą wizję duchowej jedności Europy wyrażał za pomocą zapożyczonej od rosyjskiego poety Wiaczesława Iwanowa metafory Europy dwóch płuc.

Kiedy Jan Paweł II myśli o jedności Europy, podkreśla z jednej strony ciągłość dziejową, której punktem zwrotnym była chrystianizacja jej ludów, z drugiej zaś ukazuje stan aktualnego kryzysu ideowego, który nie pozwala adekwatnie zdefiniować, co znaczy być Europejczykiem. Pamięć o historii Europy, o jej duchowym źródle, jest symbolicznym aktem regenerującym jej tożsamość. Warto przytoczyć kluczowe słowa papieskiego Aktu Europejskiego, wygłoszonego w roku 1982 w Santiago de Compostela roku, w miejscu

[46] Zob. J. Ż y c i ń s k i, *Europejska wspólnota ducha: Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998.

[47] Zob. J a n P a w e ł II, *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia podczas Mszy św., Gniezno, 3 VI 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1990, s. 606-611.

[48] Tamże, s. 609.

nazywanym w średniowieczu „finis terrae", do którego prowadziły drogi pielgrzymie przebiegające przez różne części kontynentu. „Dlatego ja, Jan Paweł II, syn polskiego narodu, który zawsze uważał się za naród europejski ze względu na swe początki, tradycję, kulturę i żywotne więzy, narodu słowiańskiego wśród Latynów i łacińskiego pośród Słowian; ja Następca Piotra na Stolicy Rzymskiej, stolicy, którą Chrystus zechciał umieścić w Europie i którą kocha za jej trud szerzenia chrześcijaństwa na całym świecie; ja, Biskup Rzymu i Pasterz Kościoła powszechnego, z Santiago kieruję do ciebie, stara Europo, wołanie pełne miłości: Odnajdź siebie samą! Bądź sobą! Odkryj swoje początki. Tchnij życie w swoje korzenie. Tchnij życie w te autentyczne wartości, które sprawiały, że twoje dzieje były pełne chwały, a twoja obecność na innych kontynentach dobroczynna. Odbuduj swoją jedność duchową w klimacie pełnego szacunku dla innych religii i dla prawdziwych swobód. Oddaj cesarzowi to, co cesarskie, Bogu zaś to, co Boskie. Nie chełp się swoimi podbojami, pomna na ich możliwe negatywne konsekwencje. Nie zniechęcaj się z powodu zmniejszania się twojego znaczenia w świecie czy też z powodu kryzysów społecznych i kulturalnych, które cię dotykają. Możesz jeszcze być latarnią cywilizacji i bodźcem postępu dla świata"[49].

Papież nie idealizuje przeszłości Europy, dostrzega w niej zgubne skutki kolonizacji i dominacji, trudności z rozdzielaniem „cesarskiego" i „boskiego", konflikty religijne i brak konsekwencji w sprawie wolności. Te ciemne strony dziejów Europy, sytuacje, w których chrześcijaństwo się nie sprawdziło, bo nie było wystarczająco spójne i radykalne, nie powinny jednak osłabiać nadziei wypływającej z wartości, które trzeba odnaleźć i na nowo pielęgnować, aby odzyskać poczucie sensu. Nie można powiedzieć, że Papież głosi jakąś spirytualistyczną utopię – przeciwnie, demitologizuje on Europę bez wartości, przeciwstawia się płytkiemu realizmowi życia bez ideałów, za krótkowzroczną uznaje tezę, że kryzys ponowoczesnej Europy jest nieodwracalny. W solennym Akcie Europejskim daje się usłyszeć przede wszystkim pokorny apel o wierność tym podstawowym wartościom, które stworzyły wielkość i różnorodność cywilizacji europejskiej. Proces odnajdywania i scalania świadomości europejskiej zakłada adekwatne rozpoznanie aksjologicznych fundamentów europejskości, konieczność odnowy chrześcijaństwa, zdolnego do autentycznego świadectwa, a ponadto niestrudzony wysiłek na rzecz pełniejszej syntezy chrześcijaństwa i nowoczesności.

Znana jest głęboka miłość Jana Pawła II do Ojczyzny – Papież z prawdziwą dumą czerpał z zasobów polskiej kultury, by mówić światu o sprawach

[49] T e n ż e, *Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (Akt Europejski, Santiago de Compostela, 9 XI 1982), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 5 (1981), cz. 2, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1996, s. 773n.

uniwersalnych, a jednocześnie na przestrzeni swego długiego pontyfikatu wielokrotnie formułował przesłanie do Polaków, towarzysząc nam w przełomowych wydarzeniach roku 1980 i 1989, a wypowiedziane przez niego hasło: „Od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej”[50], skondensowało aspiracje Polaków, wyrażone w referendum akcesyjnym w roku 2003. Jan Paweł II znalazł się w samym centrum naszych najnowszych dziejów, w najtrudniejszych momentach zmagania się o suwerenność mówił „o nas i za nas”. Jego przemówienia wygłoszone podczas wszystkich pielgrzymek do Ojczyzny można uznać za jeden tekst wpisujący się we współczesną debatę o Polsce[51]. Polskocentryczne czy mesjanistyczne interpretacje tego nauczania są jednostronne, a właściwym kluczem do rozumienia papieskiej koncepcji narodu jest zasada personalistyczna, pozwalająca na ocenę wkładu narodu i jego kultury w życie osób. W polskim doświadczeniu dziejowym Jan Paweł II najbardziej cenił jagielloński model patriotyzmu. „Polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie. Wydaje się jednak, że ten «jagielloński» wymiar polskości [...] przestał być, niestety, w naszych czasach czymś oczywistym”[52].

Tendencję do zawierania unii uznaje Jan Paweł II za doniosły wkład kultury polskiej w kształtowanie wartości europejskich. Na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa głosi pochwałę polskiego „złotego wieku”, „wieku jagiellońskiego”. „Istotnie, nie było w Polsce wojen religijnych. Była natomiast tendencja ku porozumieniom i uniom: z jednej strony, w polityce, unia z Litwą, a z drugiej, w życiu kościelnym, unia brzeska zawarta pod koniec XVI wieku pomiędzy Kościołem katolickim a chrześcijanami wschodniego obrządku”[53]. Jego zmysł odróżniania aspektów rzeczywistości i scalania ich na głębszym planie umożliwia dynamiczne, respektujące realizm historyczny spojrzenie na unię polsko-litewską. Ta wielka idea zderzała się z trudnościami w praktycznej realizacji, a studia współczesnych historyków potwierdzają rozbieżności oceny unii lubelskiej i jej skutków wśród narodów Rzeczypospolitej[54]. Unia lubelska to „wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem

[50] T e n ż e, *Wdzięczność dla Boga za ten czas łaski* (Przemówienie do Polaków, Watykan, 19 V 2003) „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 7-8(255), s. 46.

[51] Zob. A.M. W i e r z b i c k i, *Polska Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła, Lublin 2011.

[52] J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 92.

[53] Tamże, s. 143.

[54] Zob. D. B e a u v o i s, *Spory historyków (Francja, Rosja, Polska) wokół Ukrainy-Rusi*, w: *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2000, s. 32-52; T. S n y d e r, *Rekonstrukcja narodów. Polska. Ukraina. Litwa. Białoruś. 1569--1999*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Fundacja Pogranicze, Sejny 2006; J. K ł o c z o w s k i, *Dziedzictwo Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów*, „Ethos” 21(2008) nr 1(81), s. 29-37.

a Wschodem”[55] – mówił Jan Paweł II. I dodał: „Wzajemnego przyciągania się i odpychania. Odpychania – ale i przyciągania. Ten proces należy do całych naszych dziejów. Można powiedzieć, całe nasze dzieje tkwią w samym środku tego procesu”[56]. Całościowy ogląd procesu – uwzględniający jego dynamikę – wyraża się w synoptycznym ujęciu dwóch jego wektorów: „przyciągania i odpychania” oraz „odpychania i przyciągania”. Papieska hermeneutyka nie pozwala zredukować złożonego, żywego zjawiska historycznego do jednego z jego wymiarów, pozostaje otwarta na oceny historyczne, politologiczne, teologiczne, a przede wszystkim etyczne. Pochwała unii lubelskiej jako idei powinna zostać dopełniona przez refleksję na temat budzących wątpliwości sposobów tworzenia tej unii.

Unijna historiozofia Jana Pawła II ma podstawy antropologiczne i została wyraźnie zarysowana w jego wcześniejszych pracach filozoficznych. U podstaw papieskiej refleksji na temat Europy i Polski znajduje się idea u c z e s t n i c t w a w człowieczeństwie i losie innych ludzi. W studium *Osoba i czyn* uczestnictwo rozumiane jest jako przeciwieństwo alienacji, a personalistyczna teoria uczestnictwa przynosi klucz do rozwiązania aporii przenikającej całą nowoczesną myśl społeczną: indywidualizm czy kolektywizm? Obydwa systemy cechują się podobnym błędem antropologicznym, ignorując wspólnotę jako realną relację, ukonstytuowaną w samej istocie osoby. Negacja uczestnictwa nie jest problemem wyłącznie historycznym, przybiera ona różne formy wraz z przemianami społecznymi i w każdym kontekście zakłóca – a w skrajnych przypadkach wręcz burzy – moralne podstawy więzi międzyludzkich[57].

Uczestnictwo jest najpierw właściwością osoby, jego etyczno-normatywny aspekt stanowi zaś pochodną prawdy o człowieku jako osobie. Wojtyłowska idea uczestnictwa ma zakorzenienie w filozofii klasycznej, ale daje się również zauważyć jej pokrewieństwo z Kantowską teorią „państwa celów”[58]. Według obydwu personalistów wspólnota urzeczywistnia się, gdy osoba afirmowana jest jako cel w sobie. W sposób oczywisty prawdę tę przekreśla kolektywizm, którego skrajnymi przypadkami stały się systemy totalitarne. Przekreśla ją również indywidualizm, ponieważ izoluje jednostkę i przyznaje jej pozycję nadrzędną w stosunku do każdego typu społeczności.

Wojtyła podkreśla, że podstawowym układem odniesienia, na którym nabudowuje się wspólnota, jest bycie bliźnim, z faktu tego rodzi się wzajemność

[55] J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli KUL, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5(90), s. 12.

[56] Tamże

[57] Zob. A. S z o s t e k, *Alienacja: problem wciąż aktualny*, w: tenże, *Śladami myśli Świętego. Osoba pasją Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, s. 75-93.

[58] I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 68n.

i solidarność międzyludzka. Unijna historiozofia Jana Pawła II opiera się na dwóch pryncypiach: uznaniu pluralizmu i uznaniu dobra wspólnego. Osłabienie jednej z tych zasad pociąga za sobą również osłabienie drugiej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adornato, Ferdinando. "Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof naszego czasu." Translated by Alfred M. Wierzbicki. *Ethos* 15, nos. 3–4 (59–60) (2002): 40–53.

Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

———. *Metafizyka*. Vol. 1. Translated by Tadeusz Żeleźnik. Edited by Mieczysław A. Krąpiec and Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.

Auden, Wystan Hugh. "Pamięci W.B. Yeatsa (zm. w styczniu 1939)" in Auden *44 wiersze*. Translated by Stanisław Barańczak, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.

von Balthasar, Hans Urs. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Vol. 2. *Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984.

Beauvois, Daniel. "Spory historyków (Francja, Rosja, Polska) wokół Ukrainy-Rusi." In *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*. Edited by Jerzy Kłoczowski. Vol. 1. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2000.

Böhr, Christoph, and Stephan Raabe (eds.). *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*. Kraków and Warszawa: Societas Vistulana and Konrad Adenauer Stiftung, 2007.

Buttiglione, Rocco. *Myśl Karola Wojtyły*. Translated by Jarosław Merecki, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.

Dąbrowski, Kazimierz. *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.

Gałkowski, Jerzy W. "Pozycja filozoficzna Karola Wojtyły." In Gałkowski, *Szkice z filozofii Karola Wojtyły*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Wydawnictwo Academicon, 2017.

Jan Paweł II. "Akt Europejski." 9 November 1982. In Jan Paweł II. *Europa zjednoczona w Chrystusie: Antologia*. Edited by Leszek Sosnowski and Gabriel Turowski. Kraków: Biały Kruk, 2002.

———. "Jakie są perspektywy tego pokolenia?" Lublin, 9 June 1987. *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 8, no. 5 (90) (1987): 11–2.

———. "Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy." Gniezno, 3 June 1979. In *Jan Paweł II: Nauczanie papieskie*. Vol. 2 (1979). Part 1. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań: Pallottinum, 1990.

———. "List do artystów." 4 April 1999. *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 20, nos. 5–6 (213) (1999): 4–20.

———. "Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi." In *Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku: Międzynarodowe sympozjum Instytutu Jana Pawła II KUL*

w trzydziestą rocznicę inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.

———. *Pamięć i tożsamość: Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.

———. "Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego." Santiago de Compostela, 9 November 1982. In *Jan Paweł II: Nauczanie papieskie*. Vol. 5 (1981). Part 2. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań: Pallottinum, 1996.

———. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 1994.

———. "Tryptyk rzymski." *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 24, no. 4 (252) (2003): 4–20.

———. "Wdzięczność dla Boga za ten czas łaski." Vatican, 19 May 2003. *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 24, nos. 7–8 (255) (2003): 44–7.

Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mścisław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1953.

——— *Uzasadnienie metafizyki moralności.* Translated by Mścisław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1984.

Kłoczowski, Jerzy. "Dziedzictwo Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów." *Ethos* 21, no. 1 (81) (2008): 29–37.

Merecki, Jarosław. *Osoba i dobro: Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Wydawnictwo KUL, 2019.

Półtawski, Andrzej. *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?* Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.

Reale, Giovanni. *Karol Wojtyła: Pielgrzym Absolutu*. Translated by Małgorzata Gajda, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2008.

Riccardi, Andrea. *Jan Paweł II: Biografia*. Translated by Krzysztof Stopa. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2014.

Rojek, Paweł. *Jan Paweł II i polski mesjanizm*. Kraków: Wydawnictwo M, 2016.

Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle: Max Niemeyer, 1921.

Seifert, Josef. "Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as a Philosopher and Cracow/Lublin School of Philosophy." *Aletheia: An International Journal of Philosophy* 2 (1981): 130–99.

Snyder, Timothy. *Rekonstrukcja narodów: Polska. Ukraina. Litwa. Białoruś; 1569-1999*. Translated by Magda Pietrzak-Merta. Sejny: Fundacja Pogranicze, 2006.

Sobór Watykański II. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. In Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: Tekst polski*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.

Styczeń, Tadeusz. "Wolność w prawdzie." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

Szostek, Andrzej. "Alienacja: problem wciąż aktualny." In Szostek, *Śladami myśli Świętego: Osoba pasją Jana Pawła II*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2014.

Weigel, George. *Świadek nadziei: Biografia papieża Jana Pawła II*. Translated by Maria Tarnowska et al. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000.

Wierzbicki, Alfred M. "Filozofia Karola Wojtyły wobec problemu moderny." In *Tropami retoryki, stylistyki i dziennikarstwa: Tom dedykowany Profesor Barbarze Bogołębskiej*. Edited by Monika. Worsowicz and Bogumiła Fiołek-Lubczyńska. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.

———. *Polska Jana Pawła II*, Lublin: Instytut Jana Pawła KUL, 2011.

Wojtyła, Karol. *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Edited by Andrzej Szostek. Rzym and Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 1991.

———. *Kazanie na Areopagu: 13 katechez*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2018.

———. "Listy do Mieczysława Kotlarczyka z okresu wojny i okupacji." 2 November 1939. In Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel et al. Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, and Wydawnictwo Znak, 2019.

———. "Listy do Mieczysława Kotlarczyka z okresu wojny i okupacji." 14 November 1939. In Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel et al. Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, and Wydawnictwo Znak, 2019.

———. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.

———. "Nieznany Bóg." In Wojtyła, *Kazanie na Areopagu: 13 katechez*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2018.

———. "Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera." In Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1991.

———. "Osoba i czyn." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Symphonie – Scalenia." In Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel et al. Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, and Wydawnictwo Znak, 2019.

———. *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL,

Zarębianka, Zofia. "Medytacja znaczeń – o specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły na tle tendencji w poezji polskiej XX wieku." In Zarębianka, *Spotkanie w Słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018.

Życiński, Józef. *Europejska wspólnota ducha: Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwo Fundacji ATK, 1998.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Alfred M. WIERZBICKI – Scalanie i dialog. Refleksje o „stylu" Karola Wojtyły – Jana Pawła II w setną rocznicę urodzin

DOI 10.12887/33-2020-2-130-19

Stulecie urodzin Jana Pawła II stwarza okazję i potrzebę spojrzenia na całość jego życia i wpływu na współczesne dzieje Kościoła, świata i Polski. Autor zastanawia się nad stylem cechującym teksty i czyny wybitnej osobowości, którą był Papież z Krakowa. Istotą jego myślenia i działania wydaje się dążenie do scalającej syntezy i dialogu. Obydwie idee: „scalanie" i „dialog", przenikają różne pola twórczej działalności Wojtyły jako poety, filozofa i duchownego. W eseju zawarto komentarze dotyczące: (1) młodzieńczego zamysłu poetyckiego Karola Wojtyły, gdzie ujawnia się idea scalania tradycji; (2) syntezy profilów filozofii spraw ludzkich (etyki i antropologii); (3) humanistycznego sensu dialogu międzyreligijnego; (4) unijności politycznej jako odzwierciedlenia zasady uczestnictwa.

Słowa kluczowe: synteza, dialog, osoba, wspólnota, świadomość, uczestnictwo, tradycja, przemiany

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: alfred.wierzbicki@kul.pl
ORCID: 0000-0002-9661-0828
https://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,12810.html

Alfred M. WIERZBICKI, Synthesis and Dialogue: Reflections on the 'Style' of Karol Wojtyła – John Paul II, on the Centenary of his Birthday

DOI 10.12887/33-2020-2-130-19

The centenary of the birth of John Paul II provides an opportunity, as well as a need, to look at his biography more closely, exploring the ways in which he influenced the modern history of the Church, the world, and Poland. The author of the paper analyzes the style which marks the written works of the Pope from Cracow as well as his actions. It appears that both John Paul II's thinking and acting were aimed at providing an ideational synthesis by way of dialogue. Indeed, 'synthesis' and 'dialogue' mark various areas of Wojtyła's activity, whether he continued it as a poet, as a philosopher, or as a priest. The author of the present essay comments on (1) the young Wojtyła's poetic project, which already manifests the idea of a synthesis of various traditions; (2) his philosophical synthesis of ethics and anthropology, the two disciplines conceived as 'philosophy of human matters'; (3) the humanistic sense of interreligious dialogue continued by the Pope; (4) his idea of the 'union' as the political scheme reflecting the philosophical principle of participation.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: synthesis, dialogue, person, community, consciousness, participation, tradition, transformations

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: alfred.wierzbicki@kul.pl
ORCID: 0000-0002-9661-0828
https://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,12810.html

MYŚLĄC OJCZYZNA...

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 345-377
DOI 10.12887/33-2020-2-130-20

Ks. Grzegorz GŁĄB

„GDY PIÓREM KIERUJE TĘSKNOTA"… Obyczaj i wiara w „Roku polskim" Zofii Kossak*

Kossak-Szatkowska największy nacisk kładzie na prezentację naszego czasu jako wielkiego dążenia od adwentu do Paschy. W tym kontekście można stwierdzić, że w „Roku polskim" sacrum przełamuje profanum. Rok liturgiczny jawi się bowiem nie tylko jako tło dla cyklicznej wegetacji przyrody oraz związanych z tym zjawiskiem ludzkich przeżyć i doświadczeń, ale także jako byt samoistny, którego poszczególne okresy dopełniają i wyjaśniają czas natury oraz nadają mu sens.

Powstały w Kornwalii na farmie Trossell Cottage w latach 1953-1954 *Rok polski*[1] należy do mniej znanych dzieł Zofii Kossak[2]. Jak wskazuje Joanna Jurgała-Jureczka, utwór ten „pisany był specjalnie dla Radia Wolna Europa"[3] i w opinii jego autorki, krytycznie oceniającej własną twórczość emigracyjną, uchodził za „drobiazg bez znaczenia – książkę niewiele wartą i «strzepniętą okolicznościowo»"[4]. Osąd pisarki wydaje się jednak nazbyt surowy, zwłaszcza że ów tekst literacki jest wyrazem uczuć osoby oddalonej od swojej ojczyzny, a jego treść „dyktowała tęsknota i nostalgia"[5]. Przymusowy pobyt za granicą, zaplanowany przez autorkę *Krzyżowców* jako tymczasowy, okazał się trwającą kilkanaście lat emigracją.

Zofia Kossak postrzegała Kornwalię jako krainę „piękną, osobliwą, romantyczną, staroświecką i wspaniałą"[6]. „Wiatr […] – pisała – oddech atlantyckiego

---

* Artykuł stanowi zmienioną wersję wystąpienia podczas konferencji: „Zofia Kossak – pisarka z ziemi lubelskiej" zorganizowanej 20 listopada 2019 roku przez Lubelski Oddział Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana" i Katedrę Literatury Współczesnej KUL.

[1] Zob. Z. K o s s a k, *Rok polski. Obyczaj i wiara*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017.

[2] Por. K. H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *Rok Pański przez barwy czasu odmieniony, czyli o „Roku polskim" Zofii Kossak*, w: *Dzieło literackie i książka w kulturze. Studia i szkice ofiarowane Profesor Renardzie Ocieczek w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. I. Opacki, B. Mazurkowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 228. Zob. J. J u r g a ł a - J u r e c z k a, *Śląsk Cieszyński w „Roku polskim" Zofii Kossak*, w: *Śląskie miscellanea*, t. 9, red. J. Malicki, K. Heska-Kwaśniewicz, Komisja Historycznoliteracka Oddziału PAN w Katowicach, Katowice 1996, s. 69-78.

[3] J. J u r g a ł a - J u r e c z k a, *Zofia Kossak. Opowieść biograficzna*, Dom Wydawniczy PWN, Warszawa 2014, s. 224.

[4] Tamże, s. 219.

[5] K. H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *„…treść ojczystej ziemi". Zofia Kossak jako malarka krajobrazów*, „Góry – Literatura – Kultura" 6(2012), s. 105.

[6] Z. K o s s a k, *Wspomnienia z Kornwalii 1947-1957*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 5. W cytatach z dzieł Zofii Kossak zachowano pisownię oryginalną.

giganta […] precyzuje rzeźbę kraju, on daje szczególne piękno krajobrazowi. Na wyżynach drzewa, wielkie czy małe zarośla, czy stare dęby, wszystkie pochylone są gwałtownie z zachodu na wschód, ich korony, sczesane jak włosy przez gwałtowny wiatr, są jak płaczki wyciągające dłonie w jedną stronę. Potężne drzewa, którym nigdy nie było dane rosnąć prosto, chwiać dowolnie czubem liści i gałęzi, od maleńkości zastygają w tej nienaturalnej pozie, tym skręcie całej istoty. Te szeregi drzew, niby uciekających w popłochu, smaganych wiatrem, mimo panującej ciszy, prosiły się na głos do ballady, sagi, bohaterskiego eposu”[7].

Urok opisywanej przestrzeni nie staje się jednak medium prowadzącym do jej oswojenia, uznania za bliską, własną. Przeciwnie, ewokuje wizje miejsc dalekich, utraconych, które „odpamiętywane” w świadomości wędrowca-obcego, ujawniają jego tęsknotę – przyczynę i źródło twórczej inspiracji (fascynacji). Widzenie z oddali, „gdy piórem kieruje tęsknota”[8], inicjuje także wrażenie nieprzystawalności, swoistego niedopasowania emigranta do rzeczywistości najbliższej, realnej i konkretnej. Owe emocje, ówczesne duchowe doznania pisarki, znakomicie wyczuł Melchior Wańkowicz, który napisał: „Otrzymawszy od niej [Zofii Kossak – G.G.] *Rok polski* w dalekiej Ameryce, przeżyłem wstrząs z gatunku tych, które kazały latarnikowi przeoczyć biegnący czas”[9]. W książce Kossak-Szatkowskiej przejmujące zdania o tęsknocie człowieka za opuszczoną ojczyzną można odczytać jako osobiste świadectwo kreatora wspomnień – zapis intymnych przeżyć autorki-wygnańca: „Potem zaczęły się wyraje ludzi, podobne odlotom jesiennym ptactwa. Choć poeci lubią porównywać człowieka do ptaków […], jest między nimi ta różnica: ptak odlatuje i wraca; człowiek, gdy się od ziemi oderwie – nie wróci. Tułacz podobien jest raczej drzewu wyrwanemu z gruntu, rzuconemu w przestrzeń siłą wybuchu, usycha bowiem jak drzewo. Ptaki wracają […], a ludzie, zali powrócą?... […] Jeśli zaś wrócą po latach, czy swoich poznają i będą przez nich poznani? Może jednak i drudzy okażą się inni, niż byli w chwili rozstania? Ślady zarosła trawa zapomnienia i nikt wygnańców nie czeka? Bo istotą życia jest ciągła przemiana. Czas odpływa, unosi, przekształca i co minęło – nie wraca”[10].

Zofia Kossak zalicza siebie do grona tułaczy, którzy przypominają drzewa wyrwane z gruntu, wykorzenione i tym samym skazane na powolne konanie. Dokonane przez pisarkę autoprzyporządkowanie, utożsamienie siebie

[7] Tamże.

[8] T a ż, *Rok polski*, s. 11.

[9] M. W a ń k o w i c z, *Wspomnienia o Zofii Kossak*, w: *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach*, wybór i oprac. K. Heska-Kwaśniewicz, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Katowice–Cieszyn 1997, s. 124. Por. H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *Rok Pański przez barwy czasu odmieniony, czyli o „Roku polskim” Zofii Kossak*, s. 228.

[10] K o s s a k, *Rok polski*, s. 132n.

z tułaczami, nie wydaje się jednak najtrafniejsze. Autorkę *Pożogi* w bardziej adekwatny sposób określa bowiem słowo „pielgrzym”. Mieszkanka Trossell Farm sercem i myślami wędruje nieustannie do kraju narodzin, który utrwalił się w jej pamięci nie tyle jako arkadia, raj utracony, ile jako „ziemia obiecana”, umiłowana. W tym kontekście warto przytoczyć fragment książki Joanny Jurgały-Jureczki *Kossakowie. Biały mazur*, w której badaczka życia i twórczości Kossak-Szatkowskiej odsłania przed czytelnikami szeroką panoramę przeżyć, doświadczeń pisarki z okresu emigracji w Anglii: „Pamięta, kiedy pisała te słowa [o tęsknocie za Polską – G.G.]. To było późnym wieczorem, kiedy już wykończona fizyczną pracą na farmie mogła nareszcie usiąść przy stole i pisać. Była na Trossell Farm w Kornwalii. Kornwalii wprawdzie pięknej i tajemniczej, ale obcej […]. Kiedy patrzyła na okoliczne wzgórza, na przygięte przez wiatry wiejące znad oceanu drzewa, przed oczami, w myślach i sercu wciąż miała zupełnie inne krajobrazy”[11].

Owocem tego szczególnego podróżowania jest *Rok polski*, odczytywany najczęściej jako poetycki kalendarz o układzie odpowiadającym porządkowi miesięcy i zmian zachodzących w przyrodzie. Zdaniem historyków literatury zamknięty cykl kalendarzowy *Roku polskiego* to doskonały symbol powracania do źródeł, do rodzinnych tradycji i obyczajów, które stanowią fundament wszystkich treści naszego narodowego życia. Można jednak postawić hipotezę, że niezwykłość dzieła Zofii Kossak nie wynika wyłącznie z tego, że jest ono emocjonalnym i zmysłowym zapisem-obrazem charakterystycznych dla danej pory roku obrzędów, podań i wierzeń, artystycznym albumem, kroniką przeszłości czy też skarbnicą pamięci i wiedzy o ludowym – polskim – przeżywaniu czasu, ale także (a może przede wszystkim) literacką pielgrzymką do sedna życia, do ukrytej w chrześcijańskiej tradycji liturgicznej logiki świata. To zatem nie czas zamykany umownie w konstytuujące rok kalendarzowy dni, tygodnie i miesiące decyduje o merytorycznym całokształcie fabuły. Porządek lektury wyznacza rok liturgiczny, gdyż – jak pisze Kossak-Szatkowska – „czas nie przynależy do rzeczy ostatecznych”[12]. Stąd zasadniczym i bezpośrednim tematem utworu nie jest opis czasu z całym bogactwem jego kulturowego uposażenia, ale rozważania o sensie owego czasu – „trwałości zanurzonych w nim spraw Bożych i nietrwałości spraw ludzkich”[13]. W konsekwencji należy uznać za zasadne analizowanie i interpretowanie *Roku polskiego* według klucza-konwencji odwróconej perspektywy, przy jednoczesnym założeniu, że koniec utworu jest de facto jego początkiem. Zaprezentowane stanowisko

[11] J. J u r g a ł a - J u r e c z k a, *Kossakowie. Biały mazur*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2018, s. 64n.

[12] K o s s a k, *Rok polski*, s. 183.

[13] Tamże.

wydaje się tym bardziej uprawnione, że – jak pokazuje autorka *Roku polskiego* – „wiejskie obyczaje są najczęściej przedłużeniem sprawowanych w kościele obrzędów, także ich ludową interpretacją, celebracją dopełniającą, przeniesioną z przestrzeni eklezjalnej do domowej, zagrodowej, wiejskiej”[14]. W ten sposób Kossak-Szatkowska „ogarnia całą rzeczywistość w pionie i poziomie”[15], przy czym największy nacisk kładzie na prezentację naszego czasu jako wielkiego dążenia od adwentu do Paschy. W tym kontekście można stwierdzić, że w *Roku polskim* nie tyle „profanum przełamuje się z sacrum”[16] – jak twierdzi Krystyna Heska-Kwaśniewicz, ile sacrum przełamuje profanum. Rok liturgiczny jawi się bowiem w dziele Zofii Kossak nie tylko jako tło dla cyklicznej wegetacji przyrody oraz związanych z tym zjawiskiem ludzkich przeżyć i doświadczeń, ale także jako byt samoistny, którego poszczególne okresy – „owoce zetknięcia się i wzajemnego «zapłodnienia» darów natury i łaski […], stanowiące anamnezę – pamiątkę misterium Pana”[17] – dopełniają i wyjaśniają czas natury oraz nadają mu sens.

ADWENT

W chrześcijaństwie łacińskim słowem „adventus” określano przyjście Chrystusa – tak w sensie Wcielenia, jak i powtórnego przyjścia w chwale. Współcześnie „adwent” oznacza okres przygotowania do uroczystości Narodzenia Pańskiego, a także pobożne i radosne czuwanie w perspektywie ostatecznego powrotu Chrystusa na końcu czasów. W liturgii kolejność ta jest odwrotna. Pierwsze dwie niedziele adwentu podejmują motyw oczekiwania na powtórne przyjście Jezusa, a druga połowa tego okresu kieruje myśli wierzących na przygotowanie do Bożego Narodzenia (na każdy dzień od 17 do 24 grudnia przeznaczony jest oddzielny formularz mszalny i osobna prefacja). Fundamentalny temat liturgii adwentu stanowi powszechne zgromadzenie wiernych, z którym łączy się sąd, a z nim potrzeba czuwania. Chrześcijanie oczekują wówczas tego, co już jest – znakami tej obecności są opowiadanie Ewangelii ubogim, cuda dokonywane przez Jezusa (liczne perykopy o uzdrowieniach)

---

[14] M. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, *Inspiracje biblijne w twórczości Zofii Kossak* (referat wygłoszony podczas konferencji: „«Każda rocznica jest skrótem, syntezą»… Osoba i pisarstwo Zofii Kossak” zorganizowanej 23 kwietnia 2018 roku przez Lubelski Oddział Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”, Instytut Filologii Polskiej KUL i Katedrę Literatury Współczesnej KUL).

[15] H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *„...treść ojczystej ziemi”. Zofia Kossak jako malarka krajobrazów*, s. 106.

[16] Tamże.

[17] B. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, *Liturgia i czas*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1991, s. 27.

i uczta mesjańska będąca obrazem rekonstrukcji wszystkiego w Bogu oraz Paruzji. W ostatnią, czwartą niedzielę tego okresu uwaga skupia się już na wcieleniu Słowa Bożego. Liturgia przewiduje na czas adwentu dwie prefacje oraz specjalny układ czytań. Nie podejmując szczegółowej analizy tekstów czytań, jak również tekstów euchologicznych, warto wspomnieć, że pierwsza prefacja ożywia nadzieję na ostateczne przyjście Chrystusa „w blasku swej chwały, aby nam udzielić darów, których czuwając, z ufnością oczekujemy”[18], druga z kolei pobudza do radości z przyjścia Pana i do przyjęcia Go z miłością na wzór Maryi. W czytaniach natomiast podejmowane są najważniejsze tematy historii zbawienia związane ze zgromadzeniem całej ludzkości w domu Ojca[19].

Wierne odwzorowanie liturgiczno-teologicznych aspektów adwentu odnajdujemy w *Roku polskim*. Dla Zofii Kossak okres ten jest w pierwszej kolejności czasem „oczekiwania na Gody, które znaczą więcej niż biesiada czy obchód”[20]. Pisarka identyfikuje je ze stanem szczęśliwości: „To On, Zbawiciel, przebywa na godach wiekuistych, z których raczy zstępować na ziemię”[21]. Obraz ten dopełniają nawiązania do ewangelicznych przypowieści o dziesięciu pannach (por. Mt 25,1-13) i uczcie królewskiej (por. Mt 22,1-14)[22], których tematem jest uczestnictwo uczniów Chrystusa w uczcie zbawionych. Historia pięciu panien mądrych i pięciu głupich stanowi ilustrację paruzji. Mądre panny, wziąwszy swoje lampki, pobiegły na spotkanie z oblubieńcem, potem zaś „weszły z nim na ucztę weselną i drzwi zamknięto” (Mt 25,10). Komnata weselna oznacza w tym wypadku niebo, do którego panny nierozsądne nie zostały wpuszczone. Przypowieść odsłania prawdę, że powtórne przyjście Jezusa może być niespodziewane i niezgodne z oczekiwaniami ludzi, a do uczty weselnej („Godów”) zostaną dopuszczeni jedynie roztropni i czujni, czyli tacy, którzy wypełniają słowa Mistrza (por. Mt 7,24-27). W tej perspektywie życie chrześcijan stanowi uroczysty pochód do Chrystusa-Oblubieńca, radosne oczekiwanie na zjednoczenie się z Nim w wieczności. Przypowieść o uczcie królewskiej natomiast zawiera przypomnienie o potrzebie pozytywnego ustosunkowania się do misji Jezusa (przez wiarę) i o koniecznym wysiłku przygotowania się do uczty (na które wskazuje odświętny strój). Wezwanie do Królestwa nie jest bowiem gwarancją jego osiągnięcia. Aby znaleźć się na uczcie niebieskiej potrzeba – oprócz Bożego zaproszenia – spełniania przez człowieka woli Bożej w codzienności i rzeczywistego zaangażowania w proces osobistej przemiany.

---

[18] *Pierwsza prefacja adwentowa*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012, s. 18.

[19] Por. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 111.

[20] K o s s a k, *Rok polski*, s. 166.

[21] Tamże.

[22] Zofia Kossak korzystała z Pisma Świętego w tłumaczeniu Jakuba Wujka.

W literackiej wizji Kossak-Szatkowskiej słowa: „zaślubiny", „wesele", „uczta" – symbolizujące w teologii intymną, ostateczną i trwałą więź z Bogiem – zastępuje termin „Gody". Autorka *Roku polskiego* nawiązuje w ten sposób do biblijnej Apokalipsy św. Jana, w której radość z powodu szczególnego spotkania Zbawiciela z wiernymi przedstawiona jest właśnie za pomocą tej metaforyki[23]: „«Weselmy się i radujmy, […] bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła, i dano jej przyoblec bisior lśniący i czysty» – bisior bowiem oznacza czyny sprawiedliwe świętych. […] Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Godów Baranka" (Ap 19,7-9).

W analizowanym dziele na Gody przygotowują się zarówno ludzie, jak i przyroda. Tę drugą w uroczystą odświętność, czyli szaty godowe, przyodziewa śnieg: „Na czym polega czar śniegu? Że c i c h y. Następnie, że b i a ł y. Cisza jest zawsze dostojna, jak hałas zawsze pospolity. Pośród wrzawy trudno myśleć, w ciszy człowiek jest przymuszony do zadumy i skupienia. Zgiełk rozdrabnia – cisza wyogromnia. Wszystkie wielkie rzeczy, by się narodzić, potrzebują ciszy. Biel to czystość i niewinność. Tęsknota stworzenia za utraconą przez grzech czystością daje się zmierzyć zachwytem, co ogarnia duszę, kiedy na ziemię spadnie pierwszy śnieg. […] Świat oczekujący przyjścia Zbawiciela obleka się w biel"[24].

W tradycji chrześcijańskiej biel – barwa niezakłóconego światła – oznacza radość i świąteczny nastrój. Jest także podstawowym kolorem sakralnym, symbolem doskonałej czystości i nieprzemijającego piękna[25]. Stąd – jak pisze Zofia Kossak – „w oczekiwaniu Godów […] ludzie dalecy od czystości śniegu spieszą w przedświtowym mroku na roraty"[26], by przez modlitwę i pokutę odzyskać utraconą szatę weselną, szatę, która została zbrukana grzechem „bolesnej pary winowajców: Adama i Ewy"[27]. Wątek pierwszych rodziców stanowi klamrę, którą pisarka spina dzieje zbawienia, uobecniane przez adwent. Jednocześnie wskazuje, że istotą owego czasu oczekiwania jest radość z tego, że Matka Jezusa odkupi przestępstwo Ewy[28]. To za Jej przyczyną ziemia zrodzi Zbawiciela – Słowo stanie się Ciałem, a ludzkość odda cześć Bogu, który „w cudowny sposób stworzył godność natury ludzkiej i jeszcze cudowniej ją naprawił"[29].

---

[23] Zob. M. L u r k e r, hasło „Gody weselne", w: tenże, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1989, s. 60.

[24] K o s s a k, *Rok polski*, s. 165n.

[25] Zob. M. L u r k e r, hasło „Biały", w: tenże, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 25n.

[26] K o s s a k, *Rok polski*, s. 166.

[27] Tamże.

[28] Zob. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, dz. cyt.

[29] K o s s a k, *Rok polski*, s. 166.

OKRES NARODZENIA PAŃSKIEGO

Każde święto ma swój specjalny przedmiot – swoje proprium. Proprium Narodzenia Pańskiego jest „odnowienie początków zbawienia, które kryją w sobie łaskę dziecięctwa Bożego przez udział w «przedziwnej wymianie» dokonującej się we Wcielonym Słowie”[30]. W tradycji chrześcijańskiej uroczystość narodzin Mesjasza definiowana bywa najczęściej jako misterium światła, którego sens należy wiązać z misterium paschalnym – wypełnieniem Bożego zamysłu odnowienia człowieka.

Zarysowana tu problematyka teologiczna została uobecniona w *Roku polskim*. Jak wskazuje Kossak-Szatkowska, chór aniołów obwieszczający nad stajenką, że ziemia zrodziła Zbawiciela, proklamuje wyrwanie ludzkości z mrocznego stanu, w jakim trwała przed Odkupieniem[31]. Owocem tego nadprzyrodzonego aktu jest przemiana ziemi (ludzkości), która zakwita nieznanym dotąd kwiatem świętości. Wcielenie ma więc sens soteriologiczny – zbawczy[32]. Temat ten podejmuje wyraźnie druga prefacja o Narodzeniu Pańskim – Jezus Chrystus, niewidzialny Bóg, zaczął istnieć w czasie, „aby dźwignąć wszystko, co grzech poniżył, odnowić całe stworzenie”[33]. Dla autorki analizowanego dzieła ziemska misja Syna Bożego jest jedynym źródłem „głębokiej radości nocy betlejemskiej”[34], której obchód jawi się w polskiej kulturze i obyczajowości jako kontaminacja starych i nowych wierzeń, których wspólną płaszczyznę stanowi dziękczynienie Bogu za dar życia w wieczności. Spośród niezwykłych, bogatych zwyczajów towarzyszących obchodom Bożego Narodzenia pisarka stawia na pierwszym miejscu wieczerzę wigilijną, w jej ujęciu bowiem „wilia ma charakter sakramentalny”[35]. Zofia Kossak jest jednak świadoma, że wigilia „w oczach wielu Polaków przesłania [...] właściwe święto – staje się treścią, miast wstępem”[36]. Moment kulminacyjny wieczerzy stanowi dzielenie się opłatkiem. W *Roku polskim* nie znajdujemy wyjaśnienia genezy tego zwyczaju – gestu pojednania oraz wzajemnego okazywania sobie życzliwości – odgrywającego tak wielką rolę w przeżyciu świąt Narodzenia Pańskiego. Prawdopodobnie zwyczaj ten ma pewien związek z eulogią i stanowi nawiązanie do Chleba Eucharystycznego – korzenia jedności i miłości. W tym duchu Kossak-Szatkowska pisze o „opłatku”: „Wyciągnięta

[30] N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 101.

[31] Por. K o s s a k, *Rok polski*, s. 168n.

[32] Por. Th. S c h n i t z l e r, *Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt*, Herder Verlag, Freiburg 1977, s. 14n.

[33] *Druga prefacja o Narodzeniu Pańskim*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 21.

[34] K o s s a k, *Rok polski*, s. 169.

[35] Tamże.

[36] Tamże.

dłoń z okruchem chleba sięga poza rzeczywistość […], zbliża oddalonych i łączy umarłych z żywymi”[37]. Podobne znaczenie ma również wolne miejsce przy stole – znak jedności i wrażliwości na potrzeby innych ludzi. Zwyczaj ten unaocznia, że świat mógłby być rajem, „gdyby prawa wieczerzy wigilijnej rządziły nim stale”[38].

Odblask Bożego Narodzenia – z ozdobami, choinką i kolędami – pada na styczeń, włączając ów miesiąc w radość wigilijną. W eseju dedykowanym przez Kossak pierwszemu miesiącowi roku czytamy o jasełkach i kolędnikach, z którymi „na teren polskiej wsi wkracza włoskie średniowiecze, zakonserwowane jak mucha w bursztynie”[39]. Radosne korowody „herodów” trwają do święta Trzech Króli. Autorka *Roku polskiego* odsłania przed czytelnikami wysoką rangę i teologiczną wymowę Epifanii, przywołując właściwą nazwę uroczystości – „Objawienie Zbawiciela świata”[40]. Pisarka nawiązuje do Księgi Izajasza, do fragmentu proroctwa dotyczącego czasów mesjańskich, kiedy do Jerozolimy przybędą z darami (złotem, kadzidłem, zwierzętami) liczni poganie (por. Iz 60,6)[41]. Fragment ten odczytywany jest w świątyniach podczas liturgii uroczystości Objawienia Pańskiego. Dalsza część wywodu pisarki kryje w sobie wykładnię treści Epifanii oraz przybliża związane z tym świętem zwyczaje obrzędowe: „Mesjasz przyszedł na świat nie tylko dla narodu wybranego, którego jest synem, ale dla całej ludzkości. Epifania oznacza uniwersalizm chrześcijański narodzony na progu Stajenki. W tym dniu kmieć polski pisze święconą kredą na drzwiach domu inicjały Trzech Króli – K.M.B. – przedzielone krzyżykami Kacper, Melchior, Baltazar. Imiona zaczerpnięte z apokryfu, nie poparte autorytetem Pisma Świętego, lecz wrosłe w chrześcijaństwo nie mocniej niż obecność osła i wołu przy żłobie. Niewprawną, spracowaną ręką nakreślone litery będą przez cały rok chronić obejście od szkody. Na równi z poświęconymi w czasie sumy szczyptami kadzidła i mirry, z gromnicą, palmą i wodą święconą stanowią dzielną obronę przeciw wszelkiemu złu, linę łączącą chatę bezpośrednio z niebem”[42].

Zofia Kossak wskazuje, że jest wolą Ojca Niebieskiego, aby zbawienie dotarło do wszystkich ludów – „aż do krańców ziemi” (Iz 49,6). Królestwo Boże uosobione zostało w postaci Tego, „który ukazał się na ziemi jako śmiertelny człowiek”[43] – jak głosi prefacja z uroczystości Objawienia Pańskiego. Plan Boży jest zatem bardzo konkretny – przewiduje udział ludzi w nieśmiertelno-

[37] Tamże.
[38] Tamże, s. 170.
[39] Tamże, s. 19.
[40] Tamże, s. 23.
[41] Zob. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, dz. cyt.
[42] K o s s a k, *Rok polski*, s. 23n.
[43] *Prefacja o Objawieniu Pańskim*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 23.

ści, którą Stwórca obdarza ich w Jezusie Chrystusie. W tym sensie Epifania zbliża się w swej treści do Bożego Narodzenia i jawi się wierzącym jako wezwanie do pójścia za Jezusem, do poszukiwania Go wzorem Magów – aż po finałowy moment drogi – oglądanie twarzą w twarz blasku Boskiego majestatu. Paralelizm drogi Mędrców i drogi chrześcijan jest uderzający: Trzej Królowie są pierwociną naszego powołania i naszej wiary. Stąd w przywołanym fragmencie *Roku polskiego* rozważania pisarki o teologicznym sensie Objawienia Pańskiego korespondują z opisem celebracji „dopełniającej”, której elementem centralnym jest w tym wypadku obrzęd błogosławienia domów, wzbogacony przez naznaczanie kredą drzwi początkowymi literami imion Magów oraz datą bieżącego roku.

Analiza przedstawionych wyżej idei religijnych zawartych w tekście Kossak-Szatkowskiej upoważnia do sformułowania hipotezy, że są one zbieżne z tezami Josefa Andreasa Jungmanna, jednego z najwybitniejszych znawców historii liturgii. Już na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych dwudziestego wieku ten austriacki jezuita i teolog, promotor katolickiej reformy liturgicznej, wyrażał pogląd, że celebracje Bożego Narodzenia i Epifanii łączy ten sam temat, przy czym pierwsza z uroczystości koncentruje się bardziej na uniżeniu Syna Bożego, podkreślając ziemskie narodziny Słowa, druga natomiast kieruje wzrok chrześcijan na Boską wielkość nowonarodzonego Dziecięcia, która staje się widzialna dla świata[44]. Podobne ujęcie tej problematyki w *Roku polskim* dowodzi, że przebywająca na emigracji pisarka znała ówczesną myśl teologiczną i starała się propagować ją także na niwie literackiej.

Okres związany z misterium Wcielenia zamyka święto Chrztu Pańskiego. Zofia Kossak z lat młodości spędzonej na Wołyniu zapamiętała obchody Epifanii („Jordanu” [45]) w Kościele prawosławnym i przepiękny opis tego obrzędu zamieściła w omawianej książce: „Na wschodnich ziemiach Polski «Jordan» obchodzono uroczyście i malowniczo. Na zamarzniętej tafli jeziora czy stawu rąbano szeroką przerębel. Wydobyte bryły lodu służyły do budowy ołtarza, migoczącego w słońcu, jakby był z kryształu, przystrojonego zielenią świerczyny. Z cerkwi wychodziła procesja tłumna, chorągwiana, barwna. Pop brodaty, w złotolitej kapie, diak z głębokim basem, białe kożuchy przepasane krasnymi pasami, czerwone i żółte buty, jaskrawe chustki, złociste ikony, iskrzący śnieg, trzaskający mróz, kolumny pary unoszące się z ust ku blademu

[44] Por. J.A. J u n g m a n n, *Der Gottesdienst der Kirche. Auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1955, s. 231.

[45] W Kościele prawosławnym Chrzest Pański jest połączony z uroczystością Objawienia Pańskiego i nazywany bywa także „Jordanem”, ponieważ ryt błogosławienia wód Jordanu w liturgii bizantyjskiej znalazł odzwierciedlenie w poświęcaniu wody właśnie w czasie Epifanii. Zwyczaj ten łączy się ponadto z udzielaniem w tym dniu (zwłaszcza na Wschodzie) sakramentu chrztu. Por. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 108.

błękitowi nieba. […] Ledwo pop uczyni ostatni znak krzyża nad wodą, jeden parobek, drugi, trzeci, szósty i dziesiąty zrzucają odzienie, wyskakują z butów i – buch! do przerębli. Pluska lodowata woda […]. Uroczystość na stawie trwa długo […], a «batiuszka» asystuje już tylko w charakterze widza”[46].

Należy zgodzić się z Krystyną Heską-Kwaśniewicz, że scena ta została nacechowana przez Kossak – artystkę pióra „wielkim bogactwem kolorystycznym (pełnym lśnień), a także głęboką wymową symboliczną”[47]. Zdaniem badaczki para wydobywająca się z ust modlącego się ludu i unosząca się w górę oznacza, że „piękno ziemi jest skierowane ku niebu, że ma wymiar transcendentny”[48]. Na uwagę zasługuje również dynamika celebracji „Jordanu”, którą tworzy sekwencyjność obrazów przesuwających się przed oczami czytelnika, ich żywiołowa zmienność. To wszystko sprawia, że obrzęd „odpamiętywany” przez Zofię Kossak tętni zarówno pulsem przyrody, jak i ludzkimi emocjami. Śpiewy, krzyki, śmiechy uczestników nabożeństwa odsłaniają sedno zimowej celebracji – radość czasu „Godów”, nadzieję na dobry, szczęśliwy Nowy Rok.

WIELKI POST

W lutym mrok traci swe panowanie nad światem, a ciemność z zasklepionym w niej lękiem rozświetla Pani Gromniczna. Jej postać ukazuje pisarka w konwencji podań ludowych i w nastroju charakterystycznym dla przedstawień tego tematu w twórczości malarskiej Piotra Stachiewicza. Oto „Pani Niebieskiego Dworu”[49] z gromnicą zapaloną w dłoni strzeże siedzib ludzkich przed watahą wilków. Pośród mroźnej zawieruchy światło świecy staje się ratunkiem dla zbłąkanych, wędrowców i gospodarzy – bronią przeciw drapieżnikom, przeciw Złemu. W tym kontekście autorka *Roku polskiego* – po raz pierwszy w analizowanej książce – uwidacznia cechy polskiej pobożności maryjnej mającej wymiar praktyczno-przeżyciowy. Dla wierzących Matka Boża to „Najmiłosierniejsza Instancja”[50], to litościwa i wyrozumiała Opiekunka.

Zofia Kossak skupia się na „zwyczajowym” rozumieniu święta, które do roku 1969 określane było naprzemiennie jako „Święto Spotkania” bądź „Święto Oczyszczenia”, chociaż należy zaznaczyć, że mszał z roku 1570 za-

[46] K o s s a k, *Rok polski*, s. 25n.

[47] H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *„...treść ojczystej ziemi”. Zofia Kossak jako malarka krajobrazów*, s. 106.

[48] Tamże.

[49] K o s s a k, *Rok polski*, s. 34.

[50] Tamże.

wiera jedynie drugą z wymienionych nazw[51]. Przed wprowadzoną przez Sobór Watykański II reformą liturgii rzymskiej to święto miało przede wszystkim charakter pokutny, a ponadto gloryfikowało osobę Maryi i Jej wpływ na dzieje zbawienia. Mszał Pawła VI – z oddzielną prefacją na ten dzień – także zachęca do sławienia Boga za to, że Maryja przyniosła do świątyni Jezusa, Przedwiecznego Syna Bożego, i że Duch Święty ogłosił Go chwałą ludu Bożego i światłem dla narodów. Motyw światła leży u podstaw tego święta i ma tak doniosłe znaczenie, że w niektórych krajach Msza Święta sprawowana drugiego lutego nosi nazwę Mszy światła[52]. Nowy kalendarz liturgiczny i mszał z roku 1970 dobitniej niż miało to miejsce w liturgii potrydenckiej podkreślają, że „Gromniczna” jest świętem Pańskim, a dowód na to stanowi zmiana nazwy na „Ofiarowanie Pańskie”. Uwyraźnieniu tego charakteru święta służy euchologia – liczne modlitwy w obrzędzie błogosławienia świec uwypuklają element anamnetyczny w pełnym rozumieniu, a więc również eschatyczny, po to, by wierni mogli stanąć przed Bogiem Światłością z czystymi sercami i by swoim życiem dążyli na spotkanie ze Zbawicielem w wieczności[53].

W ludowej tradycji i w zwyczaju luty „otwiera” Matka Boska Gromniczna niosąca promień nadziei, światło życia. Eseistyczny *Rok polski* nie zawiera teologicznej wykładni święta (ani jego oficjalnej nazwy). W podobny sposób nawiązuje pisarka do liturgicznego wspomnienia świętej Agaty (5 lutego), kładąc nacisk na znaczenie i symbolikę święcenia soli: „Sól – symbol mądrości. «Wy jesteście solą ziemi» […]. Chleb i sól streszczają w sobie wszystko, co dla ciała i ducha potrzebne. Przez podanie chleba i soli zawiera się trwałą przyjaźń. Zarazem sól jest uosobieniem ziemi. Błogosławieństwo Kościoła udzielone w tym dniu soli obejmowało zatem świętą pokorną glebę-żywicielkę, całą nieobeszłą ziemię z jej kruszcami i rudami, skałami i mokradłami, z piaskiem, ową sypką mąką klepsydry prawieków”[54].

Jak podaje Kossak-Szatkowska, „sól święcona na Świętą Agatę chroniła bydło od chorób, chatę od pożarów”[55]. W strukturze analizowanego dzieła sól wraz ze światłem, będące desygnatami przywołanych świąt i wspomnień kościelnych, stanowią jednak bramę do Wielkiego Postu – czasu pokuty i nawrócenia. Przedstawione tu stanowisko badawcze znajduje potwierdzenie w przywołanym przez pisarkę kontekście biblijnym. W Ewangelii według św. Mateusza czytamy: „Wy jesteście solą ziemi. Lecz jeśli sól straci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi. Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto

[51] Por. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 114.
[52] Por. tamże.
[53] Por. tamże, s. 115.
[54] K o s s a k, *Rok polski*, s. 36n.
[55] Tamże, s. 37.

położone na górze. Nie zapala się też lampy i nie umieszcza pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciła wszystkim, którzy są w domu. Tak niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie" (Mt 5,13-16).

Jezus, wyjaśniając uczniom ich powinności, przede wszystkim wskazywał na konieczność dawania świadectwa. Sól oczyszcza, daje smak, konserwuje i podnosi walory potrawy. Idący za Mesjaszem są wartościowi i pożyteczni dla świata wówczas, gdy niosą w sobie „smak" Jego nauki, potwierdzając jej moc własnym życiem. Muszą jednak pielęgnować posiane w nich słowo Boże – nieustannie się doskonalić, aby nie utracić „smaku", czyli zdolności do bycia świadkami. Ponadto Jezus zwracał uwagę na to, że Jego uczniowie postawieni są pośrodku świata jako znak obecnego już wśród ludzi królestwa Bożego. Chrystus jako „światłość świata" (J 8,12; 9,5; por. 1,4) rozjaśnia jego mroki swoją Ewangelią. W tej misji mają także uczestniczyć Jego naśladowcy – słuchacze i głosiciele Dobrej Nowiny. Poznanego, doświadczonego światła nie mogą oni zatrzymać dla siebie i ukryć, bo jest przeznaczone dla wszystkich ludzi pogrążonych w mroku.

W dziele Zofii Kossak sól, symbol mądrości i oczyszczenia, oraz światło, symbol Boga (por. np. Iz 4,20; 60,19; J 8,12; 1 J 1,5), oznaczają wezwanie, by ludzie postępowali jak dzieci światłości (por. Ef 5,8), „pełnili zawód żołnierzy chrześcijańskich"[56], ponieważ „światłość jest tym elementem, w którym przebiega i rozwija się życie wierzących, znajdując swoje wypełnienie w wieczności, gdzie świeci światłość Boga (Ap 21,23)"[57]. Z tego względu w literackiej wizji autorki *Krzyżowców* okres postu ma charakter dynamicznego stawania się człowieka nowego, dla którego słowa z liturgii Środy Popielcowej: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz" (Rdz 3,19), nie stanowią synonimu przekleństwa, zapowiedzi trudnej doli, ale są przyczynkiem do ufnego zawierzenia Stwórcy na wzór św. Agaty[58]. „Jesteśmy prochem – pisze Zofia Kossak – ale prochem nieśmiertelnym. Materią, z której Bóg powołuje nowe kształty lub wskrzesza minione. Z mułu ziemi powstały człowiek, gdy zaufa Bogu, osiąga moc niewzruszalną, tęższą niż spiż albo miedź. Otrzeźwienie, wywołane stwierdzeniem rzeczywistości, jest konieczne dla należytego przyjęcia nakazów i wysłuchania obietnic"[59].

Według Kossak-Szatkowskiej owa „mobilizacja dusz, dokonująca się w ciszy i pokorze"[60] jest niezwykle istotna, ponieważ Boże obietnice „są najczul-

[56] Tamże, s. 41.

[57] B. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1989, s. 129.

[58] Por. K o s s a k, *Rok polski*, s. 36.

[59] Tamże, s. 40n.

[60] Tamże, s. 41.

sze, są ojcowskie”[61]. Ich treść czerpie pisarka z Księgi Ezechiela: „Ja sam będę pasł moje owce i Ja sam będę je układał na legowisku – wyrocznia Pana Boga. Zagubioną odszukam, zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skaleczoną opatrzę, chorą umocnię, a tłustą i mocną będę ochraniał. Będę pasł sprawiedliwie” (Ez 34,15-16). Chrześcijaninowi tekst ten niewątpliwie przywodzi na myśl Jezusa, który przedstawiając siebie jako dobrego pasterza (por. J 10), mógł czerpać z obrazów nakreślonych przez proroka o imieniu „Bóg jest mocny” lub „Bóg czyni mocnym”, na przykład głosząc przypowieść o zagubionej owcy (por. Łk 15,4-7) albo opisując Sąd Ostateczny (por. Mt 25,31-46). W przekazie Zofii Kossak perykopa o Bogu jako dobrym pasterzu z Księgi Ezechiela wydaje się stanowić przede wszystkim zachętę do refleksji nad własnym miejscem w społeczności Kościoła oraz do twórczego doskonalenia się w doczesnym życiu. Wielki Post oznacza bowiem ukierunkowanie na przemianę serca, egzystencję z wiary. Od strony negatywnej determinuje zerwanie z grzechem oddzielającym od Boga, od pozytywnej zaś – „progres w poznawaniu i rozumieniu tajemnic zbawczych – pozwolenie na ogarnięcie się wielkością tego misterium”[62]. Metanoia, będąca jednocześnie celem i owocem ćwiczeń duchowych, prowadzi do współdziałania w urzeczywistnianiu zamysłów Bożych.

Nośnikiem powyższych treści – jak czytamy w *Roku polskim* – jest nie tylko liturgia wielkopostna, ale również obyczajowość ludowa. Zwycięstwo nad siłami zimy i śmierci, a co za tym idzie – otwarcie się ludzi i przyrody na nowe, czyli wiosnę, wzrost, istność, uobecnia starodawny obrzęd topienia Marzanny. Obwieszcza on „koniec panowania okrutnego bóstwa, przed którym drży wszelkie stworzenie”[63], i wybuch „gwałtownego tętna życia, szybkiego krążenia soków w słojach drzew, w krwi ludzi i zwierząt”[64]. „Topienie Marzanny”, mające swój odpowiednik w zwyczaju „topienia Judasza”, nie odzwierciedla bynajmniej istoty tego okresu. Tę funkcję spełnia prastary, święty obrzęd siejby, który pisarka definiuje jako „twórczy akt zasiewów”[65]. „Krok siewcy – pisze – jest równy, powolny. Siewca nie może zżymać się, niecierpliwić, złorzeczyć. Nic by z jego siewu nie wyszło, bo spod rozdrażnionej dłoni puści się więcej ognichy niż zboża. A gdyby zaklął, broń Boże, to już pewne: na pszenicy śnieć, a na życie sporysz. Przed stąpnięciem na rolę siewca rzuca garści zboża w cztery strony świata: na chwałę Bogu, na daninę skrzatom, na ofiarę ziemi, wodzie, powietrzu i wszystkim zaludniającym je istotom, dobrym i złym. Potem żegna się znakiem krzyża świętego i zaczyna swoją pracę”[66].

---

[61] Tamże.
[62] N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 87.
[63] K o s s a k, *Rok polski*, s. 45.
[64] Tamże, s. 46.
[65] Tamże, s. 47n.
[66] Tamże, s. 48n.

W ujęciu Kossak-Szatkowskiej siejba oznacza nadprzyrodzony akt kreacji, którego współtwórcą jest człowiek wypełniający Boży nakaz panowania nad ziemią (por. Rdz 1,28). Autorka *Roku polskiego* odwołuje się do Księgi Początków – niegdyś nazywanej też Księgą Narodzin – twierdząc, że świat jest całkowicie zależny od swego Stwórcy, a powoływanie do życia stanowi „pracę" Boga. Jednocześnie pisarka wskazuje, że istota ludzka nie jest odbiciem świata (mikrokosmosem), ale odbiciem Boga (mikrotheosem), i dlatego zostaje wywyższona ponad przyrodę, która ma jej służyć. Zadaniem ludzi jest więc podporządkowanie sobie świata, będące swego rodzaju kontynuacją dzieła stworzenia. Realizując to zadanie, człowiek osiąga rangę współpracownika Bożego. W tej perspektywie praca stanowi wyznacznik ludzkiego losu i powszechny obowiązek moralny, a jej rezultaty mają znaczenie nie tylko doczesne, ale również eschatologiczne[67]. Zofia Kossak, opierając się w swych rozważaniach na myśli chrześcijańskiej, dokonuje apoteozy pracy, podkreślając jej wymiar sprawczy i uświęcający. W *Roku polskim* praca jawi się zatem jako ludzka aktywność stwórcza (a nie tylko twórcza) i jest jednym z głównych czynników ostatecznego, eschatologicznego dokonywania się ewolucji prowadzącej do pełnej spirytualizacji i personalizacji świata. Ponadto pisarka unaocznia, że praca jest istotnym elementem antropogenezy, „tworzenia się" człowieka. Zasiew bowiem to działanie na rzecz nowego życia, które z woli Boga rodzi się zarówno w ziemi, jak i w siewcy. Aby ów wzrost mógł się urzeczywistnić, ze strony człowieka potrzebne są cierpliwość, pokora i związany z pracą trud. Korelację czynników biologicznych, wegetatywnych i duchowych odsłania także ludowy zwyczaj malowania pisanek symbolizujących budzącą się do życia przyrodę oraz nadzieję wynikającą z wiary w zmartwychwstanie Chrystusa. W opisie przedwiośnia autorka wskazuje, że każda forma dojrzewania i rozwoju stanowi przygotowanie do największego święta chrześcijaństwa – zmierza do nocy błogosławionej i wielkiej, w której „niebo łączy się z ziemią, a sprawy boskie ze sprawami ludzkimi"[68].

ŚWIĘTE TRIDUUM PASCHALNE

Krystyna Heska-Kwaśniewicz, odnosząc się do literackiego przedstawienia Wielkanocy w *Roku polskim*, konstatowała: „Od barwnego opisu Niedzieli Palmowej kwitnącej wszystkimi odcieniami zieleni: kotkami wierzbowymi, białymi lub sypiącymi złotym pyłem o słodkiej woni, po święcenie pokarmów, poprzez

[67] Zob. J.W. G a ł k o w s k i, hasło „Praca", w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1989, s. 321-323.

[68] *Orędzie wielkanocne*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 161.

cudne pisanki, przybrane barwinkiem i bukszpanem, po ciszę i godność Wielkiej Niedzieli – wszystko podkreśla świętość życia, największego Boskiego daru”[69].

Dla Kossak-Szatkowskiej Zmartwychwstanie Pańskie to święto radości, tryumfu życia nad śmiercią, spełnionych obietnic: „Wszystko, co Niebo dotychczas zesłało, proroctwa, dziwy i cuda, Objawienie i Wcielenie, było przygotowaniem momentu, gdy śmierć zostanie pożarta w zwycięstwie, a nastąpi Zmartwychwstanie”[70].

Święte Dni Paschalne, będące współcześnie celebracją święta Paschy, a przed reformą liturgiczną Soboru Watykańskiego II – wprowadzeniem do świętowania Niedzieli Wielkanocnej, ukazane są w *Roku polskim* jako fazy misterium Przejścia. W tym kontekście warto odnotować, że autorka analizowanego dzieła w taki sposób kieruje narracją, że opisy oficjalnej liturgii Kościoła i towarzyszącej jej obrzędowości ludowej wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Quasi prologiem Triduum Sacrum czyni pisarka przedświąteczny, wielkotygodniowy zwyczaj sprzątania domów. „Wielkanocne ochędóstwo”[71] ma w tym przypadku rangę ponadpraktyczną i ponadestetyczną, gdyż jego celowość determinowana jest przez teologiczny sens świąt. „Wraz ze starymi śmieciami, […] pajęczyną i pyłem – pisze Zofia Kossak – […] wymiatane jest wszystko złe, co się w sercu nagromadziło, dawne kwasy i jady. Bo Wielkanoc to odnowa, stary człowiek ma umrzeć, nowy, lepszy się narodzić”[72].

Odrodzenie się w Bogu stanowi cel życia chrześcijanina. Wydarzenia Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku niosą naukę, że narodzenie się „na nowo” wymaga pokuty, postu i wyrzeczenia się Złego. Autorka *Roku polskiego* opis liturgii wielkoczwartkowej ogranicza do wzmianki o dwóch obrzędach: ogołoceniu ołtarza (denudatio altaris) i zamilknięciu dzwonów kościelnych (crepitacula). Zdejmowanie obrusów z mensy ołtarzowej ma charakter pokutny i symbolizuje „opuszczenie Chrystusa przez najbliższych oraz pozbawienie Go szat przed ukrzyżowaniem”[73]. Z kolei podczas Triduum niekorzystanie z organów i innych instrumentów muzycznych oraz zastąpienie dzwonków drewnianymi kołatkami jest znakiem „naśladowania pokory w uniżeniu się Jezusa”[74]. Niemiecki teolog i znawca liturgii katolickiej Adolf Adam interpretuje ten obrzęd także jako „post uszu”[75], którego owocem ma być „za-

[69] H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *„...treść ojczystej ziemi”. Zofia Kossak jak malarka krajobrazów*, s. 107.

[70] K o s s a k, *Rok polski*, s. 61.

[71] Tamże, s. 62.

[72] Tamże, s. 63.

[73] N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 67.

[74] Tamże.

[75] A. A d a m, *Das Kirchenjahr mitfeiern: seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung*, Herder Verlag, Freiburg 1979, s. 94 (tłum. fragm. – G.G.).

mknięcie słuchu" na podszepty Szatana. Wymienione przez pisarkę elementy liturgicznej celebracji Wielkiego Czwartku ewokują wizje bolesnych wydarzeń z dziejów odkupienia (uwięzienia, męki i śmierci Jezusa) i wzywają do przeżywania ostatnich dni Postu w oczekiwaniu sakramentalnej paruzji. Nawet ludowy zwyczaj „topienia Judasza" nie zakłóca kontemplatywnego nastroju misterium crucis. Parasceniczny sąd nad zdrajcą Chrystusa – jego symboliczne unicestwienie – jawi się w dziele Zofii Kossak jako pozaliturgiczne spoiwo oficjalnych nabożeństw kościelnych – antycypacja zdarzeń Wielkiego Piątku. Grzech Iskarioty oznacza śmierć nieodwołalną i ostateczną – śmierć wynikającą z zerwania relacji z tym, który jest Dawcą życia. Egzystencja bez Boga rodzi w człowieku samotność, niepokój i lęk. Dlatego Wielki Piątek, dzień, w którym Chrystus Pan zostaje złożony w grobie, Kossak-Szatkowska nazywa „bardzo niebezpiecznym"[76]. W świadomości prostego ludu to czas, kiedy czarownice, upiory, zmory i dziwożony hulają swobodnie po świecie, siejąc grozę wśród dusz pozbawionych niebiańskiego wsparcia.

Ponury obraz Wielkiego Piątku nie osłabia bynajmniej pozytywnego nastawienia pisarki, która ludowe wierzenia i przesądy wykorzystuje jako tło do rozważań o wartości i znaczeniu religii chrześcijańskiej: „O, jak straszny i groźny jest świat, gdy Bóg nieobecny, spoczywa w grobie albo odwiedza ojców w otchłani. Jak się żyło ludziom, nim Pan zeszedł na ziemię, gdy co dzień był Wielki Piątek? Dziw, że od samego lęku wszyscy nie pomarli!..."[77].

Wypowiedzi afirmujące wszystko to, co niesie ze sobą Wielkanoc – ujawniające głębię znaczeń i symboli teologicznych – każdorazowo korelowane są w dziele Zofii Kossak z formami obrzędowości ludowej, prastarej, pogańskiej. Jak już wcześniej wspomniano, ów schemat kompozycyjny stosuje pisarka w całym utworze, w eseju traktującym o obchodach Zmartwychwstania Pańskiego odgrywa on jednak rolę szczególną. Dzieje się tak dlatego, że autorkę w o wiele mniejszym stopniu niż w przypadku poprzedzających ten tekst esejów interesuje sprzężenie na linii liturgia oficjalna (kościelna) – liturgia dopełniająca (domowa) czy recepcja tradycji i myśli chrześcijańskiej w przestrzeni obyczajowości wiejskiej. Jej uwaga skupiona jest w tym przypadku na precyzyjnym opisie tego, w jaki sposób rytuały chrześcijańskie – dosłownie: religia i wiara – nadają sens i przede wszystkim uświęcają sferę szeroko rozumianej kultury ludowej. Grozę Wielkiego Piątku – „dnia śmierci", a także aktywności wiedźm i złych duchów – „oswaja" modlitwa kobiet adorujących grób Pański podczas nabożeństwa Gorzkich żali, a nadto ich łzy, „dobre łzy, bo wywołane bólem cudzym, a nie własnym"[78]. Zwyczaj błogosławienia pokarmów w Wielką Sobotę wykracza

[76] K o s s a k, *Rok polski*, s. 64.
[77] Tamże, s. 65.
[78] Tamże, s. 66.

poza doczesność, podkreślając dostojność ciała, które dzięki ofierze Chrystusa powołane jest do nieśmiertelności. Ponieważ w nauce Kościoła – w odróżnieniu od tradycji pogańskiej – wszystko jest dziełem Boga, pokarm jawi się jako afirmacja życia, przyczynek do ludzkiego zbawienia. Symboliczne jest miejsce owego obrzędu – cmentarz. „Święcone” oznacza, że Boży dar życia przeznaczony jest również dla tych, którzy spoczywają w grobach. Wielkosobotnie błogosławienie „jajek, chleba i soli”[79] łączy zatem niebo z ziemią, żywych ze zmarłymi, a wszystko to dokonuje się w imieniu Tego, który Zmartwychwstał[80].

„Kultyczną ekspresją istoty chrześcijaństwa”[81] jest Beata Nox, Wielka Noc. Zofia Kossak sens tego najważniejszego wydarzenia w dziejach zbawienia i w historii świata oddaje w zaledwie kilku zdaniach zaczerpniętych ze starożytnej pieśni *Exsultet* rozpoczynającej Wigilię Paschalną i związanej z zapaleniem światła w noc Zmartwychwstania: „Święta noc, która grzechów ciemności blaskiem ognistego słupa rozproszyła. Błogosławiona noc, […] co zmywa winy, przywraca niewinność upadłym, radość smutnym, otwiera groby i jasność zsyła w przepaście”[82].

Autorka *Roku polskiego* niczego w tym miejscu nie komentuje, nie wyjaśnia, nie dookreśla. Orędzie Wielkanocne staje się jej orędziem – źródłem radości i zobowiązania do życia w miłości. Radość świąteczna znajduje ujście w tradycyjnym „tłuczeniu jaj” i wywiedzionym z pogaństwa zwyczaju „pławienia dziewcząt”, nazywanym – zależnie od dzielnicy Polski – „dyngusem”, „śmigusem” lub „śmiergustem”. Dla ówczesnej mieszkanki Kornwalii ważniejsze jest jednak wspomniane zobowiązanie, którego istotę stanowi okazywanie miłosierdzia wszystkim ludziom na wzór Zmartwychwstałego Pana. Ten owoc „święta świąt” zakorzeniony jest w chrześcijaństwie w formule wielkanocnego powitania: „Chrystus zmartwychwstał” (odpowiedź to: „Zmartwychwstał prawdziwie”) i związanego z nim pocałunku pokoju. Wymowę tych znaków wyjaśnia pisarka następująco: „I choćbyś spotkał śmiertelnego wroga, przeciw któremu zapiekła się w tobie nienawiść, musisz tego dnia odpuścić, darować, zapomnieć, bo ani tych słów wypowiedzieć, ani pocałunku dać nie wolno fałszywie, chowając urazę w sercu”[83].

Motyw pozdrowienia paschalnego i tajemnicy miłosierdzia powraca w twórczości Zofii Kossak w opowiadaniu *Zmartwychwstał prawdziwie*[84].

---

[79] Tamże, s. 68.

[80] Zob. M. P i s a r z a k, *Błogosławieństwo pokarmów i napojów wielkanocnych w Polsce. Studium historyczno-liturgiczne*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1979.

[81] N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 72.

[82] K o s s a k, *Rok polski*, s. 70.

[83] Tamże, s. 70n.

[84] Zob. t a ż, *Zmartwychwstał prawdziwie*, w: taż, *Ognisty wóz*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2019, s. 101-107. W niniejszej pracy korzystam z maszynopisu

Utwór ten, przechowywany w formie maszynopisu w Muzeum Zofii Kossak-Szatkowskiej w Górkach Wielkich, nie mógł zostać wydany w komunistycznej Polsce ze względu na swoją „religijno-reakcjonistyczną tematykę”[85]. *Zmartwychwstał prawdziwie* to poruszająca opowieść o starej milczącej kobiecie – Jewdokii Maksymownej, która przeżyła rewolucyjne piekło, a mimo to wciąż wierzyła w istnienie Nieba. Była świadkiem proklamowania śmierci Boga, a jednak czekała na Zmartwychwstanie. W losach i doświadczeniach bohaterki utworu można doszukiwać się śladów dramatycznych wydarzeń, których świadkiem była przed laty na Kresach sama pisarka. Jewdokia – postać wykreowana przez Kossak – to kobieta mądra i bogobojna, której głęboka wiara nie zachwiała się nawet wówczas, gdy z Boga szydzili jej najbliżsi – dzieci i wnuki: „Boga nam nie trzeba, bo mamy Stalina” – słyszała wielokrotnie bohaterka opowiadania. Życie staruszki ulega zmianie dopiero w kontekście choroby i śmierci despoty, kiedy nauczyciele polityczni wzywają naród do modlitwy w jego intencji. Okoliczność ta wyzwala wśród prześladowanych chrześcijan odwagę do publicznych manifestacji wiary, których werbalnym znakiem są słowa „istinno woskres” – „zmartwychwstał prawdziwie” wypowiadane przez Jewdokię Maksymowną w odpowiedzi na powitanie sąsiada: „Chrystos woskres” – „Chrystus zmartwychwstał”. Osobliwy rozkaz komunistycznych władz sprawia, że z uciemiężonej rosyjskiej ziemi, na której od lat praktyki religijne były zabronione, płynie do Boga rzeka pobożnych westchnień: „[Ludzie – G.G.] modlą się gorąco, szczerze, z przepełnionych prostych serc bije ku Niebu żarliwe błaganie. Miliony Hrehorówek prosi o zdrowie dla cynicznego okrutnika, kłamcy, tyrana. Niby ciała gołębie modlitwy otaczają Boży tron aż chmurzy się św. Michał Archanioł trzymający w dłoni szale sprawiedliwego sądu”[86].

Zofia Kossak pyta: Czy szala drgnie? W którą stronę się przechyli? Czy Ten, który prawdziwe zmartwychwstał, okaże miłosierdzie Stalinowi? Odpowiedzi brak. Pewne jest jednak to, że zmartwychwstanie dokonuje się w sercach i umysłach chrześcijan. Czas modlitwy to ich duchowa Pascha – moment odrodzenia, przejścia do „nowego” życia.

Doświadczenie misterium paschalnego w wierze i miłości prowadzi człowieka do odkrycia ścisłego związku religii i liturgii z życiem, działaniem. Miłość do Boga i bliźniego polega bowiem nie na przeżywanym uczuciu bądź deklaracjach, ale na czynach. W *Roku polskim* szczególnie akcentowane jest

---

utworu przechowywanego w zbiorach Muzeum Zofii Kossak-Szatkowskiej w Górkach Wielkich (Karton II, nr 12), zawierającego cztery strony tekstu.

[85] J. J u r g a ł a - J u r e c z k a, *Nieznane rękopisy i maszynopisy Zofii Kossak (ze zbiorów Muzeum w Górkach Wielkich)*, w: *„Krzyżowcy” i nie tylko. Studia i szkice o twórczości Zofii Kossak*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, K. Uniłowski, Wydawnictwo FA-art, Katowice 2011, s. 184n.

[86] K o s s a k, *Zmartwychwstał prawdziwie*, s. 3n.

miłosierdzie – dla autorki stanowi ono wartość najwyższą i absolutną. W liście skierowanym do pewnej anonimowej kobiety domagającej się od niej wypowiedzi w sprawie rzekomej nieortodoksji części środowisk katolickich, Kossak-Szatkowska napisała: „Tragiczny list Pani czytałam z uwagą i – przyznam się – z przerażeniem. Ile nienawiści, ile urazy do świata i do Boga. To straszne. Nienawiść Panią przeżera. Życie w nienawiści – to piekło […]. Proszę się ratować. Rozumiem, że to co piszę, niełatwo wykonać. To wysiłek, zacząć nagle patrzeć jak na braci na tych, których się latami uważa za wrogów, ale Bóg tak chce. Tylko za cenę wyzbycia się nienawiści można osiągnąć pokój. Nie jesteśmy sędziami. Sąd Bóg zarezerwował dla Siebie. Święci są niezmiernie rzadkim zjawiskiem, a my wszyscy, zwykli ludzie, jesteśmy doprawdy ulepieni z tej samej gliny. Różnice na plus lub minus są między nami minimalne. Nie mamy co ani wynosić się nad innych, ani kogokolwiek potępiać”[87].

Przywołany fragment korespondencji ujawnia w postawie Zofii Kossak głęboką jedność między życiem a wyznawanymi wartościami, co czyni jej przekaz na wskroś autentycznym. Odżegnywanie się od osądzania innych i gotowość do świadczenia miłosierdzia pozbawione są w tym przypadku jakichkolwiek oznak sztuczności bądź fasadowości. Miłość bliźniego, „przebaczanie winowajcom” to – jak pisze autorka listu –„fundamentalna podstawa Wiary”[88]. Nie można zatem mówić o katolicyzmie – byciu katolikiem – z pominięciem najważniejszego z przykazań. Miłosierdzie bowiem chroni człowieka od nienawiści, „trucizny grzechu-samozniszczenia”[89], i odrywając od doczesności, prowadzi go do pełni życia w Bogu.

OKRES WIELKANOCNY

W tradycji chrześcijańskiej niedziela wielkanocna otwiera okres pięćdziesięciu dni, które pierwotnie nazywano „pięćdziesiątnicą”, a następnie, gdy słowo „Pięćdziesiątnica” zarezerwowano dla samego tylko dnia pięćdziesiątego, „czasem paschalnym”. W życiu i liturgii Kościoła to okres najradośniejszy – laetissimum spatium, będący jedną „wielką niedzielą”, „tygodniem tygodni”[90]. Na kartach *Roku polskiego* koresponduje on kalendarzowo z majem – „miesiącem poezji, czaru i piękna”[91]. Zofia Kossak, pisząc o urokach maja, nazywa go najpiękniejszym z miesięcy, którego tajemniczej zjawiskowości

[87] T a ż, *List do NN z 17 czerwca 1965 roku [Górki Wielkie]*, w: taż, *Listy*, wybór i oprac. A. Zalewska, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2017, s. 178.

[88] Tamże.

[89] Tamże, s. 179.

[90] Por. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 73-75.

[91] K o s s a k, *Rok polski*, s. 75.

nie zdoła odtworzyć „ani pędzel, ani pióro”[92]. W opinii pisarki „konwalie, bzy, słowiki przełożone na język ludzki stanowią nieznośny banał”[93], gdyż cudu życia i piękna można doświadczyć jedynie duchowo. Tezę tę uwiarygodnia w analizowanym tu dziele ludowa legenda mówiąca, że „Bóg stworzył świat w maju lub że odblask raju, który padł na ziemię, gdy Archanioł otworzył wrota, by wygnać Adama i Ewę, z woli Bożej powraca majem, budząc w sercach ludzkich tęsknotę”[94]. Ta nadziemska, nadprzyrodzona proweniencja miesiąca maja sprawia, że jest on czasem, w którym można posłyszeć, „jak rośnie trawa”, czyli „przychwycić naturę na gorącym uczynku, gdyż jest to głos samego życia”[95].

Okres wzrostu, witalności i rozkwitu dziewiczego piękna przyrody ofiarowuje Kościół Maryi – Królowej wszelkiego piękna. W polskiej tradycji religijnej i obrzędowości kult Matki Najświętszej ma niepowtarzalny wymiar – jest charakterystyczną cechą rodzimego katolicyzmu. Fenomen polskiej pobożności maryjnej Kossak-Szatkowska tłumaczy zakorzenionym w naszej narodowej świadomości i kulturze szacunkiem do matki ziemskiej – dawczyni życia, wychowawczyni i opiekunki. Wynikające z macierzyństwa przywileje są w przypadku Maryi – Rodzicielki Bożego Syna – zdecydowanie większe, bardziej znaczące. Wskazując na nie, pisarka odwołuje się do wizji francuskiego kapłana, Jean-Édouarda Lamy’ego, któremu 9 września 1909 roku w sanktuarium w Gray Matka Pana przekazała orędzie o potrzebie nawrócenia i pokuty, wieszcząc hekatombę pierwszej wojny światowej i śmierć milionów jej uczestników[96]. Sens tego prywatnego objawienia do dzisiaj pozostaje nieznany, ponieważ świątobliwy proboszcz z La Courneuve zachowywał swe spotkania z Maryją w tajemnicy, a pewne ich szczegóły zostały upublicznione dopiero po śmierci wizjonera. Przyczyną takiej postawy księdza Lamy’ego mogło być to, że jego każdorazowe widzenie Maryi wiązało się także z doświadczeniem bliskości szatana, który niejako kroczył po Jej śladach. Zofia Kossak interpretuje te świadectwa dosyć swobodnie, konstatując, iż obecność Lucyfera przy Matce Najświętszej może być znakiem jego nadziei, że „przy Sądzie Ostatecznym Ona dlań wyprosi przebaczenie”[97]. Należy jednak podkreślić, że pisarka ma świadomość teologicznej niepoprawności tego typu „marzeń”[98], co bynajmniej nie przeszkadza jej w twierdzeniu (tym razem zgodnie z ortodoksją), iż „Maryja – Nieskalana Inkarnacja Dobroci i Piękna –

[92] Tamże.
[93] Tamże.
[94] Tamże.
[95] Tamże, s. 79.
[96] Zob. W. Ł a s z e w s k i, *Madonna z lasów*, „Egzorcysta” 2013, nr 1(5), s. 24-29.
[97] K o s s a k, *Rok polski*, s. 84.
[98] Tamże.

nie brzydzi się najobrzydliwszym grzesznikiem i wstawia się za każdym, kto zwraca się do Niej o pomoc i wsparcie”[99]. „W porze majowego zmierzchu, gdy nabrzmiałe wiarą, nadzieją i miłością głosy wychwalają Matkę Niebieskiego Pana, gdy Gwiazdę zaranną wysławia wszystko, co igra z morza falami, w powietrzu buja skrzydłami, gdy księżyc swe srebrzyste rogi skłania pod Jej święte nogi, gwiazdy wszystkie asystują, zgodnym chórem hołd oddają cieniste gaiki, doliny zielone, góry i kręte strumyki – wydaje się, iż nie ma tak nędznej istoty, by Maryja nie wstawiła się za nią skutecznie”[100] – pisze dalej Kossak-Szatkowska.

Dla autorki *Roku polskiego* Matka Najświętsza to Przyczyna naszej radości, Uzdrowienie chorych, Ucieczka grzesznych, Pocieszycielka strapionych i Wspomożenie wiernych. Wymienione tytuły Maryi pochodzą z *Litanii Loretańskiej*, która wespół z *Pieśnią majową*, rozpoczynającą się od słów: „Chwalcie łąki umajone”[101], determinuje odautorską narrację o maju i Maryi. Przywołane formy modlitewne konstytuują również treść i przebieg nabożeństwa majowego, mającego swe źródło w „pobożności oddolnej”[102], ludowej. Zdaniem Kossak-Szatkowskiej nabożeństwo to – piękne jak maj – przemawia do uczuciowości polskiej tak silnie, że nawet przeciwnicy wiary i Kościoła są mu przychylni[103]. W postawie szacunku do modlitwy maryjnej wyraża się przekonanie, że wołanie do Matki Zbawiciela nigdy nie pozostaje bez odzewu, bo Ona – Królowa Nieba i Ziemi – jest przede wszystkim „litościwą Matką ludzkości”[104].

Okres paschalny i majowe święto przyrody to także „czas świętych”. W polskim kalendarzu liturgicznym wspominani są wówczas między innymi: św. Józef – pracowity rzemieślnik, św. Stanisław ze Szczepanowa – biskup krakowski i patron Polski oraz św. Jadwiga – księżna śląska. Ich postacie i czyny stają się dla Zofii Kossak pretekstem do rozważań o kwestiach społecznych, patriotycznych i moralnych. Historie życia poszczególnych świętych to każdorazowo odrębne jednostki tematyczne (eseje), których treścią są wartości ponadczasowe i uniwersalne: wierność Bogu i Ewangelii, pracowitość, ofiarność, pokora, czystość. Pisarka stara się przekonać czytelników o wyższości ducha nad sprawami doczesnymi, duszy nad ciałem, wolności nad ideologią. W jej przekonaniu akceptacja owych „dogmatów” stanowi warunek sine qua

[99] Tamże.

[100] Tamże, s. 84n.

[101] K. A n t o n i e w i c z, *Pieśń majowa*, https://pl.wikisource.org/wiki/Pie%C5%9B%C5%84_majowa_(Chwalcie_%C5%82%C4%85ki_umajone...)

[102] N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 148.

[103] Por. K o s s a k, *Rok polski*, s. 83n.

[104] Tamże, s. 84.

non zarówno doświadczenia istoty człowieczeństwa, jak i poznania prawdy o życiu i świecie.

Wśród „majowych" świętych są również: Zofia, Pankracy, Serwacy i Bonifacy, mający ścisły związek z ludową obyczajowością ogrodniczo-agrarną. To opiekunowie kiełkującego ziarna („Święta Zofia kłosy wywija"), patroni wiosennego rozkwitu, ale także fali chłodów zagrażającej uprawom („źli ogrodnicy", „bracia mroźni", „zimni święci"). Ich wciąż aktualna obecność w polskiej ludowości nie jest związana z żadną liturgiczną czy paraliturgiczną obrzędowością. Niemniej jednak – jak sugeruje mieszkająca w Kornwalii emigrantka – przywoływani i wspominani corocznie w wielu polskich domach przyczyniają się do budowania jedności Kościoła i uświęcenia świata.

Wspomniano już wyżej, że pięćdziesiątnica paschalna to okres bardzo uroczysty i radosny[105]. Rok liturgiczny zmierza do swego szczytu – Nocy Paschalnej, a także do ujawnienia swojej pełni – wylania Ducha Świętego. W rodzimym folklorze Zielone Świątki kojarzą się zwłaszcza z tatarakiem, który rozrzucano w wysprzątanych izbach i na podwórkach; jego pędy powiewały u bram opłotków, zawieszano je też pod strzechą, by odpędzały zło – chroniły przed pożarem, powodzią czy klęską nieurodzaju. Na Śląsku znany jest zwyczaj stawiania przez chłopców przed domem dziewczyny wysokiej tyki z zatkniętym na niej bukietem kwatów. Dzień Świętego Ducha uważano też za najlepszy moment na zamążpójście, co potwierdza – cytowana przez Kossak – przyśpiewka ludowa:

> Pościłabym piątki, pościłabym środy,
> Żeby mi się trafił jaki chłopiec młody,
> Pościłabym środy, pościłabym piątki,
> Żeby mi się trafił na Zielone Świątki[106].

Jak zauważa autorka *Roku polskiego*, wszystkie te zwyczaje nie oddają jednak istoty tego święta – jego właściwej treści i znaczenia. W opinii Kossak-Szatkowskiej dzieje się tak dlatego, że Pięćdziesiątnica „nie posiada w psychice polskiej oddźwięku równie żywego jak Narodzenie i Zmartwychwstanie, […] co ujawnia w naszej wierze lukę o sięgających głęboko konsekwencjach"[107]. Ową lukę pisarka stara się wypełnić, podając obszerną wykładnię prawd chrześcijańskich. W konsekwencji sposób prowadzenia przez nią wywodu ulega w tym miejscu diametralnej odmianie – narrację opisową, poglądową zastępuje narracja o charakterze dydaktycznym, katechetycznym: „Duch Święty nie ingeruje doraźnie. Jego dary – to narzędzia, za pomocą których możemy

[105] Zob. R. C a b i é, *La pentecôte*, Desclée, Paris 1965.
[106] K o s s a k, *Rok polski*, s. 86.
[107] Tamże, s. 87.

przekuć sami siebie na obraz i podobieństwo Boże. Dzięki tym siedmiu darom możemy, zgodnie z wezwaniem Kościoła wyrażonym przy chrzcie świętym, stać się świątynią Boga żywego. Możemy, posłuszni żądaniu Chrystusa Pana, być doskonali, jak Ojciec nasz w niebiesiech doskonały jest”[108].

Wypowiedź pisarki ujawnia jej wysokie kompetencje teologiczne. Warto podkreślić, że takie rozumienie Zielonych Świątek zostało formalnie uwidocznione w liturgii Kościoła katolickiego dopiero po reformie wprowadzonej po Soborze Watykańskim II. W Mszale rzymskim z roku 1970 w prefacji o Zesłaniu Ducha Świętego mowa jest o „paschalnych radościach, których fundamentem jest consummatio – dopełnienie dzieła zbawienia przez wylanie Ducha Świętego”[109]. Zgodnie z obietnicą, po wywyższeniu Chrystusa na drzewie krzyża, gdy dostęp do Ojca został otwarty, gdy dziecięctwo Boże stało się rzeczywistością, posłany został Duch Ojca i Syna, by prowadził dalej dzieło Jezusa. Prefacja wspomina również o finalnym skutku działania Ducha Jezusa, czyli o koinonii każdego człowieka odkupionego („doskonałego”) z Bogiem i ludzi ze sobą. Urzeczywistnienie owej braterskiej komunii – idei wspólnoty, jedności, więzi i współuczestnictwa – możliwe jest dzięki darom Ducha Świętego, o które człowiek powinien nieustannie zabiegać. Lektura *Roku polskiego* nie pozostawia wątpliwości, że najskuteczniejszym sposobem uzyskania bezcennych darów jest modlitwa „…Zstąp, Gołębico, twórczy Duch…”[110]. Słowa modlitwy – zaczerpnięte przez Kossak z hymnu *Veni Creator* w tłumaczeniu Stanisława Wyspiańskiego[111] – mają głęboki sens duchowy. Przyzywanie Ducha Świętego oznacza, po pierwsze, uznanie siebie za stworzenie i zgodę na zależność w istnieniu od Boga – oddanie Stwórcy własnej wolności. Po drugie, podkreśla fakt, że stwarzanie świata wciąż trwa[112], gdyż Bóg, podtrzymując wszystko w istnieniu, nieustannie kreuje i odnawia oblicze ziemi (nie tylko był On Stworzycielem, ale zawsze nim jest). Dlatego Duch Święty „przeprowadza świat od chaosu do kosmosu, czyli od nieładu do porządku, od zamieszania do harmonii, od deformacji do piękna, od starości do nowości”[113]. Adresatem i beneficjentem tych przemian jest przede wszystkim człowiek, który otwierając się na dary: mądrości, rozumu, rady, męstwa, umiejętności, pobożności i bojaźni Bożej, staje się współpracownikiem Boga w dziele uświęcania

[108] Tamże.

[109] N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 79.

[110] K o s s a k, *Rok polski*, s. 88.

[111] Zob. S. W y s p i a ń s k i, *Hymn „Veni Creator”. Narodu śpiew Ducha Świętego wezwanie*, https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/wyspianski-hymn-veni-creator.html.

[112] Zob. R. C a n t a l a m e s s a, *Pieśń Ducha Świętego*, tłum. M. Przeczewski, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2003.

[113] T. J a k l e w i c z, *Przybądź Duchu Stworzycielu*, „Gość Niedzielny” 2015, nr 16, https://www.gosc.pl/doc/2432635.Przybadz-Duchu-Stworzycielu.

świata. Pisarka apeluje więc, by z owych darów korzystać: „Nie kryje tego skarbu podziemna pieczara o wejściu nie znanym, nie strzegą olbrzymy ani smoki, osiągnięcie nie pociąga żadnego niebezpieczeństwa. Wystarczy o dary te prosić, wystarczy ich pragnąć”[114].

OKRES ZWYKŁY

Niedziela Zesłania Ducha Świętego rozpoczyna w Kościele najdłuższy okres liturgiczny – zwykły[115]. Często bywa on kojarzony z trzydziestoma trzema lub trzydziestoma czterema tygodniami, podczas których nie celebruje się żadnej ważnej tajemnicy wiary związanej z życiem i misją Chrystusa. Tego typu wyobrażenie o okresie zwykłym w ciągu roku nie jest jednak właściwe. Tworzy on bowiem ukierunkowaną na osobę Zbawiciela codzienność roku liturgicznego, w której najważniejsze jest świętowanie misterium Chrystusa w każdą niedzielę. To czas, kiedy wierni poznają całość posłannictwa Jezusa, którym Go Bóg obdarował dla zbawienia ludzkości – prawdę o wcieleniu Jezusa, o Jego ziemskim życiu, męce, ofierze krzyżowej i wreszcie o Jego zmartwychwstaniu i wejściu do chwały nieba. Zielony kolor szat liturgicznych stosowanych w tym okresie symbolizuje nadzieję, odrodzenie i miłość, czyli życie przepełnione ożywczym tchnieniem Boga, dzięki któremu egzystencja każdego człowieka przeniknięta jest nadzieją nieśmiertelności[116].

Dla autorki *Roku polskiego* obchody liturgiczne i paraliturgiczne mieszczące się w obrębie okresu zwykłego (w analizowanym dziele od czerwca do końca listopada) stają się pretekstem do rozważań o sensie wiary chrześcijańskiej, a także do prezentacji oryginalnej i samoswojej eklezjologii. W eseju poświęconym szóstemu miesiącowi roku Kossak-Szatkowska utożsamia Kościół z osobą Jana Chrzciciela – głosiciela Dobrej Nowiny, przywracającego zdrowie chorym, rozpraszającego lęk i będącego źródłem radości życia. Dzięki takiemu rozumieniu przez pisarkę istoty Kościoła i jego misji jawi się on w prezentowanym utworze jako dawca nadziei i szczęścia, które przemieniły („ochrzciły”) świat pogański. Pogaństwo bowiem – jak zauważa Zofia Kossak

[114] K o s s a k, *Rok polski*, s. 88.

[115] Okres zwykły w kościelnym roku liturgicznym ma strukturę dwuczłonową. Pierwsza jego część rozpoczyna się w poniedziałek po święcie Chrztu Pańskiego i trwa do wtorku przed Środą Popielcową (obejmuje od czterech do sześciu tygodni). Druga zaś zaczyna się w poniedziałek po uroczystości Zesłania Ducha Świętego i kończy się pierwszymi Nieszporami pierwszej niedzieli adwentu (sobotni wieczór). W ostatnią niedzielę roku liturgicznego obchodzi się uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata, która kończy okres zwykły i zarazem cały rok liturgiczny.

[116] Zob. D. K w i a t k o w s k i, *Okres zwykły w roku liturgicznym*, https://www.niedziela.pl/artykul/1844/Okres-zwykly-w-roku-liturgicznym.

– cechował lęk przed „starością, śmiercią, przed nieznanymi nieprzychylnymi mocami”[117] i żadne „skomplikowane zaklęcia, talizmany, amulety, profilaktyczne ochronne gesty nie wystarczały, by zapewnić bezpieczeństwo”[118]. Demony, chowańce, skrzaty, dziwożony i leśne dziady pokonuje Kościół mocą swojego Założyciela, który prowadzi ludzkość do rzeczywistości nowej, nadprzyrodzonej („nadprzyrodniczej”), wiecznej. Jednakże – co pisarka wyraźnie podkreśla – „Bóg nie lubi cudotwórstwa”[119], a niezwykłe znaki pojawiają się jedynie wtedy, gdy są „niezbędnie potrzebne lub sprowokowane wiarą, której obiecano, że zdoła uczynić, co zechce”[120]. Według autorki *Błogosławionej winy* charakterystycznym rysem Bożej pedagogii zbawczej, aktywnej obecności Stwórcy w Kościele, jest to, że posługuje się prostymi środkami – działa „rękoma ludzi poddanych Jego woli”[121]. Stąd karty *Roku polskiego* zapełnione są w dużej mierze opisami losów wielkich, świętych postaci, których życie i czyny świadczą o działaniu łaski Bożej.

W tym kontekście „bohaterami” lipca ustanawia pisarka św. Jakuba Apostoła (którego wspomnienie liturgiczne przypada na 25 lipca) i św. Annę, matkę Maryi Bożej Rodzicielki (wspominaną w liturgii 26 lipca). Osoba Babki Jezusa jest szczególnie bliska Zofii Kossak. W jednym z listów skierowanych do Hanny Sadowskiej zawarła ona słowa: „O Świętej Annie pamiętaliśmy (tej daty i za sto lat nie zapomnimy, zanadto nam wrosła w serca)”[122]. Matka Bożej Matki unaocznia zdaniem pisarki „skromną powszedniość misterium Wcielenia”[123], przypomina, że Słowo, które mogło zstąpić na ziemię „płomieniem, gromem, orłem czy w postaci anioła”[124], przybrało postać dziecka i oddało się pod opiekę zwyczajnych ludzi. Odautorską charakterystykę tej świętej zastępuje w *Roku polskim* cytat z lekcji mszalnej na dzień 26 lipca – fragment starotestamentowego hymnu o dzielnej niewieście (zob. Prz 31,10-31)[125]. W tym miejscu warto nadmienić, że poemat kończący Księgę Przysłów jest w istocie tekstem o mądrości jako doskonałej towarzyszce życia człowieka. Tekstem tym autor natchniony wieńczy zawarte w Księdze nauczanie o budowaniu życia osobistego, rodzinnego i społecznego w oparciu o mądrość, która powinna wyrażać się w pracowitości, sprawiedliwości i w trosce o ubogich. Ponadto utwór ten głosi, że mądrość ma twórczą moc, potrafi przeobrażać

[117] K o s s a k, *Rok polski*, s. 97.
[118] Tamże.
[119] Tamże, s. 105.
[120] Tamże.
[121] Tamże.
[122] T a ż, *List do Hanny [Anny] Sadowskiej z 5 sierpnia 1961 roku [Górki Wielkie]*, w: taż, *Listy*, s. 67.
[123] T a ż, *Rok polski*, s. 105.
[124] Tamże.
[125] Zob. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, dz. cyt.

rzeczywistość, jest cenniejsza od wszystkich innych wartości, a jej źródło i istotę stanowi bojaźń Pana. Zofia Kossak korzysta z perykopy biblijnej, interpretując treść Pisma zarówno literalnie, jak i w sposób pozwalający wyrazić jej właściwe przesłanie. W pierwszym przypadku fragment poematu służy pisarce do charakterystyki polskich kobiet, w drugim natomiast – staje się kanwą kolejnych w *Roku polskim* rozważań o sensie ludzkiej pracy.

Ostatni z wymienionych tematów można uznać za motyw centralny, swoisty klucz do bramy prawd zasadniczych i fundamentalnych. W ujęciu Kossak-Szatkowskiej praca i związany z nią wysiłek ma wymiar ponadfizyczny, duchowy, gdyż prawdziwa mądrość, czyli miłość do Boga, realizuje się przez czyny. Potwierdzają to słowa z Listu św. Jakuba (por. Jk 1,22-25), które pisarka przytacza, by unaocznić swoje przekonanie, że samo słuchanie słowa Bożego jest niewystarczające. Wszak bycie uczniem Jezusa oznacza życie Jego nauką, czyli wypełnianie uczynków wypływających z przyjętego kerygmatu Mistrza. Praca zyskuje tym samym sankcję nadprzyrodzoną, a człowiek – godność wykonawcy Bożych planów i zamierzeń.

Patroni lipca, „siwowłosa Anulka, Babka Chrystusowa i Święty Jakub Apostoł, czcigodny i mądry”[126], to właśnie owi wykonawcy – ludzie czynu, działania, twórczej aktywności. Ich świętość jest owocem wysiłku związanego z pracą rozumianą jako powołanie do kształtowania rzeczywistości doczesnej w oparciu o prawo Boże. „Wykonawcą” może być jednak każdy, kto czyni, pracuje sercem: „Wszelki czyn wymaga wysiłku, wysiłek – to praca. Gdy kobieta rodzi, artysta lub rzemieślnik tworzy, robotnik kieruje maszyną, rolnik uprawia ziemię, żołnierz walczy – właściwe spełnienie przynależnego każdemu zadania zależy od sumy włożonej w nie pracy”[127].

W tej perspektywie lipcowo-sierpniowe prace polowe jawią się w dziele Zofii Kossak jako „liturgia żniw”[128]. I chociaż obrzędowości ludowej związanej ze zbiorami towarzyszy pogańska gromada Południc, Rżanych Bab i skrzatów, to jest to praca nabożna, bo uświęcona Bożym błogosławieństwem – to „hołd Stworzycielowi od Jego stworzenia”[129]. W oficjalnej liturgii Kościoła i pobożności ludu polskiego trudowi rolników, mozolnemu wysiłkowi „cichych, co posiądą ziemię”[130] (por. Mt 5,5), patronuje Królowa Nieba i Ziemi, Matka Siewna, Matka Zielna „władająca wszystkim, co żyje, […] co z ziemi wyrosło, od nieba zależne i na ziemi pracuje”[131]. Ów transcendentny wymiar

[126] K o s s a k, *Rok polski*, s. 108.
[127] Tamże.
[128] H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *„...treść ojczystej ziemi”. Zofia Kossak jako malarka krajobrazów*, s. 108.
[129] K o s s a k, *Rok polski*, s. 120.
[130] Tamże, s. 119.
[131] Tamże.

żniw urzeczywistnia w *Roku polskim* uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia). Tajemnica zbawcza, związana w teologii z typologią eklezjologiczną (Matka Boża jest wizerunkiem Kościoła w chwale)[132], łączy się w tym święcie z tradycją składania na ołtarzu Chrystusa zrodzonych przez ziemię ziół i zbóż, by „Przodownica miłosierdzia, odziana w koronę uwitą z kłosów, zroszoną kroplami znojnego ludzkiego potu, poniosła je ze sobą do Nieba jako wonny oddech ziemi”[133].

Zofia Kossak interpretuje tę tradycję jako „fiat” pracy rąk ludzkich, widząc w niej zarazem nawiązanie do dwóch najpotężniejszych mów w planie Bożym: „Niechaj się stanie” (Rdz 1,3) – gdy Bóg stwarzał wszechświat (por. Rdz 1,1-31) i „Oto ja, służebnica Pańska” (Łk 1,38) – słów wypowiedzianych przez Maryję w scenie Zwiastowania. Fiat Boga i fiat człowieka, współzależne od siebie, konstytuują dzieje zbawienia i odkupienia. I dlatego – ze względu na ludzkie pokrewieństwo z Matką Zbawiciela – w ten nadprzyrodzony projekt włącza się każdy człowiek, który „wypowiadając niedołężnie wargami […] przemożne zaklęcie […] Ave Maria”[134], szuka wsparcia i błogosławieństwa dla swojej pracy, modlitwy i życia.

Różaniec (Ave Maria) – modlitwa października – przeciwstawia nadzieję smutkowi sączącemu się z jesiennej pory, w której obumierająca przyroda zapowiada chłód i czerń gasnącej barwy świata. Modlitwa ta jest też „przepustką” do ostatniego miesiąca roku liturgicznego. Jak zauważa Heska-Kwaśniewicz, Zofia Kossak, „opisując listopad, [...] podkreśla, iż tętni on narodowymi rocznicami i uroczystością Wszystkich Świętych, wspomnieniem Dnia Zaduszne-go i pamięcią «Dziadów»”[135], co – zdaniem badaczki – odciska swoje piętno na obrazie miesiąca, którego ponury nastrój ożywi dopiero biel adwentowego śniegu i perspektywa nowych Narodzin. Teza ta wydaje się jednak błędna. Dla autorki *Roku polskiego* Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny mają wydźwięk zdecydowanie optymistyczny – w duchu chrześcijańskim radosny i pozytywny. Przede wszystkim uroczystości te dopełniają się wzajemnie jak „głos i echo, światło i cień, wieniec zwycięstwa i wieniec cierniowy”[136]. Zdaniem Kossak-Szatkowskiej ich celebracje uobecniają w chrześcijaństwie Kościół tryumfujący – pochylający się nad ziemią w aureoli świętości, Kościół cierpiący – pogrążony w bólu oczyszczającego oczekiwania i Kościół walczący – „dobijający się w trwodze własnego zbawienia; korzystający z pomocy

[132] Por. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, s. 132-134.

[133] K o s s a k, *Rok polski*, s. 120.

[134] Tamże, s. 145.

[135] H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *„...treść ojczystej ziemi”. Zofia Kossak jako malarka krajobrazów*, s. 109.

[136] K o s s a k, *Rok polski*, s. 152.

jednych, wspomagający drugich”[137]. Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z wizją Kościoła wykraczającego poza doczesność – rozumianego jako wspólnota ponadprzestrzenna i ponadczasowa, którą tworzą zarówno święci, jak i grzesznicy, zarówno oglądający już Boga, jak i sprawujący misteria, by tej łaski dostąpić. To także wizja Kościoła głoszącego kerygmat o Zmartwychwstaniu, który deprecjonuje pogańską grozę śmierci, Kościoła powołanego do świętości i w związku z tym nieustannie się odradzającego i oczyszczającego. Wreszcie to również obraz Kościoła czekającego z nadzieją na kolejny adwent – wspólnoty, która w miłości i radości wygląda Pana.

Swoista eklezjologia nadziei spina klamrą rok liturgiczny i kończy esej poświęcony listopadowi. Nie kończy bynajmniej dzieła literackiego, które – podobnie jak przyroda i liturgia – ma właściwy sobie cykl. Nie ma on charakteru genologicznego bądź temporalnego, ale wewnątrztekstowy – artystycznie intymny, „odkossakowski”. Jego tworzywem i cechami dystynktywnymi są: słowo, obyczaj i wiara. Ta ostatnia determinuje ogląd świata przez pisarkę i wypełnia przeważającą część świata przedstawionego w *Roku polskim*. Pobożność ludowa i obrzędowość kościelna stanowią jednak nie tylko przedmiot opisu czy „wyzwalacz” artystycznej kreacji, ale przede wszystkim temat do rozważań i kontemplacji. Stąd możliwość wielorakich i zróżnicowanych odczytań utworu, którego treść można odkodowywać zarówno w obrębie roku kalendarzowego czy liturgicznego, jak i w perspektywie głębszej, chrześcijańskiej, duchowej, jako zapis drogi „od obyczaju do głębokiego przekonania”[138].

*

Rok polski to dzieło oddające „treść ziemi ojczystej”, rezerwuar polskiej obyczajowości i kultury oraz nade wszystko literacki katechizm prawd objawionych. Dla Kossak-Szatkowskiej „rok polski” to rok liturgiczny, który w przekazie powojennej emigrantki wiąże się najściślej z treściami teologicznymi. Na tym tle ujawnia się zresztą prawdziwy fenomen pisarki, która – jak się wydaje – wiernie i pioniersko (zważywszy na czas powstawania utworu) odczytywała myśl Kościoła. Treść roku liturgicznego czyni Zofia Kossak formą przepowiadania wiary – nieustającą katechezą mającą na celu formację czytelników w wymiarze fundamentalnych postaw chrześcijańskich: pielgrzymowania i nadziei. Wskazując na fakt, że prawdy teologiczne nie tylko aktualizowane są i przeżywane w liturgii, lecz także znajdują odzwierciedlenie

[137] Tamże.

[138] Zob. P. B ą c z e k, *Dech chrześcijaństwa rzeczywistego*, „Niedziela” 2018, nr 16, https://www.niedziela.pl/artykul/136557/nd/Dech-chrzescijanstwa-rzeczywistego.

w niezwykłym bogactwie zwyczajów ludowych, które liturgia kościelna wyraźnie przez wieki inspirowała (a wiele z nich po prostu z liturgii wyrosło), autorka *Roku polskiego* proklamuje nadrzędność chrześcijaństwa nad pogaństwem i związaną z nim obrzędowością śmierci, egzystencjalnym niepokojem. Należy jednak pamiętać – co podkreśla ks. Piotr Bączek – że „Zofia Kossak nie była teologiem w sensie ścisłym – nie podejmowała też systematycznej refleksji naukowej nad Bożym objawieniem”[139]. Jej zasługą jako osoby świeckiej, katoliczki, pisarki, publicystki było to, że „nie traktowała religii jedynie w kategoriach atrakcyjnego światopoglądu bez pobożnościowej nadbudowy bądź ambitnej filozofii, która przełożona na język życia społecznego mogłaby wiele światu zaoferować”[140], ale jako konkretne, realne i żywe doświadczenie Boga – „prawdziwy humanizm”[141]. Zdaniem księdza Bączka, a także Joanny Jurgały-Jureczki, istotny wpływ na rozwój duchowy Kossak-Szatkowskiej wywarła myśl francuskiego historyka religii i eseisty Georges’a Goyau, z którym autorka *Krzyżowców* zetknęła się podczas swych studiów w Genewie[142]. Ów myśliciel, bazując na encyklice papieża Leona XIII *Rerum novarum*, opowiadał się za katolicyzmem społecznym i postulował w związku z tym praktykowanie przez ludzi świeckich zwykłych środków uświęcania (czyli korzystanie z sakramentów) oraz angażowanie się w życie publiczne i działalność społeczną.

Lektura *Roku polskiego* zdaje się potwierdzać tezę badaczy, że Zofia Kossak, kreśląc bogaty, barwny obraz polskiej obyczajowości i folkloru, prezentuje jednocześnie – a może przede wszystkim – program „chrześcijaństwa rzeczywistego”, czyli postawy budowanej przez życie wewnętrzne dla rozwijania umiejętności unaoczniania wiary w rzeczywistości zewnętrznej. Było dla niej ważne, że – jak pisała w jednym z listów do Hanny Sadowskiej – „religia stanowi tę płaszczyznę nadrzędną, na której mogą się porozumieć ludzie z XX wieku z ludźmi z X wieku”[143]. Niezastąpioną rolę odgrywa na tej płaszczyźnie liturgia Kościoła, z której płynie między innymi nauka o Bożym miłosierdziu czy też o konieczności odwoływania się do Ducha Świętego – nadto o kulcie maryjnym i kulcie świętych. To liturgia prowadzi do uświęcenia czasu i pracy, a także obyczajowości ludowej. Wskazuje również na potrzebę twórczej aktywności człowieka, zarówno w sferze duchowej, jak i w procesie przemiany świata.

---

[139] Tamże.

[140] Tamże.

[141] Por. K o s s a k, *List do Hanny [Anny] Sadowskiej z 26 lutego 1959 roku [Polna]*, w: taż, *Listy*, s. 63.

[142] Zob. B ą c z e k, dz. cyt. Por. J u r g a ł a - J u r e c z k a, *Zofia Kossak. Opowieść biograficzna*, s. 51.

[143] K o s s a k, *List do Hanny [Anny] Sadowskiej z 26 lutego 1959 roku*, s. 63.

Miejscem najważniejszym i najbliższym sercu pisarki była Polska. Ojczyzna „odpamiętywana", ale wciąż żywa dzięki tradycji, zarówno tej pisanej przez małe, jak i tej pisanej przez wielkie „T", uobecniana w odległej Kornwalii nostalgią emigrantki, próbującej żyć na obczyźnie „rokiem polskim". Mogłoby się wydawać, że to „widzenie z oddali" uczyni przekaz pisarki nazbyt wyidealizowanym, zsubiektywizowanym, romantyczno-sentymentalnym. Zofii Kossak udaje się jednak uniknąć banalizacji tematu i konwencji opisywania historii oczywistych. Dzięki ukrytym w tekście didaskaliom, objaśnieniom i komentarzom uruchamiającym nieobecne dotąd w powszechnej świadomości pokłady znaczeń, obraz „kraju tęsknoty" ma wymiar historio- i kulturotwórczy. Nie jest to bynajmniej jedyna bądź najistotniejsza wartość *Roku polskiego*. Na podstawie przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że najważniejszą z nich jest jego ponadpokoleniowość, ponadczasowość. Wyobraźnia pisarki, jej głęboka erudycja, a także wiedza z zakresu etnografii i teologii sprawiają, że mikroświat, jaki wyłania się z kart jej dzieła, tętni, pulsuje bogactwem swego immanentnego piękna, które tworzą liturgia chrześcijańska i obrzędowość ludowa. To właśnie piękno – odradzające się nieustannie w cyklu roku liturgicznego oraz w toku zmian zachodzących w przyrodzie – sprawia, że *Rok polski* jest nie tyle kartką z historii czy emocjonalnym zapisem obyczajowych i kulturowych reliktów przeszłości, ile literackim obrazem-świadectwem tego, co niezbywalne, co żyje i trwa – polskiej wiary i obyczaju.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adam, Adolf. *Das Kirchenjahr mitfeiern: Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung*. Freiburg: Herder Verlag, 1979.

Bączek, Piotr. "Dech chrześcijaństwa rzeczywistego." *Niedziela*, no. 16 (2018). https://www.niedziela.pl/artykul/136557/nd/Dech-chrzescijanstwa-rzeczywistego.

Cabié, Robert. *La pentecôte*. Paris: Desclée, 1965.

Cantalamessa, Raniero. *Pieśń Ducha Świętego*. Translated by Marek Przeczewski. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2003.

Gałkowski, Jerzy Wojciech. "Praca." In *Katolicyzm A-Z*. Edited by Zbigniew Pawlak. Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 1989.

Heska-Kwaśniewicz, Krystyna. "Rok Pański przez barwy czasu odmieniony, czyli o *Roku polskim* Zofii Kossak." In *Dzieło literackie i książka w kulturze: Studia i szkice ofiarowane Profesor Renardzie Ocieczek w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*. Edited by Ireneusz Opacki and Bożena Mazurkowa. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002.

———. "'…treść ojczystej ziemi': Zofia Kossak jako malarka krajobrazów." *Góry – Literatura – Kultura* 6 (2012): 95–111.

Jaklewicz, Tomasz. “Przybądź Duchu Stworzycielu.” *Gość Niedzielny*, no. 16 (2015). https://www.gosc.pl/doc/2432635.Przybadz-Duchu-Stworzycielu.

Jungmann, Josef Andreas. *Der Gottesdienst der Kirche: Auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert*. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1955.

Jurgała-Jureczka Joanna, *Kossakowie: Biały mazur*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2018.

———. “Nieznane rękopisy i maszynopisy Zofii Kossak (ze zbiorów Muzeum w Górkach Wielkich).” In *“Krzyżowcy” i nie tylko: Studia i szkice o twórczości Zofii Kossak*. Edited by Krystyna Heska-Kwaśniewicz and Krzysztof Uniłowski. Katowice Wydawnictwo FA-art, 2011.

———. “Śląsk Cieszyński w *Roku polskim* Zofii Kossak.” In *Śląskie miscellanea*. Vol. 9. Edited by Jan Malicki and Krystyna Heska-Kwaśniewicz. Katowice: Komisja Historycznoliteracka Oddziału PAN w Katowicach, 1996.

———. *Zofia Kossak: Opowieść biograficzna*. Warszawa: Dom Wydawniczy PWN, 2014.

Kossak, Zofia. “List do Hanny [Anny] Sadowskiej z 26 lutego 1959 roku [Polna].” In Kossak, *Listy*. Edited by Anna Zalewska. Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, 2017.

———. “List do Hanny [Anny] Sadowskiej z 5 sierpnia 1961 roku [Górki Wielkie].” In Kossak, *Listy*. Edited by Anna Zalewska. Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, 2017.

———. “List do NN z 17 czerwca 1965 roku [Górki Wielkie].” In Kossak, *Listy*. Edited by Anna Zalewska. Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, 2017.

———. *Rok polski: Obyczaj i wiara*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2017.

———. *Wspomnienia z Kornwalii 1947-1957*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008.

———. “Zmartwychwstał prawdziwie.” In Kossak, *Ognisty wóz*. Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, 2019.

———. “Zmartwychwstał prawdziwie.” Typed manuscript. Part of the collection of The Zofia Kossak-Szatkowska in Gorki Wielkie. Box 2, no. 12..

Kwiatkowski, Damian. *Okres zwykły w ro-ku liturgicznym*. https://www.niedziela.pl/artykul/1844/Okres-zwykly-w-roku-liturgicznym.

Lurker, Manfred. “Biały.” In Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Translated by Kazimierz Romaniuk. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 1989.

———. “Gody weselne.” In Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Translated by Kazimierz Romaniuk. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 1989.

Łaszewski, Wincenty. “Madonna z lasów.” *Egzorcysta*, no. 1 (5) (2013): 24–9.

Nadolski, Bogusław. *Liturgika*. Vol. 1. *Liturgika fundamentalna*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1989.

———. *Liturgika*. Vol. 2. *Liturgia i czas*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1991.

Pisarzak, Marian. *Błogosławieństwo pokarmów i napojów wielkanocnych w Polsce: Studium historyczno-liturgiczne*. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1979.

Schnitzler, Theodor. *Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt*. Freiburg: Herder Verlag, 1977.

Wańkowicz, Melchior. "Wspomnienia o Zofii Kossak." In *Zwyczajna świętość: Zofia Kossak we wspomnieniach*. Edited by Krystyna Heska-Kwaśniewicz. Katowice and Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej, 1997.

Wyspiański, Stanisław. *Hymn "Veni Creator": Narodu śpiew Ducha Świętego wezwanie*. https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/wyspianski-hymn-veni-creator.html.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Grzegorz GŁĄB – „Gdy piórem kieruje tęsknota"… Obyczaj i wiara w *Roku polskim* Zofii Kossak

DOI 10.12887/33-2020-2-130-20

Rok polski odczytywany jest najczęściej jako dzieło będące skarbnicą polskiej obyczajowości, kultury i tradycji religijnej – poetycki kalendarz o układzie odpowiadającym cyklicznemu porządkowi miesięcy i zmianom zachodzącym w przyrodzie. Autor artykułu stawia tezę, że niezwykłość dzieła Kossak nie wynika wyłącznie z tego, że jest ono emocjonalnym i zmysłowym zapisem-obrazem charakterystycznych dla danej pory roku obrzędów, podań i wierzeń czy też kroniką przeszłości z wbudowaną w nią pamięcią o rodzimym – polskim przeżywaniu czasu, ale przede wszystkim literacką pielgrzymką, odnajdywaniem istoty życia ukrytej w chrześcijańskiej tradycji liturgicznej. Dla Zofii Kossak tytułowy „rok polski" to rok liturgiczny, który w literackiej wizji pisarki jawi się nie tylko jako zbiór obrzędów i celebracji, ale również jako temat teologicznych rozważań, a nawet duchowej kontemplacji. Stąd dopuszczalność wielorakich i zróżnicowanych odczytań utworu, którego treść można odkodowywać zarówno w kontekście roku kalendarzowego, jak i w perspektywie głębszej, chrześcijańskiej, sakrologicznej.

Słowa kluczowe: Zofia Kossak, rok liturgiczny, chrześcijaństwo, obyczajowość ludowa, tradycja

Artykuł stanowi zmienioną wersję wystąpienia podczas konferencji: „Zofia Kossak – pisarka z ziemi lubelskiej" zorganizowanej 20 listopada 2019 roku przez Lubelski Oddział Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana" i Katedrę Literatury Współczesnej KUL.

Kontakt: Katedra Literatury Współczesnej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: gglab@kul.lublin.pl
Tel. 81 4454421
https://orcid.org//0000-0001-7155-0972

Grzegorz GŁĄB, “When the pen is guided by the longing”... Custom and Faith in *Rok Polski* (*The Polish Year*) by Zofia Kossak

DOI 10.12887/33-2020-2-130-20

Rok Polski (*The Polish Year*) is most often regarded as a treasury of Polish customs, culture and religious tradition – a poetic calendar arranged according to the periodical order of months and changes occurring in nature. The author, however, claims that the extraordinary nature of Kossak’s work is due not only to its being an emotional and sensual record, a picture of rituals, stories, and beliefs characteristic of a given season, or a chronicle of the past, with a built-in memory of the Polish native experience of time; according to the author, *Rok polski* is above all a ‘literary pilgrimage’ to the heart and essence of life inherent in the Christian liturgical tradition. For Zofia Kossak, the Polish year is the liturgical year which, in the writer’s literary vision, appears not only as a collection of customs and celebrations, but also as a theme of theological reflection or even of spiritual contemplation. Hence, multiple and varied readings of the work are admissible, while its contents may be interpreted both in the context of a calendar year and in a deeper, Christian, theological perspective.

Keywords: Zofia Kossak, liturgical year, Christianity, folk customs, tradition

The article is a modified version of the paper delivered during the conference “Zofia Kossak: A Writer Native to Terra Lublinensis,” held by the Lublin branch of the Catholic Association ‘Civitas Christiana’ and the Contemporary Literature Department at the John Paul II Catholic University of Lublin on 20 November 2019.

Contact: Katedra Literatury Współczesnej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: gglab@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454421
https://orcid.org//0000-0001-7155-0972

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 379-386

Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA

„NURT MIJANIA JEST TEŻ NURTEM WZBIERANIA"
Z dziejów recepcji twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Wyprzedzając rok jubileuszu setnej rocznicy urodzin Karola Wojtyły, późniejszego Papieża, a dla Kościoła katolickiego również Świętego, jeden z pierwszych badaczy jego literackiej spuścizny, Krzysztof Dybciak, przygotował antologię wypowiedzi krytycznoliterackich i eseistycznych poświęconych utworom poetyckim i dramaturgicznym tego niezwykłego Autora, a także ich naukowych analiz oraz interpretacji[1]. Potężny, liczący ponad osiemset stron wybór tekstów ukazał się w Państwowym Instytucie Wydawniczym jako publikacja dofinansowana ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, co w dobie przyznawania środków przez decydujące o kulturze gremia na niekiedy dziwne cele wskazuje, że tym razem wzięła górę świadomość, jak wielkie znaczenie dla kształtowania polskiej kultury mają osoba Jana Pawła II, jego spuścizna literacka oraz jej poznawanie i upowszechnianie.

Krzysztof Dybciak należy do tych znawców literackiej twórczości Karola Wojtyły, którzy przez lata wiernie śledzili systematycznie ujawniane utwory przyszłego Papieża, gdyż – jak przedstawia to we *Wprowadzeniu* do antologii – dzieła literackie wybranego na Stolicę Piotrową Polaka ukazywały się i były poznawane przez czytelników stopniowo, mimo że już od lat młodzieńczych tworzył on poezję, a od czasów wojennych także dramaty (por. s. 9n.). Badacz ten był również uważnym czytelnikiem publikowanych opinii, wypowiedzi krytycznych, prac badawczych i rozpraw poświęconych literackiej twórczości znakomitego Autora. Jak ukazuje wybrana bibliografia, opublikował pierwszą pracę monograficzną dotyczącą literackiej twórczości Karola Wojtyły[2], a także wiele artykułów oraz innych prac z tego zakresu (por. s. 779n.). Uczestniczył ponadto w licznych konferencjach, sesjach naukowych i spotkaniach dyskusyjnych poświęconych osobie i twórczości Jana Pawła II. Można więc powiedzieć, że był on wszechstronnie przygotowany i niejako predestynowany do opracowania tej właśnie antologii.

Zgromadzone w pokaźnym tomie wypowiedzi ukazywały się w ciągu trzydziestu siedmiu lat. Pierwsza z nich, autorstwa ówczesnego autorytetu w dziedzinie literatury i redaktora naczelnego „Twórczości" Jarosława Iwaszkiewicza[3], opublikowana została w pierwszym numerze tego pisma z roku 1979 roku i miała charakter życzliwej reakcji zarówno na wybór Polaka na papieża w październiku poprzedniego roku, jak

[1] *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, red. Krzysztof Dybciak, PIW, Warszawa 2019, ss. 813.

[2] Zob. K. D y b c i a k, *Karol Wojtyła a literatura*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1991.

[3] Zob. E l e u t e r [J. Iwaszkiewicz], *Jan Paweł II*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 41n.

i na ujawnienie, że Karol Wojtyła jest autorem poezji publikowanych wcześniej pod pseudonimem. Najpóźniejszy z zamieszczonych w omawianym zbiorze tekstów to zaś fragment monografii Pawła Rojka zatytułowanej *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*[4], wydanej w roku 2016 i uwzględniającej nie tylko literacką spuściznę Autora, który został papieżem, ale także jego nieliterackie piśmiennictwo[5].

Mimo że odcinek czasowy trzydziestu siedmiu lat nie jest zbyt długi, zadanie wyboru tekstów do antologii nie było łatwe, gdyż od czasu pamiętnego konklawe w październiku 1978 roku do lat ostatnich powstało na podobny temat wiele monografii, tomów zbiorowych, artykułów autorstwa kilku pokoleń krytyków, literaturoznawców, twórców, humanistów. Aby sprostać podjętemu zadaniu, autor antologii wyznaczył kryteria doboru tekstów, które omówił we *Wprowadzeniu*[6]. Dokonał selekcji, odrzucając prace bezwartościowe, w pierwszym rzędzie takie, których autorzy pod wpływem szacunku dla osoby Twórcy szukali ujścia dla ekspresji swoich uczuć, nie dysponując przy tym jednak podstawową chociażby metodologią literaturoznawczą, czego efektem było spłycenie lub wręcz niezrozumienie niełatwej w odbiorze twórczości. Pominięte zostały również teksty (a jest ich niemało), które powstawały w wyniku ułomnego systemu oceny pracy nauczycieli akademickich, polegającego między innymi na braniu pod uwagę ilości publikowanych prac, czego skutkiem bywało pisanie bez należytego zapoznania się z istniejącym stanem badań, a zatem podejmowanie problematyki już wcześniej przebadanej i omówionej. Na temat twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II powstało wiele artykułów powielających różnorodne treści bez odwoływania się do już istniejących publikacji.

Inne ważne kryterium selekcji materiału wyznaczał cel, jakim było ukazanie różnorodności form wypowiedzi. W tomie znalazły się zatem nie tylko teksty o charakterze krytycznoliterackim czy rozprawy naukowe, na co mógłby wskazywać jego tytuł. Przykładem krytycznoliterackiego artykułu jest wypowiedź Tadeusza Nyczka *Teatr jaki jest: malarz kwestarzem* (zob. s. 412-423), powstała po światowej prapremierze dramatu Karola Wojtyły *Brat naszego Boga*. Recenzja ta, zamieszczona w czwartym numerze „Dialogu" z roku 1981, sygnalizuje z jednej strony trudności z udźwignięciem presji wypowiadania się na temat twórczości Autora będącego zwierzchnikiem Kościoła katolickiego, a z drugiej kłopoty z żywiołem emocji publiczności, entuzjastycznie reagującej na wszystko, co związane z osobą Biskupa Rzymu. W tomie znalazły się wypowiedzi zarówno profesjonalnych krytyków literackich, jak też twórców literatury oceniających ze swego punktu widzenia utwory innych, by wskazać choćby Czesława Miłosza[7] czy Tadeusza Nowaka[8].

[4] Zob. P. R o j e k, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Wydawnictwo M, Kraków 2016.

[5] Zob. t e n ż e, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm [fragmenty]*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 745-755.

[6] Por. K. D y b c i a k, *Wprowadzenie,* w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 11-13.

[7] Zob. C. M i ł o s z, *„List" i jego odbiorcy*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 601-604; t e n ż e, *O autonomii polskiej literatury [fragment początkowy]*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 604-607; t e n ż e, *„Warszawa środkiem ustali się świata"*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 607-609.

[8] Zob. T. N o w a k, *Wiersze moralnego ładu*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Paw-*

Za przykład artykułu naukowego uwzględnionego w antologii niech posłuży praca Jana Ciechowicza mająca charakter teatrologiczny, a zatytułowana *Światopogląd teatralny Karola Wojtyły* (zob. s. 424--435), pierwotnie zamieszczona również w „Dialogu" w roku 1981, tym razem jednak w październikowym numerze tego pisma. Autor pracy jako jeden z pierwszych starał się rozpoznać poglądy przyszłego papieża dotyczące teatru, wydobywając jego związki z Mieczysławem Kotlarczykiem oraz Teatrem Rapsodycznym.

Oprócz dwóch wskazanych form wypowiedzi – recenzji i artykułu naukowego – w tomie znalazły się teksty reprezentujące również inne gatunki literackie. Jest esej ks. Janusza S. Pasierba *Poezja uniwersaliów* (zob. s. 69-80), po raz pierwszy opublikowany w 1981 roku w „Znaku", oryginalnie pomyślany jednak jako odczyt, który jego autor wygłosił w warszawskim PEN Clubie w grudniu 1978 roku, a zatem wkrótce po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża. Niektóre prace w ogóle nie mają charakteru literaturoznawczego, a na przykład teologiczny, jak choćby komentarz kard. Josepha Ratzingera do *Tryptyku rzymskiego*[9]. Z kolei prace językoznawców nie dotyczą twórczości literackiej Wojtyły, prezentują bowiem wyniki badań nad specyfiką języka Jana Pawła II, na przykład jego przemówień, na tle stosowanego powszechnie w czasach komunizmu języka nowomowy i propagandy[10]. Gatunkiem i językiem osobistych notatek Papieża zajęła się Małgorzata Nowak[11]. W tomie zamieszczone zostały też odpowiedzi językoznawców na ankietę przygotowaną przez Stanisława Mikołajczaka dotyczącą wpływu Jana Pawła II na polszczyznę[12]. Reprezentowany jest także popularny współcześnie gatunek publicystyczny, jakim jest rozmowa – w tomie znalazł się wywiad, który w roku 2014 Anna Kołodziejska przeprowadziła z Krzysztofem Zanussim, reżyserem dwóch dramatów Karola Wojtyły[13]. Wspomniano już o fragmentach monografii Pawła Rojka, ale warto wymienić jeszcze fragmenty dziennika Jerzego Andrzejewskiego (publikowanego na bieżąco w „Literaturze"), w których zawarta jest polemika tego pisarza z Bolesławem Taborskim, tłumaczem Wojtyły na język angielski[14]. Różnorodności gatunkowej dopełnia wstęp do pierwszego wydania *Poezji i dramatów* Karola Wojtyły, w którym Marek Skwarnicki rozważał kwestię relacji powołania kapłańskiego Autora wydanych utworów do jego talentu poetyckiego[15]. Można zatem stwierdzić, że

ła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia, s. 111-115.

[9] Zob. J. R a t z i n g e r, *Komentarz teologiczny do „Tryptyku rzymskiego"*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 774-777.

[10] Zob. np. B. W a l c z a k, *Jan Paweł II – odnowiciel mowy polskiej*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 635-655.

[11] Zob. M. N o w a k, *O gatunku, języku i stylu notatek osobistych Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 680-696.

[12] Zob. S. M i k o ł a j c z a k, w: *Językoznawcy o wpływie Jana Pawła II na język polski*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 656-679.

[13] Zob. A. K o ł o d z i e j s k a, *Rozmowa z reżyserem Krzysztofem Zanussim*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 549-555.

[14] Zob. J. A n d r z e j e w s k i, *Gra z cieniem*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 59-61.

[15] Zob. M. S k w a r n i c k i, *Karol Wojtyła „Poezje i dramaty". Słowo wstępne*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 62-68.

pod względem gatunków literackich reprezentowanych przez teksty zamieszczone w antologii jest ona znacznie bogatsza niż sugerowałby jej tytuł.

Oddzielną kwestią było rozstrzygnięcie, czy publikować tylko te wypowiedzi, których autorzy wysoko waloryzują literacką twórczość Jana Pawła II. Wydaje się, że Dybciak podjął słuszną decyzję, zamieszczając wśród zgromadzonych tekstów także przykład krytycznego stosunku do utworów Karola Wojtyły, poprzestając jednocześnie na jednym artykule, którego autor całkowicie zaprzeczył ich wartości. Istotne jest też, że posłużył się w tym celu wypowiedzią Artura Sandauera, krytyka, który z jednej strony zajmował wysoką pozycję wśród znawców literatury dwudziestowiecznej, z drugiej jednak zasłużył na miano koniunkturalisty z powodu dyspozycyjności wobec komunistycznej władzy[16], co wytknął mu polemista Michał Komar, a Dybciak skrzętnie odnotował[17]. W swojej wypowiedzi Sandauer nie tylko odmawia wartości utworom Karola Wojtyły, ale pisze o nich oraz o ich Autorze w tonie ironicznym, koncentrując się przy tym jedynie na szczegółach językowych, jak gdyby inne aspekty tej twórczości w ogóle nie zasługiwały na uwagę. W ten sposób artykuł świetnie ilustruje postawę uprzedzenia, która nie pozwoliła krytykowi dostrzec żadnej wartości w bogatej treściowo i artystycznie, choć niezbyt obfitej twórczości.

Jako przykład pewnej postawy Dybciak zamieścił w antologii także wypowiedzi, których autorzy uznawali, że nie powinno się ani propagować, ani omawiać poetyckiego czy dramatycznego dorobku Papieża za jego życia, gdyż powaga pełnionej przezeń funkcji nie pozwoli na obiektywizm w ocenie artystycznych walorów jego twórczości. Wypowiedzi tego rodzaju wywołały zresztą reakcje polemiczne, a z perspektywy teraźniejszości obiekcje w nich zgłaszane są już jedynie historycznym świadectwem zmian, jakie zaszły w ciągu niezbyt długiego czasu w mentalności polskich odbiorców kultury.

Ostatnia z obserwacji stwarza dogodne warunki do wskazania kolejnego kryterium doboru materiału. Prace zgromadzone w tomie mają bowiem według zamysłu Dybciaka obrazować przemiany recepcji twórczości Wojtyły zachodzące w czasie. Jako redaktor antologii, podpowiada on we *Wprowadzeniu*, że podstawowa zmiana, jaka daje się zaobserwować, dotyczy zasadniczego ukierunkowania poznawczego[18]. W początkowym okresie utwory Karola Wojtyły rozpoznawane i analizowane były przede wszystkim w ich relacji do faktów z jego biografii i dopiero z czasem wzmocnieniu uległ nurt ich analizy i interpretacji koncentrujący się na samym dziele oraz na jego różnorakich kontekstach. Można tu dodać, że od czasu rozpoczęcia prac nad krytyczną edycją literackiej spuścizny Karola Wojtyły oraz nad datowaniem jego utworów ze względu na ukryte w nich sygnały biograficzne (także z powodu podjęcia na nowo problemu kontaktów osobistych Autora, wpływów oddziałujących na jego twórczość, a zatem jej zależności i oryginalności) w ostatnim czasie powrócił i wzmocnił się nurt odczytywania tych dzieł w kontekście biograficznym, jednakże prac ukazujących te najnowsze trendy antologia już nie obejmuje.

Druga zauważona przez Dybciaka istotna zmiana dotycząca recepcji utworów Wojtyły polega na swoistym odwróceniu perspektywy. O ile początkowo starano się badać, na ile polskie dziedzictwo

[16] Zob. A. S a n d a u e r, *Ot i kłopot*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 81-85.

[17] Por. D y b c i a k, *Wprowadzenie*, s. 18.

[18] Por. tamże, s. 35-37.

kulturowe ukształtowało ich Autora, o tyle w latach późniejszych postawiono pytanie, jak uniwersalne doświadczenia Papieża oświetlają jego wcześniejszy dorobek. Można dodać spostrzeżenie, że w latach późniejszych zaczęto również stawiać sobie pytanie, na ile Jan Paweł II, poprzez swoją twórczość, a także różne inne wypowiedzi, na przykład homilie i przemówienia, wpłynął na kulturę polską i na kształt języka polskiego. Świadczą o tym chociażby wspomniane już wypowiedzi językoznawców. Badania Anastazji Seul[19], ale także innych autorów, których teksty nie zostały uwzględnione w antologii, pokazują z kolei, że Jan Paweł II posiłkował się swoim głębokim literackim ukształtowaniem i odczuwaniem w nauczaniu duszpasterskim, co pomagało mu w nawiązywaniu kontaktu z słuchaczami czy czytelnikami oraz przyczyniało się do jego szerokiego kulturowego oddziaływania.

Jak sygnalizuje Dybciak, zagadnienie następujących wraz z upływem czasu przemian w recepcji utworów Wojtyły frapuje go także ze względu na pojawianie się nowych metodologii badawczych. We *Wprowadzeniu* jednak, w którym wskazuje prace w jego przekonaniu wartościowe poznawczo, tylko z rzadka stara się rozpoznać metodologiczne nowości. Omawiając natomiast powstałą w roku 1989 pracę Wiesława Pawła Szymańskiego *Z mroku korzeni* (zob. s. 19n.), którą traktować można jako podsumowanie pierwszego dziesięciolecia recepcji literackich dzieł Wojtyły, podkreśla, że zastosowana została w niej metoda analizy (najczęściej immanentnej), którą można określić jako tradycyjną, ale też w nowatorski sposób wychodzącą ku kontekstom i odnotowującą związki z tradycją, zwłaszcza romantyczną, w tym mesjanistyczną. Właśnie ta praca zyskuje w oczach Dybciaka największe uznanie.

Autor antologii podkreśla, że zależało mu na przedstawieniu prac badaczy różnych pokoleń, i można to w zbiorze zaobserwować. Wydaje się jednak, że niesformułowanym przez Dybciaka kryterium jest również powaga i autorytet wypowiadającej się osoby. Stąd znajdujemy w tomie stosunkowo liczne nazwiska kościelnych hierarchów i znanych teologów czy filozofów. Są wśród nich kard. Joseph Ratzinger, abp Józef Życiński[20], bp Marek Jędraszewski (obecnie arcybiskup)[21], Rocco Buttiglione[22], ks. Jerzy Szymik[23], ks. Jan Sochoń[24], ks. Józef Tischner[25], przy czym teksty Buttiglionego i Ratzingera (w takiej właśnie kolejności) znalazły się w „Aneksie". Bywa niekiedy, że o pewnym

[19] Zob. A. S e u l, *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Zakończenie*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 697-702.

[20] Zob. J. Ż y c i ń s k i, *Ewangeliczne przesłanie nadziei*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 196-200.

[21] Zob. M. J ę d r a s z e w s k i, *„Przemijanie ma sens". Antropologia „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 217-236.

[22] Zob. R. B u t t i g l i o n e, *Twórczość poetycka Karola Wojtyły*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 759-773.

[23] Zob. J. S z y m i k, *Przekroczyć próg zdumienia*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 201-207.

[24] Zob. J. S o c h o ń, *Natura – kultura – widzenie. Jana Pawła II poszukiwanie początku*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 208-216.

[25] Zob. J. T i s c h n e r, *Promieniowanie twórczej wzajemności*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 436-442.

utworze wypowiada się wielu autorów o znanych nazwiskach, także znakomitych literaturoznawców, co szczególnie rzuca się w oczy w odniesieniu do *Tryptyku rzymskiego*, utworu napisanego pod koniec pontyfikatu Jana Pawła II. Z pewnością jest w takim postępowaniu intencja uzmysłowienia czytelnikom, że wartość pisarstwa Karola Wojtyły – Jana Pawła II doceniają oraz ukazują wybitne postacie Kościoła oraz znakomici znawcy teologii, filozofii i literatury. Warto jednak zauważyć, że interpretacje niektórych utworów pozostały w zasadzie nieuwzględnione – w tym kontekście wyjątki stanowią omówienie *Kamieniołomu* przez Zygmunta Kubiaka[26] i praca Wojciecha Kudyby na temat poematu *Matka*[27]. Wiele wartościowych analiz musiało zostać pominiętych, a jako przykład może posłużyć studium autorstwa s. Aliny Merdas, znakomitej badaczki literatury, o poemacie *Matka*[28], wysoko ocenione we *Wprowadzeniu*, ale niezamieszczone w tomie.

Wprowadzenie dzieli czas recepcji omawianych dzieł na kilka okresów, przy czym jej pierwsze dziesięciolecie, którego cezurę stanowi wspomniana już praca Wiesława Pawła Szymańskiego *Z mroku korzeni*, zostało omówione najbardziej szczegółowo, a było to możliwe dzięki wzrostowi świadomości badawczej na temat tego okresu, jak i powiększeniu się zasobu wiedzy na temat twórczości literackiej Karola Wojtyły. Kolejne, wyznaczone przez Dybciaka okresy krytycznego namysłu nad nią prezentowane są już znacznie ogólniej. Lata dziewięćdziesiąte uznaje on w dużej mierze za czas wyjałowienia. Jako wydarzenia dające nowy impuls do prac krytycznoliterackich i ożywiające recepcję twórczości Karola Wojtyły wymienione zostają fakty edytorskie: pojawienie się w roku 1980 pierwszego zbioru jego poematów i dramatów, przygotowanego przez Marka Skwarnickiego, wydanie (choć nie w całości) w roku 1995 młodzieńczych utworów Wojtyły, a później pozostałych, ogłoszenie przez Jana Pawła II w roku 1990 *Listu do artystów*, a w końcu ukazanie się *Tryptyku rzymskiego*[29] w roku 2003. Osiągnięcia badaczy są jednak zazwyczaj przedstawiane już sumarycznie: „Cenne były teksty krytycznoliterackie i naukowe łączące utwory naszego pisarza z tradycją myśli i sztuki chrześcijańskiej. Najlepsze rezultaty przynosiło umiejętne połączenie wiedzy filologicznej z filologiczno-teologiczną, a szerzej: religioznawczą. Nic dziwnego, że najlepiej zaprezentowali się literaturoznawcy od lat zajmujący się relacjami artystycznego piśmiennictwa z religią, część z nich związana była z polonistyką KUL" (s. 33). Ostatnia faza recepcji twórczości Wojtyły, jaką Dybciak uznaje za rzeczywiście owocną i godną dostrzeżenia, przypada już na wiek dwudziesty pierwszy, kiedy to zaczęto poszerzać pole obserwacji i włączać do niego dziedziny piśmiennictwa Karola Wojtyły – Jana Pawła II inne niż poezja i dramat.

Stąd też zrodził się pomysł, by wybrane do antologii teksty umieścić w trzech zasadniczych działach: „Poezja", „Dramat" i „Proza" (czwarty – „Aneks" z dwoma tekstami, Buttiglionego i Ratzingera, został już wspomniany), które to uporząd-

[26] Zob. Z. K u b i a k, *Kamień i bezmiar. O poezji Andrzeja Jawienia – Karola Wojtyły*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 43-58.

[27] Zob. W. K u d y b a, *„Matka". Eschatologiczna ikona Kościoła*, w: *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, s. 274-286.

[28] Zob. A. M e r d a s, *Wokół „Matki" Andrzeja Jawienia*, „W drodze" 7(1979) nr 8(72), s. 50-54.

[29] Zob. J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.

kowanie odwołuje się do klasycznego podziału na rodzaje literackie. Trzeba jednak zaznaczyć, że w ostatniej z tych części zamieszczono prace odnoszące się nie do dzieł fabularnych czy eseistycznych, ale do nieliterackiego piśmiennictwa Autora, jakkolwiek ujawniającego wiele cech artystycznych właściwych literaturze. Tak pomyślana antologia rzeczywiście ukazuje różnorodność i bogactwo jego wypowiedzi. Potrzebne jest wszakże zastrzeżenie, że oferuje ona coś, co jest istotą antologii, a zatem jedynie wgląd do wartościowej literatury na temat spuścizny literackiej Karola Wojtyły i literackich walorów innych jego tekstów, nie zaś jej pełen ogląd. Celu, jakim byłaby pełna prezentacja wszystkiego, co wartościowe w istniejących analizach, twórca antologii osiągnąć nie mógł, wiązałoby się to bowiem z publikacją wielu tomów, którym należałoby nadać charakter wydawnictwa otwartego ze względu na nieustanne powstawanie nowych prac.

Krzysztofowi Dybciakowi można by oczywiście postawić wiele pytań szczegółowych, dotyczących czy to pominięcia tekstów konkretnych autorów, czy też wyboru spośród wartościowych prac tych a nie innych studiów z danego zakresu. Znawca literatury przedmiotu zawsze może zastanawiać się, dlaczego uwzględniony został ten, a nie inny autor. Można na przykład spierać się, czy poezje młodzieńcze Karola Wojtyły są pełniej omówione w pracach przedstawionych w tomie, czy w artykule Bożeny Chrząstowskiej *„Pieśni-przeczucia" – poetyckie juwenilia Karola Wojtyły*[30]. Można pytać, dlaczego w antologii, która z założenia prezentować ma różnorodność metodologiczną i tematyczną prowadzonych badań, nie znalazło się miejsce dla żadnego z artykułów, których autorzy analizują dydaktyczny potencjał twórczości Karola Wojtyły i możliwości zapoznania z nią młodzieży szkolnej, a także prezentują swoje pomysły w tym zakresie. W odniesieniu do twórczości dramatycznej rodzi się pytanie, czy kosztem niektórych recenzji przedstawień i inscenizacji nie należało zasygnalizować dyskusji dotyczącej tego, czy Karol Wojtyła jako dramaturg i człowiek teatru pozostawał pod przemożnym wpływem idei Kotlarczyka, której to tezie wprost zaprzeczył, jeszcze wówczas dość delikatnie, Wojciech Kaczmarek w rozprawie z 2015 roku zatytułowanej *Spotkać Boga w człowieku. Jeszcze o „trylogii dramatycznej" Karola Wojtyły*[31], a w ostatnich latach do jego stanowiska przyłączyli się również inni autorzy. Można sygnalizować wiele spraw zgodnie z własnymi preferencjami oraz rozeznaniem i postawa taka może przyczynić się do bardzo potrzebnego dziś ożywienia dyskusji nad recepcją twórczości Jana Pawła II i do jej popularyzacji.

Tom został przygotowany starannie pod względem edytorskim. Prócz zwykłych informacji wydawniczych znalazła się w nim nota *O autorze antologii* (zob. s. 779n.), sporządzony został cenny *Indeks cytowanych i przywoływanych utworów Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (zob. s. 785-795) oraz *Indeks nazwisk* (zob. s. 796-813). Jeśli chodzi o grafikę, to proporcje między urozmaiceniem jej elementów a oszczędnym gospodarzeniem efektami wizualnymi zostały wyważone;

[30] Zob. B. Chrząstowska, *„Pieśni-przeczucia" – poetyckie juwenilia Karola Wojtyły*, w: *Jan Paweł II w trosce o słowo i prawdę*, red. S. Mikołajczak, M. Wrześniewska-Pietrzak, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 20011, s. 261-280.

[31] Zob. W. Kaczmarek, *Spotkać Boga w człowieku. Jeszcze o trylogii dramatycznej Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła–Jan Paweł II artysta słowa*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 121-161.

została zaprojektowana w sposób ciekawy.

Omawiając tę publikację, trzeba też jednak wskazać pewne potknięcia, niewychwycone niestety ani przez autora, ani przez korektę wydawniczą. Pierwsze z nich to błędnie podana data prapremiery *Brata naszego Boga* w krakowskim Teatrze im. Juliusza Słowackiego: 13 grudnia 1981 roku (por. s. 21), podczas gdy przedstawienie to, w reżyserii Krystyny Skuszanki, miało miejsce 13 grudnia 1980 roku. Dokładnie rok później wprowadzony został w Polsce stan wojenny, zawieszono wszelką działalność kulturalną i żadne przedstawienie ani tego dnia, ani przez wiele następnych nie mogło się odbyć. Z kolei we fragmencie dziennika Jerzego Andrzejewskiego *Gra z cieniem* do cytowanego przezeń tekstu Bolesława Taborskiego graficznie włączony został cały akapit nienależący już do przytoczenia, ale będący komentarzem diarysty (por. s. 60), co zaburza czytelniczy odbiór tekstu.

Niezależnie jednak od wszystkich pytań, które może zadać każdy ze znawców twórczości św. Jana Pawła II, i niezależnie również od zauważonych potknięć należy stwierdzić, że Krzysztof Dybciak przygotował, a Państwowy Instytut Wydawniczy wydał książkę niezwykle pożyteczną i potrzebną, którą nie tylko z aprobatą, ale i z satysfakcją przyjęło wielu czytelników.

Kontakt: Katedra Literatury Współczesnej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: kufel@kul.pl
Tel. 81 445 44 21
https://www.kul.pl/art_599.html

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 387-391

Agnieszka ZDUNIAK

MŁODZI POLACY WOBEC NORMATYWNYCH FUNDAMENTÓW PORZĄDKU SPOŁECZNEGO

Ewolucja postaw religijnych i moralnych

Najnowsza książka Janusza Mariańskiego, uznanego i cenionego nie tylko w środowisku socjologicznym specjalisty od spraw religii i moralności, zatytułowana *Maturzyści puławscy w latach 1994-2016*[1], nosi znamienny podtytuł *Szkic do portretu młodych Polaków*. Portret to przedstawienie (w dosłownym rozumieniu – wizualne) osoby w danym momencie jej życia. Patrząc na portret – szczególnie własny lub kogoś bliskiego – widzimy jednak coś więcej niż tylko cechy zewnętrzne. Przywołujemy wówczas zachowany w pamięci obraz człowieka wraz z całym bogactwem jego osobowości: z wszystkimi zaletami i słabościami, poglądami na kwestie najważniejsze i te mniej ważne, postawami wobec siebie i świata. Te poglądy i postawy zmieniają się w czasie, tak jak na kolejno wykonywanych portretach lub zdjęciach zmienia się wygląd zewnętrzny prezentowanych osób. Zmiany te mają charakter czasem niezauważalny, czasem zaś diametralny; nie dziwimy się ani jednym, ani drugim, traktując je jako konieczny element życia, jako znak kolejnego etapu rozwoju.

Badania socjologiczne nie dostarczają nam zwykle wiedzy o wizualnych aspektach osób badanych (może za wyjątkiem stosunkowo wąskiego obszaru badań socjologii wizualnej), nie to bowiem jest ich celem. Koncentrują się na tym, co „niewidoczne dla oczu"; w omawianym przypadku są to poglądy osób młodych, znajdujących się na progu dorosłości, na kwestie moralności i religii. Książka Janusza Mariańskiego stanowi prezentację, popartą wnikliwą analizą, tych właśnie zagadnień w oparciu o badania socjologiczne zrealizowane w wybranych szkołach ponadgimnazjalnych w Puławach w latach 1994, 2009 i 2016. Trzykrotne powtórzenie badań w trzech przekrojach czasowych pozwala na prześledzenie procesu zmian w orientacjach religijnych i moralnych maturzystów. Badania zostały wykonane za pomocą ankiet audytoryjnych przeprowadzonych w tych samych czterech szkołach ponadgimnazjalnych w Puławach, w klasach maturalnych. Za narzędzie badawcze posłużył kwestionariusz ankiety zatytułowany „Maturzyści a wartości moralne", opracowany w roku 1993 w Katedrze Socjologii Moralności KUL. Można przyjąć, że zebrany materiał empiryczny odzwierciedla w zasadniczych zarysach rzeczywiste poglądy, opinie i postawy badanych maturzystów i że stanowi on dobry szkic do socjologicznego portretu młodego pokolenia Polaków.

Celem przeprowadzonych badań było przedstawienie poglądów młodych ludzi

[1] Janusz M a r i a ń s k i, *Maturzyści puławscy w latach 1994-2016. Szkic do portretu młodych Polaków*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2019, ss. 447.

w momencie kończenia przez nich edukacji na poziomie szkoły średniej – poglądów dotyczących podstawowych kwestii z dziedziny religii i moralności. Zakres problematyki, która stała się przedmiotem badań, jest bardzo szeroki, obejmuje bowiem całościowe spektrum zagadnień dotyczących religii i moralności, uwzględniające zarówno aspekt kontynuacji, jak i zmiany. Książka składa się z jedenastu rozdziałów, a każdy z nich przedstawia jeden z aspektów religijności lub moralności młodzieży. Aspekty te przedstawione zostają w kontekście wybranych zmiennych społeczno-demograficznych i światopoglądowych. W ten sposób możliwe stało się odniesienie do warunków, w których kształtują się wartości i normy religijne, moralne i społeczne. Ukazano dzięki temu nie tylko zwykłe związki statystyczne, lecz wytypowano związki przyczynowe, umożliwiające określenie wpływu konkretnych czynników społecznych na świadomość, przekonania i postawy młodego pokolenia. Pozwoliło to opisać procesy odchodzenia od moralności tradycyjnej o zabarwieniu chrześcijańskim, a także próby kształtowania nowej moralności w miejsce kwestionowanych wartości i norm.

Rozdział pierwszy poświęcony jest tematyce religijności maturzystów puławskich. Religijność ta ulega przemianom pod wpływem różnorodnych czynników społeczno-kulturowych. Podczas gdy w okresie transformacji ustrojowej miała ona charakter raczej ustabilizowany, to w ostatnich latach zaznaczyły się jej bardziej widoczne przekształcenia, zwłaszcza w przypadku środowisk młodzieżowych. Przedstawione w omawianej książce analizy uwzględniają takie aspekty religijności, jak: przynależność wyznaniowa, przynależność religijna, katolicyzm i polskość, autodeklaracje praktyk religijnych oraz uznawane kompetencje Kościoła katolickiego w sprawach społeczno-moralnych. Wyniki badań pokazują, że w okresie adolescencji następuje pewne zachwianie, a niekiedy i rozpad ukształtowanych w rodzinie wartości i norm, które w coraz mniejszym stopniu wpływają na postępowanie jednostek.

Tematyka rozdziału drugiego obejmuje relacje religii i moralności w świadomości maturzystów. Autor stawia tu ważne pytania o to, jak kształtuje się w świadomości współczesnej młodzieży relacja między wiarą religijną a moralnością, na ile religia uznawana jest za konieczny fundament życia moralnego, a także w jakich środowiskach społecznych szczególnie wyraźnie manifestują się związki między religią a moralnością. Na podstawie wyników badań można stwierdzić, że Polacy w coraz mniejszym stopniu odczuwają potrzebę religijnego uzasadniania przyjmowanych zasad moralnych i w wielu kwestiach deklarują poglądy moralne niezgodne z wyznawaną przez siebie religią, a rozstrzygnięć o dobru i złu dokonują według własnych kryteriów. Jednocześnie w wielu kwestiach zasady moralne proponowane przez Kościół katolicki znajdują uznanie i akceptację – również wśród osób określających się jako niewierzące i niepraktykujące. Można przewidywać, że moralność i religia w przyszłości stawać się będą coraz bardziej niezależne od siebie nawzajem.

Rozdział trzeci pracy poświęcony jest podstawowym orientacjom moralnym maturzystów w warunkach modernizującego się społeczeństwa. Stanowi on próbę określenia uznawanych przez młodzież wartości i norm moralnych poprzez analizę postaw wobec Dekalogu, ogólnych i szczegółowych norm moralnych, najważniejszych obowiązków katolika oraz autorytetów moralnych i wzorów osobowych. Autor zakłada przy tym, że przekształcenia porządku moralnego nie muszą oznaczać chaosu czy anomii moralnej, choć z pewnością można mówić o zachwianiu stałości tego porządku. Badania socjologiczne pokazują, że świadomość moralna młodych Polaków

ulega procesom pluralizacji i indywidualizacji; odchodzą oni stopniowo od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych.

W rozdziale czwartym podjęta zostaje problematyka rodziny jako wartości. Ukazano tutaj kluczowe kwestie związane z miejscem i rolą wartości prorodzinnych w hierarchii wartości maturzystów. Choć rodzina jest instytucją wysoko wartościowaną w społeczeństwie i organizującą podstawowe potrzeby i dążenia życiowe Polaków, to we współczesnym społeczeństwie da się jednak zaobserwować zmiany, które nie pozostają bez wpływu na jej kondycję społeczną, moralną i duchową. Wyniki badań empirycznych pozwalają sądzić, że rodzina jest dla maturzystów wartością niezwykle ważną, równocześnie jednak dokonują się znaczące przemiany w poglądach na jej strukturę, funkcję, podział ról, władzę, przekazywanie wartości i norm. Wyraźnie widoczny jest wpływ współczesnych trendów kulturowych, zorientowanych raczej na wzory indywidualnej samorealizacji i osobistej pomyślności niż na wzmocnienie wspólnoty rodzinnej, co pozwala przewidywać dalsze różnicowanie się i pluralizację form życia rodzinnego.

Rozdział piąty książki koncentruje się na rodzinie jako środowisku wychowania. Zostają tu przedstawione niektóre kwestie związane z ważnymi celami w wychowaniu dzieci, metody i techniki wychowawcze, style wychowania w rodzinie oraz zgodność lub niezgodność poglądów wewnątrz niej w kwestiach religijnych, moralnych, społecznych i politycznych. Badania pozwalają stwierdzić, że rodzina polska jest wciąż podstawowym środowiskiem wychowawczym stwarzającym szansę przekazu wartości moralnych dzięki wciąż jeszcze wysokiemu autorytetowi moralnemu rodziców, jednak wyraźnie zaznacza się w niej również proces indywidualizacji w dziedzinie poglądów, opinii i przekonań.

Rozdział szósty poświęcony jest orientacjom życiowym i wartościom, które maturzyści uznają za priorytetowe. Na przykładzie młodzieży maturalnej uczącej się w Puławach zaobserwować można istotne zmiany w hierarchii wartości dokonujące się w warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych i społeczno-gospodarczych. Widoczna jest wyraźna tendencja do uznawania jednostki ludzkiej i jej samorealizacji za wartość centralną; następuje przy tym przejście od wartości obowiązku do wartości samorozwojowych.

W rozdziale siódmym poruszona zostaje problematyka wartości codziennych, podstawowych, sensotwórczych i ostatecznych. Odpowiedzi respondentów świadczą o tym, że przywiązują oni wielką wagę do posiadania określonego celu, który nadaje sens ich życiu. Wśród preferowanych celów szczególne miejsce przypada celom związanym z rodziną oraz miłością i uczuciami; wartości prorodzinne cenione są wyżej niż wartości indywidualne i religijne, a wartości indywidualne wyżej niż społeczne. Oprócz tego zauważyć można wzrost znaczenia wartości materialnych, a także wartości związanych z pracą i wykształceniem. Nie można tu mówić o gwałtownej zmianie hierarchii wartości; wyniki badań socjologicznych ukazują raczej obraz zmian stopniowych, o charakterze ewolucyjnym.

Rozdział ósmy przedstawia wyniki badań na temat wartości prospołecznych i egoistycznych. Przedmiotem analizy stają się w szczególności opinie o naturze ludzkiej i zachowaniach prospołecznych Polaków, kwestie związane z sytuacją konfliktu interesu własnego i cudzego, poziom zaufania do innych ludzi oraz stosunek do normy etycznej „miłuj bliźniego jak siebie samego". Wypowiedzi badanych ukazują powolny proces redukcji orientacji prospołecznych na rzecz orientacji egoistycz-

nych. Proces ten jednak nie zasługuje jeszcze na miano kryzysu moralnego; postawy prospołeczne i przejawy altruizmu są wciąż widoczne, ich wzmocnienie wymaga jednak przemyślanych działań wychowawczych akcentujących troskę o dobro drugiego człowieka i przeciwdziałających kształtowaniu się postaw egoistycznych.

W rozdziale dziewiątym podjęto problematykę związaną ze szczególną kategorią aksjologiczną, jaką jest godność ludzka jako wartość społeczno-moralna. Poczucie godności lokuje się dość wysoko w hierarchii wartości młodzieży; negatywnie oceniane są zachowania niezgodne z własnymi przekonaniami i uznawanymi wartościami, wysoko natomiast cenione są autonomia w dziedzinie wyborów moralnych i prawo do postępowania zgodnie z własnymi przekonaniami.

Rozdział dziesiąty poświęcony jest problematyce sensu życia w świadomości młodzieży. Jest ona rozważana w kontekście kryzysu kultury i ogólnych orientacji wartościujących, a także zaburzeń i kryzysów tożsamości osobowych i społecznych. Problematyka sensu życia stanowi ważny wymiar doświadczenia egzystencjalnego młodzieży, choć jej świadomość egzystencjalna często waha się między dostrzeganiem sensu a poczuciem bezsensu. Jedynie dla mniejszości badanych maturzystów religia gwarantuje poczucie sensu życia; większość z nich prezentuje raczej postawę pragmatyczną niż uwarunkowaną religijnie.

Tematyka rozdziału jedenastego koncentruje się wokół kwestii postaw maturzystów wobec śmierci. W społeczeństwie współczesnym współzawodniczą ze sobą religijne oraz laickie sposoby rozumienia śmierci oraz cierpienia. Można mówić o znaczących zmianach w tym obszarze, jakie w ostatnich dziesięcioleciach dokonały się w społeczeństwie polskim. Postawy i zachowania tanatyczne ulegają powolnej sekularyzacji, a problemy dotyczące cierpienia i śmierci nie zawsze rozwiązywane są przez odniesienie do wymiaru religijnego. Młodzi ludzie coraz częściej nie stawiają sobie pytań natury eschatologicznej, a ich poglądy na temat śmierci coraz rzadziej opierają się na fundamentach religijnych.

Książka Janusza Mariańskiego podejmuje niezwykle istotne kwestie związane z problematyką religii i moralności. Chociaż we współczesnym społeczeństwie oba te obszary tracą popularność, a niejednokrotnie są w zamierzony sposób deprecjonowane jako „relikt" dawnego stylu życia, nieprzystający do idei nowoczesnego, wyzwolonego z przesądów społeczeństwa, to nawet najgorliwsi ambasadorzy nowoczesności niejednokrotnie muszą przyznać (często w sytuacjach wyjątkowych, niespójnych z „postępową" wizją porządku społecznego), że moralność – w kulturze Zachodu oparta głównie na fundamentach chrześcijańskich – stanowi wciąż wyjątkowy zasób, rodzaj kapitału nie mniej istotnego niż kapitał gospodarczy czy polityczny. Rozpad struktur aksjologicznych, permisywizm i relatywizm to nie synonimy postępu, lecz zjawisko zawsze niekorzystne dla życia społecznego, nawet jeśli przyjmuje się całkowicie zsekularyzowaną jego koncepcję. Wartości i struktury sensu, w tym również te wywodzące się z religii, nie mogą być pomijane w dyskusji o strukturze i zasadach funkcjonowania nowoczesnych społeczeństw (co stwierdza na przykład Jürgen Habermas[2]). Porządek społeczny nie może się obyć bez fundamentów normatywnych, ponieważ nawet najbardziej szczegółowe regulacje administracyjno-organizacyjne nie są gwarantem harmonijnego funkcjonowania społeczeństwa.

[2] Por. J. H a b e r m a s, J. R a t z i n g e r, *I fondamenti morali e prepolitici dello Stato liberale*, „Humanitas" 2004, nr 2, s. 247.

Szczególne walory poznawcze omawianej publikacji są rezultatem faktu, że bazuje ona na niezwykle obszernym materiale empirycznym. Badania powtarzane w znaczących odstępach czasowych pozwalają na przedstawienie moralności i religii w ich wymiarze procesualnym, w toku powolnej ewolucji związanych z nimi poglądów i postaw. Analizując zebrane dane, Mariański wskazuje te elementy, które ulegają szybkim zmianom pod wpływem współczesnych tendencji kulturowych, ale również te, które cechuje zaskakująca stabilność. Zarysowuje w ten sposób najważniejsze tendencje rozwojowe religii i moralności w społeczeństwie polskim; ponieważ przedstawione przez autora badania empiryczne dotyczą młodzieży, można na tej podstawie sformułować wiele interesujących hipotez dotyczących przyszłej kondycji moralnej i religijnej polskiego społeczeństwa.

Książka Janusza Mariańskiego spotka się z zainteresowaniem środowiska socjologów oraz teologów prowadzących badania dotyczące współczesnych zjawisk religijnych i moralnych. Do grona jej odbiorców zaliczyć należy również przedstawicieli świeckich oraz kościelnych instytucji edukacyjno-wychowawczych, a także wszystkich, którym nieobojętna jest problematyka aksjologiczna. Wyłaniające się z przedstawionych danych, popartych rzetelnymi analizami, portrety młodych Polaków przedstawiają autentyczny obraz ich kondycji religijno-moralnej. Niektóre szczegóły tego obrazu mogą cieszyć i napawać otuchą, inne martwić i niepokoić. Ważne jednak jest to, że obraz ten ukazuje stan faktyczny, pozbawiony zarówno zniekształceń, jak upiększeń, opierający się na „twardych" danych empirycznych, nie zaś na przesłankach ideologicznych czy postulatywno-życzeniowych.

Polska młodzież z pewnością nie jest obojętna na kwestie religijno-moralne, należy jednak przyjąć i zaakceptować fakt, że tracą dla niej znaczenie niektóre aspekty tradycyjnie pojmowanej religijności i moralności, większą rolę zaś zaczynają odgrywać inne – niekoniecznie konkurencyjne wobec dawnych, natomiast lepiej współgrające z nowymi tendencjami społeczno-kulturowymi. Uwzględnienie tego faktu może pomóc lepiej dostosowywać programy wychowawcze i duszpasterskie do potrzeb, celów życiowych i oczekiwań młodych ludzi, a tym samym unikać wielu niepowodzeń i rozczarowań w działalności edukacyjnej lub katechetycznej, rozstrzygać niektóre wątpliwości i znajdować odpowiedź przynajmniej na część pytań, które do tej pory pozostawały jej pozbawione. W tym kontekście książka Janusza Mariańskiego stanowi prawdziwą skarbnicę danych, cennych wskazówek i wniosków, które mogą znaleźć przełożenie na konkretne działania podnoszące świadomość moralną i religijną kolejnych pokoleń Polaków.

Kontakt: Instytut Nauk Socjologicznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa
Tel. 609389521
E-mail: a.zduniak@op.pl

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 392-395

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juwenilia (1938-1946)*, red. Jacek Popiel i in., Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy – Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, ss. 541.

Po ponad trzech latach przygotowań ukazał się drukiem pierwszy tom z zaplanowanej serii krytycznego wydania dzieł literackich i teatralnych Karola Wojtyły – Jana Pawła II zatytułowany *Juwenilia (1938-1946)*. Pomysł opracowania krytycznego dzieł literackich zrodził się wiele lat temu, już kilka miesięcy po śmierci Papieża, idea ta przybrała jednak realne kształty w maju 2015 roku, gdy ówczesny metropolita krakowski, ks. kard. Stanisław Dziwisz, powołał Komitet Naukowy Wydania Krytycznego Dzieł Literackich Karola Wojtyły – Jana Pawła II. W skład komitetu weszli: Jacek Popiel (przewodniczący), Jadwiga Puzynina (wiceprzewodnicząca), Marta Burghardt, Krzysztof Dybciak, Stanisław Dziedzic, Anna Karoń-Ostrowska (koordynator projektu), ks. Jan Machniak, Renata Przybylska, ks. Paweł Ptasznik i Zofia Zarębianka. Realizację tego zamierzenia powierzono natomiast dwóm instytucjom: Instytutowi Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie oraz Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie.

Wielość wydań, a często również brak informacji na temat podstawy drukowanych dzieł literackich (należy pamiętać, że autor zebranych utworów nie przewidział ich publikacji), zrodziły potrzebę ich opracowania krytycznego. (Na marginesie należy dodać, że potrzeba taka dotyczy także innych prac z dziedzin, którymi twórczo zajmował się Wojtyła.) Również sama różnorodność materiałów źródłowych – rękopisów i maszynopisów – oraz istnienie wielu wersji tych samych utworów, a także liczba poprawek, których autorstwo pozostaje niepewne, w pełni uzasadnia podjęcie krytycznego opracowania twórczości Wojtyły. O problemach z tym związanych, a także o przyjętych zasadach edytorskich w sposób klarowny i wyczerpujący informuje Jacek Popiel we „Wprowadzeniu" do omawianego tomu.

W prezentowanej publikacji znalazły się wczesne utwory Karola Wojtyły, które powstały w latach 1938-1946, obejmujących czasy studenckie, okres

wojny i okupacji oraz pobyt autora w seminarium duchownym. Data końcowa tego okresu twórczości Wojtyły pokrywa się z przyjęciem przez niego święceń kapłańskich. Na tom składają się: *Psałterz Dawidów (Księga Słowiańska)*, *Symphonie – Scalenia*, *Magnificat*, *Ballada wawelskich arkad*, *Pieśń poranna*, *...a gdy przyszedł Dawid do ziemi – macierzy swej*, dramaty: *Hiob*, *Jeremiasz*, *Przyjaciel naszego Boga* (pierwsze próby dramatu *Brat naszego Boga*), utwory *Ciągle jestem na tym samym brzegu* oraz *Pieśń o Bogu ukrytym*. W tomie zamieszczono także listy Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka, korespondencję z okresu wojny i okupacji oraz list do Wincentego Bałysa, a także aneks zawierający utwory, w przypadku których autorstwo Wojtyły nie jest pewne. Tom zamykają – co warte podkreślenia – uwagi edytorskie, odmiany tekstu, objaśnienia i wykaz skrótów. Zawarte w nich informacje są niezmiernie pomocne w recepcji twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II, a także w poznaniu czasu i okoliczności powstania poszczególnych utworów.

Nadzieją każdego badacza, który w swojej pracy opiera się na tekstach źródłowych, jest odnalezienie nowych, nieznanych jeszcze materiałów. W przypadku polecanej książki nadzieja ta została spełniona. W archiwach odnaleziono bowiem dwa nieznane dotąd wiersze Wojtyły, które znalazły się w publikacji. Jednym z nich jest – wspomniany już – wiersz rozpoczynający się słowami: „Ciągle jestem na tym samym brzegu", drugi natomiast pochodzi z pamiętnika Danuty Pukłówny (utwór opatrzony jest datą 25 maja 1938 roku), a jego początek brzmi: „Są takie święte, jasne dni".

Polecając tom zawierający młodzieńcze dzieła literackie Karola Wojtyły, warto podkreślić, że zawarto w nim wszystkie dostępne utwory poetyckie i zachowaną korespondencję z lat 1938-1946. Wydanie *Juweniliów* stanowi niezmiernie cenny wkład w naukową recepcję twórczości przyszłego Papieża, jak również – co jest niewątpliwym walorem omawianej publikacji – stwarza możliwość prześledzenia jego rozwoju duchowego, a także drogi prowadzącej do kapłaństwa. Zapowiadana seria przedstawiająca krytyczne opracowania wszystkich dzieł literackich Wojtyły umożliwi także całościowe spojrzenie na postać Papieża-Polaka.

T.G.

Jacek Wojtysiak, Marcin Iwanicki, *Źródła mądrości. Podręcznik do filozofii dla liceum ogólnokształcącego i technikum. Zakres podstawowy*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2020, ss. 180.

Wśród zalet wymienionych na okładce nowego podręcznika do filozofii dla szkół średnich zatytułowanego *Źródła mądrości* znalazła się między innymi lekkość; jak piszą wydawcy, podręcznik ów „jest lekki w sensie dosłownym i przenośnym" – i jest tak rzeczywiście.

Ciężar książki rozumiany dosłownie może się wydawać cechą drugorzędną i słabym argumentem na rzecz jej wyboru, w przypadku podręcznika szkolnego nie jest jednak to cecha nieistotna – czego na co dzień doświadczają uczniowie, ich rodzice i nauczyciele. Z praktycznego punktu widzenia można by nawet

sformułować zasadę, że z dwóch podręczników o podobnej wartości merytorycznej, lepiej jest wybrać ten, który mniej waży.

Za metaforyczną lekkość *Źródeł mądrości* można natomiast uznać fakt, że podręcznik ten nie zawiera zbyt wiele materiału: jest go tyle, ile – chciałoby się po arystotelesowsku powiedzieć – wymaga właściwa miara. Książka składa się z dwóch części: w pierwszej (za którą odpowiada Jacek Wojtysiak) znajduje się jedenaście lekcji, w drugiej (za nią odpowiada Marcin Iwanicki) – dziewiętnaście tekstów źródłowych z ćwiczeniami. Całość obejmuje wszystkie treści wymagane przez podstawę programową do nauczania filozofii w liceum ogólnokształcącym i technikum w zakresie podstawowym, i została pomyślana tak, by treści owe dało się omówić podczas trzydziestu godzin lekcyjnych, które ma do dyspozycji w ciągu roku szkolnego nauczyciel tego przedmiotu. Lekka jest również forma podawania materiału: żywy styl narracji prowadzonej przez Wojtysiaka (który autor wypróbował w praktyce, między innymi nauczając w szkołach średnich, pisząc podręczniki i artykuły popularyzatorskie), wykorzystanie gatunku wywiadu, czy też dialogu (w podręczniku znajdziemy na przykład wywiad a Epikurem (s. 59-66) czy dialog między sceptykiem a dogmatykiem – s. 67-80), oraz pogodne, potraktowane z lekkim przymrużeniem oka ilustracje; w przekazywaniu informacji pomagają również liczne diagramy i tabele oraz przejrzyste opracowanie typograficzne książki. Oprócz przedstawienia najważniejszych sporów filozoficznych, powstających w ich toku pojęć i stanowisk, a także postaci filozofów, autorzy dbają o dostarczenie uczniom odpowiedniej wiedzy logicznej oraz pomagają wyrobić umiejętność zarówno budowania własnej argumentacji, jak i analizowania cudzej. Zachęcają też do samodzielnego myślenia (w podręczniku często powraca wezwanie „Pofilozofuj!", po którym następują ciekawe pytania i problemy) i proponują dodatkowe lektury.

Lekkość *Źródeł mądrości* nie jest zatem lekkością nadmierną. Z pewnością też lekkość ta nie oznacza trywializacji problemów, ani też ograniczenia, „wtłoczenia" nauczania filozofii w sztywne i zbyt ciasne (w sensie merytorycznym) ramy. Omawiany podręcznik z jednej strony uczy dyscypliny w myśleniu, a z drugiej strony pobudza wyobraźnię i intelektualną inwencję. Uczniowie i nauczyciele, którzy zechcą rozszerzyć zakres lekcji filozofii – oraz znajdą na to czas (ramy trzydziestu godzin są jednak zbyt ciasne) – będą poszukiwać sposobu, jak to uczynić – otrzymają od autorów i redaktorów podręcznika wieloraką pomoc. Przydatny może być zwłaszcza multimedialny kurs e-learningowy, znajdujący się na stronie internetowej zrodla-madrosci.pl, powstałej dzięki inicjatywie magazynu „Filozofuj!" wydawnictwa Academicon (kurs ten, który można oczywiście wykorzystywać na różne sposoby, sprawdza się bardzo dobrze jako pomoc przy powtarzaniu materiału).

Zapewne *Źródła mądrości* można będzie lepiej ocenić po pewnym czasie, gdy podręcznik „zadomowi się" w praktyce szkolnej. Już jednak pierwszy z nim kontakt pozwala polecić go uczniom i nauczycielom do przetestowania. Może się on również okazać interesujący dla każdego, kto chciałby się dowiedzieć, czym jest filozofia, a towarzyszący mu kurs multimedialny sprawi zapewne przyjemność również tym, którzy już coś na ten temat wiedzą.

Ten realistyczny (czyli uwzględniający rzeczywiste warunki, w jakich odbywa się nauczanie filozofii), a także zarazem tradycyjny i nowoczesny podręcznik

wydaje się ponadto owocem działania zgodnego z klasycznie rozumianymi cnotami, sprawia wrażenie, jak gdyby zespół ludzi zaangażowanych w jego powstanie wytrwale – można by powiedzieć: mężnie – dążył do znalezienia „złotego środka". Podręcznik, w którym wyczuwa się obecność takiego ducha, cieszy szczególnie.

P.M.

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 397-400

Patrycja MIKULSKA

DOM ISTOTY ROZUMNEJ

Tytuł niniejszego eseju wydaje się zawierać tautologię. Pojęcie domu z konieczności wiąże się bowiem z rozumnością; jedynie o człowieku, czyli o istocie rozumnej, możemy powiedzieć, że buduje domy – czy to w sensie budowli, czy też, szerzej, miejsc, w których czuje się „u siebie". Mówiąc słowami zmarłego niedawno brytyjskiego filozofa Rogera Scrutona, budowanie domu, czyli wysiłek „dopasowania otoczenia do własnych potrzeb i siebie do otoczenia jest prawdopodobnie czymś uniwersalnie ludzkim"[1].

W twórczości Scrutona dom, rozumiany również bardzo szeroko, jako cała nasza planeta, stanowi temat szczególnie ważny: podejmował go wielokrotnie w swoich dziełach, ale także poprzez różnego rodzaju działania, na przykład pełniąc funkcje społeczne i publiczne[2]. Scurton, chociaż uważał zdolność budowania domu za swoiście ludzkie uniwersale, wskazywał również, że budowanie faktycznie racjonalne, godne istoty rozumnej, nie jest zadaniem łatwym – i to nie przede wszystkim w sensie „technicznym", lecz moralnym, a także ze względu na nasze zobowiązanie wobec wartości, jaką jest piękno.

Centralne miejsce motywu domu w twórczości brytyjskiego autora rozpoznaje Alicja Gescinska: „Filozofia Scrutona stanowi próbę walki z wrogami domu, a konserwatyzm, przynajmniej w wersji, jaką proponował Scruton, jest filozofią domu"[3]. Gescinska uważa pojęcie domu za wspólny motyw jego prac filozoficznych i literackich[4], a sam filozof potwierdza jej diagnozę, dodając: „Jedne i drugie powinny być postrzegane jako sposoby zrozumienia pojęcia, które stanowi podstawę mojego dualizmu teoriopoznawczego – pojęcia osoby"[5].

---

[1] R. S c r u t o n, *Piękno. Krótkie wprowadzenie*, tłum. S. Krawczyk, A. Rejniak-Majewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, s. 82.

[2] Scruton pełnił na przykład funkcję przewodniczącego komisji do spraw budownictwa „Buidling Better, Building Beautiful" przy rządzie Wielkiej Brytanii.

[3] A. G e s c i n s k a, *A Home of One's Own: The Philosophy in Roger Scruton's Literary Writings*, „Philosophy" 94(2019) nr 3, s. 447. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

[4] Artykuł Gescinskiej poświęcony jest obecności tematu domu w powieściach Scrutona, a także w sytuującej się na pograniczu literatury i filozofii książce *Dialogi ksantypiczne* (zob. R. S c r u t o n, *Dialogi ksantypiczne*, tłum. W. Nowicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005); rozważania dotyczące tej ostatniej pozycji wydają się szczególnie interesujące.

[5] R. S c r u t o n, *Things as They Seem*, „Philosophia" 94(2019) nr 3, s. 468. Tekst ten zawiera odpowiedź filozofa na pięć artykułów dotyczących różnych aspektów jego myśli, zamieszczonych w tym samym tomie czasopisma „Philosophia".

Dualizm Scrutona wyraża się w przekonaniu, że język, którym się posługujemy, opisując człowieka jako osobę, czyli jako kogoś, o kim można powiedzieć na przykład, że podejmuje decyzję lub przyjmuje odpowiedzialność, jest niewspółmierny do języka stosowanego w opisie człowieka, gdzie decyzję czy odpowiedzialność opisuje się za pomocą kategorii przyczynowych z zakresu neuronauk[6].

Budowanie domu jest oczywiście przedstawiane przez myśliciela w pierwszym z tych dwóch języków – w języku filozofii zainspirowanej poglądami Immanuela Kanta. Scruton bowiem istotną rolę w tworzeniu miejsc, w których człowiek czuje się „u siebie", przypisuje osądowi estetycznemu i – podobnie jak Kant – nie uważa, że zdolność do takiego osądu, osądu o pięknie, przysługuje jedynie nielicznym, „wybranym", koneserom bądź twórcom sztuki czy architektury, ale uznaje ją za uniwersalną cechę istoty rozumnej. Różni się jednak od Kanta w wyborze paradygmatycznego przedmiotu, którego ów osąd dotyczy. Kant za taki przedmiot, wzbudzający spontaniczny i bezinteresowny zachwyt, uznał przyrodę[7], Scruton zaś – wytwory człowieka. I chociaż brytyjski filozof często wypowiadał się również o wybitnych dziełach sztuki, to podejmując tematykę domu, posługiwał się częściej pojęciem „piękna codziennego"[8].

W wyjaśnianiu tego pojęcia, Scruton korzysta z „pomocy"[9] Ludwiga Wittgensteina – nie odwołuje się jednak do jego surowych poglądów na sztukę, która miała bezkompromisowo odrzucać wszelką ozdobność i sentymentalizm i „śledzić kondycję ludzką spojrzeniem ze stali"[10], lecz jego analizami paradygmatycznych sytuacji, w których wydawany jest sąd estetyczny. Wittgenstein odnajdywał takie sytuacje na przykład w pracy krawca czy stolarza[11] oraz w ich dążeniu, by to, co robią, wyglądało dobrze i było wykonane tak jak trzeba, właściwie.

Scruton szczególnie chętnie posługuje się tym ostatnim przykładem: opisuje deliberacje stolarza, na przykład montującego drzwi, który nieustannie ocenia swoją pracę i dokonuje estetycznych wyborów. „Oceny te – pisze filozof – nie mają żadnego celu użytkowego, ale mimo wszystko są racjonalne. Mogą być pierwszym krokiem w dialogu, w którym porównuje się i omawia alternatywne rozwiązania. Dialog ten dotyczy kwestii dopasowania i upragnionej harmonii przy wykonywaniu zwyczajnych, codziennych zadań"[12].

Pytania, z którymi mierzą się krawiec i stolarz (a także ogrodnik czy gospodarz nakrywający do stołu oraz jego goście, którzy zastanawiają się, jak powinni się ubrać na przyjęcie), oraz oceny, które wydają, są – zdaniem Scrutona – sądami o pięknie, nie zaś o użyteczności (zapewne każdy mógłby bez trudu wskazać przedmioty lub miejsca, które są użyteczne, a jednocześnie pozbawione wartości estetycznych). Nie oznacza to

---

[6] Por. tamże, s. 462n.

[7] Por. np. I. K a n t, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s. 115n.

[8] Por. np. t e n ż e, *Piękno*, s. 81-95.

[9] Zob. t e n ż e, *A Bit of Help from Wittgenstein*, „British Journal of Aesthetics" 51(2011) nr 3, s. 309-319.

[10] Tamże, s. 309.

[11] Scruton przywołuje *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief* (por. L. W i t t g e n s t e i n, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, red. C. Barrett, Basil Blackwell, Oxford 1966, 5, 13; 13, 9).

[12] T e n ż e, *Piękno*, s. 83.

jednak, że nie spełniają one żadnej funkcji, że nie są ważne. Przeciwnie, „piękno ma znaczenie" (ang. beauty matters) – stwierdzenie to jest jednym z „haseł" powtarzanych i uzasadnianych w wielu pracach filozofa[13] – a zdolność dostrzegania piękna i jego tworzenia jest dla nas, istot rozumnych, równie ważna, jak zdolność poznawania faktów czy wydawania sądów moralnych.

Twierdząc, że dokonywane w codziennym życiu wybory estetyczne stają się początkiem dialogu, Scruton uznaje piękno za jedno z istotnych „narzędzi" wykorzystywanych „w naszych strategiach budowania wzajemnej zgody, jedną z wartości, dzięki którym budujemy dający nam pociechę świat"[14]. „Krótko mówiąc – podsumowuje filozof – piękno jest częścią budowania domu"[15]. Odnosząc się zaś do funkcji wartości estetycznych w architekturze, podkreśla, że należy dbać o to, by każdy nowy budynek spełniał podstawowy warunek harmonii, by okazał się „pasującym członkiem wspólnoty sąsiadów"[16], i dodaje: „Budynki muszą do siebie pasować, stać odpowiednio obok siebie; podlegają regule dobrych manier tak samo jak ludzie"[17]. Filozof dostrzega oczywiście, że tak rozumiana rola piękna wymaga swoistej otwartości, powściągliwości czy nawet pokory: by piękno mogło stać się narzędziem porozumienia, człowiek powinien być gotów do negocjacji i dostosowywania się, nie zaś dążyć przede wszystkim do wyrażenia siebie; powinien też troszczyć się o kształcenie smaku.

Zapewne niektórzy czytelnicy odnajdą w swoim otoczeniu przykłady rozumienia domu i jego tworzenia w sposób opisywany i postulowany przez brytyjskiego filozofa – czyli zgodny z naturą istot rozumnych. Inni, rozglądając się wokół siebie, uznają, że Scruton musiał ulec zwodniczemu urokowi myślenia utopijnego, środowisko bowiem, w którym żyją, tworzone jest raczej według zasady „o gustach nie należy dyskutować", jako realizacja czyjejś indywidualnej wizji, niedopuszczająca dialogu, jako wynik podejścia czysto merkantylnego czy nawet „zawieruchy dziejów" albo czystego przypadku (nie zaś kierującej się sądami o pięknie istoty rozumnej).

W sposobie myślenia Scrutona utopijne może wydawać się już przekonanie, że piękno może stanowić podstawę porozumienia między jednostkami o różnej wrażliwości i upodobaniach, nie zaś przede wszystkim przedmiot niezgody, czy wręcz walki między nimi.

Myśliciel trwał jednak w przekonaniu o jednającej i jednoczącej roli piękna oraz o tym, że człowiek z natury dąży do zgody, chociaż faktycznie angażował się w liczne i niekiedy gwałtowne spory dotyczące różnych aspektów jego działalności filozoficznej i praktycznej[18]. Jak gorzko napisał w jednym ze swoich ostatnich tekstów, podjęte przez niego próby przemyślenia podstaw porządku społecznego i politycznego w duchu intelektualnego konserwatyzmu nie zyskały mu powszechnej sympatii: „Stwierdzenie, że byłem atakowany bardziej niż jakikolwiek inny żyjący filozof – w większości przez tych, którzy ani nie przeczytali tego, co napisałem, a nie zrozumieli, o czym piszę – nie

[13] Zob. np. t e n ż e, *Why Beauty Matters*, „The Monist" 101(2018) nr 1, s. 9-16.

[14] T e n ż e, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorczyk, R.P. Wierzchosławki, Zysk i S-ka, Poznań 2017, s. 251.

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 261.

[17] Tamże.

[18] Por. S c r u t o n, *Things as They Seem*, s. 471.

jest przesadą”[19]. Z drugiej strony, nie brakowało mu również zwolenników i przyjaciół na całym świecie, także w Polsce[20] – gdzie ukazały się przekłady wielu jego prac.

Niezależnie jednak od tego, czy zgadzamy się z Rogerem Scrutonem w takiej czy innej sprawie, na przykład, czy podzielamy jego konserwatyzm, wrogość wobec architektury modernistycznej bądź opinię o Unii Europejskiej[21], być może warto przemyśleć – niejako przekraczając spory filozoficzne, ideologiczne czy polityczne – jego wyjaśnienie pojęcia ojkofilii, czyli miłości do domu, do tego co rodzime, którym posługiwał się w książce *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*: „Ojkofilia rodzi się z naszej potrzeby bezpieczeństwa i troski, którą otaczamy podopiecznych, ale bardziej tajemniczymi i mniej egoistycznymi sposobami przenosi się na całe nasze otoczenie. Jest to wezwanie do odpowiedzialności i krytyka kalkulacji. Nakazuje nam, abyśmy kochali, a nie wykorzystywali; szanowali, a nie wyzyskiwali. Zachęca nas do patrzenia na rzeczy w naszym «domowym krajobrazie» tak, jak patrzymy na osoby, nie jak na środki tylko, ale jak na cele same w sobie”[22]. Takie rozumienie miłości do domu powinno być – zdaniem filozofa – podstawą racjonalnej troski o całe nasze wspólne środowisko oraz puntem wyjścia działań, które mogłyby je skutecznie chronić.

Miłość człowieka do jego domu okazuje się – w ujęciu Scrutona – czymś uniwersalnym: sposobem odnoszenia się istoty rozumnej do jej szczególnego miejsca w świecie, sposobem, który istota taka mogłaby chcieć uczynić treścią powszechnie obowiązującego prawa.

---

[19] Tamże.

[20] Znane jest zainteresowanie Scrutona opozycją demokratyczną w krajach Europy Środkowej (zob. np. t e n ż e, *The New Right in Europe I: Czechoslovakia*, „Political Studies” 36(1988) nr 3, s. 449-462; t e n ż e, *The New Right in Europe II: Poland and Hungary*, „Political Studies” 36(1988) nr 4, s. 638-652). W roku 2019 filozof otrzymał Order Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej.

[21] Zob. np. *On Beauty and Power: Sir Roger Scruton Interviewed by Mikołaj Sławkowski-Rode*, „Eidos: A Journal for Philosophy of Culture” 2(2018) nr 1(3), s. 109-111 (http://eidos.uw.edu.pl/of-beauty-and-power/).

[22] S c r u t o n, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, s. 243.

„Ethos" 33(2020) nr 2(130) 401-421
DOI 10.12887/33-2020-2-130-25

Maria FILIPIAK

DOM
Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2020

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005) ss. 1326
II (2006) t. 1, ss. 1008
II (2006) t. 2, ss. 1065
III (2007) t. 1, ss. 1405
III (2007) t. 2, ss. 1065
IV (2008) t. 1, ss. 1280
IV (2008) t. 2, ss. 1099
IX (2013), ss. 336
V (2009) t. 1, ss. 1439
V (2009) t. 2, ss. 980
VI (2010) t. 1, ss. 1166
VI (2010) t. 2, ss. 1390
VII (2011) t. 1, ss. 1072
VIII (2012) t. 1, ss. 960
VIII (2012) t. 2, ss. 952

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

I (2013) t. 1, ss. 592
I (2013) t. 2, ss. 983
II (2014) t. 1, ss. 938
II (2014) t. 2, ss. 949

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
NP VI, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
NP VI, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
NP VII, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
NP VII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
NP VIII, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
NP VIII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
NP IX – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Wierność Soborowi* (Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et Orbi", 17 X), NP I, s. 1-6; toż: *Fedeltà al Concilio*, IGP I, s. 4-20.

2. *Służba Kościoła dla ludzkości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 20 X), NP I, s. 9-11; toż: *Il servizio della Chiesa all'umanità*, IGP I, s. 26-30.

3. *W służbie dla Ewangelii* (Przemówienie do misji specjalnych, 23 X), NP I, s. 19-20; toż: *Al servizio del Vangelo per tutti gli uomini*, IGP I, s. 46-48.

4. *„Zachowajcie wierność Chrystusowi, jego Krzyżowi, Kościołowi”* (List do Polaków, 24 X), NP I, s. 21-23; toż: *„Conservate la fedeltà a Cristo, alla sua Croce, alla Chiesa”*, IGP I, s. 51-54.

5. *„Bogu składam w ofierze tę umiłowaną ziemię* (List do Archidiecezji krakowskiej, 24 X), NP I, s. 23-25; toż: *„Offro al Signore questa terra tanto amata”*, IGP I, s. 55-57.

6. *Odpowiedzialność rodziny za ludzkie i chrześcijańskie wychowanie* (Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu do Spraw Rodziny, 30 X), NP I, s. 34-36; toż: *La responsabilità della famiglia nell'educazione umana e cristiana*, IGP I, s. 80-82.

7. *Wiara i miłość we wspólnocie kościelnej* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki z Seregno, 25 XI), NP I, s. 99-100; toż: *Fede e amore nella comunità ecclesiale*, IGP I, s. 215-217.

8. *„Kościół domowy” we wspólnocie parafialnej* (Przemówienie do wspólnoty z parafii św. Franciszka Ksawerego, 3 XII), NP I, s. 124-126; toż: *La „Chiesa domestica” nella comunità parrocchiale*, IGP I, s. 274-278.

9. *Człowiek obrazem Boga* (Audiencja generalna, 6 XII), NP I, s. 129-131; toż: *L'uomo immagine di Dio*, IGP I, s. 284-288.

10. *Miłość i zrozumienie dla przezwyciężenia nienawiści i przemocy* (Przemówienie do burmistrza i Rady Kapitolińskiej, 23 XII), NP I, s. 187-188; toż: *L'amore e la comprensione per vincere l'odio e la violenza*, IGP I, s. 404-406.

11. *Miłość małżeńska i życie – podstawowymi wartościami rodziny* (Homilia podczas liturgii na zakończenie roku 1978, 31 XII), NP I, s. 211-213; toż: *Amore e gratitudine per gli anziani*, IGP I, s. 453-454.

1979

12. *Rodzina w centrum wspólnego dobra społeczeństwa* (Przemówienie do zgromadzonych w Bazylice Watykańskiej, 3 I), NP II, 1, s. 6-8; toż: *La famiglia al centro del bene comune della società*, IGP II, 1, s. 13-15.

13. *Budować we wspólnocie Kościół Boży* (Przemówienie do Rady Włoskiej Konferencji Biskupów, 23 I), NP II, 1, s. 44-47; toż: *Costruire in comunione la Chiesa di Dio*, IGP II 1, s. 96-103.

14. *Przemówienie do Polaków w ogrodach Delegatury Apostolskiej w Meksyku*, 27 I), NP II, 1, s. 69-70.

15. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie do uczestników III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 I), NP II, 1, s. 83-95; toż: *Audacia di Profeti e prudenza evangelica di Pastori*, IGP II, 1, s. 188--211.

16. *Parafia – mieszkaniem Boga z ludźmi* (Homilia wygłoszona w parafii Naszej Pani Częstochowskiej, 25 II), NP II, 1, s. 188-191; toż: *La parrocchia dimora di Dio con gli uomini*, IGP II, 1, s. 462-466.

17. *Budujemy dom Boży razem z domami dla ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Józefa na Forte Boccea, 18 III), NP II, 1, s. 276-279; toż: *Costruiamo la casa di Dio insieme alle case degli uomini*, IGP II, 1, s. 677-682.

18. *Rodzina jest punktem oparcia dla integralnej promocji człowieka* (Przemówienie do uczestników Zjazdu nt. duszpasterstwa rodzinnego, 5 V), NP II, 1, s. 454-455; toż: *La famiglia è il punto di riferimento per la promozione integrale dell'uomo*, IGP II, 1, s. 1056-1058.

19. *Z Ojczyzny wyboru do Ojczyzny pochodzenia* (Przemówienie na lotnisku Fiumicino, 2 VI), NP II, 1, s. 589-590; toż: *Dalla patria di elezione alla patria d'origine*, IGP II, 1, s. 1369-1370.

20. *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia* (Apel Jasnogórski, 5 VI), NP II, 1, s. 653-655; toż: *Proteggere contro ogni minaccia l'uomo, la famiglia, la nazione*, IGP II, 1, s. 1452-1455.

21. *Siedem lat pracy wspólnotowej dla aktualizowania Kościoła lokalnego* (Na zakończenie Synodu Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 8 VI), NP. II, 1, s. 689-690; toż: *Sette anni di lavoro comunitario per l'aggiornamento della Chiesa locale*, IGP II, 1, s. 1492-1495.

22. *Jest tylko jeden świat: jest on domem wszystkich* (Przemówienie skierowane do Sekretarza Generalnego ONZ, 2 X), NP II, 2, s. 257-258; toż: *„Vi lascio la pace, vi do la mia pace"*, IGP II, 2, s. 548-549.

23. *Bóg przeznaczył ziemię dla wszystkich ludzi* (Homilia wygłoszona przy Living History Farms w Des Moines, 4 X), NP II, 2, s. 302-305; toż: *Dio ha destinato la terra a tutti gli uomini*, IGP II, 2, s. 610-615.

24. *Wspólnota parafialna żyje wokół kapłaństwa Chrystusowego* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Piusa V, 28 X), NP II, 2, s. 475- 478; toż: *Riconosciamoci tutti nel Cristo docente*, IGP II, 2, s. 993-994.

25. *Nie jesteście już obcymi i przychodniami w Domu Ojca* (Przemówienie do uczestników pielgrzymek z Modeny i Legnano, 3 XI), NP II, 2, s. 495-497; toż: *Né stranieri né ospiti nella casa del Padre*, IGP II, 2, s. 1027-1029.

1980

26. *Rodzina wspólnotą miłości i życia* (Homilia podczas Mszy św. w rzymskiej parafii św. Jana Berchmansa, 20 I), NP III, 1, s. 66-68; toż: *La famiglia la comunità dell'amore e della vita*, IGP III, 1, s. 160-165.

27. *Wszyscy pragniemy takiego Kościoła, jaki odpowiada zamierzeniom Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Partykularnego Synodu Biskupów Holandii, 31 I), NP III, 1, s. 93-98; toż: *Noi tutti desideriamo una Chiesa che corrisponda al valore di Cristo*, IGP III, 1, s. 228-248.

28. *Na Krzyżu Bóg odwrócił sens cierpienia* (Przemówienie podczas wizyty w Centrum św. Józefa Cottolengo, Turyn, 13 IV), NP III, 1, s. 360-363; toż: *Nella croce Dio ha capovolto il significato della sofferenza*, IGP III, 1, s. 870-876.

29. *Od budowli materialnej do budowli duchowej* (Homilia podczas Mszy św. z okazji konsekracji Kościoła ku czci świętych męczenników z Ugandy, 26 IV), NP III, 1, s. 416-419; toż: *Dall'edificio materiale all'edificio spirituale*, IGP III, 1, s. 994-999.

30. *Konferencja biskupów winna samodzielnie wziąć na siebie stosowną odpowiedzialność* (Przemówienie na XVII zebraniu ogólnym biskupów włoskich, 29 V), NP III, 1, s. 657-665; toż: *La Conferenza Episcopale deve assumere autonomamente le proprie responsabilità*, IGP III, 1, s. 1501-1513.

31. *Nowy świat powstać musi w imię Boga i w imię człowieka* (Przemówienie do budowniczych społeczeństwa pluralistycznego, 6 VII), NP III, 2, s. 83-89; toż: *Un mondo nuovo deve sorgere in nome di Dio e dell'uomo*, IGP III, 2, s. 154-163.

32. *Bóg chce waszego awansu społecznego* (Przemówienie w faveli w Salvador da Bahia, 7 VII), NP III, 2, s. 90-92; toż: *È Dio a volere la vostra promozione umana*, IGP III, 2, s. 166-169.

33. *Ziemia jest darem Boga dla wszystkich ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w Recife do pracujących na roli, 7 VII), NP III, 2, 96-101; toż: *La terra dono di Dio per tutti gli uomini*, IGP III, 2, s. 177-186.

34. *Zapraszamy Maryję, by nawiedziła nasze rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 15 VIII), NP III, 2, s. 221-222; toż: *Invitiamo Maria a visitare le famiglie e i lavori del Sinodo dei Vescovi*, IGP III, 2, s. 409-410.

35. *Ochraniać rodzinę, miejsce, gdzie miłość rodzi życie* (Homilia podczas Mszy św., Velletri (Włochy), 7 IX). NP III, 2, s. 298-300; toż: *Proteggere la famiglia, luogo dove l'amore genera la vita*, IGP III, 2, s. 557-561.

36. *Kochajcie naprawdę Kościół, rodzinę i wasze miasto* (Przemówienie do młodzieży, 7 IX), NP III, 2, s. 301-302; toż: *Amate concretamente la Chiesa, la famiglia e la vostra città*, IGP III, 2, s. 562-564.

37. *Stanowicie wspólnotę związaną więzią ofiary i miłości ojczyzny* (Przemówienie do Polaków, Watykan, 24 IX), NP III, 2, s. 375-377.

38. *Prawo narodów do własnego rozwoju i zachowania swej tożsamości* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 14 XI), NP III, 2, s. 603-605; toż: *Salvaguardare il diritto dei popoli al proprio sviluppo e alla propria identità*, IGP III, 2, s. 1168-1173.

39. Encyklika [...] *Dives in misericordia* o Bożym miłosierdziu (2 XII), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980; toż: Lettera Enciclica *Dives in Misericordia*, IGP III, 2 s. 1483-1574.

1981

40. *Ziemia jest darem Bożym dla ludzi* (Homilia podczas Mszy św. dla rolników, 21 II), NP IV, 1, s. 214-217; toż: *Il dono della terra e il mistero del lavoro*, IGP IV, 1, s. 439-444.

41. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981; toż: Lettera Enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 216-266.

42. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Przemówienie do uczestników kolokwium, 6 XI), NP IV, 2, s. 246-248; toż: *Cristo per salvare l'Europa e il mondo da ulteriori catastrofi*, IGP IV, 2, s. 566-571.

43. *Z okazji przekazania Domu Polskiego przy via Cassia* (Przemówienie do Polaków z kraju i zagranicy, 7 XI), NP IV, 2, s. 249-254.

44. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 XI), NP IV, 2, s. 432-493; toż: Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, IGP IV, 2, s. 948-1045.

45. *Bronić nienaruszalności rodziny* (Przemówienie do biskupów, 26 XI), NP IV, 2, s. 346-349; toż: *Difendere l'inviolabilità della famiglia per l'elevazione delle genti del Sud*, IGP IV, 2, s. 774-780.

46. *Rodzina* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII), NP IV, 2, s. 552--553; toż: *La famiglia sia il santuario della vita e dell'amore*, IGP IV, 2, s. 1257-1259.

1982

47. *Oby wszyscy znaleźli dom swój w Tobie, o Panie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 I), NP, V, 1, s. 69-70; toż: *Il Santo Padre annuncia la sua visita in Gran Bretagna*, IGP V, 1, s. 143-145.

48. *Niech wszyscy odnajdą mieszkanie w Tobie, o Panie* (Audiencja generalna, 20 I), NP V, 1, s. 79-83; toż: *Bisogna ricomporre la piena unità dei cristiani*, IGP V, 1, s. 161-170.

49. *Niech parafia staje się coraz bardziej ośrodkiem łączności ludzkiej i chrześcijańskiej* (Homilia podczas Mszy św. w kościele św. Teresy na Porta Salaria, 24 I), NP V, 1, s. 95-98; toż: *La parrocchia diventi sempre di più un centro di aggregazione umana e cristiana*, IGP V, 1, s. 199-204.

50. *Pokora, czystość, ubóstwo – dary dla Kościoła lokalnego* (Przemówienie podczas spotkania z zakonnikami i zakonnicami, Ibadan, 15 II), NP V, 1, s. 202-204; toż: *Umiltà, castità e povertà per il servizio nella Chiesa locale*, IGP V, 1, s. 449-455.

51. *Choć z dala od Ojczyzny służycie jej w Nigerii* (Przemówienie do Polaków, 16 II), NP V, 1, s. 214-216; toż: *In servizio della patria pur essendone lontani*, IGP V, 1, s. 491-497.

52. *Święty Augustyn i Kościół – przykładna wspólnota życia* (Przemówienie w Kurii Generalnej Augustianów, 7 V), NP V, 1, s. 649-650; toż: *Sant'Agostino e la Chiesa esemplare comunione di vita*, IGP V, 2, 1438-1441.

53. *Parafia jest wspólnotą ludzi włączonych przez chrzest w kapłaństwo Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. dla robotników, 3 XI), NP V, 2, s. 692-695; toż: *La parrocchia una comunità di persone collegate, per il battesimo, al sacerdozio di Cristo*, IGP V, 3, s. 1107-1113.

1983

54. *Budowanie Kościoła jest zadaniem wszystkich* (Homilia podczas Mszy św., San Jose, 3 III), NP VI, 1, s. 253-255; toż: *Annunciate il messaggio del vangelo, rinvigorite l'amore a Cristo e alla Chiesa*, IGP VI, 1, s. 537-542.

55. *Prawda i etos wspólnoty małżeńskiej podstawą działalności dla dobra rodziny* (Przemówienie do uczestników I Posiedzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, 30 V), NP VI, 1, s. 668-673; toż: *Verità ed ethos della comunione coniugale principio di azione pastorale per la famiglia*, IGP VI, 1, s. 1405-1410.

56. *Przemówienie na lotnisku Okęcie* (Warszawa, 16 VI), NP VI, 1, s. 720-721.

57. *Homilia wygłoszona podczas uroczystej Mszy św. na Stadionie Dziesięciolecia* (Warszawa, 17 VI), NP VI, 1, s.733-737.

58. *Homilia wygłoszona podczas uroczystości jubileuszowej Mszy św. na Jasnej Górze* (Częstochowa, 19 VI), NP VI, 1, s. 756-761.

59. *Zjednoczona wspólnota parafialna zmniejsza odległość między wzorem chrześcijańskim i rzeczywistymi warunkami społecznymi* (Przemówienie podczas wizyty w parafii

św. Filipa Nereusza w Pineta Sacchetti, 27 XI), NP VI, 2, s. 553-556; toż: *Una comunità parrocchiale unita riduce le distanze tra il modello cristiano e le reali condizioni sociali*, IGP VI, 2, s. 1200-1204.

1984

60. *„Uczyńcie z parafii jedną rodzinę”* (Przemówienie podczas wizyty w parafii św. Marka Ewangelisty, 29 I), NP VII, 1, s. 91-94; toż: *„Fate della parrocchia una sola famiglia”*, IGP VII, 1, s. 191-194.

61. *Logika wspólnoty* (Audiencja generalna, 1 II), NP VII, 1, s. 99-102; toż: *Bisogna superare il distacco tra fede e vita quotidiana*, IGP VII, 1, s. 208-214.

62. *By nikt nie czuł się obco we wspólnym domu* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Roku Jubileuszowego obchodzonego przez ludzi niepełnosprawnych, 31 III), NP VII, 1, s. 409-412; toż: *„L'handicappato un soggetto con diritti sacri e inviolabili”*, IGP VII, 1, s. 884-889.

63. *Dziecko jest wezwaniem dla naszej mądrości* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia UNICEF, 26 IV), NP VII, 1, s. 519-522; toż: *„Il bambino una sfida alla nostra saggezza”*, IGP VII, 1, s. 1120-1126.

64. *„Moja wizyta jest wizytą pasterską w Kościołach lokalnych tego kraju”* (Przemówienie na lotnisku w Zurychu, 12 VI), NP VII, 1, s. 762-763; toż: *„La mia una visita pastorale alle Chiese locali di questo paese”*, IGP VII, 1, s. 1672-1675.

65. *Jedyny Kościół katolicki istnieje w Kościołach partykularnych* (Homilia podczas Mszy św. w Lugano, 12 VI), NP VII, 1, s. 764-767; toż: *La Chiesa nella dimensione universale e locali l'ambiente della nuova esistenza dell'uomo*, IGP VII, 1, s. 1676-1683.

66. *Dom Boży* (Przemówienie w katedrze, Sion, 17 VI), NP VII, 1, s. 854-855; toż: *La cattedrale, simbolo di unità per tutta la Chiesa locale*, IGP VII, 1, s. 1860-1862.

67. *Katedra wyraża tajemnicę Kościoła i człowieka* (Homilia podczas Mszy św. z okazji poświęcenia katedry, Catanzaro, 6 X), NP VII, 2, s. 383-386; toż: *La cattedrale esprime il mistero della Chiesa e dell'uomo*, IGP VII, 2, s. 782-787.

68. *Parafia – wspólnota otwarta* (Przemówienie podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Kongregacji Duchowieństwa, 20 X), NP VII, 2, s. 488-491; toż: *La parrocchia, comunità di persone, scuola di fede e di evangelizzazione*, IGP VII, 2, s. 983-988.

69. *Parafia wspólnotą oczekiwania i poszukiwania w apostolstwie* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Królowej Apostołów alla Montagnola, 9 XII), NP VII, 2, s. 759-762; toż: *La parrocchia comunità di attesa e di ricerca nell'apostolato*, IGP VII, 2, s. 1565-1570.

1985

70. *Tylko Pan może zbudować ten dom* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 25 I), NP VIII, 1, s. 94-97.

71. *W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie* (Homilia podczas Mszy św., 31 I), NP VIII, 1, s. 168-171; toż: *La famiglia il primo ambiente dove si manifesta la vocazione cristiana*, IGP VIII, 1, s. 305-311.

72. *Niech wasze rodziny będą „Kościołami domowymi”* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin w Limie, 3 II), NP VIII, 1, s. 216-220; toż: *Dalla famiglia „Chiesa domestica” la vocazione alla missione sacerdotale*, IGP VIII, 1, s. 390-397.

73. *Wspólnota parafialna otrzymuje od Boga siły nadprzyrodzone, aby na swoim terytorium była zaczynem podnoszenia poziomu moralnego* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Tarsycjusza, 3 III), NP VIII, 1, s. 319-321; toż: *La comunità parrocchiale riceve da Dio le forze soprannaturali per essere nel suo territorio fermento di elevazione morale*, IGP VIII, 1, s. 586-590.

74. *Przymierze pomiędzy pracą a rodziną* (Homilia podczas Mszy św. w Avezzano, 24 III), NP VIII, 1, s. 395-399; toż: *La dimensione familiare del lavoro umano nella dottrina sociale della Chiesa*, IGP VIII, 1, s. 724-731.

75. *Pojednanie chrześcijańskie i ludzka wspólnota* (Przemówienie do Zgromadzenia Kościoła Włoskiego w Loreto, 11 IV), NP VIII, 1, s. 494-503; toż: *La forza unitiva della verità*, IGP VIII, 1, s. 989-1005.

76. *Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości* (Przemowienie do księży, Utrecht, 12 V), NP VIII, 1, s. 658-663; toż: *Vocazioni, famiglia, difesa della vita sono gli impegni prioritari per una efficace azione pastorale*, IGP VIII, 1, s. 1285-1293.

77. *Misja rodziny* (Homilia podczas Mszy św., Maastricht, 14 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw. I, s. 16; toż: *La famiglia mette in luce la vocazione all'amore*, IGP VIII, 1, s. 1336-1342.

78. *Budujcie dom lepszej przyszłości* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Echternach, Luksemburg, 16 V), NP VIII, 1, s. 725-730; toż: *Fedeltà, dono di sé, libertà di Cristo per realizzare un avvenire migliore*, IGP VIII, 1, s. 1408-1416.

79. *Dobro każdej osoby i każdego narodu powinno się budować na solidności rodziny* (Przemówienie podczas akredytacji ambasadora Republiki Dominikańskiej, 21 X), NP VIII, 2, s. 561-562; toż: *Il bene di ogni persona e di ciascun popolo si deve fondare sulla solidità della famiglia*, IGP VIII, 2, s. 1085-1087.

80. *Życzę, aby radość chrześcijańska zalała wasze serca i wasze domy* (Przemówienie 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.

81. *Świętość i godność rodziny chrześcijańskiej* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Marka, 29 XII), NP VIII, 2, s. 834-837; toż: *Santità e dignità della famiglia cristiana*, IGP VIII, 2, s. 1627-1633.

82. *Dom rodzinny Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 XII), NP VIII, 2, s. 838-839; toż: *La famiglia spazio spirituale riempito dalla verità e dall'amore*, IGP VIII, 2, s. 1634-1636.

1986

83. *Wasz dom jest najlepszym miejscem przeżywania miłości Bożej* (Spotkanie modlitewne, Triczur (Indie), 7 II), NP IX, 1, s. 179-182; toż: *Il progresso non può essere diritto esclusivo di alcuni individui o di Nazioni privilegiate*, IGP IX, 1, s. 355-360.

84. *W rodzinnym domu Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 III), NP IX, 1, s. 392-393; toż: *Giovani scegliete bene: il futuro vostro*, IGP IX, 1, s. 776-778.

85. *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 4 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 18-19; tож: *La famiglia: espressione del cuore del Dio vivente*, IGP IX, 2, s. 119-130.

1987

86. *Zapraszam was do wspólnoty, którą przez pokolenia kształtuje Chrystus* (Przemówienie na lotnisku, Okęcie, Warszawa, 8 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 3; тож: *L'Eucaristia il sacramento del grande senso che Cristo non cessa di restituire all'uomo*, IGP X, 2, s. 2029-2031.

87. *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, Szczecin, 11 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 25-26; тож: *Rimane sempre compito polacco il „lavoro sul lavoro" in riferimento ai fondamentali diritti della vita familiare*, IGP X, 2, s. 2118-2128.

88. *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca* (Przemówienie do włókniarek, Łódź, 13 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 13-14; тож: *I compiti materni e familiari della donna: valore superiore a qualunque professione pubblica*, IGP X, 2, s. 2203-2213.

89. *Co uczyniłeś ze swoim bezdomnym bratem? Kościół a problem mieszkaniowy* (Dokument Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax" z okazji Międzynarodowego Roku Schronienia dla Bezdomnych, 27 XII), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 7-10.

1988

90. *Wspólne korzenie* (Przemówienie do uczestników sympozjum nt. początków chrześcijaństwa słowiańsko-bizantyjskiego, 5 V), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 4; тож: *La celebrazione del Millennio della Rus' di Kiev occasione di gioia comune da vivere nella piena libertà religiosa*, IGP XI, 2, s. 1143-1146.

91. *Poświęcenie schroniska dla ubogich „Dar Maryi"* (Watykan, 21 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 32; тож: *Una luce d'amore e di carità nel nome della Vergine*, IGP XI, 2, s. 1587-1589.

92. *Moje rodzime dziedzictwo pomaga mi odkrywać i rozumieć innych* (Przemówienie podczas audiencji dla polskich pielgrzymów w dziesiątą rocznicę pontyfikatu, 16 X), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 1, 15.

93. *Bym w domu Pańskim przebywał po wszystkie dni* (Audiencja generalna, 2 XI), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 7, тож: *Cristo ha saputo fare della morte un atto di offerta e di amore*, IGP XI, 4, s. 1413-1419.

1989

94. *I wyprowadził swój lud z domu niewoli* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 25 III), ORpol. 10(1989) nr 3, s. 6; тож: *Sull'orizzonte di noi tutti si svela la verità su di lui, il vivente*, IGP XII, 1, s. 658-659.

95. *Pięćdziesiątnica – lud Boży, lud święty* (Audiencja generalna, 16 VIII), ORpol. 19(1989) nr 8, s. 10; toż: *Pentecoste: popolo di Dio, popolo santo*, IGP XII, 2, s. 253-261.

1990

96. *Jesteśmy jedną wspólnotą odpowiedzialną za Polskę* (Przemówienie podczas rzymskiego spotkania „Kraj – Emigracja", 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 1, 18; toż: *Il volto dell'Europa cambiato e continua a trasformarsi: la Polonia ha dato un contributo particolare a tali cambiamenti*, IGP XIII, 2, s. 968-971.

97. Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualnośći posłania misyjnego (7 XII), ORpol 12(1991) nr 1, s. 4-37; toż: *Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1557.

1991

98. *Rodzina, praca, człowiek* (Homilia podczas Mszy św., Fabriano, 19 III), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 42-43; toż: *Non siate schiavi del possesso egoista ma servitori della condivisione solidale*, IGP XIV, 1, s. 590-594.

99. Encyklika *Centesimus annus* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; toż: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

100. *W domu Matki* (Przemówienie wygłoszone podczas czuwania w sanktuarium w Fatimie, 12 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 2122; toż: *„Amate Madre, aiutaci in questo deserto senza Dio"*, IGP XIV, 1, s. 1215-1219.

101. *Sprawy mojej Ojczyzny traktuję jako swoje własne* (Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli", Skoczów, 22 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 30-31.

102. *By nikt nie czuł się obcym we własnej ojczyźnie* (Homilia podczas Mszy św., Lubaczów, 3 VI), ORpol., 12(1991) nr 5, s. 23-24.

103. *Oby ten dom nigdy nie pustoszał* (Przemówienie podczas poświęcenia budynku Wyższego Seminarium Diecezji Łomżyńskiej, Łomża, 5 VI), ORpol., nr 5, s. 45-46.

104. *Byśmy szukali pojednania i przyjaźni, pomimo zła, którego wiele było w naszych dziejach* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej, Warszawa, 9 VI), ORpol., nr 6, s. 31-32.

105. *Narody Europy muszą odnaleźć wspólne wartości, które są podstawą pokoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Budapeszt, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 12-13; toż: *Tramontata l'epoca delle Potenze contrapposte si tratta ora di giungere ad una libertà internazionale fondata su un ordine etico*, IGP XIV, 2, s. 322-327.

106. *Św. Stefan zbudował dom dla wszystkich Węgrów* (Homilia podczas Mszy św., Budapeszt, 20 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 31-33; toż: *La „casa" della storia ungherese, costruita sulla roccia, vi ha lasciato un'eredità di valori fondamentali e indistruttibili*, IGP XIV, 2, s. 383-390.

1992

107. *Krzyk wieków i pokoleń* (Wizyta w domu niewolników, Gorèe, 22 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 15-16; toż: *„Sono venuto a rendere omaggio a tutte le vittime sconosciute*, IGP XV, 1, s. 390.

108. *Kościół jako wspólnota kapłańska* (Audiencja generalna, 18 III), ORpol 13(1992) nr 5, s. 43-44; toż: *La Chiesa comunità sacerdotale*, IGP XV, 1, s. 629-632.

109. *Rodzina uprzywilejowanym miejscem wychowania człowieka* (Homilia podczas Mszy św., Gorycja (Włochy), 2 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 18-20; toż: *„Gorizia, città di frontiera, sii segno visibile di unità e di dialogo"*, IGP XV, 1, s. 1305-1300.

110. *Kościół – wspólnota hierarchiczna zbudowana na fundamencie Dwunastu* (Audiencja generalna, 1 VII), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 56-57; toż: *La Chiesa, comunità gerarchica fondata sui dodici apostoli*, IGP XV, 2, s. 1-11.

1993

111. *Le vostre famiglie siano veri esempi di „Chiesa domestica"* [Niech wasze rodziny będą przykładami prawdziwego Kościoła domowego] (Przemówienie podczas spotkania z emigrantami filipińskimi, 22 V), IGP XVI, 1, s. 1277-1280.

112. *Moralne zwycięstwo narodu* (Homilia podczas Mszy św., Stadion Dziesięciolecia, Warszawa, 17 VI), PTP, s. 36-47.

113. *„Dobro Polski jest także moim dobrem"* (Audiencja wigilijna dla Polaków, 24 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 13-14.

114. *Narody świata i cały Kościół patrzą w stronę rodziny* (Orędzie „Urbi et Orbi", 25 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 16-17; toż: *Si dilati in ogni angolo della Terra lo spazio della fraternità*, IGP XVI, 2, s. 1546-1551.

1994

115. *Rodzina objawia miłość Boga* (Audiencja generalna, 5 I), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 24-25; toż: *La famiglia, „chiesa domestica", chiamata a riflettere un raggio della gloria di Dio apparsa sulla Chiesa*, IGP XVII, 1, s. 26-35.

116. *List do Rodzin [...] z okazji Roku Rodziny 1994* (2 II), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 4-35; toż: *Lettera alle Famiglie „Gratissimam Sane"*, IGP XVII, 1, s. 254-384.

117. *„Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości"* (List do głów państw, 19 III), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 4-5; toż: *„La famiglia appartiene al patrimonio dell'umanità"*, IGP XVII, 1, s. 763-766.

1995

118. *Sprawy mojej Ojczyzny traktuję jako swoje własne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 22 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 30-31.

119. *Kościół chce być czynnie obecny w budowaniu wspólnego domu* (Przemówienie do ambasadora Polski przy Stolicy Apostolskiej, 11 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 43-44; toż: *La definizione di „Polonia semper fidelis" riacquisti nella nuova realtà il significato che ebbe nel passato*, IGP XVIII, 2, s. 93-98.

120. *Dom wszystkich ludzi i wszystkich rodzin* (Homilia podczas Mszy św., Loreto, 10 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 36-39; toż: *„Sentiamoci impegnati ad essere casa per chi senza casa, famiglia per chi senza famiglia"*, IGP XVIII, 2, s. 357-360.

121. *Dom rodzinny środowiskiem życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów uczelni wyższych, 12 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 15-17; toż: *Nel ricordo del grande pellegrinaggio alla Santa Casa di Loreto i giovani devono formare un „nuova casa", ambiente di vita e di amore*, IGP XVIII, 2, s. 1361-1366.

1996

122. *Sprawa Boża winna jednoczyć wspólnotę Kościoła* (Przemówienie podczas audiencji dla pielgrzymów z diecezji bielsko-żywieckiej, 23 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 53-54.

123. *Prawo wszystkich ludzi do godziwego mieszkania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 VI), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 14-15; toż: *Per tutti casa, famiglia, lavoro: tre punti fermi di una grande strategia*, IGP XIX, 1, s. 1524-1527.

124. *Rodzina darem i zadaniem dla wszystkich* (Przemówienie do przewodniczących Komisji Episkopatów Ameryki Łacińskiej do Spraw Rodziny, 12 XII), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 26-27; toż: *Matrimonio e impegno di trasmettere la vita sono valori primari che la legislazione civile non può ignorare o combattere*, IGP XIX, 2, s. 1002-1005.

125. *Dar i tajemnica*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 10, 12, 22, 24, 28, 40, 50.

1997

126. *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 27-29; toż: *Solo con Cristo si può costruire la nuova casa d'Europa*, IGP XX, 1, s. 1370-1378.

127. *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium św. Józefa, Kalisz, 4 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 34-36; toż: *Siate solidali con la vita indipendentemente dalle convinzioni religiose. Una Nazione che uccide i propri figli una Nazione senza futuro!*, IGP XX, 1, s. 1394-1400.

128. *Budujmy Polskę wierną swym korzeniom* (Przemówienie pożegnalne, Kraków-Balice, 10 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 71-72; toż: *La Polonia fedele alle sue radici. L'Europa fedele alle sue radici*, IGP XX, 1, s. 1494-1498.

129. *Rodzina światłością świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 29; toż: *Il Congresso Eucaristico internazionale a Bologna e l'incontro Mondiale con le famiglie a Rio de Janeiro: due straordinari eventi spirituali nel cammino verso il Grande Giubileo*, IGP XX, 2, s. 360-363.

130. *Przy wigilijnym stole* (Przemówienie podczas spotkania z Polakami, 20 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 55-56.

1998

131. *„Rzymie, mój Rzymie..."* (Przemówienie do Rady Miejskiej Wiecznego Miasta, 15 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 55-56; toż: *„Roma, mia Roma, ti benedico"*, IGP XXI, 1, s. 115-120.

132. *Naszym mieszkaniem jest niebo* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 23 V), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 35-36; toż: *Rendiamo grazie al Signore per il dono di questo Beato, esempio concreto di eroismo nella quotidiana fatica del ministero*, IGP XXI, 1, s. 1021-1026.

133. *Na szlaku do domu Ojca* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" , 29 XI), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 26-27; toż: *„Invito tutti ad intraprendere un pellegrinaggio interiore verso casa del Padre"*, IGP XXI, 2, s. 1152-1154.

134. *Stolica Apostolska chce być domem całego Kościoła* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 3133; toż: *1998: un anno di grazia, di gioie spirituali, di servizio quotidiano per la Chiesa che si prepara a vivere l'imminente evento giubilare*, IGP XXI, 2, s. 1325-1331.

1999

135. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1999 r.* (2 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 7-10; toż: *Per la parrocchia l'accoglienza e l'integrazione dello straniero non sono attività facoltative ma un dovere istituzionale*, IGP XXII, 1, s. 304-312.

136. *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny* (Przemówienie w Parlamencie, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 52-55.

137. *Jesteśmy wszyscy współodpowiedzialni za Kościół* (Homilia podczas Liturgii Słowa na zakończenie II Synodu Plenarnego, Warszawa, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 61-62.

138. *Po synowsku całuję próg domu rodzinnego* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Wadowice, 16 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 113-115.

139. *Ojczyzno moja, ziemio umiłowana, bądź błogosławiona* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach, Kraków, 17 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 122-123.

140. *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2000 r., 21 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 6-9; toż: *La figura dell'esule dà al Giubileo un significato concreto per i credenti: esso diventa richiamo al cambiamento di vita*, IGP XXII, 2, s. 984-991.

141. *W trosce o godność rodziny* (Audiencja generalna, 1 XII), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 43-44; toż: *Impegno per la promozione della famiglia*, IGP XXII, 2, s. 1053-1060.

142. *Przygotujmy mieszkanie dla Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 11-12; toż: *Il Natale ormai prossimo, inizio del Grande Giubileo, spinga tutti i credenti a preparare una degna dimora per accogliere Cristo*, IGP XXII, 2, s. 1153-1156.

2000

143. *Polska potrzebuje światłych patriotów* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą akademicką Uniwersytetu Jagiellonskiego, 11 IX), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 59-60; toż: *Il compito molto concreto delle istituzioni accademiche in Polonia: formare nella nazione un sano spirito di patriotismo*, IGP XXIII, 2, s. 370-373.

144. *Dzieci są wiosną rodziny i społeczeństwa* (Przemówienie z okazji Jubileuszu Rodzin , 14 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 12-14.

145. *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Rodzin, 15 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 14-16: toż: *Famiglia e vita sono valori che appartengono alla „grammatica" fondamentale dell'umana convivenza fra i popoli*, IGP XXIII, 2, s. 600-604.

146. *Brońcie godności małżeństwa i rodziny* (Przemówienie podczas audiencji dla Polaków w 22. rocznicę wyboru Jana Pawła II, 16 X), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 54; toż: *„Edificate la «cultura della vita» difendono la dignità del matrimonio e della famiglia"*, IGP XXIII, 2, s. 621-623.

147. *W drodze do nieba* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 22-23; toż: *Maria, Regina dei Santi e Madre della nostra speranza*, IGP XXIII, 2, s. 754-755.

148. *Kościół jest dla was „gościnnym domem"* (Przemówienie z okazji Jubileuszu Niepełnosprawnych, 3 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 43-44; toż: *Guardo a voi come a portatori di un'abilità differente*, IGP XXIII, 2, s. 1024-1026.

2001

149. *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta, 2 II), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 8-12; toż: *La pastorale per i migranti, via per l'adempimento della missione della Chiesa oggi*, IGP XXIV, 1, s. 286-294.

150. *Zachowujcie ciągłość dziejów waszego narodu i jego wiary* (Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Watykańskiej, 18 II), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 25-26; toż: *„Attendo con ansia il giorno in cui mi sarà dato di baciare la vostra amata terra intrisa del sangue di tanti martiri"*, IGP XXIV, 1, s. 410-414.

151. *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami i studentami Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 31 V), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 46-47; toż: *„Il contesto dell'amore sponsale e la mediazione corporea dell'atto coniugale sono l'unico luogo in cui pienamente riconosciuto e rispettato il valore singolare del nuovo essere umano, chiamato alla vita"*, IGP XXIV, 1, s. 1104-1107.

152. *Dom przyszłych kapłanów* (Przesłanie z okazji otwarcia Międzynarodowego Wyższego Seminarium Duchownego w Pińsku, 25 VII), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 4-5; toż: *La rinnovata struttura portà offrire un servizio alla promozione di una efficace pastorale vocazionale*, IGP XXIV, 2, s. 103-104.

153. *Dramat uchodźców* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", Castel Gandolfo, 29 VII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 27-28; toż: *Sia bandita ogni forma di mobilità umana forzata*, IGP XXIV, 2, s. 111-112.

154. *Parafia i jej pasterz* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji ds. Duchowieństwa, 23 XI), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 29-30; toż: *„Senza la prezenza di Cristo rappresentato dal presbitero, guida sacramentale della parrocchia, questa non sarebbe in pienezza una comunità ecclesiale"*, IGP XXIV, 2, s. 940-945.

155. *Losy naszej Ojczyzny, Kościoła i świata są ze sobą związane* (Przemówienie podczas spotkania z ambasador Rzeczypospolitej Polskiej, 3 XII), ORpol. 23(2002), nr 2, s. 33-34.

2002

156. *„Civis romanus sum – jestem Rzymianinem”* (Przemowienie do delegacji władz miejskich Rzymu, 31 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 41-42; toż: *Invoco l'intercessione di Maria, Salus populi romani, e dei santi Pietro e Paolo su quanti abitano in questa nostra meravigliosa Città*, IGP XXV, 2, s. 651-652.

157. *Rodzina nadzieją świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 17; toż: *Dalle famiglie cristiane un segno di speranza per il mondo*, IGP XXV, 2, s. 906-908.

2003

158. *Naród trzeba budować na trwałych wartościach* (Przemówienie na lotnisku, Krk, 5 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 14-15; toż: *Il cristianesimo, che ha recato un grande contributo allo sviluppo della Croazia nel passato, continui a contribuire efficamente al suo presente e al suo future*, IGP XXVI, 1, s. 892-894.

159. *Wielka wartość rodziny dla Kościoła i społeczeństwa* (Homilia podczas Mszy św., Rijeka, 8 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 18-19; toż: *Siate un popolo che prega. Siate un popolo che crede. Siate il popolo della speranza*, IGP XXVI, 1, s. 903-906.

2004

160. *Uniwersytet a chrześcijańskie korzenie Europy* (Przemówienie podczas spotkania z delegacją Uniwersytetu Opolskiego, 17 II), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 46; toż: *Gli uomini di cultura, fedeli alla verità storica, rendano testimonianza della scienza e della sapienza cresciute sul fertile terreno del cristianesimo*, IGP XXVII, 1, s. 206-208.

161. *Dom Papieża otwarty dla was* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 IV), ORpol. 25(2004) nr 5, s. 37; toż: *„Con grande gioia saluto voi giovani tedeschi che vi stringete intorno alla croce”*, IGP XXVII, 1, s. 422-423.

162. *Rodzina w Europie* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami europejskiego sympozjum nauczycieli akademickich, 25 VI), ORpol. 25(2004) nr 11-12, s. 20-21; toż: *„Sulla famiglia si gioca il futuro dell'Europa”*, IGP XXVII, 1, s. 842-844.

163. *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Niebo naszym mieszkaniem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 50; toż: *A Colonia per vivere insieme uno straordinario evento ecclesiale*, IB I, s. 397-400.

2. *Psalm 127 – daremny trud bez Boga* (Audiencja generalna, 31 VIII), ORpol. 27(2006) nr 1, s. 49-50; toż: *Salmo 126: Ogni fatica è vana senza il Signore*, IB I, s. 509-514.

3. *Psalm 137, 1-6 – nad rzekami Babilonu* (Audiencja generalna, 30 XI), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 35-36; toż: *Salmo 136, 1-6: „Sui fiumi di Babilonia”*, IB I, s. 871--873.

2006

4. *Katedra św. Piotra darem Chrystusa dla Jego Kościoła* (Audiencja generalna, 22 II), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 9-10; toż: *La Cattedra di Pietro, dono di Cristo alla sua Chiesa*, IB II, 1, s. 215-223.

5. *Gościnność, dialog, szacunek* (Przemówienie do uczestników sesji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 15 V), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 33-34; toż: *Accoglienza e dialogo interreligioso nel rispetto reciproco sono quanto mai utili per superare pregiudizi e chiusure mentali*, IB II, 1, s. 601-603.

6. *Otwórzcie domy i serca Chrystusowi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 VII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 18-19; toż: *A Città del Messio nel 2009 il VI Incontro Mondiale delle Famiglie*, IB II, 2, s. 46-49.

7. *Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijańskiej* (Homilia podczas Nieszporów, Monachium, 10 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 18-19; toż: *„Maria è la Donna dell'ascolto, la Vergine col cuore aperto verso Dio e verso gli uomini”*, IB II, 2, s. 236-237.

8. *Parafia wspólnotą zjednoczoną w Chrystusie* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich, 22 IX), ORpol. 27(2006) nr 12, s. 19-20; toż: *„La comunità parrocchiale, «famiglia» di famiglie cristiane «ritrova» se stessa nell'incontro con Cristo”*, IB II, 2, s. 329-331.

9. *Świątynia z „żywych kamieni”* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 36; toż: *„Prepararsi al Natale significa impegnarsi a costruire la «dimora di Dio con gli uomini»”*, IB II, 2, s. 801-806.

10. *Przygotujmy godne mieszkanie Zbawicielowi* (Audiencja generalna, 20 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 39-40; toż: *„L'umanità oggi cerca una strada di rinnovamento, di salvezza, cerca un Salvatore”*, IB II, 2, s. 868-873.

2007

11. *Wspólnota parafialna miejscem, w którym przyjmuje się drugiego* (Homilia podczas Mszy św. w rzymskiej parafii św. Felicyty, 25 III), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 47-49; toż: *Parrocchia di Santa Felicita e figli martiri, alla borgata Fidene*, IB III, 1, s. 559-566.

12. *Dom otwarty na świat* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 IX), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 11; toż: *„Loreto, dopo Nazaret, è il luogo ideale per pregare meditando il mistero dell'Incarnazione”*, IB III, 2, s. 204-205.

13. *Niech Święty Dom będzie sercem waszego miasta* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami Loreto, 2 IX), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 12; toż: *„La Santa Casa sia veramente il centro e il cuore della vostra Città*, IB III, 2, s. 206-207.

14. *Dom Papieża jest otwarty dla wszystkich* (Przemówienie z okazji zakończenia prac konserwatorskich nad Spiżową Bramą, 12 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 20-21;

toż: *„Quanti entrano per il Portone di Bronzo possano sentirsi accolti dall'abbraccio di Papa"*, IB III, 2, s. 444-445.

2008

15. *To miejsce jest domem narodów* (Przemówienie podczas spotkania z pracownikami Organizacji Narodów Zjednoczonych, 18 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 13-14; toż: *La „responsabilità di proteggere" base morale per esercitare l'autorità*, IB IV, 1, s. 627-629.

16. *Kościół jest domem wszystkich narodów* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 24 VIII), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 57-58; toż: *La Chiesa è di tutti i popoli*, IB IV, 2, s. 186-190.

17. *Trzeba, aby każdy czuł się w Kościele jak u siebie* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Francji, 14 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11; toż: *La Santa Sede desidera rispettare l'originalità della situazione francese*, IB IV, 2, s. 318-327.

18. *Bądźcie „domem Boga" i żywą świątynią Jego miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 9 XI), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 55-56; toż: *Gli edifici sacri patrimonio religioso e storico*, IB IV, 2, s. 643-648.

2009

19. *Rodzina szkołą wartości ludzkich i chrześcijańskich* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami VI Światowego Spotkania Rodzin, Meksyk, 18 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 22-24; toż: *A Milano il prossimo Incontro Mondiale*, IB V, 1, s. 86-89.

20. *Małe terytorium z wielką misją* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego w ramach obchodów 80-lecia Państwa Watykańskiego, 14 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 25-26; toż: *Una „città sul monte" al servizio dell'umanità*, IB V, 1, s. 244-247.

21. *Blaski i cienie posługi w wielkomiejskich parafiach* (Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem Rzymu, 26 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 11-18; toż: *Noi non proponiamo teorie o filosofie ma l'annuncio di un Dio vicino che parla all'uomo*, IB V, 1, s. 307-329.

22. *Dobra rodzina jest najlepszą szkołą życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 59; toż: *Le famiglie fondate sul matrimonio vanno salvaguardate*, IB V, 2, s. 810-814.

2010

23. *Jedna rodzina ludzka* (Orędzie na 97. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2011 r., 27 IX), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 4-6; toż: *Tutti hanno diritto a emigrare e a usufruire dei beni della terra*, IB VI, 2, s. 308-312.

24. *Świątynia hymnem ku czci Boga, wyrzeźbionym w kamieniu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 36-37; toż: *I poveri devono sempre trovare accoglienza nella Chiesa*, IB VI, 2, s. 800-801.

25. *Prawdziwą radością jest dzielenie się z innymi* (Obiad z bezdomnymi w hallu Auli Pawła VI), 26 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 19; toż: *Una corsia preferenziale per i poveri*, IB VI, 2, s. 1096-1098.

2011

26. *Ziemia należy do całej rodziny ludzkiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 I), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 42-43; toż: *Una sola famiglia umana*, IB VII, 1, s. 81-85.

2012

27. *Kuba niech będzie domem dla wszystkich* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Hawanie, 28 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 44-45; toż: *Ricercare ciò che unisce tutti*, IB VIII, 1, s. 371-373.

28. *Tam, gdzie mieszka Bóg, wszyscy jesteśmy w domu* (Homilia podczas Mszy św. w Loreto, 4 X), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 5-6; toż: *Dove abita Dio tutti siamo a casa*, IB VIII, 2, s. 353-357.

29. *Tam, gdzie jest gościnność, tam jest Bóg i radość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 23 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 49; toż: *La bellezza dell'accoglienza*, IB VIII, 2, s. 795-798.

FRANCISZEK

2013

1. *Domem Jezusa są ludzie* (Audiencja generalna, 27 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 32-34; toż: *Essere la presenza di amore di Dio*, IF I, 1, s. 40-46.

2. *Maryja opiekuje się nami jak dobra mama* (Rozważanie podczas nabożeństwa różańcowego, 4 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 4-5; toż: *Crescere, affrontare la vita, essere liberi*, IF I, 1, s. 141-144.

3. *Rodzina Boża* (Audiencja generalna, 29 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 50-51; toż: *La Chiesa come famiglia*, IF I, 1, s. 248-255.

4. *Świątynia Ducha, gdzie wszyscy jesteśmy równi i nikt nie jest bezużyteczny* (Audiencja generalna, 26 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 53-54; toż: *La Chiesa: tempio dello Spirito Santo*, IF I, 1, s. 391-393.

5. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI); toż: Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-508.

6. *W domu Maryi* (Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium maryjnym w Aparecida, 24 VII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 13-15; toż: *Dio è la nostra speranza*, IF I, 2, s. 55-58.

7. *Jak dom dla wszystkich* (Audiencja generalna, 25 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 53-54; toż: *Sentirsi Chiesa*, IF I, 2, s. 282-288.

8. *Święty Kościół złożony z grzeszników* (Audiencja generalna, 2 X), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 54-55; toż: *La Chiesa Una e Santa*, IF I, 2, s. 303-308.

9. *W rodzinie uczymy się kochać i bronić życia* (Przemówienie podczas audiencji dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 25 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 27-29; toż: *Le famiglie cristiane siano comunità d'amore*, IF I, 2, s. 429-432.

10. *Każdego dnia odbudowujmy pokój w rodzinie* (Rozważanie podczas spotkania modlitewnego z rodzinami, 26 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 10-12; toż: *Rimanete unite a Gesù, perché se non c'è l'amore non c'è la gioia*, IF I, 2, s. 438-441.

11. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (24 XI); toż: Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, IF I, 2, 537 -681.

12. *Dom dla każdej rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 22 XII), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 51-52; toż: *Sia un Natale di giustizia, che ogni famiglia possa avere una casa*, IF I, 2, s. 786-788.

13. *Miasto gościnne i bogate w człowieczeństwo jest piękniejsze* (Homilia podczas Nieszporów w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 31 XII), Orpol. 35(2014) nr 2, s. 35-36.

2014

14. *Pokój w świecie zaczyna się w domu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 38-39; toż: *Violenze e ingiustizie non ci lascino indifferenti*, IF II, 1, s. 4-6.

15. *Powrót do domu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 11 XI), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 532-533.

16. *Dom i matka wszystkich* (Orędzie […] na Światowy Dzień Misyjny, 8 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 4-5; toż: *Il Vangelo si porta con gioia*, IF II, 1, s. 706-710.

17. *Aby Kościół był domem i szkołą komunii* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia ogólnego Ruchu Focolari, 26 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 35-36; toż: *Uscire con coraggio verso umanità ferita*, IF II, 2, s. 302-305.

18. *Ziemia, mieszkanie i praca prawami wszystkich* (Przemówienie do uczestników światowego spotkania ruchów ludowych, 28 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 44-48; toż: *Terra, Tetto e Lavoro*, IF II, 2, s. 445-454.

2015

19. *W sercu miasta można spotkać Boga* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiej Rady ds. Świeckich, 7 II), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 22-24.

20. Encyklika [...] *Laudato si.* W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V).

21. *Ziemia, dom i praca dla wszystkich* (Spotkanie w Santa Cruz de la Sierra z przedstawicielami ruchów ludowych, 9 VII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 15-21.

22. *Niech nie będzie zamknietych drzwi* (Audiencja generalna, 8 VIII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 46-47.

23. *Nikt nie może być wykluczony* (Przemówienie podczas wizyty w nowojorskiej siedzibie ONZ, 25 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 39-43.

24. *Dzięki miłości czujemy się jak w domu* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie VIII Światowego Spotkania Rodzin, Filadelfia, 27 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 51-52.

25. *Rodzina światłem w ciemności świata* (Przemówienie podczas modlitwy w intencji rodzin, 3 X), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 13-14.

2016

26. *Zadanie domowe* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Panski", 10 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 39-40.

27. *Okazujmy miłosierdzie naszemu wspólnemu domowi* (Przesłanie na Światowy Dzień Modlitwy o Ochronę Świata Stworzonego, 1 IX), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 4-7.

28. *W domu pocieszenia* (Homilia podczas Mszy św., Tbilisi, 1 X), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 20-21.

29. *Piękno chrześcijańskiej rodziny* (Przemówienie do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 27 X), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 33-35.

30. *Tam, gdzie jest matka, jest zawsze smak domu* (Homilia podczas Mszy św. w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 23-25.

2017

31. *Ojcowie, matki lub bracia żyjący nadzieją, a nie profesjonaliści „sacrum"* (Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego, 2 II), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 17-18.

32. *Przyjmować, chronić, promować i integrować* (Przemówienie do uczestników VI Międzynarodowego Forum „Migracje i pokój", 21 II), ORpol. 38(2017) nr 3-4, s. 20-23.

2018

33. *Wiarę przekazuje się w „dialekcie" rodziny* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Chrztu Pańskiego, 7 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 36.

34. *Świat potrzebuje rodziny* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie IX Światowego Spotkania Rodzin, 26 VIII), ORpol. 39(2018) nr 8-9, s. 22-23.

35. *Dom na skale* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 6 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 56-57.

36. *Dobra polityka służy pokojowi* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 4-6.

37. *W Betlejem, w „domu chleba", Bóg rodzi się w żłobie* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 12-13.

2019

38. *Trzeba mówić do Boga „Tato" z ufnością dziecka* (Audiencja generalna, 16 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 53-54.

39. Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* [...] do młodych i całego Ludu Bożego (25 III), p. 12, 74, 75, 76, 172, 183, 217, 240, 242, 292.

40. *Migranci nie są odpadem, lecz posiadają godność i osobiste bogactwo* (Przemówienie podczas spotkania z migrantami, 30 III), ORpol. 40(2019) nr 4-5, s. 24-26.

41. *Kościół jest domem o otwartych drzwiach* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą katolicką, 6 V), ORpol. 40(2019) nr 6, s. 14-17.

42. *Chrońmy nasz wspólny dom* (Przemówienie do ofiarodawców choinki i szopki na placu św. Piotra, 5 XII), ORpol. 40(2019) nr 12, s. 3.

43. *Pokój jako droga nadziei – dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2020 r., 8 XII), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 4-7.

44. *Szopka to domowa Ewangelia* (Audiencja generalna,18 XII), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 16-17.

45. *Niesprawiedliwość odrzuca migrantów i powoduje, że toną* (Przemówienie do grupy uchodźców przybyłych z Lesbos, 19 XII), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 26-27.

46. *Dialog w rodzinie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 37-38.

2020

47. *Dom otwarty dla wszystkich serc* (Audiencja generalna, 15 I), ORpol. 41(2020) nr 2-3, s. 25-26.

48. *Kiedy żyje się w domu, ale nie czuje się w domu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 III), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 40-41.

49. *Solidarność, nadzieja i poczucie wspólnoty* (List do ruchów ludowych, 12 IV), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 7-8.

50. *Jak Jezus Chrystus zmuszeni do ucieczki* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2020 r., 13 V), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 4-6.

NOTY O AUTORACH

Agnieszka A d a m c z a k, doktor, politolog, historyk doktryn politycznych i prawnych. Studia z zakresu nauk o polityce, stosunków międzynarodowych i kulturoznawstwa międzynarodowego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie w trakcie studiów z pedagogiki na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie oraz psychoterapii w nurcie poznawczo-behawioralnym w Centrum Terapii Poznawczej i Schematu Inter Ego w Warszawie.

W latach 2007-2010 współpracownik Redakcji Literatury Faktu Wydawnictwa Znak w Krakowie. W latach 2011-2016 właścicielka Szkoły Językowej Play on Words w Krakowie. Od 2011 r. zatrudniona na Wydziale Prawa i Administracji UJ, obecnie adiunkt w Katedrze Historii Doktryn Politycznych i Prawnych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: relacja między wyobraźnią a myślą polityczną, myśl polityczna Henry'ego Davida Thoreau, idee polityczne w literaturze pięknej i filmach, dydaktyka historii doktryn politycznych i prawnych.

Najważniejsze publikacje książkowe (wydane pod nazwiskiem Czarnecka): *Marianna wciąż katolicka? O rewolucyjności przemian francuskiego społeczeństwa i Kościoła katolickiego przełomu lat 60. i 70. XX w*. (2014); *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot, metoda, praktyka* (współred., 2015); *Doktryny w popkulturze* (współred., 2017); *Mit polityczny* (współred., 2019). Tłumaczka książek: D. Cohn-Bendit, *Co robić?* (2010); G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata* (2010).

Andrzej D e r d z i u k OFMCap, profesor, teolog. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 1994 r. pracownik KUL, w latach 2012-2015 prorektor. Obecnie profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Moralnej Społecznej w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii KUL.

W latach 2016-2019 członek Polskiej Komisji Akredytacyjnej.

Członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia teologii moralnej, metodologia teologii moralnej, aretologia, teologia życia konsekrowanego, spowiednictwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Aretologia w podręcznikach moralistów kapucyńskich w okresie między Soborem Watykańskim I a Watykańskim II* (2001); *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła* (2010); *Na drogach formacji do służby Bogu i człowiekowi* (2017); *W kręgu zagadnień bioetycznych i ekologicznych* (2018); *Prawda, dobro, sumienie* (2019).

Witold P. G l i n k o w s k i, doktor habilitowany, profesor UŁ. Studia z zakresu historii i filozofii na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 1981-1984 pracownik Wydawnictwa UŁ. Od 1998 r. pracownik naukowy Katedry Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, przewodniczący Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej.

Główne obszary badań: filozofia współczesna, antropologia filozoficzna, hermeneutyka filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera* (2003); *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu* (2005); *Transcendencje codzienności* (2008); *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej* (2011); *Człowiek – filozoficzne wyzwanie* (2018); *Człowiek w dialogu* (2019).

Ks. Grzegorz G ł ą b, doktor, literaturoznawca. Studia z zakresu teologii i filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2011 r. zatrudniony na KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Literatury Współczesnej w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Zainteresowania badawcze: powieść historyczna drugiej połowy XIX w., problematyka sacrum w prozie polskiej XX i XXI w., przemiany i interpretacje literatury współczesnej.

Autor książki: *Motyw spowiedzi w prozie polskiej XX wieku* (2013).

Dorota H a w r y l u k, doktor, teolog. Studia z zakresu wychowania przedszkolnego w Studium Nauczycielskim im. Jadwigi Młodowskiej w Chełmie, z zakresu teologii ogólnej na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (doktoranckie w zakresie teologii moralnej w Instytucie Teologii Apostolstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego), z zakresu duszpasterstwa rodzin w Archidiecezjalnym Studium Życia Rodzinnego w Lublinie, z zakresu zarządzania oświatą w Wyższej Szkole Przedsiębiorczości i Administracji w Lublinie, z zakresu filologii polskiej (podyplomowe) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Obecnie doktorantka w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury Instytutu Filologii Polskiej KUL.

W latach 1990-2004 nauczyciel szkół podstawowych i średnich w Chełmie, od 1996 do 2009 r. doradca życia rodzinnego w Parafii Rzymskokatolickiej pw. Chrystusa Odkupiciela w Chełmie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teologia moralna (w szczególności zagadnienia doświadczenia chrześcijańskiego, podstaw moralności chrześcijańskiej i duchowości katolickiej), twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II (w szczególności jej odniesienia do koncepcji antropologicznej i etycznej Wojtyły).

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Sylwia I w a n e k, magister, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, obecnie studia doktoranckie z zakresu literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym UKSW.

Lektor języka polskiego jako obcego w Trinity Culture Lab w Warszawie**.**

Główne obszary zainteresowań badawczych: obecność sacrum w literaturze, twórczości Stanisława Vincenza, kultury archaiczne.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Bronisław J a k u b i e c SDS, magister, katechetyk, duszpasterz polonijny, publicysta. Urodzony w 1950 r. w Bielsku-Białej. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie oraz na Wydziale Nauk Wychowawczych Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie.

W latach 1985-1994 wykładowca katechetyki i (przez sześć lat) magister nowicjatu w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie. Od 1995 do 1997 r. duszpasterz Polonii amerykańskiej w Merrillville w stanie Indiana i w Chicago, redaktor salwatoriańskiego programu radiowego w Chicago. W latach 1997-1999 redaktor naczelny dwumiesięcznika „Salwator" i dyrektor wydawnictwa o tej samej nazwie w Krakowie. Od 1999 do 2013 r. konsultor generalny i prokurator przy Stolicy Świętej w Rzymie. Od 2013 r. duszpasterz Polonii w Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej w Merrillville.

Publikacje książkowe: *Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Merrillville* (1996); *Kwiatki księdza Tadeusza. Zwyczajne wspomnienia o niezwykłym człowieku księdzu profesorze Tadeuszu Styczniu, salwatorianinie* (2012); *Droga Krzyżowa w merrillvillskim parku* (2018; wersja angielskojęzyczna: *The Way of the Cross in the Merrillville Park*, 2019).

Dobrosław K o t, doktor habilitowany, filozof, pisarz. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 pracownik Katedry Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Współzałożyciel Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych).

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Podmiotowość i utrata* (2009); *Filomit. Esej o słowie, którego nie było* (e-book, 2016); *Myślenie dramatyczne* (2016); *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach* (2020).

Anna K r a j e w s k a, doktor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2016 r. asystent w Katedrze Etyki Szczegółowej (obecnie w Katedrze Etyki) Instytutu Filozofii Teoretycznej na Wydziale Filozofii KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etyka, filozofia

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Kazimierz K r a j e w s k i, doktor, filozof, etyk. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-2015 pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii KUL.

Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: epistemologiczne i metodologiczne podstawy etyki, etyka szczegółowa, teoria poznania.

Publikacje książkowe: *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki* (2006); *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy* (red., 2007); *Racjonalność w etyce. Sumienie: prawość i twórczość* (red., 2009). Redaktor tomów drugiego (*Etyka niezależna*, 2012) i czwartego (*Wolność w prawdzie*, 2013) *Dzieł zebranych* Tadeusza Stycznia.

Mirosława O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. zatrudniona na KUL, od 1999 r. kierownik Katedry Literatury Współczesnej w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Członek Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych przy Lubelskim Oddziale PAN (od 2011 r. przewodnicząca tej komisji), Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 2001-2003 przewodnicząca Wydziału Historyczno-Filologicznego) i Stowarzyszenia im. Romana Brandstaettera przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Główne obszary badań: historia literatury polskiej (w szczególności XX i XXI w.), pogranicze literatury i religii, literatury i sztuki, literatury i kultury polskiej oraz ukraińskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Chrześcijańskie widzenie świata w poezji Kazimiery Iłłakowiczówny* (1993); *Wypowiedzieć Słowo. Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury* (1993); *Obraz Boga Ojca w kulturze* (współred., 2000); *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku* (red., 2002); *Blask Słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II* (2004); *Stanisław Vincenz pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów. Biografia* (2006; wyd. ukraińskie 2012, nagroda Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie 2009); *Karol Wojtyła – Jan Paweł II artysta słowa* (współred., 2015).

Agnieszka S e t e c k a, doktor habilitowany, profesor UAM, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 2001 r. pracownik UAM, obecnie profesor uczelni w Zakładzie Literatury Angielskiej i Lingwistyki Literackiej na Wydziale Anglistyki. Od 2020 r. dziekan do spraw studenckich tegoż wydziału.

Członkini Polish Association for the Study of English, European Society for the Study of English, British Association for Victorian Studies oraz Towarzystwa Badań nad Australią i Nową Zelandią.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura i kultura epoki wiktoriańskiej, realizm powieściowy, Australia i Nowa Zelandia w literaturze angielskiej.

Autorka książki *Vanishing Realities: Social Significance of Material Culture in Victorian Novelistic Discourse* (2013).

Natalia S t e n c e l, magister, polonista. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka w Katedrze: Filozofii Poznania na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Pracownik redakcji czasopisma „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki". Kierownik grantu Narodowego Centrum Nauki „Podmiotowość w polskich tekstach mistycznych XX wieku".

Główne obszary zainteresowań badawczych**:** ontologia i metafizyka tekstu mistycznego, literackie zakorzenienia mistyki, mistyka polska XX wieku.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Eleonore S t u m p, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Harvard University i Cornell University.

W latach 1978-1991 pracownik naukowy Virginia Polytechnic Institute & State University, od 1992 r. Saint Louis University. Współpracownik Australian Catholic University, honorowy współpracownik uniwersytetu w Wuhan i University of St. Andrews. Wykładowca w ramach: The Gifford Lectures (Aberdeen, 2003), The Wilde Lectures (Oxford, 2006), The Stewart Lectures (Princeton, 2009), The Stanisław Kamiński Memorial Lectures (Lublin, 2012) i The Stanton Lectures (Cambridge, 2018).

Członkini American Catholic Philosophical Association, American Philosophical Association, Society of Christian Philosophers, Philosophers in Jesuit Education, American Academy of Arts and Sciences.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia średniowieczna, metafizyka, filozofia religii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Aquinas* (2003); *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* (2010, wyd. pol. *Wędrówka w ciemnościach. Narracja a problem cierpienia*, w przygotowaniu); *The God of the Bible and the God of the Philosophers* (2016), *Atonement* (2018).

Karolina S z c z e ś n i a k, doktor, socjolog, medioznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

W latach 2014-2015 zatrudniona w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym UMCS, obecnie adiunkt w Katedrze Badań nad Kulturą i Komunikacją Instytutu Socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii tejże uczelni.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia kultury, socjologia mediów (w szczególności interwencyjność w przekazie mediów wizualnych oraz kreowanie rzeczywistości w mediach masowych), fotodokument i fotoreportaż społeczny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między reportażem a literaturą. Twórczość Wojciecha Tochmana* (2016); *Człowiek w kulturze. Kultura w człowieku* (współred., 2018).

Ks. Alfred M. W i e r z b i c k i, doktor habilitowany, filozof, poeta. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, 1983-1986 duszpasterz akademicki w Lublinie, 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 2011-2020 kierownik Katedry Etyki. Od 1998 r. zastępca dyrektora, a od 2006 do 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos", obecnie członek Rady Naukowej Instytutu i Kolegium Redakcyjnego „Ethosu". W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a od 2004 do 2019 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza oraz Nagrody Polskiego PEN Clubu im. Pruszyńskich.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna, filozofia w literaturze pięknej.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1992); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011); *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (2016), *Sacrum i profanum* (2017); *Kruche dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa* (2018) 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); *Autoportret z miastem* (2013); *Boso* (2015), *76 wierszy* (2017); *Ulica Bernardyńska* (2018); *Stąd i stamtąd* (2020). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor serii „Świadkowie Duchowego Piękna", „Papieża Wojtyły Posługa Myślenia" oraz „Biblioteka Ethosu". Redaktor *Dzieł zebranych* Tadeusza Stycznia.

Dawid W i n c ł a w, magister, filozof i filolog włoski. Studia magisterskie z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, z zakresu lingwistyki stosowanej na Uniwersytecie Warszawskim. Od 2015 r. uczestnik studiów doktoranckich z zakresu filozofii w Instytucie Filozofii UMK.

Nauczyciel języka włoskiego (od 2019 r.) i filozofii (od 2020 r.) w II Liceum Ogólnokształcącym im. Królowej Jadwigi w Toruniu. Tłumacz języka włoskiego. Od 2016 roku sekretarz redakcji Kwartalnika „Ruch Filozoficzny". Współautor podcastu „Pogawędnik filozoficzny".

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: współczesna filozofia społeczna, teoria osoby, komparatystyka literacko-kulturowa.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Marcin T. Z d r e n k a, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1973 r. w Chełmnie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1997 r. zatrudniony w Instytucie Filozofii UMK (w latach 2004-2007 i 2014-2018 zastępca dyrektora Instytutu). W latach 2014-2015 kierownik Zakładu Aksjologii i Etyki Społecznej, a w latach 2015-2019 r. kierownik Zakładu Etyki IF UMK. Od października członek zespołu Katedry Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki. Od 2014 r. zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ruch Filozoficzny". Inicjator i współautor podcastu „Pogawędnik filozoficzny" (2020).

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od 2014 r. członek Zarządu Głównego), Polskiego Towarzystwa Kantowskiego oraz Lwowskiego Towarzystwa Naukowego im. Kazimierza Twardowskiego. Członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej

Główne obszary badań: etyka, historia moralności, etyka cnót, filozofia zła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego* (2003); *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów* (2012); *Sześć cnót mniejszych* (współautor, 2012, 2020).

CONTENTS
Ethos 33, no. 2 (130) (2020)

HOME

From the Editors, Domownik świata, domownik Boga (A. L. K. and M. Ch.). 7
From the Editors, At Home in the World, at Home in the House of the Lord (A. L. K. and M. Ch.) . . 13
J o h n P a u l II, „Aby uczynić człowieka lepszym...” (Przemówienie do władz państwowych PRL, Warszawa, 2 VI 1979) 21
J o h n P a u l II, “To make people better...” (Address to the civil authorities of the Polish People’s Republic, Warsaw, 2 June 1979) 26

THE HOUSE OF GOD AND THE HOUSE OF MAN

Eleonore S t u m p, Atonement according to Aquinas (trans. Sylwia Wilczewska) 33
DOI 10.12887/33-2020-2-130-05
Witold P. G l i n k o w s k i, The Dialogic and Dramatic Image of Home 66
DOI 10.12887/33-2020-2-130-06

HOME AS A SPIRITUAL REALM

Dobrosław K o t, A Stranger in the Home: Between Domesticity and Otherness 85
DOI 10.12887/33-2020-2-130-07
Dawid W i n c ł a w and Marcin T. Z d r e n k a, Embracing the Metaphor of the Topography of Home: Towards a Recognition of the Problems and the Limitations Involved 99
DOI 10.12887/33-2020-2-130-08
Karolina S z c z e ś n i a k, Towards a Reconstruction of the Space of Home: Home Artifacts as Determinants of Cultural Differences, as seen in Selected Social Documentary Photographic Works 121
DOI 10.12887/33-2020-2-130-09

COINING THE METAPHOR OF HOME

Natalia S t e n c e l, In Exile from the 'House of Certainty': On the Need for Abandoning the 'Completed Thought'; The Perspective of Lev Shestov's Philosophy 149
DOI 10.12887/33-2020-2-130-10
Agnieszka A d a m c z a k, Home as a Relationship: Henry David Thoreau's Ideas for Building Democracy 163
DOI 10.12887/33-2020-2-130-11
Sylwia I w a n e k, A Second Creation of the World: The Concept of Home, as reconstructed on the basis of Stanisław Vincenz's Literary Output 180
DOI 10.12887/33-2020-2-130-12

LITERARY VISIONS OF HOME

Dorota H a w r y l u k, "Man is born to blossom": The Vision of Home in Karol Wojtyła's "Journey to the Holy Places" 197
DOI 10.12887/33-2020-2-130-13
Mirosława O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, Between Fidelity to the Scripture and Artistic Creativity: Biblical Inspirations in Zofia Kossak's Literary Works 226
DOI 10.12887/33-2020-2-130-14
Agnieszka S e t e c k a, Between Home and Factory: Victorian Ideology of Separate Spheres in Charlotte Brontë's *Shirley* 249
DOI 10.12887/33-2020-2-130-15

KAROL WOJTYŁA'S HOME

Andrzej D e r d z i u k, OFMCap, Stefania Wojtyła (1891–1962): The Future Pope's Aunt . . . 271
DOI 10.12887/33-2020-2-130-16
Bronisław J a k u b i e c, SDS, Peers 288

KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II INSPIRATIONS

Anna K r a j e w s k a and Kazimierz K r a j e w s k i, The Integral Experience as the Source of Metaphysics: On an Epistemological, Personalistic, and Ethical Metaphysics 297
DOI 10.12887/33-2020-2-130-18
Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i, Synthesis and Dialogue: Reflections on the 'Style' of Karol Wojtyła – John Paul II, on the Centenary of His Birthday 318
DOI 10.12887/33-2020-2-130-19

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Fr. Grzegorz G ł ą b, "When the pen is guided by the longing"... Custom and Faith in *Rok Polski* (*The Polish Year*) by Zofia Kossak 345
DOI 10.12887/33-2020-2-130-20

NOTES AND REVIEWS

Mirosława O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, "The passing current is the current that surges": On the Reception of the Literary Output of Karol Wojtyła – John Paul II (review of *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych: Antologia*, ed. Krzysztof Dybciak, Warszawa: PIW, 2019) 379

Agnieszka Z d u n i a k, Polish Youth and the Normative Foundation of the Social Order: An Evolution of Religious and Moral Attitudes (review of Janusz Mariański, *Maturzyści puławscy w latach 1994-2016: Szkic do portretu młodych Polaków*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, 2019) 387

Books recommended by *Ethos* (Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, vol. 1, *Juwenilia (1938-1946)*, ed. Jacek Popiel et al., Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, and Wydawnictwo Znak, 2019; Jacek Wojtysiak and Marcin Iwanicki, *Źródła mądrości: Podręcznik do filozofii dla liceum ogólnokształcącego i technikum; Zakres podstawowy*, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020) 392

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja M i k u l s k a, The Home of a Rational Being 397

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k, Home: A Bibliography of the Addresses of John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2019 401
DOI 10.12887/33-2020-2-130-25

Notes about the Authors 423

ETHOS
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
ISSN 0860-8024
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu" są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie" poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie procesu redakcyjnego, jeśli autor nie wyraża zgody na dostosowanie strony formalnej tekstu do stylu edytorskiego czasopisma bądź nie dotrzymuje terminów.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię załącznikową zawierającą pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy oraz redaktorów, a także pełnymi nazwami wydawnictw).

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany również w postaci elektronicznej oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowywaniem.

Ghostwriting i guestauthorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo rezygnacji z publikacji tekstu.

FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów" dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach" ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty", „pokaż adiustację" ani „rejestruj zmiany".

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

Preferowana interlinia: 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą pragniemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł.

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania), np.

> R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron), np.

> G.E.M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos" 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np.

> S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informację, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony, np.

> B u t t i g l i o n e, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła, np.

> B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.

> P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano", *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła", w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny. Prosimy nie stosować skrótów: nn., passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łacińskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

CYTOWANIE Z TEKSTÓW OBCOJĘZYCZNYCH

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.
W przypadku braku polskiego tłumaczenia danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować fragmentów prac Davida Hume'a za ich przekładami na język włoski.

ILUSTRACJE

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać

pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane prawem autorskim.

PRAWA AUTORSKIE

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos". W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie" autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie", jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos" nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2016: 56.66. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016).

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces.
Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.
Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II" oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBIŃSKI – rektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICIŃSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

Warunki prenumeraty

Cena prenumeraty krajowej na rok 2020: rocznie 70,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:
Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin
nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem" (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi" (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)

W najbliższych numerach:

* Rzeczy
* Władza
* Głupota
* Język
* Pamięć
* Ludzie i miejsca

Cena brutto: 20 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024
13002
9 770860 802007
www.ethos.lublin.pl