

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

5

1996

rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Ireneusz Pękalski (redaktor naczelny)
ks. dr Andrzej Perzyński, ks. dr Sławomir Szczyrba, ks. dr Jan Wolski

Adres Redakcji: 90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14; tel. 36-59-66, 36-54-69, tel./fax 36 01 52

Za pozwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa
M. Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 (0-42) 36-04-81

ABP JANUSZ BOLONEK

KONSTYTUCJA *GAUDIUM ET SPES*
– 30 LAT DIALOGU ZE ŚWIATEM

Ad colloquium cum Deo iam inde ab ortu suo vitatur homo – od początku swego istnienia człowiek jest wezwany do dialogu z Bogiem. To podstawowe stwierdzenie zawarł Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 19¹. O jego prawdziwości świadczy każda księga Pisma Świętego i wiele dzieł wchodzących w skład literatury chrześcijańskiej.

Zasadnicza racja tej „rozmowy z Bogiem” tkwi w powołaniu człowieka do uczestniczenia w życiu Boga. Człowiek zawdzięcza swoje istnienie wyłącznie Bogu.

¹ Chronologicznie Konstytucja ta jest ostatnim dokumentem Soboru Watykańskiego II. Uchwalona 7 grudnia 1965 r. w walnym głosowaniu Ojców (2039 *placet* i 75 *non placet*), została zatwierdzona przez Papieża Pawła VI. Zachowuje dotąd nadzwyczajną żywotność. Jest bezsprzecznie najczęściej cytowanym dokumentem soborowym i to nie tylko w sprawach kościelnych i teologicznych. Cieszy się wciąż dużym zainteresowaniem głównie dlatego, że biskupi poruszyli w nim aktualne problemy Kościoła i świata, wyrażając je w sposób zrozumiały dla człowieka naszych czasów oraz przybliżając Kościół światu i jego problemy. Warto zaznaczyć, że w związku z 30. Rocznicą zakończenia Soboru (8 grudnia 1965 r.) Papieska Rada ds. Świeckich i Papieska Rada „Iustitia et Pax” zorganizowały międzynarodowy kongres poświęcony tematyce *Gaudium et spes*. Pierwsza faza tego kongresu miała miejsce w Watykanie 8 listopada 1995 r. Kardynałowie Pironio i Etcheagaray podkreślili m.in. udział Karola Wojtyły jako Ojca Soboru między sesjami i w czasie sesji soborowych (6 wystąpień w auli soborowej!) w redagowaniu tej Konstytucji duszpasterskiej. Papież Jan Paweł II w obszernym przemówieniu omówił najważniejsze problemy zawarte w *Gaudium et spes*, ukazując je w perspektywie lat posoborowych; zob. „L’Osservatore Romano” z 10 listopada 1995, s. 4: „Giovanni Paolo II alla solenne commemorazione della Costituzione Pastorale del Concilio Ecumenico Vaticano II «Gaudium et spes»”. Druga faza kongresu odbyła się nazajutrz, 8 listopada w Loreto, gdzie obchodzono niedawno 700. rocznicę znanego sanktuarium maryjnego. W Loreto poruszono wszystkie najważniejsze tematy tej Konstytucji, jej osobliwą genezę (kardynał Jean-Jérôme Hamer) i antropologię chrześcijańską, postrzeganą w świetle chrystologii katolickiej, jako wspólną podstawę dialogu ze światem (Walter Kasper, biskup Rottenburga–Stuttgartu). Tadeusz Mazowiecki mówił o porządku polityczno-prawnym. Obszerniej o kongresie w Rzymie i w Loreto informuje Gianpaolo Salvini SI w nocie *A 30 anni dalla „Gaudium et spes”*, „La Civitta Cattolica”, 1996, I, s. 373–380.

Istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy. Te słowa *Gaudium et spes*, 19 wskazują na rację bytu osoby ludzkiej, a mianowicie pragnienie Boga wpisane w serce człowieka stworzonego przez Boga i dla Boga. Dlatego też Bóg pragnie rozmawiać z człowiekiem, a człowiek tylko w Bogu może znaleźć „prawdę i szczęście, których nieustannie szuka”². W ciągłym dialogu między Bogiem i człowiekiem, Stwórca rodzaju ludzkiego daje poznać swoją wolę narodowi wybranemu, Izraelowi, a zarazem każdemu człowiekowi. Z płonącego krzewu wzywa Mojżesza do współpracy w przeprowadzeniu dzieła ocalenia narodu z niewoli egipskiej. Rozmówca, Mojżesz, stawia pytania, czyni zarzuty, próbuje się opierać. W tym otwartym i szczerym dialogu Bóg objawia człowiekowi swoje niewypowiedziane imię: JESTEM, KTÓRY JESTEM (Wj 3, 14). Bóg wypowiadający „dziesięć słów” (Dekalog) na górze Synaj objawia swoją wolę na sposób dialogu z człowiekiem: „Ja jestem Pan, twój Bóg [...] [ty] Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!” itd. (Wj 20, 1–3). Powołany pozostał do końca wierny swemu posłannictwu. „A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11). Mojżesz często i długo dialogował z Bogiem, by Go słuchać i błagać, potem szedł do ludu, by mu przekazywać słowa Boga i prowadzić go do ziemi obiecanej. „Uznany jest za wiernego w całym moim domu – powie Bóg o Mojżeszu w Księdze Liczb. – Twarzą w twarz mówię do niego – w sposób jawny” (Lb 12, 7–8). Ta sama Księga dodaje, że rozmówca Boga „Mojżesz zaś był człowiekiem bardzo skromnym, najskromniejszym ze wszystkich ludzi, jacy żyli na ziemi” (Lb 12, 3).

To tylko jeden z bardzo wielu partnerów Bożego dialogu, o których czytamy w Biblii. Warto ich poznawać, bo mogą być dla wszystkich wzorem i zachętą do przyjacielskiego obcowania z Trójjedynym Bogiem. *Czytaniu Pisma Świętego powinna towarzyszyć modlitwa* – poucza Sobór w Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei verbum* – *by nawiązywała się rozmowa między Bogiem a człowiekiem, gdyż „do Niego zwracamy się, gdy się modlimy, to Jego słuchamy, gdy czytamy Boskie wypowiedzi”*³. Zawierają one Objawienie Boże będące samo w sobie „wydarzeniem dialogu”. Objawienie stanowi zatem podstawę teologiczną samej zasady dialogu, każdego dialogu.

Należy wspomnieć, że słowo dialog, z greckiego *διαλόγος*, oznacza rozmowę dwu lub więcej osób. W starożytnej Grecji, jeszcze przed narodzeniem Chrystusa, były znane utwory literackie i filozoficzne pisane w formie rozmowy. Żywe są wciąż prawdy ogólnoludzkie zawarte w dramatach Sofoklesa, Ajschylosa, Eurypidesa, Arystofanesa, a nade wszystko w 35 autentycznych dialogach Platona (427–347), łączące literacki artyzm z treścią filozoficzną⁴. Zapewne wielu z nas zachwycało się *Fedonem* (o nieśmiertelności duszy) i *Uctą* (o miłości i o

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 27; Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994, s. 21.

³ DV 25; por. *Katechizm...*, 2653.

⁴ J. B o c h e ń s k i, *Zarys historii filozofii*, Oficyna Wydawnicza „Dajwór”, Kraków 1993, s. 49–55.

pięknie). Mistrz Platona, Sokrates (469–399), poszukiwał wiedzy w dialogu z uczniami: „W przekonaniu, że ma boską misję uczenia ludzi [...] chodził po ulicach i placach Aten, poddając wszystkich spotkanych krzyżowemu badaniu na tematy etyczne [...] używał metody majeutycznej (akuszerskiej), starając się przez krzyżowe pytania wydobyć ze słuchaczy prawdziwe definicje”⁵.

Z literatury wczesnochrześcijańskiej znamy *Dialog z Żydem Tryfonem*, w którym św. Justyn męczennik († 165) dowodzi, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Mesjaszem, bo spełniły się na nim proroctwa Starego Testamentu. Któż z nas nie czytał *Wyznań* św. Augustyna, biskupa Hippony († 430), będących wspaniałym dialogiem człowieka z Bogiem. Pamiętamy również rozprawę *De Magistro*, w której tenże Doktor Kościoła rozmawia o powinnościach nauczyciela ze swoim synem Adeodatem. Z diakonem Piotrem rozmawia Papież Grzegorz Wielki († 604) w księgach *Dialogów* o życiu mnichów benedyktyńskich, średniowiecznych wzorach świętości.

Dziełem podobnym do *Wyznań* św. Augustyna i do *Boskiej Komedii* Dantego jest *Dialog* św. Katarzyny ze Sjeny (1347–1380), w którym Ojciec Przedwieczny odpowiada na pytania włoskiej mistyczki zaliczonej przez Papieża Pawła VI w poczet Doktorów Kościoła. Oś tego arcydzieła teologii życia wewnętrznego stanowią: prawda w służbie miłości i godność człowieka udoskonalona przez miłość⁶.

Formę dialogu przejęły od starożytnych także niektóre działa naukowe w okresie Odrodzenia. Wymieńmy choćby *Dialog o językach* (*Dialogo delle lingue*, 1542), którego autorem jest Sperone Speroni, włoski humanista, głoszący równorzędność języków narodowych z łaciną pod względem sprawnego wyrażania myśli i pojęć. Słynny astronom, fizyk i filozof włoski Galileusz napisał *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, ptolemeuszowym i kopernikowym* (*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano*, Firenze 1632). Ta pozornie bezstronna dyskusja między zwolennikami tych dwu teorii postawiła Galileusza przed trybunałem inkwizycji. Budowniczy jednej z pierwszych lunet, odkrywca gór na księżycu i plam na Słońcu, gorący zwolennik nauki Kopernika, odwołał swoje poglądy przed sądem, a jego *Dialog* uznano za dzieło zakazane. Pozostawało ono na indeksie kościelnym aż do 1835 r. Ostatecznie sprawa Galileusza została rozstrzygnięta dopiero 360 lat później. 31 października 1992 r. Papież Jan Paweł II wobec członków Papieskiej Akademii Nauk rehabilitował oficjalnie Galileusza, przywracając mu należną godność chrześcijanina – uczonego.

U nas w Polsce w okresie renesansu i baroku pisano dialogi o treści religijnej i politycznej. W XV w. powstała wierszowana *Rozmowa Mistrza Polikarpa ze Śmiercią* (*De morte prologus. Dialogus inter Mortem et Magistrum Polycarpum*). Mikołaj Rej z Nagłowic jest autorem *Krótkiej rozprawy między trzema osobami, panem, wójtem a plebanem, którzy i swe, i innych ludzi przygody wyczytają, a także*

⁵ Tamże, s. 48 i 49.

⁶ *Il Dialogo* wydało niedawno Edizione Cantagalli, Sjena 1996 w wydaniu krytycznym opracowanym przez G. Cavallini. Zob. M. J. Castellano, *Una preziosa guida nel cammino verso la vera perfezione cristiana*; „L'Osservatore Romano”, 10 II 1996.

i zbytki, i pożytki dzisiejszego świata (wyd. w Krakowie w 1543 r.). Marcin Kromer wydał w Krakowie w 1554 r. *Rozmowy dworzanina z mnichem*. Te cztery dialogi ukazały się również w 1568 r. po łacinie w Kolonii pod tytułem *Monachus, sive Colloquiorum de religione libri quattuor*. Przed sejmem piotrkowskim 1562–1563 powstała *Rozmowa albo dialog około egzekucyjnej Polskiej Korony* pióra Stanisława Orzechowskiego; rozmowa toczy się między „gospodarzem, papieżnikiem i ewangelikiem”. W latach 1588–1589 powstał dialog polityczny Łukasza Górnickiego zatytułowany *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*. Spraw politycznych dotyczy również *Rozmowa Polaka z Czechem*, której autorem jest ks. Krzysztof Warszawicki. Dodajmy jeszcze powieść dyskursywną Stanisława Herakliusza Lubomirskiego *Rozmowy Artaksesa i Ewandra, w których polityczne, moralne i naturalne uwagi zawarte są wedle podanych okazji, tak jak mówione były, prawdziwie wyrażone są*; dialogi te powstały w 1676 r.

Współczesna kultura charakteryzuje się „mentalnością dialogiczną”. Osobę biegłą w sztuce rozmowy określa się mianem dialogista. Istnieje nawet kierunek filozofii współczesnej zwany filozofią dialogu. Wyrasta on z tradycji filozofii żydowskiej oraz z inspiracji fenomenologicznych. Filozofia dialogu przeciwstawia się subiektywizmowi i racjonalizmowi. Punktem wyjścia refleksji filozoficznej jest tu relacja ja–ty, zmysłowość i miłość oraz dialog, dzięki któremu dochodzi do spotkania z Bogiem. Filozofia dialogu to filozofia spotkania, filozofia innego. Warto wreszcie zauważyć, że dialog rozwija się często jako gatunek dziennikarski, gdy przyjmuje formę wywiadu⁷.

Ogólnie mówiąc, w dialogu ujawnia się dyspozycyjność osób do wymiany poglądów w celu zdobycia wyjaśnień i dojścia do porozumienia. Dialog wyraża postawę szukania prawdy, postawę wynikającą z chęci słuchania i wzajemnego zrozumienia się.

Przejmując pochodnię kultury grecko-rzymskiej chrześcijaństwo przechowało i rozwinęło jasne płomienie prawdy, nadając pojęciu *dialog* nowe i ważne treści. Współcześnie są one szczególnie mocne i żywe w nauczaniu Papieża Pawła VI, zwłaszcza w programowej encyklice *Ecclesiam suam*, a także w przemówieniach sesji Soboru. Paweł VI stał się wiernym spadkobiercą dziedzictwa Jana XXIII, który określił misję Soboru jako *aggiornamento* Kościoła i wykład doktryny katolickiej dostosowany do naszych czasów. Przejmując te dwie orientacje poprzednika, Paweł VI wyznaczył Soborowi cztery główne zadania, które można bez trudności odnaleźć w 16 dokumentach soborowych, przyjętych niemal jednomyślnie przez 2650 Ojców Vaticanum II. Do tych zadań Papież zaliczył: 1) samoświadomość Kościoła, 2) jego odnowę wewnętrzną, 3) ewangelizację świata, w którym żyjemy i powrót chrześcijan do jedności, 4) dialog z współczesnym człowiekiem.

⁷ O rozmowie jako gatunku literackim – różnym od dialogu – pisała w okresie międzywojennym prof. S. Skwarczyńska, *Próba teorii rozmowy*, „Pamiętnik Literacki” 1932, z. 1, s. 1–51.

Ojcowie Soboru gorąco pragnęli nawiązać dialog ze światem⁸. Ani Jan XXIII, ani Paweł VI nie chcieli, by Sobór wylewał smołę i żółć na heretyków i grzeszników. Sobór powstrzymał się od wygłaszania anatem i nadzwyczajnych sentencji dogmatycznych. Przede wszystkim swoim autorytatywnym nauczaniem ogarnął wiele zagadnień nurtujących współczesnego człowieka⁹. Właśnie to nauczanie Soborowe niejako weszło w dialog z nim. Kościół posoborowy usiłuje rozmawiać z dzisiejszym człowiekiem takim, jakim on jest, w jego myśleniu i działaniu na co dzień. Warto by wrócić po 30 latach do lektury wspaniałej książki francuskiego pisarza i filozofa Jeana Gittona *Dialogi z Pawłem VI (Dialogues avec Paul VI*, Fayard, Paris 1967), Gitton uważa, iż pontyfikat Pawła VI przejdzie do historii Kościoła jako pontyfikat papieża usiłującego rzeczywiście rozmawiać z wszystkimi ludźmi. Polecam wszystkim odczytać na nowo z tej książki *Dialog o dialogu* oraz *Dialog o tajemnicy Soboru*. Chyba nie potrzebuję zachęcać do częstej lektury dwu innych książek, wyrosłych z problematyki Soboru, jakimi są *Nie lękajcie się* – rozmowy André Frossarda z Janem Pawłem II i *Przekroczyć próg nadziei* – rozmowy tegoż Papieża z Vittorio Messori. Dialogi te podejmują najważniejsze zagadnienia naszych czasów w świetle Magisterium Kościoła.

Zajrzyjmy do wielkiej księgi Soboru, do konstytucji, dekretów i deklaracji, w których skrzy się jak diament słowo *dialog*. Zauważmy najpierw, że występuje ono w podwójnej formie, zresztą zamiennej: *dialogus* lub *colloquium*. Występuje ono w 10 dokumentach soborowych aż 48 razy (*dialogus*: 19 razy i *colloquium*: 29 razy). Najczęściej pojawia się w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*: 20 razy (w punktach 3, 19, 21, 23, 25, 28, 42, 43[3 razy], 56, 68, 85 i 92[7 razy]; punkt 92 omawia problem dialogu pomiędzy wszystkimi ludźmi); po 5 razy w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (4[2 razy], 9, 14 i 18) i w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (11, 16, 34, 38 i 41); 4 razy w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (12, 14, 25 i 31); po 3 razy w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (13[3 razy] i 28) i w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (1, 8 i 11); po 2 razy w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (15 i 19), w Dekrecie o posłudze i życiu kapłańskim *Presbyterorum ordinis* (12 i 19) i w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (2 i 4) oraz 1 raz w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (3).

⁸ Już Schemat XIII był ukierunkowany na wolę dialogu powszechnego pragnąc nawiązać go ze światem, z innymi Kościołami i wielkimi religiami.

⁹ Por. J. Mirewicz TJ, *Spotkania i dialogi*, Księży Jezuiti, Londyn 1980; B. Haering, V. Salvoldi, *Il Vangelo che ci garantisce. Dialoghi sulla non violenza*, Edizioni Messaggero di Sant' Antonio, Padova 1988; *Il dialogo in cammino*, numer specjalny kwartalnika „Religioni oggi”, lipiec–grudzień 1967; *Droga do dialogu*, Wyd. „Odnowa”, Londyn 1970 (dialog chrześcijan z marksistami); J. Lichten, *Korczak, un maestro di umanità e di dialogo*, „Unitas” (Associazione Internazionale Unitas), edizione italiana 38 (1983) s. 21–31.

Dialogowi towarzyszą nader pozytywne przymioty: szczerzy (*sincerus*, 6 razy), braterski (*fraternus*, 5 razy), owocny (*fructuosus*, 2 razy), prawdziwy (*verus*, 1 raz), prawdziwie ludzki (*vere humanus*, 1 raz), otwarty (*apertus*, 1 raz), roztropny (*prudens*, 1 raz), cierpliwy (*patiens*, 1 raz), przyjacielski (*amicale*, 1 raz), wspólny (*communis*, 1 raz), wzajemny (*mutuus*, 1 raz), ciągły (*continuus*, 1 raz), codzienny (*cotidianus*, 1 raz).

Piękne są słowa, lecz o wiele piękniejsze są treści z tymi słowami związane i sama sztuka prowadzenia dialogu pod tchnieniem Ducha Świętego. Fundament nowego stosunku Kościoła do świata, a także ich wzajemnego dialogu stanowi to wszystko, co Sobór powiedział o godności osoby ludzkiej, o wspólnocie ludzi i narodów we współczesnym świecie (GS 40). Stąd też Sobór wymienia bardzo wielu partnerów dialogu, a mianowicie wszystkich ludzi i każdego człowieka, dorosłych i młodzież, świeckich i duchownych biskupów, kapłanów i seminarzystów, profesorów i duszpasterzy, uniwersytety i inne instytuty naukowe. Wskazuje na liczne zalety i wartości etyczne, jak miłość, prawdę, dobroć, pokój, zaangażowanie i duch współpracy, wzajemną znajomość i wspólne uczestnictwo w wartościach kulturowych, umiejętność słuchania (rzecz wcale niełatwa), wrażliwość na potrzeby drugiego, uniwersalizm w sposobie myślenia, solidarność, odpowiedzialność, sprawiedliwość społeczną, pokój i postęp całej rodziny ludzkiej. Twórcy i uczestnicy dialogu mają czerpać światło z Ewangelii, teologii, społecznej nauki Kościoła oraz z prawdziwych osiągnięć nauk humanistycznych i przyrodniczych.

Racją wewnętrzną, dla której prowadzimy dialog, jest powszechność misji, jaką Chrystus powierzył Kościołowi. Kościół jako sakrament zbawienia (LG 48, GS 45) mówi wszystkimi językami i rozumie wszystkie języki (AGD 4). Dlatego też może trafić do każdego człowieka, do wszystkich plemion, ras i narodów. Jako znak powszechnego braterstwa, podaje ludziom Ewangelię pokoju i przyczynia się do braterskiego zespolenia wspólnot ludzkich. Krótko, Kościół jest obecny we wspólnocie narodów, szerząc i umacniając szczerzy i owocny dialog (LG 44).

Nie zamierzam tu poruszać zagadnienia dialogu Chrystusa z ludźmi (AGD) czy dialogu, jaki Bóg, Chrystus i Lud Boży prowadzą w sprawowaniu liturgii (SC33). Nie będę też mówił o dialogu kapłana ze swym Mistrzem podczas nawiązania Najświętszego Sakramentu; Dekret o posłudze i życiu kapłańskim nazywa ten dialog *codziennym* (*Presbyterorum ordinis*, 18). Pomijam również kwestię dialogu biskupów diecezjalnych i kapłanów w sprawach duszpasterskich, jakże zalecany przez Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (*Christus Dominus*, 28). Specjalistom w teologii pastoralnej pozostawiam zagadnienie dialogu dorosłych z młodzieżą czy kapłanów ze świeckimi czynnie zaangażowanymi w różne formy apostołstwa, o czym mowa w Dekrecie *Apostolicam actuositatem* (12 i 25). Przypomnę jedynie, że w tym dialogu wewnątrzkościelnym Sobór postawił nam zasadniczy wymóg: winniśmy dbać w społeczności katolickiej „o wzajemny szacunek, poważanie i zgodę, dopuszczając każdą uzasadnioną różnicę, by tym owocniejsza była wymiana poglądów między wszystkimi, którzy

tworzą jeden Lud Boży, zarówno pasterze, jak i ogół wiernych. Silniejsze jest bowiem to, co wiernych łączy niż to, co dzieli i niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość”.

Dodam, że tę złotą regułę dialogu wewnątrzkościelnego przypomniał nam jeszcze przed Soborem Papież Jan XXIII w encyklice *Ad Petri cathedram* z 29 czerwca 1959 r.¹⁰

Konstytucja *Gaudium et spes* omawia nieco szerzej dialog katolików (świeckich i duchownych) ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, bez względu na różnice rasowe i światopoglądowe, z ludźmi jakichkolwiek zapatrywań filozoficznych lub o odmiennych poglądach w sprawach społecznych, politycznych i religijnych (GS 13, 28 i 92; por. także AA 14 i OT 15). A zatem nikt, absolutnie nikt, nie jest wykluczony z kręgu dialogu, jako że posłannictwo Kościoła obejmuje cały świat. Do tego dialogu o charakterze uniwersalnym zaliczam dialog na szczeblu dyplomatycznym¹¹, który przedstawię niżej.

Z kolei *Gaudium et spes* zaleca nam dialog z chrześcijanami niekatolikami, czyli z braćmi wprawdzie odłączonymi, ale pragnącymi dojść do pełnej jedności w Kościele Chrystusa. Jest to dialog ekumeniczny.

Także dialog z niechrześcijanami wierzącymi, tzn. z tymi, „którzy uznają Boga i przechowują w swych tradycjach cenne elementy religijne i ludzkie” (GS 92). Jest to dialog z wyznawcami wielkich religii niechrześcijańskich, do których zaliczamy judaizm¹², islam, hinduizm, buddyzm oraz z tradycyjnymi religiami afrykańskimi (AGD 12). Nazwijmy go dialogiem międzywyznaniowym (po włosku: *dialogo interreligioso*).

Wreszcie dialog z niewierzącymi, a więc z agnostykami, ateistami, przeciwnikami religii w ogóle, prześladowcami Kościoła, zwolennikami „nowego pogaństwa”, czyli ludźmi szerzącymi model życia pozbawionego wartości humanistycznych i religijnych, gloryfikujących hedonizm, permissywizm i relatywizm aksjologiczny. Taki dialog, choć niezmiernie trudny, jest wszakże możliwy, zwłaszcza między osobami odpowiednio do tego przygotowanymi¹³.

Pełne omówienie zagadnienia wielorakiego dialogu ze światem wymagałoby wiele czasu. Ograniczę moje rozważania do dialogu prowadzonego na szczeblu dyplomatycznym. Równocześnie wyrażam nadzieję, że to nasze „czuwanie posoborowe”, w przeddzień jutrzejszego święta może zaowocować w przyszłości no-

¹⁰ „Verumtamen commune illud effatum, quod, aliis verbis interdum expressum, variis tribuitur auctoribus, semper retinendum probandumque est: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas”; AAS 51, 1959, s. 513.

¹¹ Zob. P. Fanto, *Una diplomazia per la Chiesa nel mondo*, Ed. Coletti, Roma 1990, zwłaszcza rozdział 8: *La Chiesa si fa colloquio* (s. 91–100).

¹² Zob. m.in. J. Lichten, *Kościół i judaizm w dialogu*, „Wieczory Kasjańskie”, Rzym, marzec–maj 1982, s. 23–37.

¹³ *Il dialogo con i non credenti*, wyd. przez Sekretariat dla Niewierzących, Edizioni AVE, Roma 1968.

wym spotkaniem, na którym chętnie podzieliłbym się refleksją nad dialogiem ekumenicznym, dialogiem międzywyznaniowym i dialogiem z niewierzącymi.

Przejdźmy zatem do dialogu dyplomatycznego.

Biorąc pod uwagę obecność Kościoła w świecie współczesnym, Sobór mówi 1) o uniwersalnej wspólnotie ludzkiej, 2) o wspólnotie międzynarodowej i 3) o instytucjach międzynarodowych¹⁴.

Ad 1: „W naszej epoce – czytamy w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* – najkrótszym dokumencie soborowym (28 X 1965) – ludzkość coraz bardziej się jednoczy i wzrasta wzajemna zależność między różnymi narodami. [...] Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek [...], jeden także mają cel ostateczny, Boga” (NA 1). Ojcowie soborowi zauważyli w świecie proces zmierzający do urzeczywistnienia jedności rodzaju ludzkiego. Dzięki rozlicznym kontaktom między narodami „rodzina ludzka stopniowo uświadomiła sobie i stworzyła jedną na całym świecie wspólnotę” (GS 33). Obecnie – czyli 30 lat temu, gdy została uchwalona Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 XII 1995) – po raz pierwszy w historii narody są przekonane, że rzeczywiście dobrodziejstwa kultury mogą i powinny być udziałem wszystkich (GS 9). Sobór był świadom, że również wspólnoty polityczne, czyli państwa, uczestniczą w dążeniach do stworzenia jakiejś wspólnoty uniwersalnej (por. GS 82).

Ad 2: Warto zauważyć, że w przytoczonych stwierdzeniach „wspólnota uniwersalna” nie jest pojęciem ściśle prawnym. Natomiast chodzi o rzeczywistość polityczną i prawną, gdy Sobór mówi o wspólnotie międzynarodowej, zwłaszcza w piątym rozdziale *Gaudium et spes*, który nosi tytuł *Potrzeba umacniania pokoju i rozwijania wspólnoty narodów* (GS 77–90). Dalekosiężna myśl Soboru wybiega do czasu, kiedy „za zgodą narodów będzie można zakazać wszelkiej wojny. [...] Wymaga to oczywiście ustanowienia jakiejś powszechnej, przez wszystkich uznanej władzy publicznej – stwierdzili uczestnicy Soboru w Konstytucji *Gaudium et spes* – która by rozporządzała skuteczną siłą, zdolną wszystkim zapewnić zarówno bezpieczeństwo, jak i przestrzeganie sprawiedliwości oraz poszanowanie praw” (GS 82).

Ad 3: Sobór zwrócił uwagę także na instytucje lub organizacje międzynarodowe, jak i nierządowe¹⁵. Pozytywna ocena ich działalności nie jest wszakże pozba-

¹⁴ Por. M. Oliveri, *Natura e funzioni dei legati pontifici nella storia e nel contesto ecclesio-logico del Vaticano II*, Ed. Marietti, Torino 1979.

¹⁵ Zagadnienia te są omawiane m.in. w publikacjach E. Gallina, *Le Organizzazioni Internazionali e la Chiesa Cattolica*, Edizioni Studium, Roma 1967; H. de Riedmatten, *La presenza della Santa Sede negli Organismi Internazionali*, „Concilium”, VI, 1970–8, s. 91–112; A. Casaroli, Card., *La Santa Sede e le Organizzazioni Internazionali* (referat wygłoszony w siedzibie SIOI w Rzymie 10 grudnia 1974 roku); J-B. D’Onorio (sous la direction de), *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Éditions du Cerf et Édition Cujas, Collection Ethique et Société, Paris

wiona uwag krytycznych. Sobór dostrzega brak zgodnej współpracy między różnymi instytucjami; taka współpraca, zdaniem Ojców Soborowych, mogłaby przewyciężyć zło, które zagraża pokojowi na świecie. Mimo wszystko Sobór wierzy w skuteczne działanie organizacji międzynarodowych. Przejawia się w nim dynamiczny charakter wspólnoty międzynarodowej. Ich celem jest zarządanie konkretnym potrzebom ludzkim, takim jak: wyżywienie, zdrowie, wychowanie, praca, pomoc narodom będącym na drodze do rozwoju, uchodźcom i emigrantom (GS 4).

Gdy mówimy o dialogu ze światem, przede wszystkim mamy na myśli stosunki między Kościołem i wspólnotą międzynarodową oraz organizacjami międzynarodowymi. Zasadnicze stwierdzenie o tym temacie jest zawarte w punkcie 89 *Gaudium et spes*. Przytaczam odpowiedni urywek w tłumaczeniu polskim – zresztą dotychczas jedyny z dokumentów soborowych wydany przez Pallottinum: „Kościół na mocy swej boskiej misji, głosząc wszystkim ludziom ewangelię i rozdając skarby łaski, przyczynia się na całym świecie do utrwalenia pokoju i położenia mocnego fundamentu pod braterskie zespolenie ludzi przez to, że uczy poznawać prawo Boże i naturalne. Przeto Kościół koniecznie musi być obecny we wspólnocie narodów, aby pielęgnować i rozbudzać współpracę między ludźmi. Czyni to zarówno przez swoje instytucje publiczne, jak i przez pełne i szczerze zespolenie wysiłków wszystkich chrześcijan, czerpiąc swe natchnienie z samego tylko pragnienia służenia ludzkości” (GS 89).

Słowa te jasno określają podstawę, cel i sposób twórczej obecności Kościoła we wspólnocie międzynarodowej.

Podstawa działania tkwi w samej misji Kościoła. Zainteresowanie żywotnymi problemami ludzkości wchodzi w zakres posłannictwa duchowego Matki i Mistrzyni narodów, zatroskanej o jedność i pokój całej rodziny ludzkiej.

Celem tej troski jest przepojenie wartościami duchowymi i religijnymi społeczności międzynarodowej. Wartości te stanowią nieustanną podniecię do wzajemnej współpracy. Wyjaśniam, że nie chodzi tutaj o cel ostateczny, lecz o cel bezpośredni, chociaż wynikający z religijnej misji Kościoła, jaką zlecił mu sam Chrystus. Tylko w Chrystusie Kościół jest sakramentem jedności rodzaju ludzkiego.

Sposób, czyli jak Kościół jest obecny we wspólnocie międzynarodowej. Znamienią formą tej obecności jest przede wszystkim autorytatywny głos Urzędu Nauczycielskiego w sprawach dotyczących ładu międzynarodowego. W latach poprzedzających Sobór miało żywy oddźwięk nauczanie Papieży: Piusa XII i Jana XXIII, zwłaszcza orędzia radiowe oraz encykliki *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*.

Szczególną formę tej obecności przybiera magisterium Soboru zawarte w *Gaudium et spes* oraz doktryna Pawła VI wyrażona w encyklikach *Ecclesiam suam* i *Populorum progressio*, a także przed Zgromadzeniem Ogólnym Organizacji Narodów Zjednoczonych. Jakże wymownym świadectwem tej obecności Kościoła we wspólnocie międzynarodowej są wystąpienia Papieża Jana Pawła II na forum ONZ

(już dwukrotnie!), wobec UNESCO czy też jego encykliki *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialilis*, *Centesimus annus*, *Evangelium vitae* i inne.

Kościół, w dobie wzmożonej działalności międzynarodowej, jest również obecny w świecie za pośrednictwem swych instytucji publicznych i dzięki wielorakiej współpracy wszystkich chrześcijan na rzecz wspólnego dobra całej rodziny dzieci Bożych.

Najpierw chodzi o działalność oficjalną Stolicy Apostolskiej, jako najwyższego organu władzy w Kościele, w szczególności o działalność dyplomatyczną: w ścisłym znaczeniu we wspólnotach politycznych, czyli państwach; w szerszym znaczeniu na forum organizacji międzynarodowych.

Z kolei wymienić należy działalność chrześcijan w stowarzyszeniach lub Katolickich Organizacjach Międzynarodowych (w skrócie OIC), które uzyskały aprobatę Stolicy Apostolskiej. W *Gaudium et spes* znajdujemy zachętę do czynnego udziału chrześcijan w instytucjach i organizacjach rozwijających współpracę między narodami. Są one ważnym współczynnikiem w dziele budowy wspólnoty narodów w pokoju i w braterstwie. Sobór ocenia wysoko ich działalność, dostrzegając w nich jakby formę zorganizowanego apostołstwa świeckich w skali światowej. Pożądany jest zatem ich wzrost liczebny i koordynacja sił. „W naszych bowiem czasach – jak słusznie podkreśla *Gaudium et spes* – zarówno skuteczność działania, jak i konieczność dialogu domagają się zbiorowej inicjatywy. Stowarzyszenia takie przyczyniają się nadto niemało do wyrabiania uniwersalizmu w sposobie myślenia [...] i do wyrobienia ducha prawdziwie powszechnej solidarności i odpowiedzialności” (GS 90).

Sobór wymienia jeszcze inny sposób – nieoficjalny, prywatny – uobecniania Kościoła we wspólnocie międzynarodowej, a mianowicie działalność chrześcijan w poczuciu odpowiedzialności za rozwiązywanie poważnych problemów międzynarodowych. *Gaudium et spes* wskazuje tutaj na osobiste zaangażowanie pojedynczych chrześcijan w określonej instytucji o profilu międzynarodowym. Przykładem takiej współpracy może być doradztwo i pomoc techniczna fachowców z różnych dziedzin czy dyscyplin naukowych (GS 88).

W tej samej *Gaudium et spes* Sobór opowiedział się za utworzeniem „jakiejs organizacji w Kościele powszechnym, której zadaniem byłoby pobudzać społeczność katolicką do popierania rozwoju krajów cierpiących niedostatek oraz sprawiedliwości społecznej między narodami” (GS 88).

Życzeniu stało się zadość, gdy Paweł VI ustanowił *ad experimentum* Papieską Komisję „Iustitia et Pax” (Motu Proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* z 6 stycznia 1967 r.). Komisja ta otrzymała stałą i ostateczną formę od tegoż Papieża na mocy Motu Proprio *Institiam et Pacem* z 10 grudnia 1976 r. Pierwotna nazwa została później zmieniona na Papieską Radę „Iustitia et Pax” zgodnie z zarządzeniem Konstytucji Apostolskiej Jan Pawła II *Pastor Bonus* z 28 czerwca 1988 r. Jej głównym zadaniem jest szerzenie sprawiedliwości i pokoju na zasadach Ewangelii i społecznej nauki Kościoła. Rozległe działanie tej Rady dotyczy głównie świata pracy, problemów sprawiedliwości i pokoju, postępu narodów i ułatwia współpracę ze wszystkimi instytucjami, także spoza Kościoła katolickie-

go, zaangażowanymi w sprawy pokoju i sprawiedliwości, ochrony praw człowieka, a zwłaszcza prawa do wolności religijnej. Od wielu lat Rada przygotowuje papieskie orędzia na Światowy Dzień Pokoju obchodzony każdego 1 stycznia. Wiadomo mi, że wiele krajów przyjęło z zainteresowaniem dokument tej Rady, zawierający refleksje etyczne wokół międzynarodowego handlu bronią konwencjonalną, który stanowi istną plagę naszych czasów.

Wrażliwość na integralny rozwój człowieka i chrześcijanina kazała Pawłowi VI powołać do życia również Papieską Radę „Cor Unum” (List odręczny do kardynała Jeana Villota, Sekretarza Stanu, datowany 15 lipca 1971 r.). Prowadzi ona „dialog miłości czynnej” wśród chrześcijan w celu niesienia pomocy materialnej narodom najbardziej potrzebującym. Z „Cor Unum” związane są dwie fundacje utworzone przez Jana Pawła II dla krajów sahelu (1984) i dla krajów Ameryki Łacińskiej (*Populorum Progressio*, 13 lutego 1992 r.), jako wyraz braterstwa i solidarności z ludnością tubylczą i rolniczą tamtych krajów.

Z bogatego dziedzictwa *Gaudium et spes* czerpią obficie także inne Rady utworzone przez Jana Pawła II, a mianowicie Papieska Rada ds. Rodziny (Motu Proprio *Familia a Deo Instituta*, z 9 maja 1981 r.); Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (Motu Proprio *Dolentium Hominum* z 11 lutego 1985 r.), która niedawno obchodziła IV Światowy Dzień Chorego (Lourdes, Częstochowa, Yamoussoukro, Ciudad de Mexico); Papieska Rada ds. Kultury (Motu Proprio *Inde a Pontificatus* z 25 marca 1993 r.), która prowadzi niełatwy dialog ze współczesnymi kulturami, nacechowanymi nierzadko przesadnym racjonalizmem, niewiarą, obojętnością religijną czy ateizmem. Rada ta kontynuuje działalność Papieskiej Rady ds. Dialogu z Niewierzącymi, ustanowionej jako Sekretariat przez Pawła VI (9 kwietnia 1965 r.), i Papieskiej Rady ds. Kultury, powołanej do życia przez Jana Pawła II (20 maja 1982 r.). Obecna Rada dzieli się na dwie sekcje: Wiara i Kultura oraz Dialog z Kulturami. Podejmują one różnorodne inicjatywy poszerzające krąg dialogu między wiarą katolicką i kulturą, a także dialog międzykulturowy.

Nie można pominąć Papieskiej Rady ds. Środków Masowego przekazu, której początki sięgają pontyfikatu Piusa XII. Po Soborze działalność tej Komisji znacznie wzrosła wraz z rozwojem wszelkiego rodzaju mediów. Od 30 lat przygotowuje ona papieskie orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Najbliższy, 30. Światowy dzień będziemy obchodzić 19 maja pod hasłem kobiety i jej roli w mediach.

Dodajmy tu Biuro Prasowe Stolicy Apostolskiej, które udziela dziennikarzom akredytowanym w Watykanie informacji o działalności nauczycielsko-pasterskiej Ojca Świętego i Stolicy Apostolskiej. Od prawie 6 lat Biuro Prasowe przekazuje na cały świat za pomocą komputerów i faxów najświeższe wiadomości w językach angielskim, hiszpańskim i francuskim.

Wymieńmy jeszcze Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migranców i Podróżnych, ustanowioną po Soborze przez Pawła VI (Motu Proprio *Apostolicae Caritatis* z 19 marca 1970 r.) oraz Papieską Radę ds. Świeckich, ustanowił ją również Paweł VI

(Motu Proprio *Apostolatus Peragendi* z 10 grudnia 1976 r. i Motu Proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* z 6 stycznia 1967 r.), powodowany soborowymi wytycznymi dla katolików świeckich, działających w zrzeszeniach lub indywidualnie.

Rodem z Soboru jest również Motu Proprio *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, czyli *Troska o wszystkie Kościoły*. Wydał je 24 czerwca 1969 r. Paweł VI¹⁶. Można je uważać za *magna charta* dyplomacji kościelnej¹⁷.

Na Soborze słychać było głosy krytykujące działalność przedstawicieli Stolicy Apostolskiej oraz żądające reformy i umiędzynarodowienia tej bardzo starej instytucji, jaką jest Kuria Rzymska i dyplomacja papieska (zob. CD 9; AAS 58, 1966, 676–677). Ja sam i wielu moich kolegów nie-Włochów zostaliśmy powołani do Papieskiej Akademii Kościelnej właśnie w związku z tzw. „katolicyzacją” służby dyplomatycznej.

Istotne treści wspomnianego Motu Proprio weszły do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Jak pamiętamy, Kodeks ten został ogłoszony 25 stycznia 1983 r. w piątym roku pontyfikatu Jana Pawła II. Sześć kanonów (362–367) o legatach Biskupa Rzymskiego pomieszczono w księdze II o Ludzie Bożym, w rozdziale V.

Dyplomacja papieska opiera się na ogólnie znanych założeniach prawnych i teologicznych. Papież sprawuje w Kościele władzę pełną, najwyższą i powszechną. Może ją wykonywać w sposób wolny, gdyż jest ona zwyczajna i bezpośrednia. Kanon 362 orzeka, iż Biskupowi Rzymskiemu przysługuje (bowiem) naturalne i niezależne prawo mianowania i wysyłania swoich legatów czy to do Kościołów Partykularnych w różnych krajach lub regionach, czy też równocześnie do państw i rządów z zachowaniem przepisów prawa międzynarodowego.

¹⁶ AAS 61, 1969, ss. 473–484. Tekst Motu Proprio „Sollicitudo Omnium Ecclesiarum” w polskim przekładzie ks. E. Szafronowskiego został opublikowany w *Posoborowym prawodawstwie kościelnym*, t. II, z. 1; Warszawa 1970. Ukazał się również w „L’Osservatore Romano”, (wydanie polskie), nr 8, 1989, s. 14–15.

¹⁷ O dyplomacji papieskiej piszą m.in.: F. Cavalli, *Spiritualità di fini e di metodi della diplomazia pontificia*, „La Civiltà Cattolica”, 1963, I, s. 131–144; tenże, *Il Motu Proprio „Sollicitudo omnium ecclesiarum” sull’ufficio dei rappresentanti pontifici*, „La Civiltà Cattolica”, 1969, III, s. 34–43; A. Casaroli Card., *Nella Chiesa per il mondo*, Ed. Rusconi, Milano 1965; G. Zizola, *La Diplomazia Vaticana*, „Studium”, 3–4, 1966; G. Lajolo, *Funzione ecclesiale delle Rappresentanze Pontificie*, „La Scuola Cattolica”, Milano 97, 1969, s. 205–231; J. Vermullen, *Le motu proprio „Sollicitudo omnium Ecclesiarum”*, „Esprit et Vie”, 79, 1969, s. 611–613; S. Baggio Card., *Il carisma di Pietro nei rappresentanti pontifici presso le gerarchie locali*, Vicenza 1971; G. Benelli, *Validità della diplomazia pontificia*, w: „La Civiltà Cattolica”, 1972, II, s. 268–278; G. Caprile, *La Diplomazia Pontificia e i suoi compiti*, „La Civiltà Cattolica”, 1972, II, s. 164–166; A. Dupuy, *La Diplomatie du Saint-Siège après le II-ème Concile du Vatican. Le Pontificat de Paul VI*, Tequi-Paris 1980; P. Bertoli Card., *Riflessioni sui Nunzi e sulle Nunziature*, Roma 1981; M. Oliveri, *Natura e funzioni dei legati pontifici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982; G. Mucci, *La diplomazia pontificia dopo il Concilio*, „La Civiltà Cattolica”, 1989, II, s. 535–546; T. Pieronek, *Nuncjusz – osobisty reprezentant Biskupa Rzymu*, „Tygodnik Powszechny”, 1989, nr 43, s. 5; P. Fanto, *Una diplomazia per la Chiesa nel mondo*, Ed. Coletti, Roma 1990.

Krzewiciele dialogu na szczeblu dyplomatycznym są więc współpracownikami Biskupa Rzymskiego w wykonywaniu jego urzędu najwyższego Pasterza Kościoła. Uczestniczą w charyzmacie tego najwyższego pasterstwa i ojcostwa. Nie reprezentują Państwa Watykańskiego, ale najwyższą władzę Kościoła. Stolica Apostolska może się posłużyć nuncjaturą, aby załatwić również pewne sprawy związane z Państwem Watykańskim. Nuncjusze stąd też są więc członkami Kurii Rzymskiej i można ich uważać za pomocników w *ministerium Petrinum*, jakby biskupów koadiutorów (bez prawa następstwa) Biskupa Rzymskiej Stolicy Apostolskiej. Działają w imieniu i na mocy najwyższej władzy, jaka przysługuje Następcy Świętego Piotra Apostoła i Zastępcy Chrystusa na ziemi. Jeśli władza jest służbą, to przedstawiciel papieski pełni swe odpowiedzialne funkcje *jako servus Servi servorum Dei*. Jednakże nie tyle sprawuje przedstawicielstwo osoby Papieża, ile raczej przedstawicielstwo najwyższego urzędu pasterskiego, jaki z woli Chrystusa w Kościele należy do Biskupa Rzymu. Funkcje legata nie wygasają w czasie wakansu Stolicy Apostolskiej. Jeśli mówimy, że legat papieski reprezentuje osobę Papieża lub że jest jego osobistym przedstawicielem, to mamy na myśli przede wszystkim tę misję Pasterza całej owczarni. A zatem urząd legata można by określić jako *participatio potestatis totius Christi gregis pastoris*.

Z tego wynika, że misja legatów jest posłannictwem kościelnym wszechstronnie pastoralnym, a nie świeckim czy politycznym. Nie ma ona nic wspólnego z dawną dyplomacją bizantyńską, która rozmówcę usiłowała olśnić i zastraszyć. Nie wahałbym się określić misję legatów wobec Kościołów lokalnych jako funkcję religijno-kościelną *ad intra*, natomiast wobec wspólnot politycznych, czyli państw, jako funkcję religijno-kościelną *ad extra*.

Nie ulega wątpliwości, że w sprawowaniu tej podwójnej funkcji doniosłą rolę odgrywa również osoba legata. Osobisty przedstawiciel Papieża nie jest przecież biernym „narzędziem”. Od jego osobowości i sposobu działania zależą często owoce jego misji. Niech mi będzie wolno powiedzieć z osobistego doświadczenia, że w mojej pracy w Afryce szedłem za radą, jakiej mi udzielił spowiednik, przed opuszczeniem Rzymu. Weź sobie – mówił mi ów pobożny jezuita – jedno z ośmiu błogosławieństw z Kazania na Górze; niech ono będzie lampą dla twojej pracy misyjnej na Czarnym Lądzie. Przepisałem poszczególne błogosławieństwa na osobnych kartkach i po krótkiej modlitwie wybrałem trzecie: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5, 5).

Według Biblii Jerozolimskiej cisi „zdobędą ziemię obiecaną”, a tłumaczenie ekumeniczne Biblii w języku francuskim mówi, że cisi „auront la terre en partage” (Mt 5, 4; TOB, Édition intégrale 1988). A zatem trzecie błogosławieństwo oznacza, że cisi, czyli pokorni, odziedziczą królestwo niebieskie. Wybór tego błogosławieństwa okazał się nader trafny, gdyż ułatwił mi w pełnieniu misji dyplomatycznej zachować prymat rzeczy duchowych i religijnych.

Legat – nuncjusz, pronuncjusz, delegat apostolski i stały obserwator – reprezentuje Papieża na sposób stały, zarówno w Kościołach lokalnych, jak i wobec

państw i władz cywilnych. Sobór uczy, że w Kościołach lokalnych jest obecny i działa Kościół powszechny. Jawi się on jako jedna rzeczywistość złożona bosko-ludzka, w analogii do tajemnicy Wcielenia. Jeden i jedyny Kościół Chrystusa jest „Ciałem Kościołów”, stanowi szczególną *Communio Ecclesiarum*, wyznających tę samą organiczną strukturę ministerialno-hierarchiczną. W Kościołach lokalnych urzeczywistnia się *communio fidei, sacramentorum et disciplinae* (LG 8, 14, 23; OE 30). Dlatego też wystąpienia legatów z reguły dotyczą spraw wiary, moralności i dyscypliny kościelnej.

Więź łącząca Stolicę Apostolską z Kościołami partykularnymi i lokalnymi staje się ściślejsza i mocniejsza, gdy legat rzetelnie i regularnie informuje Stolicę Apostolską o warunkach, w jakich żyją i działają pojedyncze wspólnoty diecezjalne oraz gdy legat wspiera dobrą radą i czynem biskupów, nie naruszając w niczym ich jurysdykcji. Funkcja legata bowiem nie jest ponad władzą biskupią, nie zastępuje jej ani jej nie ogranicza. Legat współpracuje z Episkopatem w sprawach związanych z tworzeniem nowych diecezji i prowincji kościelnych oraz z nominacją biskupów. Do niego należy przeprowadzenie procesu informacyjnego odnośnie do kandydatów przedstawionych Stolicy Apostolskiej.

Wszechstronna pomoc i współpraca ze strony przedstawiciela papieskiego i jego kontakty z Konferencją Episkopatu oraz z Konferencjami Zakonów Męskich i Żeńskich, jeśli są ożywione braterskim i szczerym dialogiem, niewątpliwie potęgują przepływ dobra, prawdy i łaski ku centrum, *ad cor Ecclesiae*. Równie wartki strumień płynie z serca Kościoła do wszystkich Kościołów lokalnych, do ich Pasterzy i wiernych świeckich. Można by porównać ten proces do krążenia krwi w organizmie ludzkim.

Jak wiadomo Kościół katolicki ma również osobowość prawnomiędzynarodową, oczywiście w sensie analogicznym, gdy ją porównamy z podmiotowością prawnomiędzynarodową państw i organizacji międzynarodowych¹⁸. Przejawem tej osobowości prawnomiędzynarodowej Kościoła jest wykonywanie *ius foederum ac tractatumum* oraz *ius legationis activum et passivum*. Najwyższy autorytet Kościoła – Stolica Apostolska – zawiera konkordaty, układy, konwencje, umowy, *modus vivendi* i utrzymuje stosunki dyplomatyczne. Chociaż dyplomacja papieska kieruje się również zwyczajami i przepisami prawa międzynarodowego, zwłaszcza zawartymi w Konwencji wiedeńskiej z 18 kwietnia 1961 r. o stosunkach dyplomatycznych, jednakże ze względu na jej charakter kościelno-religijny zasadniczo opiera się na doktrynie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

W myśl tej zasady nuncjusze, pronuncjusze i delegaci apostołscy są na co dzień szermierzami dialogu, jaki Stolica Apostolska w imieniu Kościoła prowa-

¹⁸ Zob. J. B o l o n e k, *Il problema della personalità giuridica internazionale della Chiesa Cattolica negli orientamenti dottrinali contemporanei*, rozprawa doktorska w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, Rzym 1971.

dzi z państwami¹⁹. Widząc wspólne cele w osiągnięciu dobra jednostek i zbiorowości, *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* nakazuje Kościołowi i państwu „prowadzić otwarty dialog i osiągać szczerą jedność” po to, aby: (1) „obustronne stosunki układały się, rozwijały i umacniały we współpracy i wzajemnym powiązaniu” i (2) „aby unikać i rozładowywać rozbieżności, jakie przypadkiem mogą zaistnieć”. Są to zresztą drogowskazy wytyczone przez *Gaudium et spes*, 1–3.

Właśnie dzięki dialogowi rządzący państwami lepiej poznają religijną misję Kościoła oraz jego pokojowe i pożyteczne cele. Mogą docenić pomoc, jaką Kościół niesie społeczeństwu przez swoje „moce duchowe, organizacje i instytucje”. Jeśli ma być obopólnie korzystny, dialog musi być „oparty na wzajemnym zaufaniu”.

Za pośrednictwem wysłanników papieskich rozwija się współpraca w łonie wspólnoty międzynarodowej, mająca na celu zabezpieczenie pokoju oraz postęp duchowy i materialny narodów. Współpraca ta dotyczy głównie tych dziedzin, do których Kościół przywiązuje szczególną uwagę. Wrażliwość na dobro kraju, duchowe i materialne, wynikająca z natury misji Kościoła, winna ogarniać każdego człowieka i całego człowieka, pojedyncze osoby i wszystkich ludzi, którym służy i Kościół, i państwo, zachowując właściwą każdemu autonomię i niezależność. Dialog z władzami świeckimi musi uwzględniać podstawowy wymóg każdego dialogu: poszanowanie osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw, mężczyzny i kobiety, będących najczęściej podmiotem podwójnej społeczności: kościelnej i państwowej.

Chodzi nade wszystko o wolność religijną, a więc o wolność wyznania, sumienia i kultu, o obronę życia i rozwój rodziny, o solidarność z najuboższymi członkami społeczności ludzkiej, o obronę pokoju w życiu społeczności i państw.

Przyjazne stosunki z władzami cywilnymi ułatwiają szczerzy i korzystny dialog na rzecz misji Kościoła i Stolicy Apostolskiej. Toteż przedstawiciel papieski dokłada starań, aby Kościół i Stolica Apostolska mogły działać z całą swobodą, aby stosunki Kościół – państwo układały się pomyślnie i były wzajemnie korzystne. Służą temu stosowne umowy poprzedzone zazwyczaj cierpliwym dialogiem.

Sobór wytyczył nowe drogi ekumenizmu. Trzydzieści lat żmudnych i cierpliwych wysiłków i starań pozwala spojrzeć na Kościół katolicki jako na wspólnotę wierzących w Chrystusa, niezwykle czynnie zaangażowaną w dialog z kościołami niekatolickimi i z innymi wspólnotami kościelnymi, a także z religiami niechrześcijańskimi o bardzo odmiennych tradycjach duchowych. Legat bowiem uczestniczy w urzędzie Najwyższego Pasterza, do którego należy obowiązek ponownego scalenia jedności wszystkich chrześcijan i ewangelizowania wszystkich narodów. Kontakty wysłanników papieskich z różnymi wspólnotami wyznaniowymi niewątpliwie wpływają na pomyślny rozwój tego dialogu. Stąd też przedstawiciel Stolicy Apostolskiej winien nie szczędzić wysiłków, aby naczelne pra-

¹⁹ Por. m.in. A.C. Jemolo, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Milano 1969; J. Martin, *Presenza della Chiesa presso gli Stati*, „Concilium”, VI, 1970–8, s. 113–123; J. Calvo, *Relazioni moderne fra Chiesa e Stato; sintesi delle nuove impostazioni alla luce del Vaticano II e del tempo attuale; critica di queste impostazioni*, „Concilium”, VI, 1970–8, s. 134–147.

wo do wolności religijnej było przestrzegane bez uszczerbku dla jakiegokolwiek osoby i wspólnoty religijnej.

Według *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* Stolicę Apostolską reprezentują również wysłannicy w randze delegatów lub obserwatorów przy organizacjach międzynarodowych albo na konferencjach lub zjazdach. Ich działalność wyraża „troskę, z jaką Kościół odnosi się do ogólnoludzkich problemów i chętnie niesie pomoc w ich rozwiązywaniu”. Mogą nimi być zarówno duchowni, jak i świeccy. Mianem delegatów określa się szefów lub członków misji akredytowanych przy organizacji międzynarodowej (rządowej albo nierządowej), której Stolica Apostolska jest członkiem. Delegatami są również szefowie lub członkowie misji Stolicy Apostolskiej uczestniczącej z prawem głosu na konferencjach lub kongresach międzynarodowych. W randze obserwatorów występują szefowie lub członkowie misji akredytowani przy organizacjach międzynarodowych, których Stolica Apostolska nie jest członkiem, a także szefowie lub członkowie misji uczestniczącej bez prawa głosu w konferencji lub kongresie o charakterze międzynarodowym.

Kościół katolicki widzi w organizacjach międzynarodowych wyraz dążeń grup ludzkich do urzeczywistnienia pokojowego współżycia i postępu narodów. Stosunek Stolicy Apostolskiej do tych organizacji jest „wieloraki i różnej natury prawnej”.

Przy 14 organizacjach rządowych Stolica Apostolska ustanowiła stałą misję (*missione permanente*). Stałych obserwatorów (*osservatori permanenti*) ma w ONZ w Nowym Jorku; Biurze Narodów Zjednoczonych i Instytucjach Wyspecjalizowanych w Genewie, Międzynarodowej Agencji Energii Atomowej (AIEA) w Wiedniu; Biurze Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju Przemysłowego również w Wiedniu; Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Wyżywienia i Rolnictwa (FAO, IFAD, PAM, CMA) w Rzymie; Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) w Paryżu; Radzie Europejskiej w Strasburgu; Organizacji ds. Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OSCE); Organizacji Państw Amerykańskich (OAS) w Waszyngtonie; Światowej Organizacji Turystyki (OMT) w Madrycie; Międzynarodowym Komitecie ds. Medycyny Wojskowej (w randze delegata); Międzynarodowym Instytucie ds. Unifikacji Prawa Prywatnego (UNIDRO IT; w charakterze delegata).

Nadto przy 10 organizacjach nierządowych Stolica Apostolska utrzymuje stałych przedstawicieli w randze delegatów, są to: 1) Międzynarodowy Komitet Nauk Historycznych, 2) Międzynarodowy Komitet Paleografii, 3) Międzynarodowy Komitet Historii Sztuki, 4) Międzynarodowy Komitet Nauk Antropologicznych i Etnologicznych, 5) Międzynarodowy Komitet ds. Neutralności Medycyny, 6) Międzynarodowe Centrum Studiów nad Konserwacją i Odnową Dóbr Kulturalnych, 7) Międzynarodowy Komitet Zabytków i Miejsc (ICOMOS), 8) Międzynarodowy Sojusz Turystyki (AIT), 9) Światowe Stowarzyszenie Prawników i 10) Międzynarodowa Komisja Stanu Cywilnego (CIEC).

Udział katolików – zarówno świeckich, jak i duchownych – w pracach tych instytucji i organizacji międzynarodowych świadczy dobitnie o różnorodnej tro-

sce Kościoła o życie i rozwój wspólnoty narodów. Wspólna praca Kościoła dokonuje się na szczeblu prawnym i wiele razy wywarła pożądane skutki. Wystarczy wspomnieć działalność delegacji Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowej Konferencji w Kairze we wrześniu 1994 r. Zdecydowane stanowisko tej delegacji przyczyniło się do odrzucenia radykalnych tez dotyczących aborcji jako metody kontroli urodzeń. W rok później, we wrześniu 1995 r., Delegacja Stolicy Apostolskiej wywarła znaczący wpływ na inne delegacje, biorące udział w 4. Światowej Konferencji w Pekinie poświęconej kobiecie. Delegacja Stolicy Apostolskiej zgłosiła zastrzeżenia natury etycznej wobec pewnych pojęć i stwierdzeń zawartych w końcowych dokumentach tej Konferencji. Szczery dialog nie może przemilczać prawdy, która jest jedna i niepodzielna.

Po Soborze nastąpił liczebny wzrost przedstawicielstw papieskich w świecie. Pod koniec 1965 r. 51 legatów służyło w randze dyplomaty jako nuncjusze, pro-nuncjusze i internuncjusze apostolscy; 17 legatów bez tej rangi, czyli jako delegaci apostolscy; 9 stałych obserwatorów i delegatów było akredytowanych przy międzynarodowych organizacjach rządowych oraz 6 stałych obserwatorów i delegatów przy międzynarodowych organizacjach nierządowych. W dobie kończącego się Soboru Stolica Apostolska miała 83 przedstawicielstwa o różnej randze. Stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską utrzymywało wtedy 56 państw. 30 lat później, czyli w grudniu 1995 r., istniało już 175 przedstawicielstw papieskich przy Kościołach lokalnych i państwowych, 13 przy międzynarodowych organizacjach rządowych i 10 przy organizacjach nierządowych, czyli razem 298 przedstawicielstw w randze dyplomatycznej i bez charakteru dyplomatycznego. Łatwo zauważyć, że liczba wszystkich przedstawicielstw w minionym trzydziestoleciu wzrosła o 215 przedstawicielstw, czyli o 359%. Warto tu dodać, że za pontyfikatu Jana Pawła I, który trwał zaledwie 33 dni, zostały nawiązane stosunki dyplomatyczne z Wyspami Fidżi (12 września 1978 r.). Stolica Apostolska nie jest i nie może być członkiem Sojuszu Atlantyckiego (NATO), ale już od wielu lat utrzymuje stosunki dyplomatyczne z Unią Europejską.

Liczba państw, które nawiązały stosunki dyplomatyczne do końca grudnia 1995 r., przekroczyła 160 państw. Obecność ich przedstawicieli w Rzymie jest bardzo pożyteczna i jak sądzę, równie pożyteczna dla rządów, które reprezentują. Mają one bowiem możliwość prowadzenia dialogu w samym sercu Kościoła. Mogą również zapoznawać się z działalnością Papieża i Kurii Rzymskiej, otrzymują bowiem z pierwszej ręki informacje, które są wprost niezastąpione.

Najprostszy wniosek końcowy tych wywodów jest następujący: toczący się na szczeblu dyplomatycznym dialog czerpie z zasobów myśli *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym*, a także z innych dokumentów soborowych. Wszystkie one zasługują na szacunek i ciągłe studium. Bo teksty żyją naprawdę wtedy, kiedy są czytane i rozważane. Odczytywane wciąż na nowo winny nas krzepić na duchu i pobudzać do czynu.

Pragnę zakończyć niniejsze refleksje nad Soborem, wracając do początkowego stwierdzenia, że człowiek został stworzony do dialogu z Bogiem. Ze swej strony w tym dialogu chcę wyrażać radości i nadzieje, smutki i lęki wszystkich moich braci i sióstr. Dzisiaj czynię to strofami *Rozmowy wieczornej* naszego wieszczu Adama Mickiewicza. Wyrażają one jakże zażyłe obcowanie poety z Bogiem:

Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie,
A razem gościsz w domku mego ducha;
Gdy północ wszystko w ciemnościach zagrzebie
I czuwa tylko zgrzyzota i skrucha,

Z Tobą ja gadam! Słów nie mam dla Ciebie;
Myśl Twoja każdej myśli mej wysłucha;
Najdalej władasz i służysz w poblizu,
Król na niebiosach, w sercu mym na krzyżu!

I każda dobra myśl jak promień wraca
Znowu do Ciebie, do źródła, do słońca,
I nazad płynąc znowu mię ozłaca,
Śle blask, blask biorę i blask mam za gońca.
I każda dobra chęć Ciebie wzbogaca,
I znowu za nią płacisz mi bez końca.
Jak Ty na niebie, twój sługa, Twe dziecię
Niech się tak cieszy, tak błyszczy na świecie.

CONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*
– 30 ANS DU DIALOGUE AVEC LE MONDE

Résumé

Cet article constitue une version de l'exposé que l'auteur a présenté le 17 février 1996 au cours de la session consacrée au 30^e anniversaire du Concile Vatican II (1962-1965), organisée dans le Séminaire de Łódź.

En profitant de la grande expérience dans la diplomatie de Vatican mgr Bolonek tient à montrer l'importance de cette constitution. L'auteur souligne aussi le rôle inspirateur et normatif de ce document dans le dialogue avec le monde contemporain, surtout dans la diplomatie.

Bien connu à son auteur, ce dialogue, permet de résoudre les problèmes difficiles de nos temps. Grâce à ses efforts qui menent à résoudre les problèmes importants de l'humanité, l'autorité de Vatican est respecté et estimé depuis plusieurs années. La Constitution *Gaudium et spes* constitue donc *Magna Charta* du prestige international de Vatican.

BP BOHDAN BEJZE

O SYTUACJI I POTRZEBACH KULTURY DZIŚ *

„Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu” – takiemu tematowi była poświęcona międzynarodowa sesja, która odbyła się w Rzymie 15–18 marca 1994 r. Tworzywem owych obrad były odpowiedzi na pytania zawarte w kwestionariuszu, który Papieska Rada do Spraw Dialogu z Niewierzącymi rozesała do rozlicznych instytucji katolickich, działających na wszystkich kontynentach. Zebrane w Polsce odpowiedzi 46 autorów opublikowałem w książce pt. *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* (Warszawa 1993, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, s. 305). Otrzymawszy tę publikację – jako wkład Polskiego Episkopatu do przygotowywanej w Rzymie konferencji – książkę kardynał Paul Poupard, który podpisał wspomniany wyżej kwestionariusz jako przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi, przesłał na mój adres list następującej treści:

PAPIESKA RADA KULTURY
1964/94

Watykan, 30 XI 1993

Ekscelencjo,

Bardzo się cieszę z otrzymania cennej książki *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* (Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1993), zredagowanej przez Waszą Ekscelencję i zawierającej tak liczne i interesujące odpowiedzi na nasz kwestionariusz.

Czytając włoskie tłumaczenie tekstów, tak bogatych w przeżycia, sytuacje, idee, sugestie i propozycje kulturalne, doszedłem do przekonania, że ta inicjatywa Episkopatu Polski jest wyjątkowa i stanowi przykład do naśladowania dla intelektualistów duchownych czy świeckich innych krajów.

Zauważyłem, że Autorzy nie ograniczają się do zilustrowania obecnej sytuacji katolicyzmu w Polsce, lecz troszczą się również o przedstawienie różnych zjawisk duchowych i kulturowych dotyczących całego świata.

* Zmieniony i poszerzony tekst odczytu wygłoszonego w programie Akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu 25 stycznia 1997 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.

Prosząc Waszą Ekszelencję o przyjęcie moich najszczerzych podziękowań i najserdeczniejszych pozdrowień w Chrystusie Panu, życzę, by Bóg Wszechmogący błogosławił tę pracę zbiorową w służbie Kościoła Powszechnego.

Paul Kardynał Poupard
Przewodniczący

W tym miejscu niniejszego szkicu nieodzowna jest informacja, że na mocy Listu Apostolskiego Jana Pawła II *Inde a Pontificatus* z 25 marca 1993 r. dwie instytucje watykańskie, mianowicie Papieska Rada do Spraw Dialogu z Niewierzącymi oraz Papieska Rada Kultury zostały połączone w jedną instytucję pod nazwą: Papieska Rada Kultury – z kardynałem Paul Poupardem jako jej przewodniczącym. Skierowany do mnie list, którego tekst wyżej przytoczyłem, podpisał kardynał Poupard już jako przewodniczący nowo ukonstytuowanej Papieskiej Rady Kultury.

Książka *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* (mimo iż została wydana pod względem techniczno-estetycznym nader ubogo) spotkała się również w środowisku czytelników polskich z niezwykle żywym przyjęciem i nakład jej uległ bardzo szybko wyczerpaniu. W takim stanie rzeczy wydało się społecznie potrzebne ponowne wydanie książki. Zgodnie z orientacją, jaką uzyskałem dzięki licznym rozmowom i korespondencji, wydanie drugie zostało w stosunku do pierwszego częściowo zmienione i znacznie poszerzone: wzrosła liczba wypowiedzi autorów krajowych, a nadto doszła część całkiem nowa, obejmująca 27 tekstów nadesłanych z zagranicy.

Książka *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* w wydaniu drugim – poprawionym i poszerzonym ukazała się w Warszawie w 1994 r. nakładem Wydawnictwa Civitas Christiana. Ta sama oficyna wydawnicza w 1995 r. wykonała jej dodruk (na jego stronie tytułowej widnieje informacja: Wydanie drugie – zmienione i poszerzone). Książkę w tej właśnie postaci przekazałem przez mych rzymskich przyjaciół również kardynałowi Poupardowi (mając na względzie jego zainteresowanie problematyką odnośnej publikacji). W odpowiedzi Książd Kardynał skierował do mnie pismo, którego treść brzmi następująco:

PAPIESKA RADA KULTURY
Prot. N. 531/95

Watykan, 11 lipca 1995

Wasza Ekszelencjo,

z wielką radością przyjąłem list Waszej Ekszelencji wraz z załączonymi dwoma egzemplarzami książki pod Jego redakcją *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*. Serdecznie dziękuję Księdzu Biskupowi. Jeden z egzemplarzy tego cennego dzieła przekażę Ojcu Świętemu.

Opublikowane w pięknej szacie graficznej, dzieło to, w drugim, poprawionym i poszerzonym wydaniu stanowi wartościowy wkład i mocny bodziec do głoszenia Ewangelii dzisiejszemu człowiekowi.

Gratuluje Waszej Ekszelencji i Jego utalentowanym Współpracownikom z racji świetnego opracowania dzieła, a zwłaszcza ogłoszenia drukiem jedenastu tekstów dotychczas nie publikowanych.

Jest mym życzeniem, aby współpraca między Papieską Radą Kultury i Komisją Episkopatu Polski do Spraw Kultury stawała się coraz ściślejsza i owocniejsza.

Miło mi zapewnić Waszą Ekszelencję o głębokim szacunku i należnej czci

Waszej Ekszelencji oddany w Panu

Paul Kard. Poupard

Przewodniczący

* * *

Przytoczone wyżej wiadomości stanowią dowód tego, że zarówno najnowsza inicjatywa kardynała Pouparda dotycząca kultury, jak i reakcja polskiego Episkopatu na tę inicjatywę stosują ustaloną metodę organizowania kolejnej konferencji międzynarodowej, projektowanej w Rzymie. Najpierw przeto, tym razem jesienią 1994 r., Papieska Rada Kultury opublikowała (w sześciu językach zachodnioeuropejskich) tekst kwestionariusza, który został opatrzony tytułem *W kierunku pastoralnej troski o kulturę*. Oto jego treść:

1. JAKA WIZJA CZŁOWIEKA?

Które z głównych modeli antropologicznych i poglądów na człowieka dominują dziś, w czasach rozlicznych i głębokich przemian, na Waszym obszarze kulturowym?

Co przeważa wśród idei i życiowych nastawień przeciwnych prawdzie o człowieku, którą objawił Jezus Chrystus, a głosi Kościół: praktyczna niewiara, religijna obojętność, ataki wymierzone przeciw Kościołowi, kwestionowanie wartości rodziny, dyskryminacje społeczne, wpływ władz politycznych i dominacja czynników ekonomicznych, wpływ środków społecznego przekazu itp.

Jakie elementy z dziedziny myśli, jak i życia sprzyjają przyjęciu przekazu Ewangelii w kwestii człowieka i jego przeznaczenia, a tym samym mogą stanowić punkt wyjścia ewangelizacji kultury?

2. JAKA KULTURA?

Jakie drogi najbardziej sprzyjają rozwijaniu przez Kościół kultury chrześcijańskiej: głoszenie Ewangelii i katecheza, celebracje liturgiczne, doświadczenie chrześcijańskich wspólnot, teologiczne refleksje, badania antropologiczne i historyczne, dialog filozoficzny i intelektualny, akcje społeczne, środki wyrazu artystycznego, wielorakie formy realizowania wiary w życiu codziennym itp.

3. JAKA TROSKA PASTORALNA O KULTURĘ?

Jakie konkretne inicjatywy podejmuje Kościół w Waszym kraju na rzecz ewangelizacji kultury i inkulturacji wiary: organizację katolickich ośrodków kultury, wystaw, dyskusji na tematy społeczne? W jaki sposób kultura chrześcijańska może być rozwijana w społeczeństwie, które zarówno w życiu indywidualnym, jak i wspólnotowym daje prymat temu co doświadczałne?

Franc Rodé
Sekretarz

Paul. Kard. Poupard
Przewodniczący

Tekst powyższy zaopatrzone był w dwie informacje: 1) odpowiedzi na występujące w nim pytania winny być przekazane Papieskiej Radzie Kultury w terminie do końca września 1996 r.; 2) materiały zebrane za pomocą odnośnego kwestionariusza staną się tworzywem międzynarodowej konferencji, która odbędzie się w Rzymie w marcu 1997 r.

Episkopat Polski zlecił mi, bym – jako przewodniczący ówczesnej Komisji Episkopatu Polski do Spraw Kultury – zajął się zgromadzeniem odpowiedzi na objęte nowym kwestionariuszem pytania i ogłoszeniem ich drukiem w postaci książkowej. Spośród nadesłanych mi tekstów opublikowałem 90. Znajdują się one w książce, która pt. *W trosce o kulturę* ukazała się w Warszawie jesienią 1996 r. nakładem Wydawnictwa Civitas Christiana. Nuncjatura Apostolska w Warszawie przesłała tę pozycję pod adresem Rady Kultury jako oficjalny materiał, który Episkopat Polski wnosi do wykorzystania w programie zapowiedzianej konferencji o kulturze. Przewodniczący Papieskiej Rady Kultury, kardynał Paul Poupard, po zapoznaniu się z tym tomem wystosował do mnie pismo następującej treści:

PAPIESKA RADA KULTURY
970/96

Watykan, 30 października 1996

Wasza Ekscelencjo,

za pośrednictwem J.E. Księdza Arcybiskupa Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, otrzymałem egzemplarz książki opracowanej przez Księdza Biskupa pt. *W trosce o kulturę* (w tłumaczeniu na język francuski: *Prendre soin de la culture*) jako trzeci tom serii *Dialogi o Bogu i kulturze*.

Wobec bogactwa i różnorodności tekstów 90 odpowiedzi na nasz Kwestionariusz „W kierunku pastoralnej troski o kulturę”, odpowiedzi zawartych w odnośnej, wspaniałej i cennej publikacji, pragnę wyrazić, jako Przewodniczący Papieskiej Rady Kultury, moje najgorętsze gratulacje. Dzieło to jest nowym i doniosłym owocem wytrwałej pracy polskiego Kościoła w dziedzinie duszpasterskiej troski o kulturę. Niech na ten Kościół, tak bardzo żywy i aktywny na polu kultury, która zyskuje coraz większy zasięg i znaczenie w naszym świecie w przededniu Trzeciego Tysiąclecia chrześcijaństwa, zstąpi obfite błogosławieństwo Tego, który ustawicznie nam przewodzi w jakże nagłym zmaganiu o ewangelizację kultur.

Z najlepszymi uczuciami wdzięczności i szacunku pragnę życzyć Waszej Ekscelencji i wszystkim Jego współpracownikom wszelkiego dobra od naszego Pana

Paul Kard. Poupard
Przewodniczący

O zawartości omawianej tu książki należy przede wszystkim stwierdzić, że mogła ona zaistnieć tylko dzięki doświadczeniom, przemyśleniom, wiedzy licznych autorów o bardzo zróżnicowanej kompetencji; jeden autor, nawet najbardziej wybitny, nie byłby w stanie wyrazić tej wielowątkowej treści; jeden autor bowiem nie może wiedzieć tego, co wie 90 autorów różniących się co do zainteresowań, uzdol-

nień, kierunków odbytych studiów, poczynionych obserwacji życiowych. W niniejszym tekście nie da się też sporządzić kompletnego zestawienia samych choćby tematów, które poruszają autorzy książki *W trosce o kulturę*, gdy charakteryzują sytuację kultury w dzisiejszej Polsce. Dlatego wymieniam jedynie niektóre, szczególnie interesujące tematy, z którymi spotykamy się w toku lektury tej pracy.

I tak, wielu autorów wypowiada swe opinie o doniosłych dla kultury zjawiskach, które ich zdaniem występują na obszarze całej Polski. Do takich zjawisk mają należeć na przykład trwające ciągle w ludzkich zapatrywaniach pozostałości światopoglądu marksistowskiego, na które nakłada się importowany z Zachodu materializm praktyczny i etyczny relatywizm. Na tego rodzaju sytuację zwraca uwagę jeden z autorów w takich oto sądach: „Doktryna marksistowska pozostawiła swoje głębokie rany w szeroko pojętej wrażliwości społecznej, w której daje się zauważyć przekonanie, że o wartości człowieka decyduje przede wszystkim samo posiadanie. [...] Społeczne »poranienia«, które są spuścizną marksizmu, odnoszące się do relacji międzyludzkich, potęgowane są przez zniekształcenia wizji człowieka w jego relacji do Boga. Znacznej części społeczeństwa, które przez pół wieku żyło w systemie komunistycznym, udało się zaszczerpić przekonanie, że jeśli religia nie jest czymś już historycznie przebrzmiałym i nieaktualnym, to przynajmniej powinna ona stanowić sprawę czysto prywatną poszczególnego człowieka [...]. W Polsce propaguje się również wizję człowieka, którego wolność nie powinna mieć żadnego odniesienia ani do obiektywnej prawdy, ani też do dobra. [...] Wolność, w imię tych lansowanych – głównie w środkach społecznego przekazu – poglądów powinna być wartością absolutną, zawisłą jedynie »od osądu własnego sumienia«. W gruncie rzeczy przyjmuje ona postać dowolności i kaprysu. Skrajny subiektywizm łączy się tutaj z hedonistyczną wizją człowieka i świata»¹.

Dla całej społeczności polskiej mieszkającej w rodzimym kraju odnosi się również następująca teza: „Przy obecnych metodach pracy duszpasterskiej co najmniej połowa Polaków skazana jest na laicyzację. W praktyce bowiem do tych, którzy nie praktykują lub czynią to nieregularnie, Ewangelia nie może docierać skutecznie. Z tego punktu widzenia także Kościół w Polsce jest Kościołem misyjnym i wymaga misyjnego sposobu pracy”².

W omawianej książce znajdują się też opinie i oceny takich zjawisk kulturowych – zwłaszcza religijnych i moralnych – które w oczach autorów tych sformułowań są typowe dla określonych rejonów Polski³. Tego pokroju uwagi są bardzo cenne. Polska bowiem nie stanowi kulturowego monolitu. Historycy Kościoła, socjologowie religii i psychologowie religii powinni przeprowadzić szczegółowe, naukowe badania zarówno nad religijnością, jak i nad ludzkimi postawami wobec Kościoła instytucjonalnego, które są specyficznie odmienne w różnych częściach Polski.

¹ *W trosce o kulturę*, red. bp Bohdan Bejze, Wyd. Civitas Christiana, Warszawa 1996, s. 107 n. Por. s. 11, 14, 27, 119, 376 i inne.

² Tamże, s. 351.

³ Tamże, ss. 49, 154, 209 nn., 243, 387.

Uderzająco różnorakie wypowiedzi współautorów książki *W trosce o kulturę* wiążą się wprost z ich wykształceniem w rozmaitych dziedzinach i z różnymi zawodami. Charakterystyczne pod tym względem są wypowiedzi filozofa, muzykologa i znawcy sztuk plastycznych. Odczytajmy je w takiej właśnie kolejności:

– „Chrześcijaństwo jest bezsprzecznie fundamentem europejskiej kultury, w tym także polskiej. Potwierdził to nawet Leszek Kołakowski, wówczas jeszcze marksista, mówiąc: »Wszelka próba unieważnienia Jezusa i usunięcia Go z naszej kultury jest śmieszna i jałowa. Osoba i nauki Jezusa Chrystusa nie mogą być usunięte z naszej kultury, jeśli kultura ma istnieć i tworzyć się nadal« (*Jezus Chrystus, Prorok i reformator*). Kultura chrześcijańska aprobejuje klasyczne ideały prawdy, dobra i piękna, do których dołącza jeszcze wartości religijne zakotwiczone w idei Boga osobowo-transcendentnego. Chrystus, poprzez egzystencjalny przykład swego życia i naukę ewangeliczną, jest rdzeniem kultury chrześcijańskiej”⁴.

– „Kulturę chrześcijańską należałoby rozwijać, poczynając od kultywowania wysokiego poziomu muzycznej oprawy wszelkich nabożeństw w kościołach. Jako muzyk boleję nad tym, że tak się nie docenia jej roli! Muzyka posiada swój własny »język« i bez względu na słowa, które jej towarzyszą, może podnosić lub obniżać psychiki ludzkie, ponieważ do nich bezpośrednio – nawet poza świadomością – dociera. Do XIX wieku istniała tylko muzyka artystyczna – nawet do tańca. Zaliczam do niej także folklor, który choć w naiwnej formie muzycznej, przekazywał jednak pozytywne treści. Później rozwinęła się muzyka rozrywkowa, obniżając swój poziom poprzez różne »szlagiery« i piosenki kabaretowe, aż do obecnej pseudomuzyki, wulgarnej, prymitywnej, a nawet agresywnej – diabelskiej. Jest to jaskrawy przejaw braku kultury! Poprzez jej lansowanie degeneruje się i deprawuje psychiki, zwłaszcza młodzieży”⁵.

– „Punktem wyjścia dla ewangelizacji kultury jest czytelność postaw, także postaw artystycznych, świadomość wartości, którym sztuka ma służyć. Skuteczność ewangelizacji za pomocą sztuki uzależniona jest od dojrzałości warsztatu w równej mierze, jak od świadomości celów, którym ten warsztat ma służyć. Trzeba przyznać, że brakuje czasami środków i narzędzi. Z obserwacji dziesięciu wydarzeń artystycznych o charakterze przeglądowym mogę powiedzieć, że wielu artystów jest bezradnych, kiedy staje wobec Transcendencji i powiela banał. Ewangelia, która przecież posiada moc »wina zdolnego rozerwać stare bukłaki«, podawana w formie banału, staje się »solą zwietrzałą«. Przed takim zagrożeniem należy chronić i Ewangelię, i ewangelizację”⁶.

Wypowiedzi o takich czy innych dziedzinach, zagadnieniach bądź też aspektach kultury w jej obecnym stanie oparte na wiedzy naukowej czyta się z satysfakcją. One też głównie przesądzają o wartości książki *W trosce o kulturę*. Występuje jednak w tej książce inny również wątek, który niezależnie od charakteru

⁴ Tamże, ss. 123 n.

⁵ Tamże, s. 137.

⁶ Tamże, s. 230.

poszczególnych sformułowań – naukowych lub nie⁷ – jest niesłuchanie doniosły, ponieważ dotyczy potrzeb dzisiejszej kultury. Od zaspokojenia zaś tych potrzeb zależy skuteczna ewangelizacja kultury.

Dowiedzmy się zatem, jakie są wedle przeświadczeń naszych autorów najważniejsze potrzeby kultury, którymi trzeba się zająć, jeśli ma być ona zgodna z Ewangelią, głoszoną przez Kościół? Innymi słowy: co dla ewangelizacji kultury należy czynić w obecnej dobie? Autorzy naszej książki wyrażają na ten temat następujące przekonania.

- Przeprowadzić szczegółową diagnozę i powtarzać ją także w przyszłości: w jakim stanie znajdują się w Polsce Kościół, życie religijne i chrześcijańska kultura⁸.

- W pracy formacyjnej kłaść nacisk na znajomość Biblii i tekstów sprzyjających przyjęciu i przeżyciu Objawienia. Biblia jest księgą podstawową dla Kościoła. Pytanie: *Jak czytać Biblię* – jest dla ludzi Kościoła pytaniem istotnym⁹.

- Liturgiczną celebrację, życie sakramentalne i głoszenie w kościołach Ewangelii traktować jako główny środek przekazywania chrześcijańskich wartości i kształtowania kultury wiernych¹⁰.

- W obecnej sytuacji kulturowej świata i Polski najgłębszą troską Kościoła powinno być dobre przygotowanie doktrynalne duchowieństwa i rozwój zainteresowania kapłanów doktryną przez całe życie, a także stałe, głębokie nauczanie wiernych w zakresie prawd wiary i zasad moralnych¹¹.

- Zasadnicza praca musi być prowadzona wśród dzieci, które – w ramach zajęć katechetycznych – należy uczyć łączenia przeżyć kulturalnych z prawdami ewangelicznymi, wartości religijnych z życiem codziennym. Dzieci tak przygotowane do życia samodzielnego będą niejako samorzutnie tworzyć kulturę prawdziwie chrześcijańską – płynącą z przekonań zgodnych z Ewangelią¹².

- Młodzież szkół średnich, o umysłowości krytycznej, wymaga bardzo dobrych katechetów, zdolnych do przewodnictwa duchowego. Brak wyspecjalizowanych księży prefektów daje się tu we znaki¹³.

⁷ Mnóstwo osób inteligentnych żywi na temat niektórych problemów kultury takie przeświadczenia, które zostały ukształtowane przez skłonności wrodzone, wychowanie w dzieciństwie, wpływ szkoły, jakieś intensywne przeżycia itd. Przeświadczenia te mają niekiedy niebawale poważne znaczenie jako element składowy postawy danego człowieka wobec własnych obowiązków, wobec innych ludzi, świata przyrody, a nawet samego Boga.

⁸ *W trosce...*, s. 13, 221, 251, 287, 305, 353. Zauważyć wypada, że postulat dokonywania diagnozy – mówiąc ogólnie – rzeczywistości sakralnych formułuje wielu autorów i to z różnych środowisk. Przedsięwzięcia takie uważają po prostu za konieczne do prawidłowej działalności Kościoła w Polsce.

⁹ Tamże, s. 24. 252, Por. ss. 217, 297–301.

¹⁰ Tamże, s. 287, 380.

¹¹ Tamże, s. 379.

¹² Tamże, s. 312.

¹³ Tamże, s. 294.

● Do podstawowych zadań Kościoła w dziedzinie kultury powinno należeć przypominanie prawdy o sumieniu i wychowywanie sumień. Wychowywanie na rozmaite sposoby: przez dobrą katechizację, własne szkoły i przedszkola, kluby sportowe i świetlice, wakacje *Caritas* i akcje protestacyjne przeciw objawom niemoralności. Na pierwszym miejscu w tym dziele stoi troska o rodzinę chrześcijańską i wsparcie rodzin, aby nie straciły wiary w sens działań wychowawczych¹⁴.

● Poglębiać wrażliwość moralną, wychowywać ludzi prawego sumienia – to jedno z najważniejszych zadań stojących przed ewangelizacją kultury¹⁵.

● W Instytutach Teologicznych i na Wydziałach Teologicznych starać się o należyłą formację studentów – zarówno naukową, jak i duchową. Wówczas dopiero uzasadniona będzie nadzieja, że ich absolwenci wesprą duszpasterzy w ewangelizacji miast i wsi¹⁶.

● Do najważniejszych dróg ewangelizacji kultury należy świadectwo życia osób wierzących. Jednakże wymaga ono urządzenia sieci domów modlitwy, aby mogły się w nich odbywać dni skupienia i rekolekcje¹⁷.

● W dziedzinie moralności ukazywać jej naturalne podstawy: między innymi to, że etyczne oceny eutanazji, aborcji, manipulacji genetycznych, homoseksualizmu, rozwodów, etyki politycznej czy gospodarczej nie są wyznaczone jedynie przesłankami religijnymi, ale że mają swą podstawę w układzie (naturze) rzeczywistości i dlatego obowiązują nie tylko wierzących¹⁸.

● W upowszechnianiu prawdy głoszonej przez Kościół – który winien być sumieniem świata i zajmować się także prądami występującymi w kulturze – wykorzystywać możliwości, jakie szeroko oferują współczesne środki przekazywania informacji, poczynając od prasy i wydawnictw, poprzez stacje radiowe i telewizyjne aż do Internetu. W parafiach prowadzić biblioteki umożliwiające dostęp do dobrych książek. W Wyższych Seminariach Duchownych przygotowywać alumnów do tej działalności¹⁹.

● Zorganizować atrakcyjną reklamę prasy katolickiej dostosowanej do horyzontów i potrzeb czytelników. Wydawać katolicki periodyk przeznaczony dla kobiet, redagowany w sposób wszechstronnie staranny, ciekawy. Taki tytuł dałby może najwięcej w powstrzymaniu niszczenia cywilizacji chrześcijańskiej w życiu codziennym²⁰.

● Wprowadzać programy chrześcijańskie do kin, teatrów, filharmonii. Wszędzie, gdzie jest to możliwe, organizować muzea diecezjalne. Kontynuować festiwale muzyki organowej i chórów. Nie pozwolić zamknąć się w „zakrystiach” i „kruchtach”²¹.

¹⁴ Tamże, s. 265.

¹⁵ Tamże, s. 109.

¹⁶ Tamże, s. 116.

¹⁷ Tamże, s. 328.

¹⁸ Tamże, s. 189.

¹⁹ Tamże, ss. 20 n., 64, 69, 145 nn., 240, 332.

²⁰ Tamże, s. 95.

²¹ Tamże, s. 106. Por. s. 175 n.

● Tworzyć diecezjalne (a nawet dekanalne) ośrodki kultury chrześcijańskiej, w których będą podejmowane poszukiwania religijnych form wyrazu piękna. Ośrodki te winny być nie tylko miejscami konsumpcji kultury (filmy, wideo, wystawy, dyskusje), ale zaczątkami aktywnych form tworzenia kultury (medytacje, konkursy, teatr religijny, tworzenie pomocy katechetycznych, koła literackie)²².

● Znakomitym sposobem rozwijania kultury chrześcijańskiej jest organizowanie młodym przez Kościół właściwych przestrzeni dla ich artystycznych przedsięwzięć. Koncertowanie uczniów szkół muzycznych w kościołach i aplauz zgromadzonych słuchaczy to promowanie wartościowej sztuki i zadawanie kłamu głoszonym przez wrogów Kościoła hasłom, że Kościół ogranicza swobodę twórczą i odwraca się od sztuki²³.

● Jeśli zastanowimy się nad rzeczowym programem powstającej Akcji Katolickiej, to jednym z podstawowych jej celów powinno stać się na nowo i w nowych warunkach „sprzęganie” wiary z kulturą²⁴.

● Wychowywać społeczeństwo do takiego pojmowania rozwoju ekonomicznego czy politycznego, w którym jest on kwestią wartości i nie może być odrywany od etyki i religii²⁵.

Przemyśleć i rozwiązać problem cechującego dzisiejszych Polaków „antyklerykalizmu”²⁶.

● Zając się problemem szczególnie palącym – co winno być zadaniem wychowawców – upowszechniania się wśród młodzieży postaw amoralnych, cynicznych, anarchicznych, patologicznych²⁷.

● Za krzywdy, jakie spotkały naród polski i Kościół w Polsce zarówno ze strony zwolenników hitleryzmu, jak i komunizmu, nieodzowne jest zadośćuczynienie. Tymczasem młode pokolenie Polaków o tych krzywdach nie wie (co oznacza, że nie zna dokładnie historii swej ojczyzny). Uczciwi historycy powinni temu brakowi jak najrychlej zaradzić przez ogłoszenie drukiem solidnych publikacji o dziejach Polski w XX wieku²⁸.

● Utrzymywać stały dialog katolików z wszystkimi ludźmi dobrej woli. Jest on niezbędny dla ewangelizacji kultury i inkulturacji Ewangelii²⁹.

● Pierwsi chrześcijanie mieli żywe poczucie, że stanowią integralną część społeczeństwa, które ich prześladowa, oraz że wykonują – będąc w tym społeczeństwie znakiem sprzeciwu i ofiarą prześladowań – niezwykle ważną służbę na rzecz tego społeczeństwa. To poczucie pełnej przynależności do społeczeństwa oraz pragnienie

²² Tamże, s. 193. Por. s. 219.

²³ Tamże, s. 372.

²⁴ Tamże, s. 269, 347.

²⁵ Tamże, s. 358.

²⁶ Tamże, s. 42 nn.

²⁷ Tamże, s. 237.

²⁸ Tamże, s. 241.

²⁹ Tamże, s. 132 n. Por. s. 160, 167.

żywego współtworzenia wspólnej kultury powinno być dla nas, chrześcijan współczesnych bardziej oczywiste niż dla chrześcijan starożytnych i łatwiejsze do osiągnięcia³⁰.

- Otwierać Kościół na prawdziwie dobrą kulturę bez opatrywania „etykietami” poszczególnych dzieł i twórców³¹.

- Wszystko co robi się w środowisku katolickim, należy robić kompetentnie, na poziomie jak najwyższym (takiej troski domaga się przynależność do Kościoła)³².

Koniec cytatów. Przytoczyłem ich pokaźną liczbę, ponieważ dzięki nim uzyskujemy rzeczową orientację co do autentycznych potrzeb występujących w dzisiejszej kulturze (znaczną część wypowiedzi oryginalnych streściłem, zachowując jednak wiernie ich treść). Jak wyjaśnić wielość i różnorodność przedstawionych opinii? Wzięły się one niewątpliwie stąd, że pytania zawarte w rzymskim kwestionariuszu „W kierunku pastoralnej troski o kulturę” wymagają rozważenia licznych zagadnień, a odpowiedzi na te pytania zostały sformułowane rzetelnie: zgodnie z przekonaniem autorów tych odpowiedzi. Za to oczywiście należy im się uznanie i wdzięczność.

* * *

Informacja w języku francuskim o książce *W trosce o kulturę* ukazała się w kwartalniku wydawanym w Watykanie przez Papieską Radę Kultury „Cultures et foi”, 1996, nr 4, s. 315. Ostatnie zdanie tej informacji opiniujące nasz tom brzmi: „Oto jeszcze jedno wymowne i znaczące świadectwo zaangażowania Kościoła w Polsce na rzecz chrześcijańskiej kultury u progu roku 2000”.

W jaki sposób książka *W trosce o kulturę* zostanie wykorzystana w Polsce? Oby zainteresowanych czynnie ewangelizacją kultury usposobiła pozytywnie do przeprowadzania diagnoz jej stanu i do rozpoznawania jej potrzeb.

LA SITUATION ET LES PROBLÈMES DE LA CULTURE À NOS JOURS

Résumé

W trosce o kulturę - Prendre soin de la culture, c'est le titre de l'ouvrage collectif sous la direction de mgr Bohdan Bejze (Warszawa 1996). Ce livre, le troisième de la collection „Dialogues sur Dieu et la culture”, présente 90 réponses au questionnaire préparatoire à l'Assemblée plénière du Conseil Pontifical de la Culture, de mars 1997, „Pour un pastoral de la culture”, envoyé aux personnes et institutions polonaises intéressées.

Cet article est consacré à l'analyse du livre mentionné. Cette analyse permet de constater que grâce aux nombreux articles des différents auteurs l'ouvrage présenté contient des plusieurs informations à propos de la culture contemporaine. Toutes ces informations sont très intéressantes parce que les auteurs des textes se différencient quant à leur âge, études, professions exercées et expérience. D'après l'avis de l'auteur ce qui est le plus précieux ce sont les remarques expliquant comment trouver le moyen pour évangéliser la culture polonaise aujourd'hui. Ces énoncés constituent une grande partie de cet article.

³⁰ Tamże, s. 248.

³¹ Tamże, s. 362.

³² Tamże, s. 179.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

CHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE CZASU I HISTORII

Uwagi na marginesie Listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente*

WPROWADZENIE

W roku dwutysięcznym Jan Paweł II będzie miał 80 lat. Ojciec Święty ufa Opatrzności Bożej i ma nadzieję, że będzie mu dane świętować Rok Święty i Wielki Jubileusz przełomu tysiącleci poprzez długą i pełną symbolicznej wymowy podróż na Bliski Wschód. Początek tej podróży jest planowany z ziemi Abrahama, w aktualnym Iraku, przez Mojżeszowy Synaj, aż do Damaszku, czyli miejsca nawrócenia św. Pawła. Papież ogłasza swój zamiar w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente (Zbliżające się Trzecie Tysiąclecie)* opublikowanym 14 listopada 1994 r.

W pierwszych dwóch rozdziałach dokumentu Ojciec Święty daje teologiczne fundamenty Wielkiego Jubileuszu, rozpatrując jego dwa aspekty: przedmiot obchodów i czas. Następne paragrafy Listu apostolskiego poświęcone są przygotowaniom Kościoła do obchodów Jubileuszu Roku 2000¹.

Temat obchodów Wielkiego Jubileuszu Dwutysiąclecia był obecny już od samego początku pontyfikatu w wielu papieskich wypowiedziach i dokumentach. Już na początku papieskiej posługi Jan Paweł II rozpoczyna swoją pierwszą encyklikę słowami: „Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w które znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości. [...] Dla Kościoła, dla Ludu Bożego [...] będzie to rok wielkiego Jubileuszu” (*Redemptor hominis*, 1, dalej RH). We wspomnianym Liście apostolskim czytamy: „*Obecny pontyfikat* już od pierwszego dokumentu

¹ Spośród licznych komentarzy do Listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente* na szczególną uwagę zasługuje: *Komentarz teologiczno-pastoralny* w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w Rzymu, tłumaczony w Polsce i wydany przez Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 1994.

mówi o tym Wielkim Jubileuszu w sposób wyraźny, zachęcając do przeżycia tego czasu przygotowania jako »nowego adwentu«. [...] Istotnie, przygotowanie do Roku 2000 staje się jak gdyby jego kluczem hermeneutycznym” (*Tertio millennio adveniente*, dalej TMA, nr 23). Warto nadmienić, iż obszerne rozważania na temat motywów Jubileuszu Dwutysiąclecia znajdujemy w trzeciej części encykliki *O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (Dominum et Vivificantem*, nr 49 n.). Podejmując motyw Jubileuszu 2000, Ojciec Święty ukazuje jego aktualność i głębokie treści doktrynalne. Rok 2000 będzie dla Kościoła wydarzeniem niezwyklej wagi, albowiem przypomni prawdę o Tajemnicy Wcielenia i odnowi jej przeżycie.

Orędzie Jubileuszu Dwutysiąclecia jest słowem prawdy o człowieku i jego dziejach. Na początku swej papieskiej posługi Ojciec Święty zwraca się do drogich Synów i Córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli z imieniem Chrystusa na ustach, który jest Odkupicielem człowieka, a jako taki właśnie ośrodkiem wszechświata i historii (por. RH 1).

Papież jest przede wszystkim pasterzem i misji pasterskiej przyporządkowuje całą swoją refleksję teoretyczną. Można więc domyślać się, że przypominać będzie i rozwijać przede wszystkim te prawdy o człowieku, których ignorowanie lub podważanie w teorii lub w praktyce szczególnie głęboko „uderza” w człowieka. Z tego punktu widzenia interesujące są słowa, którymi Jan Paweł II zatytułował swoją pierwszą encyklikę. Wydaje się, że co najmniej trzy tezy leżą u podstaw doniosłości tytułu encykliki.

Po pierwsze, *Redemptor hominis* pokazuje jak cenny jest dla Boga człowiek, skoro Bóg zdecydował się zań zapłacić aż taką cenę: cenę odkupienia krwią swego Jednorodzonego Syna. Po drugie, jak głęboko dotknęło człowieka zło jego grzechu, skoro wyrwanie zeń człowieka domagało się tak wielkiej ceny. Po trzecie wreszcie, jak identyczny jest w swej naturze człowiek – mimo tylu i tak różnorodnych przemian, jakim podlega, skoro jeden i ten sam Odkupiciel wybawia każdego człowieka z jego zła i pokazuje mu jedną, ważną dla każdego człowieka drogę pojednania z Bogiem i odnalezienia samego siebie. Wszystkie te trzy wymienione prawdy są dziś podważane.

1. ODKUPIENIE: FAKT HISTORYCZNY I WYDARZENIE ŁASKI

Jan Paweł II patrzy na dzieje z punktu Jezusa Chrystusa. Takie patrzenie nabiera pełnej perspektywy dopiero wtedy, gdy sama Postać Jezusa Chrystusa okazuje się zjawiskiem historycznym, historią, rzeczywistością zanurzoną w samo serce świata, wydarzeniem, które nie zgasło na sobie samym, lecz wkroczyło w nurt dziejowy i wywarło dostrzegalny wpływ na innych. Wiara proklamuje Chrystusa jako Syna Bożego i Słowo Boże, ale nie w ciemności próżni, lecz w Jezusie historycznym, będącym częścią ówczesnego świata

ludzkiego, żyjącym, umęczonym i zmartwychwstałym realnie. „To wielkie wydarzenie – pisze Papież – o którym historycy niechrześcijańscy zaledwie wspominają, nabiera pełnego blasku dopiero w pismach Nowego Testamentu, które chociaż są dokumentami wiary, to jednak w całym swym przekazie mają wartość również jako świadectwa historyczne. Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, Pan kosmosu, jest także Panem historii, jest jej »Alfą i Omegą«, »Początkiem i Końcem« (por. Ap 1, 8; 21, 6). W Nim wypowiedział Ojciec ostateczne słowo o człowieku i jego dziejach” (TMA, nr 5).

W tym punkcie papieskich rozważań zyskujemy odpowiedź na stawiane często pytanie: Jak mówić dziś człowiekowi o Bogu?² Jezus Chrystus w obecnej fazie historii zbawienia jest dla nas po prostu „miejszem doświadczenia Boga”, „sakramentem spotkania z Bogiem”. Na tej podstawie jesteśmy uprawnieni, a nawet zobowiązani, mówić o Bogu *chrystokształtnie*, czyli postulować w naszej teologii chrystologiczną konkretyzację Boga.

Jan Paweł II otwiera przed Kościołem drogi do ludzi religijnie wrażliwych, ale nie wierzących w Chrystusa, drogi do pogan otwartych na tajemnicę Boga. Bóg nie jest tylko czymś niewysłowionym, co wszystko przenika, tajemnicą bytu, prapoczątkiem świata, o którym tak często jest mowa. Owszem, to wszystko odnosi się do Boga i do Niego należy, ale jest to zaledwie Jego tchnienie i Jego ślad w świecie. Sam Bóg jest czymś więcej. Nie czystą treścią albo prostą ideą, lecz Rzeczywistością. Nie tylko głębią, wnętrzem i ośrodkiem świata, lecz istotą samą w sobie. To nie czysta potęga, ale „Ty”, do którego człowiek może się zwracać, gdyż On stwarza mu taką możliwość. „W Chrystusie religia przestaje być szukaniem Boga »niejako po omacku« (Dz 17, 27), a staje się odpowiedzią wiary daną Bogu, który się objawia: jest to odpowiedź, w której człowiek mówi do Boga jako do swego Stwórcy i Ojca; odpowiedź możliwa dzięki temu jednemu Człowiekowi, który jest równocześnie Słowem współistotnym Ojcu, a w którym Bóg mówi do człowieka i każdy człowiek jest zdolny odpowiedzieć Bogu. Więcej jeszcze, w tym Człowieku odpowiada Bogu całe stworzenie. Jezus Chrystus jest nowym początkiem wszystkiego. Wszystko w Nim odnajduje siebie, zostaje przyjęte i oddane Stwórcy, od którego wzięło swój początek. W ten sposób *Chrystus jest spełnieniem pragnień wszystkich religii świata i dlatego jest ich jedyną i ostateczną przystanią*” (TMA, nr 6).

Świadomość absolutnej darmości Bożych interwencji w historię stanowi najbardziej wyraźną i obiektywną wartość życia chrześcijańskiego. Nie istnieje bowiem żadna prawda większa, bardziej podnosząca na duchu i niosąca większe poczucie szczęścia, jak właśnie ta. Spotkania, jakie On zgotował ludziom – właśnie nam – byśmy stali się uczestnikami Jego Królestwa, są do tego stopnia czystym darem, że nasza natura nie byłaby zdolna wyobrazić ich sobie ani nawet przewidzieć. Są one darem przekraczającym wszelką zdolność naszego

² Por. *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1994.

życia: są po prostu łaską. „Owa obecność Boga w świecie i w człowieku – czytamy w encyklice *O Duchu Świętym* – znalazła jednak swój nowy wyraz i widzialny kształt w Jezusie Chrystusie. W Nim zaprawdę »ukazała się łaska«. Miłość Boga Ojca – Dar, łaska nieskończona, źródło życia – stała się jawna w Chrystusie i Jego człowieczeństwie, stała się »częstką« wszechświata, ludzkości i historii. Owo »ujawnienie się« łaski w dziejach człowieka przez Jezusa Chrystusa dokonało się za sprawą Ducha Świętego, albowiem *wszelkie zbawcze działanie Boga w świecie* dokonuje się zawsze i wszędzie w Duchu Świętym. [...] Całe życie Kościoła, które znajdzie swój wyraz w wielkim Jubileuszu, oznacza wyjście na spotkanie Boga ukrytego: na spotkanie Ducha, który daje życie” (nr 54).

W swoim Mistycznym Ciele Jezus Chrystus zawarł całe to królestwo „łaski”, nadprzyrodzonej dobroci potęgi Boga. Dla ludzi sprzed dwóch tysięcy lat łaską była obecność wśród nich Jezusa z Nazaretu dająca możliwość osobistego, konkretnego spotkania Go na drodze. Taką samą łaską dla ludzi współczesnych jest istnienie Kościoła w świecie i możliwość spotkania się z Nim w życiu wspólnoty wierzących.

2. NOWA KONCEPCJA CZASU I HISTORII

Dla świata pogańskiego na ogół historia była przypadkiem albo przekleństwem, złem koniecznym albo jakąś karą niszczącą człowieka. Nie wiązała się ona ze zbawieniem. Zbawienie polegało na wyzwoleniu się z historii, zwłaszcza spod jej prawa krzyża, i na ucieczce w świat pozaziemski, do nieba. W historii nie widziano postępu ani prawdziwie pozytywnego kresu. Nawet dojrzejące tu i ówdzie myśli o rozwoju (np. u Lukrecjusza i Seneki) ograniczały się bądź to do samej jednostki, bądź tylko do czysto wewnętrznego forum (poznania i wiedzy). Nie było idei rzeczywistego postępu, czyli dochodzenia bytu do siebie właśnie poprzez historię.

Zupełnie inaczej przedstawia się to zagadnienie w myśli chrześcijańskiej. Święty Paweł – na którego powołuje się Papież już w pierwszych słowach listu – związał ściśle historię z eschatologią i zbawieniem. „Zbliżające się trzecie tysiąclecie nowej ery – czytamy – kieruje naszą myśl ku słowom apostoła Pawła: »Gdy [...] nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty« (Ga 4, 4). *Pełnia czasu utożsamia się z Tajemnicą Wcielenia Słowa*, Syna współistotnego Ojcu, oraz z tajemnicą Odkupienia świata. Św. Paweł podkreśla tu, że Syn Boży, zrodzony z niewiasty, zrodzony pod Prawem, przyszedł na świat, aby wykupić tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. [...] Można powiedzieć – konkluduje Jan Paweł II – że w tekście św. Pawła *ujawnia się pełnia odkupieńczej tajemnicy Wcielenia*” (TMA, nr 1).

Jan Paweł II w drugiej części listu apostolskiego zatytułowanej: *Jubileusz Roku 2000* pisze takie oto znamienne słowa: „*W chrześcijaństwie czas ma podstawowe znaczenie. W czasie zostaje stworzony świat, w czasie dokonuje się historia zbawienia, która osiąga swój szczyt w »pełni czasu« Wcielenia i swój kres w chwalebnym powrocie Syna Bożego na końcu czasów. Czas staje się, w Jezusie Chrystusie Słowie Wcielonym, wymiarem Boga, który jest wieczny sam w sobie*” (nr 10).

Historia w miarę swego upływu objawia nie tylko samą siebie, ale zarazem objawia w pewien sposób Boga. Czyni to bardziej wyraźnie niż kosmos, przyroda i wewnętrzny świat duszy. Jednocześnie i Bóg odsłania historię: jej strukturę i sens. Szczególną rolę odgrywa tu Duch Święty. Według teologii protestanckiej historię objawia jedynie Pismo Święte, a więc i dzieje byłyby jakieś czysto „skryptyrystyczne” i tekstowe. W teologii katolickiej podkreśla się, że oprócz „objawienia tekstualnego” historii jest jeszcze objawienie „żywe”, idące od strony Ducha Świętego, działającego w Kościele, a także od strony pewnego „rozjaśniania się” rzeczywistości tego świata w świetle łaski Bożej. Krótko mówiąc: objawienie i historia spotykają się jakoś wewnętrznie. Dlatego też historia i eschatologia przenikają się i krzyżują. Eschatologia jest samą głębią historii. W tym sensie w Chrystusie czas historii antycypuje wieczność, a nawet jest jej ziarnem. „Z przyjściem Chrystusa rozpoczynają się »ostateczne dni« (por. Hbr 1, 2), »ostatnia godzina« (1 J 2, 18), zaczyna się czas Kościoła, który trwać będzie do Paruzji” (TMA, nr 10).

U Apostoła Narodów Jezus Chrystus stanowi centrum przekształcania się historii w ponadhistorię. Historia stała się radykalnie „nowa”, a tę nowość określa najlepiej charakter zbawczy. Listy św. Pawła zawierają nową teologię czasu. Jest ona uniwersalistyczna i radykalnie religijna, zwłaszcza w aspekcie wiązania wszelkiej rzeczywistości z wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Listy Pawłowe zrywają z pogańskim rozumieniem czasu i tworzą ściśle chrześcijański pogląd na czas. „Św. Paweł mówiąc o narodzeniu Syna Bożego – czytamy w liście apostolskim – umieszcza je w »pełni czasu« (Ga 4, 4). *Czas istotnie się wypełnił przez to, że sam Bóg przez Wcielenie wszedł w dzieje człowieka. Wieczność wkroczyła w czas: jakież »wypełnienie« może być większe niż to? Jakież inne »wypełnienie« byłoby możliwe? Myślano na przykład o jakiś tajemniczych cyklach, w których wciąż się powtarza na nowo historia wszechświata, a zwłaszcza człowieka*” (nr 9). Ojciec Święty podejmuje dialog z takim rozumieniem czasu, gdy pisze: „Człowiek powstaje z ziemi i do ziemi powraca (por. Rdz 3, 19); jest to fakt najbardziej oczywisty. Posiada on jednak nieprzeparte pragnienie nieustannego życia. Jak można sobie wyobrazić jego dalsze życie poza granicą śmierci?” (nr 9).

Pogański schemat historyczny, czyli model ostatecznych kształtów dziejów człowieka, był cykliczny. Historię widziano jako powracającą wiecznie po tej samej orbicie koła, jako wieczny kołowrót, jako rytmiczne pulsowanie

życia, ludów, cywilizacji, państw i religii. Świat miał się wiecznie powtarzać – bądź jeden i ten sam, bądź jeden niezależnie od drugiego w nieskończonej przestrzeni.

Klasycznym przykładem takiego rozumienia historii jest doktryna o reinkarnacji. Nawiązuje do niej Papież, kiedy pisze: „Niektórzy myśleli o różnych formach *reinkarnacji*. [...] To wierzenie, bardzo zakorzenione w niektórych religiach Wschodu, oznacza między innymi, że człowiek nie chce pogodzić się z nieodwołalnym charakterem śmierci. Jest przekonany, że jego własna natura jest z istoty swej duchowa i nieśmiertelna.

Objawienie chrześcijańskie wyklucza reinkarnację i mówi o spełnieniu, do którego człowiek jest powołany w czasie jednego życia ziemskiego. [...] Przez przyście Boga na ziemię, czas ludzki, mający początek w stworzeniu, znalazł swoją pełnię. [...] Wejście w »pełnię czasu« oznacza równocześnie zakończenie czasu i wyjście z jego granic, aby odnaleźć spełnienie w wieczności Boga» (nr 9).

Święty Paweł w swoich listach definitywnie zrywa z pogańskim cyklicznym schematem czasu. Ponadto przekształca On żydowską koncepcję linearną. Było to schemat czasu nieokreślonego oczekiwania, lecz o odsuwającym się stale lub mocno zacierającym punkcie docelowym. Apostoł Narodów przyjmuje sam taki schemat linearny, który ma jeden, niepowtarzalny początek i jeden, określony, absolutnie niepowtarzalny kres. Przy czym punkt pierwszy i ostatni są organicznie ze sobą związane linią. W całości linia ta nie jest prosta, lecz raczej spiralna, wijąca się „wyżej” i „niżej”, zanim dojdzie od „dołu” do centrum, a wreszcie do spełnienia się w pełni (*pleroma Christi*). U św. Pawła punkt centralny przesuwa się w przyszłość jako czekanie na Paruzję. Jednakże istotowo patrząc, czas jest już spełniony z chwilą przyjścia Mesjasza. To co dla św. Pawła stanowi punkt centralny, dla Żydów jest punktem ostatnim (mesjańskim).

3. CZASY PRZEŁOMU I NADZIEI

Chrześcijaństwo u progu Trzeciego Tysiąclecia znajduje się w punkcie zwrotnym i to nie tylko w sensie chronologicznym, ale również w znaczeniu religijno-kulturowym. Koniec pewnej epoki historycznej, jaką jest drugie tysiąclecie zbiega się z pewnym epokowym przełomem cywilizacyjno-kulturowym: umysłowość pozytywistyczna znajduje się w odwrocie, przynajmniej w niektórych dziedzinach³. Wraz z cofaniem się przeświadczeń pozytywistycznych otwierają się nowe możliwości dla misji ewangelizacyjnej Kościoła. Niezwykle pouczający jest krótki papieski przegląd dziejów ewangelizacji

³ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s.44.

dokonany w znanym wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei*. Czytamy tam m.in.: „Ewangelizacja spotyka się z człowiekiem wciąż na nowo, ma *charakter pokoleniowy*. Jeśli przechodzą pokolenia, które odsunęły się od Chrystusa i od Kościoła, które zaakceptowały laicki model myślenia i życia albo którym taki model został narzucony, to Kościół wciąż patrzy ku przyszłości, wciąż *wychodzi na spotkanie coraz to nowych pokoleń*. I okazuje się, że te nowe pokolenia przyjmują z entuzjazmem to, co ich ojcowie, zdawało się, już odrzucili” (s. 96).

Już w latach pięćdziesiątych Romano Guardini (1895–1968) zauważył, że nigdy przedtem nie było potrzebne tak wielkie i odpowiedzialne zaangażowanie chrześcijan. Według tego wybitnego myśliciela, gdybyśmy tylko ograniczyli się do logiki sekularyzacji, koniec czasów nowożytnych oznaczałby koniec świata i człowieka⁴. Ponieważ jednak człowiek jest ze swej istoty wolny i ma możliwość nawrócenia i przemiany, to istnieje nadzieja dla świata, który przeżywa schyłek czasów nowożytnych zwany często postmodernizmem. W tym procesie prawdziwego ocalania świata przed samozagładą wielką rolę odgrywa chrześcijanin świadomy swej osobowej tożsamości. Tylko chrześcijanin może w uprawniony sposób nadać sens temu światu epoki postmodernizmu. Człowiek postmoderniczny w nic już nie wierzy, stąd też nie jest w stanie zrozumieć świata i człowieka w sposób całościowy. Prawdziwe możliwości zbawienia spoczywają w sumieniu otwartym w pełni na Boga, dlatego wiara staje się decydującym czynnikiem historii. Guardini, pisząc o przemianach dziejowych, zwraca uwagę na podstawową nierzetelność myślenia nowożytnego wyrosłego z pozytywizmu: „Istniało przy tym jeszcze to, co nazwalibyśmy nowożytną nierzetelnością: owa podwójna gra, która z jednej strony, odrzuciła naukę chrześcijańską i chrześcijański porządek w życiu, a z drugiej strony, przywłaszcza sobie osiągnięcia chrześcijaństwa dla kultury ludzkiej. Wszystko to sprawiło, że chrześcijanin w stosunku do tej epoki zajmował stanowisko pełne wahania. Widział w niej wszędzie idee i wartości, których pochodzenie chrześcijańskie było oczywiste, ale o których głoszono, że są wspólnym dobrem. Wszędzie spotykał się z wartościami chrześcijańskimi, które jednak obracano przeciw niemu. Jakże mógł zaufać takiej sytuacji? Te niepewności przeminały. Gdy nadchodząca epoka przeciwstawi się chrześcijaństwu, stanie się to w sposób stanowczy. Ogłosi się wtedy, że zeświecczone wartości chrześcijańskie są jedynie czystym sen-

⁴ W tym wnikliwym studium Guardiniego czytamy m.in. taki postulat na czas przełomu między zanikiem nowożytnego obrazu świata i powstawaniem nowego obrazu: „Wiara chrześcijańska musi jednak zdobyć nową stałość przekonań, musi się uwolnić od sekularyzacji, przystosowań, półśrodków i kompromisów. Pod tym względem, jak się wydaje, można żywić wielkie nadzieje”, R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Znak, Kraków 1969, s. 82.

tymentalizmem i sytuacja się wyjaśni. Będzie wroga i niebezpieczna, ale jasna i wyraźna”⁵.

Myśl postmodernistyczna charakteryzuje się fundamentalnym rozczarowaniem względem tego, co dotyczy aktualnej ewolucji czasów nowożytnych. Przedstawiciele postmodernizmu są zdania, że czasy nowożytne stały się mitem. Postmodernizm poddaje krytyce zwłaszcza ideowy brak krytycyzmu czasów nowożytnych: zamiast uznać własną porażkę, zapewniają one niestannie, że urzeczywistnienie ich utopii dokona się już w całkiem niedalekiej przyszłości. To ciągle odsyłanie do przyszłości czyni z czasów nowożytnych mit we właściwym tego słowa znaczeniu. Utopia bowiem nigdy nie doczeka się swej realizacji, lecz ma wyłącznie usprawiedliwić nowożytny program, tzn. zbudowanie ludzkości idealnej, opartej na rozumie i autonomii podmiotu⁶.

Radykalna sekularyzacja człowieka postmodernistycznego powoduje swoistą pustkę ideową. Lecz właśnie dzięki tej pustce ludzie nie podchodzą do religii z owymi uprzedzeniami cechującymi czasy nowożytne. Nie znaczy to, by człowiek epoki postmodernizmu był gotowy do bezpośredniego przyjęcia orędzia chrześcijańskiego, lecz z pewnością będzie go słuchał bez podejrzeń, jako czegoś nowego, co niesie pewną nadzieję. Prawdziwym ukierunkowaniem się postmodernizmu może być zatem jego otwarcie na prawdę chrześcijańską. Wymaga ono jednak zaangażowania się chrześcijan i ich obecności w świecie. Postmodernizm stanowi pilne i ciągle wezwanie do tego zaangażowania na rzecz ocalenia człowieka, ze względu na sens i wartość jego życia. Oznacza on także schylek bezpodstawnego optymizmu i ludzkiej wiary w postęp oraz jest apelem do innej bardziej ugruntowanej nadziei⁷.

W pewnym sensie nasze czasy są podobne do tych, w których niegdyś głoszono Ewangelię po raz pierwszy. Również wtedy ludzie odczuwali jakąś pustkę. Mitologie greckie i rzymskie stały się wyłącznie bajecznymi opowiadaniem. Wystarczy przeczytać fragment z *Dziejów Apostolskich*, w którym św. Paweł przemawia na Areopagu. Każdemu bóstwu wybudowano tam własną świątynię, lecz jedno miejsce pozostawiono nieznanemu bogu. Również Żydzi w większości znajdowali się w kryzysie duchowym z powodu zbyt sztywnej interpretacji Tory. Kwitły sekty, które zawsze świadczą o problematycznym klimacie duchowym. Orędzie Ewangelii oznaczało więc rzeczywiście Dobrą Nowinę dla człowieka. Co prawda Ewangelia została odrzucona przez niektórych Żydów i Greków, lecz zdołała przecież w zdumiewający sposób dotrzeć do wielkich rzeszy ludzi. Być może – *mutatis mutandis* – sytuacja ta i podobne

⁵ Tamże, s. 83.

⁶ Por. *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło SAC, Pallottinum, Poznań 1995.

⁷ Jan Paweł II w cytowanej książce *Przekroczyć próg nadziei* określa pozytywizm jako nie tylko filozofię, nie tylko metodologię, ale jako jedną z tych *szkół podejrzeń*, które doszły do rozkwitu w epoce nowożytnej, (s. 44).

możliwości powtarzają się także w naszych czasach. O tym przełomowym punkcie zwrotnym w naszej epoce ciekawie pisze współczesny, amerykański filozof Alasdair MacIntyre:

„Przeprowadzenie zbyt ścisłych paraleli pomiędzy dwoma różnymi okresami historycznymi zawsze jest niebezpieczne; do najbardziej mylących należą paralele pomiędzy naszą własną epoką w Europie i Ameryce Północnej a epoką historyczną, w której Imperium Rzymskie uległo przeobrażeniu w średniowieczny okres ciemnoty⁸. Mimo to, pewne paralele dadzą się przeprowadzić. Punktem zwrotnym w tamtej historii był moment, w którym ludzie dobrej woli zarzucili próby ocalenia Imperium Rzymskiego i przestali utożsamiać już obyczajowość i wspólnotę moralną z zachowaniem tego Imperium. Zamiast tego postawili sobie – nie zawsze zdając sobie w pełni z tego sprawę – zadanie budowy nowych form wspólnoty, w ramach której moralność i dobre obyczaje mogłyby przetrwać nadchodzące wieki barbarzyństwa i ciemnoty. Jeżeli moja interpretacja naszych warunków moralnych jest słuszna, należy także wyciągnąć wniosek, że my również już czas jakiś temu osiągnęliśmy taki sam punkt zwrotny. Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdołała przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są całkiem bezpodstawne. Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadamiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji. Nie czekamy na Godota, lecz na kogoś innego, na kolejnego – bez wątpienia bardzo odmiennego – świętego Benedykta”⁹.

Lektura dokumentów papieskich oraz studium takich autorów jak R. Guardini czy A. MacIntyre dają realistyczną orientację w aktualnej sytuacji dziejowej chrześcijaństwa oraz ukazują jak po chrześcijańsku zaistnieć w naszych przełomowych czasach. Chrześcijańskie zrozumienie czasu i historii pozwala uchwycić związek życia i posłannictwa chrześcijańskiego, które ma kształt nadziei, która – według znanego Pawłowego przeświadczenia – zwyciężać nie może. Nadzieja ta jest pewnością co do przyszłości na mocy rze-

⁸ W przypadku określenia „średniowieczny okres ciemnoty” tłumacza polskiego poniosła osobliwie rozumiana fantazja, dokonał bowiem daleko idącej interpretacji amerykańskiego określenia „The Dark Ages” (*After Virtue* – 1981, s. 244). Tłumaczenie niemieckie (*Verlust der Tugend*, übers. von W. Rhiel, Campus Verlag 1987, s. 349) jest bardziej wierne i bliższe prawdy. „The Dark Ages” tłumaczy „frühe Mittelalter”. Także włoskie tłumaczenie (*Dopo la virtù*, bmv 1988, p. 313) nie zmienia sensu tego miejsca uciekając się do opisowego określenia „okres barbarzyński”.

⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski (Biblioteka Współcz. Filozofów), PWN, Warszawa 1996, s. 465–466.

czywistości obecnej teraz. Tym więc co sprawia, że jesteśmy pewni przyszłości, jest – uchwycona przez pamięć – obecność Chrystusa. I wtedy możliwa jest wędrówka bez spocznienia, dążenie bez granic, począwszy od pewności, że On, tak jak włada historią, tak też się w niej objawi.

CONCEPTION CHRÉTIENNE DU TEMPS ET DE L'HISTOIRE

En marge de la Lettre papale *Tertio millennio adveniente*

Résumé

L'article présente la conception chrétienne du temps et de l'histoire. On analyse ces idées d'après la Lettre papale *Tertio millennio adveniente*. La rédemption constitue en même temps le fait historique que l'événement de la grâce. La conscience de la gratuité absolue des interventions divines dans l'histoire révèle la valeur la plus objective de la vie chrétienne. Le christianisme a apporté la nouvelle conception du temps et de l'histoire. Le temps devient en Jésus Christ – Verbe Incarné – la dimension de Dieu qui est éternel en lui-même. Au seuil du troisième millénaire le christianisme vit son tournant pas seulement dans le sens chronologique mais dans celui religieux et culturel. La lecture des documents papaux le comprendre l'essence des changements actuels et enseigne comment on peut réaliser les idées chrétiennes dans nos temps.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

AFIRMACJA PRAWDY I TOLERANCJA

Naświetlenie w oparciu o papieską ideę nowej ewangelizacji

Temat wyrażony w tytule został zaczerpnięty z artykułu biskupa Zygmunta Pawłowicza zamieszczonego w 20 tomie serii wydawniczej *W nurcie zagadnień posoborowych*, który nosi tytuł: *Religia w życiu społecznym*¹. Autor artykułu przedkłada czytelnikowi „syntetyczną refleksję dotyczącą zagadnienia afirmacji prawdy i związanego z tym problemu tolerancji w wymiarze antropologii teologicznej” (s. 58). Szczególną uwagę poświęca on nauczaniu Jana Pawła II, które odnosi się do zagadnienia afirmacji prawdy i jej życiowej realizacji. To nader aktualne zagadnienie doczekało się w magisterium obecnego Papieża gruntownej analizy teologicznej i pastoralnej. Biskup Pawłowicz tak pisze: „Z afirmacją prawdy i jej życiową realizacją jest ściśle związany problem tolerancji. W ogólnym znaczeniu oznacza ona szacunek do cudzych poglądów i przekonań. [...] Zasada tolerancji wypływa z religijnie pojętej godności osoby ludzkiej i z uznania wolności sumienia każdego człowieka.

Kościół przedstawił zasady dotyczące tolerancji w nauce Soboru Watykańskiego II. Są one zawarte przede wszystkim w *Deklaracji o wolności religijnej* oraz w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*” (s. 61).

Końcowa część artykułu jest poświęcona dialogowi Kościoła i katolików z różnymi wspólnotami. W tej części czytamy m.in. „Tam, gdzie istnieje wola dialogu, zwłaszcza ze strony różnych jednostek szukających prawdy, należy ten dialog podjąć, tak ze strony teologów, jak też katechetów czy duszpasterzy. W większości przypadków chodzi bardziej o ewangelizację niż o dialog” (s. 65). Ostatnie stwierdzenia Autora nawiązują do papieskiego wezwania do nowej ewangelizacji opartej na nauczaniu zawartym w adhortacji *Christifideles laici*².

¹ *Religia w życiu społecznym*, red. bp B. Bejze, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1995.

² Posynodalna Adhortacja apostołska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w 20 lat po Soborze Watykańskim II została 30 grudnia 1988 r. wydana przez Ojca Świętego Jana Pawła II. Temat misji i ewangelizacji wyklada Papież w encyklice o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (7 grudnia 1990 r.), która w polskiej literaturze teologicznej została, jak się wydaje, dość mało dostrzeżona.

Zagadnienie afirmacji prawdy i tolerancji może budzić zainteresowanie co najmniej z dwóch racji.

Po pierwsze, dlatego, iż w stronę chrześcijaństwa kierowany jest zarzut ze strony humanizmu laickiego, iż uważając swą zbawczą prawdę za absolutną i ostateczną, tym samym – z zasady – wyklucza możliwość istnienia innych prawd. A zatem – stwierdzają rzecznicy myślenia laickiego – chrześcijaństwo ze swej natury jest nietolerancyjne.

Po drugie, temat zwraca uwagę swoją aktualnością w polskim kontekście ideowym i kulturalno-religijnym. Polskie społeczeństwo przez niemal pół wieku było poddane silnej indoktrynacji, która zastępowała prawdę ideologią, a ducha dialogu i tolerancji – sloganem o walce klas. Po odzyskaniu przez Polskę suwerenności w 1989 r., pomimo rozpadu struktur zniewalania umysłów, daje się zauważyć silne piętno, jakie na ludzkich sumieniach wycisnął materializm dialektyczny. Na nowe formy zniewolenia sumień zwrócił uwagę Jan Paweł II w homilii w Skoczowie, o pozorach tolerancji. Pojawiają się one wówczas, gdy „pod hasłami tolerancji, w życiu publicznym i w środkach masowego przekazu, szerzy się nieraz wielka nietolerancja” (22 maja 1995 r.).

TEOLOGICZNE PODSTAWY TOLERANCJI I DIALOGU

Chrześcijaństwo od swych początków miało świadomość absolutnego charakteru swojego posłannictwa, a zarazem krzewiło klimat braterstwa i wzajemnego poszanowania. Pojęcie „tolerancji” nie występuje co prawda w Piśmie Świętym, jednakże treść tego pojęcia jest głęboko wpisana w biblijne orędzie. Podstawowym umotywowaniem postawy tolerancji jest przykazanie miłości wobec wszystkich, nie wyłączając nieprzyjaciół. Z tego ducha chrześcijańskiej miłości „rodzi się w stosunkach międzyludzkich wzajemna wyrozumiałość, poszanowanie cudzych poglądów i upodobań, a zwłaszcza odmiennych wierzeń i zwyczajów” (Jan Paweł II, *Spotkanie ekumeniczne w Warszawie*, 16 czerwca 1983 r.).

Orędzie zbawczej prawdy zawsze jest skierowane do wolności człowieka. Chrystus, przebywając z Apostołami i uczniami, przedkłada im własną Osobę i wzywa do pójścia za Nim. Oczekuje jednak dobrowolnego przyjęcia. Proponuje wspólną drogę, lecz nigdy jej nie narzuca. W decydującej chwili pyta Apostołów: „Czy i wy chcecie odejść” (J 6, 67). W Ewangelii czytamy, że wielu „przychodziło i odchodziło” od Jezusa (Mk 6, 31). On zaś jedynie proponował pozostanie z Nim i naśladowanie Go. Wiara – uczy Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris missio* – jest propozycją skierowaną do wolności człowieka (nr 7–8).

Pojęcie „naśladowania”, podobnie jak pojęcie „dialogu”, opisuje wielkie prawo natury na każdym z jej poziomów. Bóg, jako pierwszy, stwarzając człowieka, powiedział: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26). A Jezus wprowadził tę samą dynamikę, zwracając się do uczniów

słowami: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 5, 48). Choć po ludzku jest to niemożliwe, to jednak w tym dążeniu do naśladowania zawiera się synteza całego ewangelicznego prawa moralnego. Chrześcijańskie orędzie zwiastuje, że Bóg uczynił się immanentnym czynnikiem całego ludzkiego doświadczenia, w tym również doświadczenia grzechu. Miłosierdzie i przebaczenie są jakby Bożym nasieniem, z którego może rodzić się życiodajna międzyludzka jedność nawet na glebie ludzkiego błędu.

Pojęcie dialogu w najwyższym stopniu zostało zrealizowane przez Boga, który pierwszy przemówił do człowieka. Święty Paweł tak tę prawdę przypomniał Izraelowi, którego dzieje były dramatyczną rozmową ze Stwórcą: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatnich dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1). Chrystus nie zamilkł. Jest obecny w swoim Kościele i przez niego do nas przemawia. Ten dialog jest potwierdzeniem godności stworzenia rozumnego i wolnego. Przyjście Chrystusa na świat jest objawieniem swoistej Ekonomii spotkania i dialogu. Jest to Boża Ekonomia, której Źródłem jest Ojciec, Syn i Duch Święty. Jest Źródłem jak źródło wielkiej rzeki, która się wylewa na świat, ażeby płynąć przez dzieje. „Kto wierzy we mnie – powie Jezus – strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7, 37–38). Woda żywa płynie przez dzieje każdego człowieka, przez jego serce i czyny, chociaż on często o tym nie wie, stosując do swojego serc doczesne tylko kryteria.

Jednakże moment, gdy „w pełni czasu” objawia się ów Zapowiedziany, przewyższa wszystko. Milkną ludzkie umysły i wyobrażenia, ludzkie domysły i rachuby. Pozostaje tylko jedna pewność: Bóg jest „Kimś Innym”. I to, co wnosi ze sobą od początku, przychodząc na świat, potwierdza Go jako Syna współistotnego Ojcu właśnie przez to, że jest „Inny”, niepodobny do ludzkich wyobrażeń i rachub. Nie ma w sobie nic z wodza czy też króla – chociaż od pierwszych dni będą Go ściagać jako pretendenta do tronu izraelskiego.

To jest przesłanie będące treścią chrześcijaństwa: Chrystus jest odkupicielem człowieka i całej ludzkiej historii. Ponieważ Chrystus jest Bogiem, który stał się człowiekiem, zatem jest On człowiekiem, który jest Bogiem. Jest On Słowem, od którego wszystko pochodzi: *ex uno verbo omnia*, jak czytamy w *O naśladowaniu Chrystusa*. Chrystus jest Słowem, od którego wszystko pochodzi. Odkupienie przychodzi od Chrystusa właśnie dlatego, iż jest On „spoza”, jest kimś różnym od człowieka, jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Skoro sam człowiek tkwi w grzechu, odkupienie nie może przyjść od kogoś, kto sam jest pogrążony w grzechu. Chodzi o wydarzenie, które się dokonało, to znaczy o fakt, który miał miejsce.

Struktura dialogu należy do istoty Objawienia chrześcijańskiego. Wiara nie jest czymś rozumianym autonomicznie. Jest ona rozpoznaniem i uznaniem we własnym życiu wyjątkowej obecności, pozostającej w związku z przeznaczeniem. Poprzez więź i dialog z obecnością, która odpowiada sercu, wiara ogarnia cały horyzont życia. Na drodze tak rozumianej wiary istotne jest pójście za określoną

osobową rzeczywistością, która wprowadza w wydarzenie wyjątkowej obecności. „Pójście za” jest najbardziej rozumną decyzją, jaką można podjąć, napotkawszy chrześcijańskie wydarzenie.

Wiara nigdy nie jest monologiem, a chrześcijaninem nie zostaje się dzięki zdolności do samorefleksji czy też mocą praktyki moralnej. Staje się nim zawsze dzięki działaniu zewnętrznemu łaski, przychodzącej do kogoś, poprzez „Ty” Chrystusa, w którym spotyka się „Ty” Boga. Krótka formuła chrześcijańskiej tożsamości może brzmieć następująco: moim „ja” jesteś „Ty”. Tam, gdzie nie dość wyraźnie jest uchwycony moment zewnętrzności łaski, tam rozmywa się istotna struktura Objawienia chrześcijańskiego. Zbawienie człowieka może nadejść od czegoś, co z natury swej jest zbawieniem, co jest źródłem zbawienia, od czegoś, co przychodzi z zewnątrz. Zbawienie przychodzi od kogoś innego niż człowiek: od czegoś spoza. Słowo „spoza” jest wyobrażeniem geograficznym; „od kogoś innego” wskazuje na podmiot, na inny podmiot. Zbawienie chrześcijańskie, wpisane w tajemnicę dialogu Objawienia – jest darem łaski pochodzącej zawsze z zewnątrz, która może być przyjęta przez człowieka na mocy odpowiedniości ze strukturalnymi wymogami ludzkiego serca.

PRAWDA PODSTAWĄ DIALOGU

Rozlegające się z wielu stron wezwania społeczeństwa, które chętnie siebie określa jako pluralistyczne, do dialogu i tolerancji rozumieć należy w kontekście wielorakich przemian, jakim poddana jest kultura ludzkich odniesień. W rozumieniu tych zmian i ich chrześcijański osąd wprowadza Magisterium Kościoła. W dokumentach obecnego pontyfikatu wskazane są najważniejsze oznaki dechrystianizacji. Jedną z nich jest ateizm i przeniknięta sekularyzmem wizja życia i przeznaczenia człowieka³.

Wraz z ateizmem mamy do czynienia z postawami agnostycyzmu. Stanowisko agnostyczne jest kolejnym wyzwaniem. Formułę tego stanowiska znajdujemy w znamienity sposób wyrażoną u Franza Kafki: „Jest cel, ale nie ma drogi”⁴. Chrześcijaństwo zawiera i wyraża w świecie określenie celu życia. Dla chrześcijanina przynależność do Chrystusa jest wyczerpującą definicją jego własnej osobowości (por. Ga 2, 20). Życie i posłannictwo chrześcijańskie są w ten sposób odpowiedzią na realne Wydarzenie historyczne: „Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł [Chrystus] po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 14–15). Jest to przejście do innej treści samoświadomości, w której zamiast „ja”

³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, nr 4–5.

⁴ F. K a f k a, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi (1917–1924)*, Feltrinelli, Milano 1994, s. 91.

jest „Ty”, od samoafirmacji do afirmacji Kogoś Innego. Owo „Ty” jest końcowym zwycięstwem wiary, która wyrusza na zdobycie całej rzeczywistości. I faktycznie, dynamika kulturalna wydarzenia chrześcijańskiego rodzi się z tego „dla kogo się żyje”. Człowiek nie żyje więcej dla siebie samego, lecz dla „Tego, który umarł i zmartwychwstał dla niego”.

Ta nowa koncepcja siebie i własnego działania odżywa każdego dnia jako przewyżnianie ograniczonych schematów świata (por. Rz 12, 1), okazuje się dowartościowaniem obejmującym całość i zawierającym w sobie wszystko to, co w rzeczywistości jest dobre, prawdziwe i piękne. Taka koncepcja jest zdefiniowana przez słowo „kultura”. Prawdziwa kultura ogarnia to, co odmienne ze względu na aktywne zainteresowanie dla prawdy, które jest we wszystkich. Nie chodzi tu bynajmniej o pozorną tolerancję bez pragnienia poznania prawdy. Chodzi o potwierdzenie pewnej koncepcji kultury obejmującej i zawierającej w sobie całą pozostałość prawdy istniejącą w każdym stworzeniu, które zmierza do swojej pełni w Chrystusie: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 22–23).

Agnostycyzm opiera się na neopozytywistycznej metodologii, z właściwą dla niej tendencją do odmawiania kwalifikacji prawdy lub fałszu wszelkim wypowiedziom religijnym.

Taka postawa jak w zwierciadle odbija się w środowiskach katolickich w postaci mody na fideizm i moralizm. Jest to kolejne wyzwanie.

Można zaobserwować fideizm praktykowany, nie zaś formalnie głoszony, jako że doktryna fideistyczna została oficjalnie potępiona przez Kościół. Postawa fideistyczna daje o sobie znać w akcentowaniu raczej przeżyć religijnych niż prawd wiary; w traktowaniu przekonań religijnych i moralnych w kategoriach niemożliwych do racjonalnego ujęcia opcji, do których zachęca się innych, stosując nie argumenty, ale różne formy perswazji. Tam gdzie wiara traci wyraźny, konstruując ją związek z obiektywnym wydarzeniem chrześcijańskim, tam w gruncie rzeczy, potęguje ona przekonania w istocie prywatne, choćby miały one wiele znamion wspólnotowości. W takiej sytuacji, gdzie prawda religijna jest czysto prywatna, podnoszenie kwestii wiary i moralności – czy to ze strony ateisty, czy wierzącego – może uchodzić za towarzyski nietakt i próbę zakłócenia pożądanego dla „dialogu” miłego nastroju.

Dawniej wiara była pojmowana przede wszystkim jako łaska oświecająca rozum. W Tradycji podkreślano, że wiara jest oświeceniem rozumu, w którym ludzie zyskują wolność, by żyć w prawdzie Jezusa Chrystusa i by przez to właśnie trwać w pewności, co do sensu własnego istnienia oraz podstawy i celu wszystkiego. W tym duchu głoszone tzw. kazania katechetyczne, podkreślano, że filozofia jest niezbędną „służebnicą teologii”, tworzono dzieła sztuki o głębokiej intelektualnej wartości. Jednym z dzieł, do których Kościół przywiązywał zawsze wielką wagę, było zakładanie szkół, od parafialnych aż po uniwersytety. Dziś

natomiast podkreśla się egzystencjalny wymiar wiary, jej ścisły związek z życiem, wielką wartość pluralizmu i otwartości, szukania tego, co łączy, a nie dzieli ludzi różnych poglądów.

Do zrozumienia chrześcijańskiego poznania wiary istotne jest zrozumienie, iż prawda Chrystusowa jest prawdą życiową, a jej poznanie – poznaniem życiowym. Jednak żadną miarą, wiara chrześcijańska nie jest jakimś ulotnym przecuciem, czysto wewnętrznym przeżywaniem czy doznawaniem. Przy takim antyintelektualnym nastawieniu wiary miejsce prawdy zajmuje subiektywna, łatwa do wywołania i prosta do odwołania „autentyczność”; niedostępna nikomu oprócz samego podmiotu, w imię której da się usprawiedliwić lub potępić wszystko.

Wydaje się, jakbyśmy dziś wpadli w pewną skrajność i zamiast pogłębiać „rozumienie wiary” pozbawiliśmy ją tego naturalnego podłoża, na którym jedynie może się ona umacniać i rozwijać. W rezultacie miejsce rozumnej wiary zajmują przeżycia, niekiedy bliskie fanatyzmowi, ponieważ nie znajdujące dla spotkania ludzi o różnych poglądach wspólnego im fundamentu w rzetelnym szukaniu prawdy. Prawda Ewangelii jest w najprostszym sensie prawdą faktów. Jej punkt wyjścia, tj. Słowo, które stało się Ciałem (J 1, 14), stanowi fakt zaszły w przestrzeni i w czasie, jak to opisuje Nowy Testament. Apostołowie nie zadowalali się zatrzymaniem wewnętrznego przeżycia, lecz mówili o tym, co ujrzeli, usłyszeli i co dotykali własnymi rękoma.

EWANGELIZACJA: POGŁĘBIAĆ I UOBECNIAĆ PRAWDĘ

Elementem nowej ewangelizacji powinno być pogłębienie życia intelektualnego katolików i nawiązanie na tej płaszczyźnie dyskusji z myślącymi niereligijnie. Nie jest to jej element jedyny, ale jednak niezbędny. Dyskusje światopoglądowe mają w istocie charakter misyjny; chodzi w nich przecież o ukazanie inaczey myślącym słuszności własnych przekonań i o pociągnięcie ich w ten sposób go głoszonej prawdy. Niezbędnym elementem takiego dialogu jest otwartość na poglądy innych, gotowość przyjęcia poglądów adwersarza, jeśli okaże się, że on miał rację. Jednakże celem dyskusji nie jest osiągnięcie pluralizmu stanowisk. Pluralizm domaga się podjęcia prób jego przewyciężenia, nie zaś poprzestania na stwierdzeniu, iż „pięknie się różnimy”. Wprawdzie wskutek ułomności ludzkiej natury, do końca świata będą trwały spory związane z wielością stanowisk, to jednak pluralizm będzie nieustannie zachęcał do podejmowania wysiłków w celu trafniejszego i pełniejszego poznania prawdy, ale nie można z ułomności czynić cnoty.

Z punktu widzenia ideału chrześcijanie winni dążyć do jedności we wszystkim (nie wyłączając dziedziny społeczno-politycznej), ponieważ stanowią jedno Ciało. I dlatego stwierdzenie różnicy zdań jest bólem, a nie bezmyślnie obwołanym prawem. Bolesna jest również, choć wiele razy nieunikniona, sprzeczność.

Trzeba być całkowicie nastawionym na odkrycie powodu sprawiającego, że ktoś myśli inaczej i przekazać mu, w możliwie najlepszy sposób, motywy własnego przekonania w poszukiwaniu jedności.

Pluralizm jest zawsze wynikiem kompromisu wiary na polu kulturowym. Nie jest on nigdy wartością samą w sobie. Fakt, że istnieje np. z politycznego punktu widzenia, różnorodność pomiędzy katolikami, po ludzku biorąc, jest rzeczą zrozumiałą, ale nie jest to ideał. Ważne jest, by nawet mając różne zdania na kwestie społeczne, łączyło wierzących doświadczenie tej samej wiary. W takim przypadku duch tolerancji i dialogu przejawia się w konkretnej postawie: ponieważ ważniejsze jest nasze wspólne doświadczenie wiary, chociaż myślimy o jakiejś sprawie inaczej, gotowi jesteśmy uczyć się jeden od drugiego, próbować zrozumieć siebie bez wrogości. Jednakże wartością jest tu nie pluralizm, lecz wolność.

W dokumentach Kościoła nie używa się słowa „pluralizm” lecz „jedność w różnorodności” (pluriformita)⁵. Różnorodnością w jedności w Kościele jest na przykład obecność różnych ruchów i stowarzyszeń katolickich (Comunione e Liberazione, Focolare, Światło-Życie, Akcja Katolicka i inne), które są różnymi sposobami doświadczania tego samego faktu chrześcijańskiego. W ten sposób istnieje między nimi głębokie pokrewieństwo.

Jest zrozumiałe, że katolik, który chce głosić prawdę Ewangelii tym, którzy o niej zapomnieli, będzie starał się wprowadzać ją w środowisko życia społecznego. Te jego starania ewangelizacyjne natrafiają na opór inaczej myślących ludzi, co może prowadzić do społecznych napięć i sporów. Takie różnice zdań i poszukiwania najlepszego *modus vivendi* ludzi o różnych poglądach są rzeczą normalną i nie dają podstaw do posądzania o nietolerancję żadnego z uczestników publicznego sporu, a już zupełnie nie wystarczają jako dowód moralnej dwuznaczności postawy afirmacji prawdy religijnej.

Dzieło głoszenia prawdy Ewangelii musi podążać w parze z postawą bycia zdolnym do uzasadnienia nadziei, która jest w nas (1 P 3, 15). Chrześcijanin, podejmując ewangelizację, musi prosić o poznanie prawdy, a zarazem odpowiedniej metody, aby głosić i uzasadniać to, co jest głoszone. „To czego brakuje, to nie tyle werbalne lub kulturalne powtarzanie orędzia. Dzisiaj człowiek oczekuje, być może nieświadomie, doświadczenia spotkania z osobami, dla których fakt Chrystusa jest rzeczywistością tak obecną, że ich życie jest przemienione. Jest to zdarzenie ludzkie, które może wstrząsnąć dzisiaj człowiekiem: wydarzenie, które jest echem początkowego wydarzenia, kiedy to Jezus podniósł oczy i powiedział:

⁵ W Relacji końcowej Nadzwyczajnego Synodu Biskupów zwołanego w 1985 r., w części zatytułowanej: *Kościół jako Komunia (Communio)* czytamy o tym, jaka jest teologiczna podstawa jedności i różnorodności w Kościele: „Tę różnorodność należy odróżnić od prostego pluralizmu. Będąc prawdziwym bogactwem i niosąc z sobą pełnię, różnorodność jest prawdziwą katolickością. Pluralizm zaś jako sztuczne połączenie stanowisk całkowicie przeciwstawnych prowadzi do rozkładu i zniszczenia oraz zagubienia identyczności”. Cytat za wydaniem Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986, s. 25.

»Zacheuszu, zejdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu« (por. Łk 19, 5)⁶.

Orędzie nowej ewangelizacji winno prezentować życie Kościoła jako fakt społeczny. Jest to ważne zarówno dla życia osoby, jak i dla misji ewangelizacyjnej. Jest nią troska odwołania się do chrześcijaństwa jako wydarzenia mającego szczególną strukturę ontologiczną. Akcentować trzeba ontologię faktu chrześcijańskiego, a więc również antropologię chrześcijańską, która jest nośnikiem szczególnej wizji człowieka. W konsekwencji nie można nie ewangelizować, nawet jeśli zawsze istnieje niebezpieczeństwo formalizmu; od wewnątrz przychodzi impuls przynaglający do działania, do współdzielenia wszystkich problemów ludzkich i zadań Kościoła.

AFFIRMATION DE LA VÉRITÉ ET TOLÉRANCE
Mise en lumière de l'idée papale de la Nouvelle Évangélisation

Résumé

En profitant de l'idée papale de la nouvelle évangélisation l'auteur présente les problèmes de l'affirmation de la vérité et de la tolérance. Ce problème semble être très actuel dans le contexte polonais aussi bien idéologique que religieux et culturel. A. Perzyński analyse les fondements théologiques de la de la tolérance et du dialogue pour constater ensuite que la vérité est la base du dialogue. Ce n'est pas le pluralisme des options qui constitue le but du dialogue. Un tel pluralisme demande qu'on le vainque. Au point de vue idéal les chrétiens doivent tendre à une unité. La nouvelle évangélisation constitue l'appel à approfondir et à vendre toujours présentes les vérités évangéliques. Le fait de prêcher l'Évangile doit aller ensemble avec l'attitude qui affirme l'espérance qui est en nous (1 P 3, 15).

⁶ Fragment wystąpienia ks. Luigi Giussaniego na Synodzie Biskupów w Rzymie 1987 r. Tekst tego wystąpienia opublikowała Biblioteca Universale Rizzoli w książce L. Giussani, *L'avvenimento cristiano. Uomo-Chiesa-mondo*, Milano 1993, s. 23–24.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

JANA PAWŁA II DOBRA NOWINA DLA CZŁOWIEKA. W KIERUNKU HUMANIZMU CHRYSOCENTRYCZNEGO

WPROWADZENIE

Nie można większej krzywdy uczynić człowiekowi od tej, gdy usiłuje się mu wmówić, iż jest tym, kim nie jest i być nim nie może. Nie można większej krzywdy uczynić człowiekowi nad tę, iż odwodziłoby się go od prawdy o nim samym i uniemożliwiałoby się mu przeżycie tej prawdy¹.

Mam nadzieję, że po tym – dość oczywistym w sobie² – wstępnym stwierdzeniu tytuł niniejszego przedłożenia: *Jana Pawła II Dobra Nowina dla człowieka. W kierunku humanizmu chrystocentrycznego* stał się bardziej jednoznaczny, jasny i czytelny.

Odważam się od razu zauważyć, iż takie sformułowanie dopuszcza, wręcz – chciałoby się powiedzieć – subtelnie sugeruje, na zasadzie opozycji, możliwość mówienia o złej nowinie dla człowieka.

Jeśli w grę wchodzić mogą tak przeciwstawne względem siebie, stojące na antypodach, nowiny, to nie trudno sobie wyobrazić sytuacji: 1) osobliwego rozdroża, na którym musi, prędzej czy później, stanąć człowiek; 2) odpowiedzialności tego, kto z określoną nowiną staje przed człowiekiem, usiłując go zapewnić o wartości (dobroci) przedkładanej mu nowiny; 3) konieczności okazania racji – prawdziwości obwieszczanej człowiekowi nowiny. Powyższe trzy przesłanki

¹ Jest to rozszerzony tekst wykładu wygłoszonego w Legnicy 16 listopada 1996 r. w ramach Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej.

² Obecne w tym sformułowaniu zawahanie związane jest z tym, iż autor świadomy jest pewnego założenia, które tu czyni, że istnieje pewna prawda o człowieku. Takiego założenia z pewnością nie podzielaliby wszyscy zwolennicy tzw. aktualistycznej koncepcji człowieka, a nade wszystko tzw. agnostycyzmu antropologicznego. Na usprawiedliwienie jednak przedkładanego tutaj stanowiska stwierdzić należy, iż tzw. aktualistyczna koncepcja człowieka jest również jakąś prawdą o człowieku. Inaczej mówiąc, nie ma ucieczki od pytania, kim jest człowiek. Odpowiedzi należy udzielić. Odpowiedź jednak odpowiedzi „nie jest równa”, niesie ze sobą określone konsekwencje. Na temat agnostycyzmu antropologicznego – zob. J. S a l i j O P, *Co dzieje się z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangeliū vitae”*, „Znak” 48 (1996) nr 488, s. 74–85.

skłaniają do postawienia pytań, na które chciałbym zarysować odpowiedź, a odpowiedzią jest owo, dokonujące się na naszych oczach, wydarzenie – misterium, jakim jest Osoba Jana Pawła II³.

Stawiam sobie zatem zadanie bardzo skromne. Chciałbym jedynie wspomóc naszą uwagę i rozumienie oraz umożliwić zaistnienie w nas pytań, na które już istnieje odpowiedź, na które odpowiedź przychodzi do nas od prawie 76 lat (przez 50 lat kapłańskiej posługi, w tym 18 lat posługi na Stolicy św. Piotra) w owym ludzkim kształcie Papieża z Polski – Karola Wojtyły.

Oto pytania: Czy rzeczywiście można mówić o osobliwych rozdrożach prawdy o człowieku dziś? Czy można mówić o osobliwie przeżywaney i uobecnianey przez Jana Pawła II odpowiedzialności za kształt prawdy o człowieku? Jakie są najgłębsze racje papieskiej antropologii?

NA ROZDROŻACH PRAWDY O CZŁOWIEKU

Czy rzeczywiście można mówić o osobliwych rozdrożach prawdy o człowieku dziś? Zwracając uwagę na nasze dziś, myślą naszą próbujemy ogarnąć również historię, która owo „dziś” ukształtowała. Kto sobie rości (rościł) prawo i staje (stawał) z pretensją przed człowiekiem, aby wspomagać go w określaniu jego tożsamości?

Ostatnie z pytań domaga się prostego wyliczenia określonych autorów – pomysłodawców – wręcz zwiastunów pomyślnych rewelacji w tej materii, w materii określania przez człowieka własnej tożsamości. Sprawa nie jest jednak prosta, przechodzi bowiem poprzez dramat wewnętrzny i dotyka właściwie każdej indywidualnej historii osoby.

Owo określanie własnej tożsamości jest w istocie pytaniem o to, kim jest człowiek. Zawiera ono pytanie: kim jestem ja, który określam się mianem „człowiek”? Co oznacza w swej istocie „ja”? Co owo „ja” konstytuuje? Dzięki czemu „ja” jest i jest właśnie „ja”, a nie czymś pokrewnym stugłowemu potworowi Tyfonowi, a do którego nawet myśl o podobieństwie przerażała Sokratesa?

Do przeżycia niezwyklej przygody zachęcał swoich współczesnych Sokrates, nawołując do samopoznania (*Gnothi seauton*), wierząc jednocześnie, iż jest to droga dla człowieka, jest to droga ocalenia i potwierdzenia godności człowieka.

Niewątpliwie problemem o podstawowym znaczeniu dla życia poszczególnego człowieka, jak i dla życia każdej społeczności, jest poprawnie przeżyty przez człowieka proces samoidentyfikacji, tzn. – jak potocznie powiadamy – od-

³ Chcę przy tym powiedzieć, iż tak naprawdę to ciągle nie rozumiemy dobrze Jana Pawła II, ciągle obce jest nam takie rozumienie człowieka, jakie nie tylko ukazuje Papież w swoim nauczaniu, lecz które ucieleśnia w swoim własnym życiu. Obce nam jest nadal odczytywanie integralne myśli papieskiej, biorące pod uwagę cały kontekst historyczno-kulturowy, w jakim ta myśl się kształtuje i z jakim się zmagą.

nalezienie przezeń siebie samego. Zatem ogromnym wyzwaniem społecznym jest pomoc w tym człowiekowi, zwłaszcza temu, który doznaje osobliwego zachwiania równowagi. Sokrates, jak powszechnie wiadomo, ofiarowywał swoją pomoc, chciał być akuszerem prawdy, chciał pomagać człowiekowi w jego trudnym rodzeniu się do prawdy i dla prawdy, zwłaszcza o nim samym. Sam jednak doświadczał – jak o tym wspomniałem już wyżej – wielu trudności i wątpliwości⁴.

Ów ideał wiedzy (a zarazem mądrości): *scire propter veritatem*, kierowany pytaniami: jak jest? (wiedza faktualna – *hoti*) i dzięki czemu tak jest? (wiedza poszukująca racji – tzw. wiedza kauzalna – *dioti*), który w jakiejś mierze zapoczątkował Sokrates, a który kontynuowali: jego uczeń – Platon i uczeń jego ucznia – Arystoteles⁵ oraz w jakimś sensie uczeń Arystotelesa – św. Tomasz z Akwinu⁶ w XIII wieku, w tzw. złotym wieku Średniowiecza. Ów piękny ideał był z wolna na przełomie XVI i XVII wieku zdradzany na rzecz innego ideału, którego rzecznikiem, nie jedynym, był z pewnością – lord z Verulamu – Francis Bacon⁷.

Nowy ideał wiedzy: *scire propter uti*, który za cel stawiał urządzenie się człowieka w świecie, wydawał się prohominiastyczny, wręcz prometejski, wreszcie zdawał się przyznawać należne człowiekowi miejsce w rzeczywistości. Miejsce takie marzyło się Giovanniemu Pico della Mirandola (1463–1494), który w swej *Mowie o godności człowieka* wkłada w usta Boga następujące słowa:

„Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby lub jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i wolą.

Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. [...] abys jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz”⁸.

⁴ Zob. G. Reale, *O filozofii starożytnej*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 9 (1996) nr 35–36, s. 115. Por. Cz. Bartnik, *Natura, osoba, wolność*, „Bobolanum” 4 (1993) s. 13–29, zwłaszcza s. 14–17; tenże, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 65–69.

⁵ Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, wyd. IV, Lublin 1992, s. 53–55.

⁶ To odwoływanie się św. Tomasza do Arystotelesa jest pięknym przykładem chrześcijańskiej postawy szacunku dla prawdy, która stała się udziałem tego Filozofa. W tym kontekście możemy już uprzedzająco powiedzieć, iż rozum człowieka dzięki wierze (poprzez wiarę) jest wolny od uprzedzeń, jest zawsze ocalany dla prawdy, ponieważ rozpoznaje i kontempluje jej blask wszędzie.

⁷ Zob. G. Rohmoser, *Kryzys religii i polityki*, tłum. P. Kantyka, „Znaki Czasu” nr 27, 1992, 64–65. Artykuł jest pierwszym rozdziałem książki tegoż autora *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, Styria-Graz 1989.

⁸ Przekład Z. Kalitę, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, oprac. A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 139.

Słusznie zauważa, choć z pewną przesadą, Vernon Bourke, iż „Żaden z dwudziestowiecznych egzystencjalistów nie podważyłby przesłania tej deklaracji wolności człowieka, który może uczynić siebie kimkolwiek zechce być”⁹.

Z pewnością przeświadczenie to najbliższe byłoby koncepcji Jean-Paul Sartre’a¹⁰.

Słowa Mirandoli były wyrazem renesansowej postawy humanistycznej, koncentrującej swą uwagę na indywidualnym człowieku, jego nieograniczonych możliwościach, jego wolności, jego przeznaczeniu nie tylko do przyszłego zbawienia, ale również do spełnienia ziemskiego, z czasem – wyłącznie ziemskiego. Niesłusznie byłoby twierdzić, iż ten optymizm podzielali wszyscy twórczy przedstawiciele Renesansu. Leonardo da Vinci (1452–1519) w pewnym miejscu swoich *Notatników* proroczo zapowiada (i przestrzega):

*Widzieć się będzie zwierzęta na ziemi, które zawsze walczyć będą ze sobą, z największymi stratami i częstymi wypadkami śmierci po każdej stronie. Te nie będą miały granic swej złości; dzięki ich dzikim członkom padnie na ziemię wielka część wielkich lasów wszechświata; potem, gdy się napasą, karmić będą pragnienie swe śmiercią i męką, i trudami, i wojną, i szaleństwem, którymi będą dręczyć wszelką rzecz żywą. I dla swej niezmiernej pychy zechcą wznieść się ku niebu [...]*¹¹.

Prawdą pozostaje jednak to, że perspektywa postrzegania i rozumienia człowieka wedle wizji Pica della Mirandoli została otwarta. Jemu bowiem współcześni, a potem następne pokolenia pominą, przemilczą mały, ale istotny szczegół *Mowy o godności człowieka*, ten mianowicie, iż tę wyjątkową pozycję, tę wyjątkową tożsamość człowiek ma dzięki Temu, dzięki pozostawaniu w relacji z Tym, który mu ową nowinę oznajmia, czego jakąś świadomość miał jeszcze Mirandola. Człowiek renesansu zapatrzony w siebie i zadufany w sobie przestawał uważać wymiar religijny swojego istnienia za wymiar fundamentalny¹².

Autoapoteoza (samoapoteoza, samoubóstwienie¹³) człowieka pod różnymi postaciami (np. indywidualizmu, subiektywizmu, woluntaryzmu etycznego i panteizmu: Mikołaj Kuzańczyk, Michel de Montaigne, Giorgano Bruno; subiektywizmu i indywidualizmu religijnego: protestantyzm; subiektywizmu i idealizmu poznawczego przyjmującego postać najpierw antropocentryzmu teoriopoznawczego: Kartezjusz, Immanuel Kant, Edmund Husserl, a następnie – antropocentryzmu metafizycznego: egzystencjalizm; indywidualizmu politycznego: Niccolò Macciavelli; indywidualizmu społecznego i w konsekwencji – liberalizmu i utyli-

⁹ V. J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Wyd. Krupski i S-ka 1994, s. 113–114.

¹⁰ Zob. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1996, s. 384–402.

¹¹ Leonardo da Vinci, *Pisma wybrane*, tłum. L. Staff, Warszawa 1958, s. 317–318.

¹² Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, tłum. M. Kreczkowska, Warszawa 1991, s. 298–307.

¹³ Jest w istocie próbą antycypacji tego, co Bóg człowiekowi zamyślił dać. H. Urs von Balthasar upatruje w tym istotę grzechu. Zob. tenże, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 40–41.

taryzmu etycznego: Thomas Hobbs, John Locke; utylitaryzmu indywidualistycznego: Adam Smith, Jeremy Bentham, i utylitaryzmu społecznego: socjaliści¹⁴) stawały się faktem w kulturze europejskiej i naznaczały coraz mocniej i znacząco dzieje ludzkie, dzieje narodów i społeczeństw. Indywidualizm i *sui generis* immanentyzm¹⁵ poczęły torować sobie drogę i dominować w powszechnej mentalności, naznaczając w konsekwencji indywidualny dramat tożsamości poszczególnych jednostek.

Günter Rohrmoser pisze: „U początków czasów nowożytnych Francis Bacon wylansował program historii, który miał postępować za logiką dominacji nad naturą. [...] Do tego programu, który miał otwierać nową erę człowieka, doczepił on nadzieję wyprzedzenia i korygowania historii, skażonej grzechem pierworodnym i jego konsekwencjami. Ludzkość, zdecydowana na dominację nad naturą przy pomocy nauki i techniki, byłaby w stanie odtworzyć pierwotny raj i ustanowić królestwo człowieka, owo *regnum hominis*. [...] Oto teraz *civitas terrena* – podejmując terminologię augustyńską – powierzono misję zrealizowania tego, czego oczekiwano niegdyś poza historią od *civitas Dei*. Rewolucja Francuska wydała na świat społeczeństwo nowożytne w jego burżuazyjnej formie. Emancypacja społeczeństwa wobec wszelkiej tradycji i ciągłości historycznej oraz chęć ukonstytuowania na nowy sposób społeczeństwa poprzez zasadę zaspokojenia naturalnych potrzeb przybrała postać konkretną i polityczną. [...] Socjaliści francuscy [myślę o ludziach takich, jak Saint-Simon i Comte] powiązali ustanowienie dominacji naukowej człowieka nad społeczeństwem z nadzieją na to, co Proudhon nazwał «odfatalizowaniem» losu. [...] Feuerbach skonceptualizował tę nowożytną tendencję, domagając się, aby polityczność zajęła miejsce Bożej Opatrzności. Polityczność miała więc się okazać niezależną od wszelkiego uzasadnienia transcendentalnego i ograniczyć swą misję do wprowadzenia tu na ziemi praw rozumowania naukowego»¹⁶.

Indywidualistyczny ideał doskonałości ludzkiej znalazł swą kontynuację w naukach głoszonych przez Jana Jakuba Rousseau (1712–1778) i innych romantyków (zwłaszcza niemieckich), oderwanie zaś etyki od poznania doszło do skrajności w poglądach zwalczającego wszelką moralność Maxa Stirnera (1806–1856) i czyniącego egoizm najwyższą zasadą Friedricha Wilhelma Nietzschego (1844–1900), który jak wiadomo, głosił hasła wolności silnych, gdyż tylko silni są w stanie być konsekwentnie egoistami. Także i ci, którzy uważają, że naturalne są skłonności społeczne, głosili egoizm społeczny, egoizm narodowy lub klasowy. W ten sposób indywidualizm filozoficzny prowadził (i prowadzi) różnymi drogami do egoizmu społecznego.

¹⁴ Zob. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 33–37.

¹⁵ Por. Cz. Bartnik, *Personalizm...*, s. 93–123.

¹⁶ G. Rohrmoser, dz. cyt., 64–65.

Oderwany (stopniowo odrywany) od konstytuującej go relacji do Boga, jak rozważało człowieka religijne Średniowiecze, człowiek ponowozitny pogrążył się w immanencji. Błąd immanentyzmu etycznego (w istocie był to błąd antropologiczny) nazaczył zachodnioeuropejską kulturę¹⁷. Nazaczył w sposób groźny i niebezpieczny. Miały się o tym przekonać i przekonały się przyszłe pokolenia. Przekonały się o tym w sposób najbardziej dramatyczny pokolenia ludzkie XX wieku.

Nieuchronną bowiem konsekwencją indywidualizmu był totalitaryzm państwowy, doprowadzony teoriami umowy społecznej, nie tylko denaturalizujący społeczeństwo i społeczną naturę człowieka, lecz odpodmiotawiający osobę i społeczeństwo¹⁸. Wystąpił on w dwóch najbardziej monstrualnych ucieleśnieniach: w nazizmie niemieckim i komunizmie. W tym drugim doszło nie tylko do sponiewierania innych narodów (w imię narodu nadludzi, jak to uczynił nazizm), lecz doszło do sponiewierania narodu własnego – samosponiewierania¹⁹. Wyrazem tego była niemal udana próba wykreowania człowieka masowego („aktywnego człowieka masowego” – jak powiedział Gramsci), przeżywającego kolektywną tożsamość, człowieka wydrążonego, używając określenia T. S. Eliota²⁰, z podmiotowości, człowieka nie tyle (i nie tylko) bez oblicza, lecz pozbawionego troski o własne oblicze, nie rozumiejącego wręcz na czym owa prawdziwa troska o siebie miałyby polegać.

Jakby na ironię zakrawał pewien fakt. Tuż po zakończeniu działań wojennych, kiedy jawne już stało się to, jaki los zgotował człowiekowi, ludzie ludziom (Z. Nałkowska, *Medaliony*)²¹, kiedy uświadamiano sobie z wolna *holocaust* nie tylko narodu izraelskiego, lecz i innych narodów, zgotowany nie tylko przez nazizm, lecz również przez totalitaryzm bolszewicki, który długo usiłował maskować i skutecznie maskował groby, wybuchła intelektualna wojna humanizmów o przywilej kształtowania tożsamości człowieka. Swoje roszczenie zgłaszał, będący wykwittem europejskiego immanentyzmu ateistyczny egzystencjalizm, którego protagonistą okazał się Jean-Paul Sartre. To on publikował w 1946 roku swoją pracę: *Egzystencjalizm jest humanizmem* (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946). W tym samym roku Jan Kanapa, mało znany przedstawiciel filozofii radzieckiej, opublikował pracę: *Komunizm jest humanizmem*²². Trudno się szeroko

¹⁷ Zob. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 25–46.

¹⁸ Zob. M. A. Krąpiec OP, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 83–102.

¹⁹ Dochodziło do sponiewierania wręcz wszystkich przez wszystkich.

²⁰ Zob. T. S. Eliot, *Próżni ludzie*, tłum. A. Piotrowski, w: *Poezje wybrane*, Warszawa 1988, s. 111.

²¹ Spełniła się zapowiedź Leonarda da Vinci!

²² Cyt. za: J. Mirewicz SJ, *Chryścianizm i humanizm XX wieku* – wykład wygłoszony w Polskim Ośrodku Katolickim na Ealingu w Londynie 3 X 1978 r. (prywatny zbiór kaset). Por. t e n z e, *Humanizm antyludzki* – wykład wygłoszony 31 X 1978 r., tamże.

rozwozić nad przebiegiem owej kontrowersji. Faktem jest, iż po okresie zjadliwej krytyki egzystencjalizmu przez marksizm²³, doszło nie tylko do zbliżenia, lecz wręcz do przymierza ateistycznego egzystencjalizmu Sartre'a i ateistycznego marksizmu. W sposób niezmiernie interesujący i trafny owo zbliżanie się i zbratanie tych dwóch propozycji w książce *Il pensiero di Karol Wojtyła* z 1982 roku, jak dotąd unikalnej syntezie myśli filozoficznej Karola Wojtyły, ukazanej na tle myśli i historii powojennej Europy, omawia nie Polak jakby należało się spodziewać, lecz Włoch Rocco Buttiglione²⁴. Owo przymierze okazało się taktycznym posunięciem marksizmu. Mariaż nie trwał długo (bo też nie mógł trwać długo), lecz naznaczył lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte naszego wieku, a pokolenie ówczesnych dwudziestolatków roku 1968 zdaje się do dzisiaj płacić cenę²⁵.

Mariaż nie mógł trwać długo, gdyż – jak słusznie zauważa R. Buttiglione – „nie można już dziś podporządkować kryzysu egzystencjalnego kryzysowi ekonomiczno-społecznemu [jak próbował neutralizować tzw. świadomość nieszczęśliwą człowieka marksizm – por. *S. Sz.*], lecz należy raczej skupić się na etycznym i metafizycznym kryzysie człowieka (przekraczając zarazem jego pierwszy wyraz, którym była filozofia egzystencji)”²⁶.

„Sytuacja duchowa, która doprowadziła do rozejścia się marksizmu i egzystencjalizmu, zmusza (zmusiła – *S. Sz.*) w każdym razie do postawienia pytania o możliwość pogodzenia²⁷ katolicyzmu z egzystencjalizmem filozoficznym”²⁸. Wyzwanie to podjął K. Wojtyła²⁹.

²³ Tytułem przykładu zob. J. K o s s a k, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, (seria: *Krytyka burżuazyjnej ideologii i rewizjonizmu*), wyd. II zmienione i poszerzone, Warszawa 1976.

²⁴ Tłumaczenie polskie i piękne wydanie książki R. Buttiglione, dedykowane Janowi Pawłowi II w pięćdziesięciolecie kapłaństwa, zawdzięczamy Towarzystwu Naukowemu, Instytutowi Jana Pawła II i Wydziałowi Filozofii KUL. Zob. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 384–390

²⁵ Zob. tamże, s. 387–388. Por. M. Jędraszewski, *Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku*, „Przegląd Powszechny” nr 5, 1996, s. 184–195. Zob. *Krajobraz po szoku*, pod red. A. Mieszczanek, Warszawa 1989; B. K u r o w s k i, *Zdeptane kwiaty*, Warszawa 1992.

²⁶ s. 389.

²⁷ Może lepiej należałoby powiedzieć, że owa sytuacja duchowa doprowadziła do postawienia pytania o możliwość rozwiązania problemu – bo oto tutaj idzie – tożsamości człowieka.

²⁸ Tamże. W dość osobliwy i dyskusyjny sposób zagadnienie to omawia S. S a r n o w s k i, *Zmierzch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, Warszawa 1974.

²⁹ Por. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 390–402.

WŁASNE – KAROLA WOJTYŁY PRZEŻYWANIE DRAMATU TOŻSAMOŚCI
JAKO RACJA TROSKI I ODPOWIEDZIALNOŚCI

Czy można mówić o osobliwie przeżywanej i uobecnianej przez Jana Pawła II odpowiedzialności za kształt prawdy o człowieku?

W kontekst, który powyżej zarysowano, bardzo wyraźnie wpisuje się swoim intelektualnym i duchowym życiorysem Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Oto kilka szczegółów biografii.

1946 (1 XI) – święcenia kapłańskie. K. Wojtyła otrzymuje je tuż przed formalną obroną pracy magisterskiej nt. *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża*³⁰.

1946–1948 – studia na Papieskim Uniwersytecie Św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) w Rzymie, zakończone obroną rozprawy doktorskiej nt. *Doctrina de fide apud s. Joannem de Cruce (Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża)*. Zagadnieniem wiary i jej znaczeniem dla życia, albo jeszcze dokładniej – humanistycznym wymiarem życia religijnego³¹ K. Wojtyła zainteresował się wiele lat wcześniej i nie bez wpływu konkretnego człowieka (Jana Tyranowskiego³²), który w sposób żywy ucieleśniał mistyczne doświadczenie wiary³³. Podczas pobytu w Rzymie w Kolegium Belgijskim, a następnie podczas letniego pobytu we Francji, Belgii i Holandii nie mógł się nie spotkać z publikacjami najnowszych i dawniejszych dzieł J.-P. Sartre’a. O tym, że jest to bardzo prawdopodobne świadczą następujące fakty.

Po habilitacji (1953) nt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, w której Wojtyła zmuszony wejść na teren filozofii podmiotu, filozofii świadomości dokonał bezprecedensowego ustalenia ograniczeń metody fenomenologicznej i fenomenologicznej analizy sumienia, przeprowadzonej przez Schelera oraz po tym jak zaproponował reformę tej metody na potrzeby teologii moralnej³⁴ – na potrzeby filozofii i teologii osoby, przynajmniej w dwóch wypadkach poważniej zajął się studium myśli filozoficznej J.-P. Sartre’a. Wojtyła jako doktor habilitowany, a w następstwie tego – docent, wypromował dwie prace doktorskie poświęcone myśli francuskiego egzystencjalisty: Jana Bardana nt. *Ocena Sartre’owskiej koncepcji etyki niezależnej*

³⁰ Pracę formalnie broni na UJ 24 XI 1948 r. (data wystawienia dyplomu), aby przedłożyć z kolei pracę doktorską, którą obronił już 19 VI 1948 r. na Angelicum w Rzymie. Zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. ks. A. Boniecki MIC, Kraków 1983, s. 105–109; praktycznie praca była już wcześniej gotowa – zob. tamże, s. 96–99.

³¹ Por. K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 6 (1951) nr 1, s. 6–20 (przedruk: K. Wojtyła, *Aby się Chrystus nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401.

³² Zob. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 25.

³³ Zob. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 60–61.

³⁴ Zob. tamże, s. 92–102.

(KUL, 18 XII 1959) i Stanisława Grygiela nt. *Świadomość moralna w filozofii Sartre'a* (KUL, 26 III 1965)³⁵.

Słusznie zauważa R. Buttiglione, twierdząc, iż „Konfrontacja z myślą Schellera jest dla Wojtyły zarazem pośrednią konfrontacją z całą myślą nowożytną, a przede wszystkim z myślą Kanta. Konfrontacja ta ma dwa aspekty: z jednej strony, jest to przejście elementów prawdy zawartych w nowożytnym podejściu do problemu filozofii i do problemu człowieka, z drugiej strony, jest to krytyka tych niedostatków filozofii nowożytnej, które wychodzą na jaw w jej aporiach”³⁶. Owa konfrontacja z filozofią postkartezjańską, dzięki wyżej wymienionym dwóm doktoratom pod kierunkiem Wojtyły, stawała się znaczącym faktem.

Istotnym przyczynkiem do właściwego postawienia i rozwiązania zagadnienia subiektywności, podmiotowości człowieka i intersubiektywności są, pozostające w ścisłym, wewnętrznym związku, opublikowane wówczas studia – monografie: *Miłość i odpowiedzialność* (1960, 2 wyd. – 1962) oraz *Osoba i czyn* (1969). Nie można pominąć milczeniem faktu, iż praca nad monografiami w jakiś sposób „towarzyszy”, zbiega się z uczestnictwem w pracach kolejnych sesji Soboru. Można odważyć się na stwierdzenie, iż obydwa studia są próbą takiego ujęcia problemu człowieka-osoby, podmiotowości człowieka, która kulminuje, ujawnia się sumieniu osoby, w jego aktach wolnego samostanowienia³⁷, które postulował Sobór Watykański II³⁸. Swymi studiami filozoficznymi towarzyszącymi debatom soborowym (zwłaszcza debacie nt. wolności religijnej) K. Wojtyła nie tylko zaprezentował doniosłość filozoficznych implikacji Soboru, antropologiczno-filozoficznego znaczenia przesłania dokumentów Soboru³⁹, lecz wykazywał wręcz możliwość chrześcijańskiego przewyciężenia kryzysu, jaki objawił się w nowożytności⁴⁰. Jego interpretowanie Soboru okazuje się tożsame z rozwijaniem filozofii chrześcijańskiej⁴¹, a zwłaszcza chrześcijańskiej filozofii człowieka. Nie ulega wątpliwości, że rozwijany przez K. Wojtyłę personalizm⁴² stawał się (i ostatecznie stał się) prawdziwą alternatywą dla współczesnej filozofii człowieka⁴³.

³⁵ Zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły...*, s. 174; 234.

³⁶ Tamże, s. 103.

³⁷ Zob. kard. K. Wojtyła, *The Personal Structure of Self-Determination*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*. Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17–24 aprile 1974, Roma 1974, s. 379–390; *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 39 (1981) z. 2, s. 5–12; *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 5–39

³⁸ Por. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 259.

³⁹ Por. tamże, s. 256–267.

⁴⁰ Por. tamże, s. 265.

⁴¹ Zob. tamże, s. 263.

⁴² Por. Cz. Bartnik, *Personalizm...*, s. 153–155.

⁴³ Por. M. Jędraszewski, *Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku*, „Przegląd Powszechny” nr 5, 1996, s. 191–195. Zob. też: J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 39 (1981) z. 2, s. 75–87.

Jeśli w tę biografię włączymy nominację i konsekrację biskupią (1958) oraz – w jej następstwie – udział, o czym częściowo już nadmieniałem wyżej, w największym wydarzeniu XX wieku, jakim był Sobór Watykański II (1962–1965)⁴⁴, czynny i znaczący udział młodego, przenikliwego intelektualisty – najpierw biskupa sufragana, później wikariusza kapitulnego i arcybiskupa metropolity, we wszystkich czterech sesjach Soboru oraz spróbowalibyśmy bliżej przeanalizować złożone przezeń ustnie i na piśmie propozycje dotyczące przygotowywanych: Konstytucji o liturgii, Objawieniu Bożym, środkach masowego przekazu, o Kościele, ekumenizmie, wolności religijnej, apostołstwie świeckich, dialogu, o Kościele w świecie współczesnym, o posłudze kapłanów, nt. Bogurodzicy Maryi (rozdz. VIII Konstytucji o Kościele); w niektórych zagadnieniach – jak np. w przypadku diskutowanego problemu wolności religijnej po wielokroć razy, to naszym oczom odsłonił się bardzo konsekwentna droga i konsekwentnie caoosobowo przeżywana przygoda obecności człowieka, który przez wiarę osiągał pełnię przeżywania swego człowieczeństwa.

W swoim studium o realizacji Vaticanum II (z 1972 r.) *U podstaw odnowy*, kard. K. Wojtyła napisze: „U podstaw realizacji Vaticanum II, albo inaczej – u podstaw odnowy soborowej, trzeba postawić zasadę wzbogacenia wiary. [...] Wzbogacenie wiary to nic innego jak właśnie coraz pełniejsze uczestnictwo w prawdzie Bożej. [...] Oto, wmyślając się w całokształt soborowego magisterium, widzimy, że Pasterze Kościoła chcieli w nim nie tyle odpowiedzieć na pytanie: w co należy wierzyć, jaki jest właściwy sens takiej lub innej prawdy – ile raczej starali się odpowiedzieć na bardziej złożone pytanie: co to znaczy być wierzącym, być katolikiem, być członkiem Kościoła? [...] Pytanie to [...] umieszcza tę prawdę [prawdę wiary – S. Sz.] w świadomości człowieka i domaga się określenia postawy – lub wielu raczej postaw, jakie składają się na fakt bycia wierzącym członkiem Kościoła”⁴⁵.

Słusznie zauważa amerykański biograf papieża Jana Pawła II, choć z przesadą, jaka przytrafia się komuś patrzącemu z pewnego określonego z góry, częściowego jednak punktu widzenia, iż przeorientował on intelektualne spotkanie katolików ze współczesnością, że „Unikając zarówno okopowej strategii przedmodernistycznego *Nic Nie Wiedzieć*⁴⁶, jak i gorączkowej zgody na wszystko hipermodernistów, Karol Wojtyła był długo przywódcą niewielkiej grupy intelektualistów katolickich, którzy przez okres jakichś czterdziestu lat wykorzystywali współczesne krytyczne metody naukowe i analizę filozoficzną, aby przedrzeć się przez intelektualny obszar na drugi kraniec współczesności. [...] Wtedy jednak, tak jak i teraz w swej podwójnej roli intelektualisty i duszpasterza, poszukiwał jedynie (jedynie!) sposobu wyrażenia klasycznych prawd z *Credo* i z chrześcijań-

⁴⁴ Zob. S. Swieżawski, *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995, s. 59–64.

⁴⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, Kraków 1972, s. 11; 13–14.

⁴⁶ Wydaje się to przerysowane.

skiej moralności w języku i pojęciach będących wyzwaniem dla tych, których określał mianem «mistrzów podejrzenia»⁴⁷.

We wczesnym okresie jego pracy na Wydziale Filozofii KUL, prawdą w jakiejś mierze było, jest i chyba ciągle pozostaje, pewne odosobnienie Papieża (jako „odosobnienie” człowieka wiary, człowieka autentycznie religijnego), odosobnienie wynikające z naszej nieuwagi i zarozumiałstwa oraz skłonności do postrzegania jego osoby niemal wyłącznie jako rzecznika i gwaranta określonych teorii filozoficznych dla nich samych, „politycznej poprawności” konformizmów modnych w kolejnych sezonach⁴⁸. Krótko mówiąc, zazwyczaj niewiele pojmujemy z tego, co się dzieje na naszych oczach, a to z tego powodu, że nasze spoglądanie jest z gruntu niereligijne⁴⁹.

Dzięki wierze, Jan Paweł II jest tym człowiekiem, który dokładnie wie, kim jest, komu zawierzył i o co mu chodzi⁵⁰. Owo doświadczenie własnej tożsamości, któremu daje wyraz zarówno w bezprecedensowej książce *Przekroczyć próg nadziei* (1994), jak i ostatnio wydanej autobiografii *Dar i Tajemnica* (1996), pogłębia się na oczach wszystkich. Dzięki temu też rzeczywiście Jan Paweł II wychodzi naprzeciw zdezorientowanemu i doznającemu osobliwego zachwiania równowagi w odnajdywaniu swojej prawdziwej tożsamości człowiekowi obecnego czasu. Wychodzi naprzeciw jako ten, w którym znak i tajemnica w przedziwny sposób stanowią jedno.

Ma rację Vittorio Messori, dziennikarz, któremu dane było postawić pytania obecnemu Papieżowi, które ostatecznie – z odpowiedziami, złożyły się na wspomnianą książkę *Przekroczyć próg nadziei*, gdy we *Wstępie* zwierza się czytelnikom z dylematu, przed jakim stanął, jak postawić pytania, o co nade wszystko zapytać Papieża. Oto fragmenty roboczej notatki, którą przytoczył: „nie można zmarnować czasu, jaki stwarza ta naprawdę wyjątkowa okazja, przez zadawanie pytań typowych dla «watykanologów». Ważniejsza, daleko ważniejsza niż Watykan [...] ważniejsza niż banalne dywagacje [...] ważniejsza niż dyskusje o spornych kwestiach moralnych – ważniejsza niż to wszystko jest wiara [...] sama możliwość wiary dzisiaj, w kulturach, dla których prowokacją i nietolerancją jest twierdzenie, że nie istnieją tylko opinie, ale istnieje jeszcze Prawda pisana dużą literą. Jednym słowem, warto wykorzystać okazję, aby poruszyć problem «korzeni», a więc to, na czym opiera się cała reszta, a co wydaje się spychane na drugi plan, często nawet wewnątrz samego Kościoła, jak gdyby nie chciano lub nie umiano otwarcie podejmować tego zagadnienia.

⁴⁷ G. Weigel, *Wolter przewraca się w grobie*, „W drodze” nr 10, 1996, s. 17. Artykuł ten zawiera fragmenty książki: *Soul of the World. Notes on the Future of Public Catholicism*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1996.

⁴⁸ V. Messori, *Zamiast wprowadzenia*, w: Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 14.

⁴⁹ Chodzi tu o spojrzenie religijne w najgłębszym tego słowa znaczeniu.

⁵⁰ Por. G. Weigel, art. cyt., s. 19–20.

[...] Nie interesuje nas tutaj całkowicie klerykalny (jak klerykalna jest także pewna odmiana «laickości») problem umeblowania komnat watykańskich [...]. Chcemy natomiast zbadać, czy są jeszcze mocne fundamenty, na których wznosi się budowla Kościoła. [...] A zatem już na samym początku rozmowy należałoby skierować uwagę na «skandal», jaki stanowi zagadkowa tożsamość Papieża jako takiego: nie jest on przede wszystkim jednym z wielkich tego świata, ale jedynym człowiekiem, który w oczach innych ludzi jest bezpośrednim łącznikiem z Bogiem, «zastępcą» samego Chrystusa, drugiej Osoby Trójcy Świętej. [...] Najpierw jednak trzeba odnaleźć właściwą hierarchię rzeczy (często postawioną dziś na głowie, nawet w środowiskach katolickich), która wysuwa na pierwszy plan pytanie proste i brutalne: czy to, w co wierzą katolicy i czego Papież jest najwyższym gwarantem, to «prawda», czy «nieprawda»? Czy chrześcijańskie *Credo* można jeszcze przyjmować dosłownie [...]? Dyskusja o kwestiach moralnych, nie poprzedzona – jak nieraz bywa – refleksją na temat wiary i jej prawdziwości, nie ma sensu, gorzej – prowadzi w fałszywym kierunku. Jeśli Jezus nie jest Chrystusem, jakież znaczenie może dla nas mieć chrześcijaństwo i jego wymogi etyczne?»⁵¹

Ten człowiek – autor słynnych dziś książek: *Opinie o Jezusie i Umęczon pod Ponckim Pilatem?*⁵², w sposób godny naśladowania idzie w kierunku Tego, który sam jest odpowiedzią na to najważniejsze z pytań człowieka, kim jest człowiek? Który jedynie umożliwia człowiekowi prawdziwie wypowiedzieć „ja” i uzyskać na nowo związek ze wszystkim, związek, który – jak to syntetycznie wyżej unaczyniono, człowiek utracił, stając ostatecznie w obliczu nihilizmu i cynizmu. Z podobnym rozpoznaniem tajemnicy, obecnej w tym oto ludzkim kształcie, Messori staje wobec Papieża⁵³.

CHRYSTUS ODKUPICIEL CZŁOWIEKA – PRAWDA PRZYJĘTA W WOLNOŚCI

Jakie są najgłębsze racje papieskiej antropologii?

Ten „Człowiek w białej sutannie”, zanim ją przyoblekł pamiętnego 16 października 1978 r., w dziesięć lat po rewolcie 1968 r., był profesorem etyki, głęboko zainteresowany człowiekiem nie tylko teoretycznie, lecz również praktycznie w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Interesował go człowiek konkretny, człowiek przeżywający dramat własnej tożsamości, człowiek osaczony przez to, co nazwie w encyklice *Sollicitudo rei socialis* „strukturami grzechu”⁵⁴, zawsze zako-

⁵¹ V. Messori, dz. cyt., s. 14–15.

⁵² Kraków 1993 (tłum. ks. T. Jania SDB); Kraków – Niepokalanów 1996 (tłum. ks. M. Stebart CO).

⁵³ Zob. V. Messori, dz. cyt., s. 30.

⁵⁴ *Sollicitudo rei socialis*, 36.

rzenionymi jednak w grzechu osobistym, utrudniającymi człowiekowi poprawne rozegranie tegoż dramatu. Jan Paweł II upomina się o uwzględnienie porządku etycznego, przekonany o możliwościach człowieka rozeznawania prawdy o dobru i możliwości czynienia jej racją własnego postępowania. Widzi w tym wyraz podmiotowości, godności człowieka. Papież wierzy w człowieka i nie lęka się wierzyć człowiekowi wbrew temu wszystkiemu, co tzw. „mistrzowie podejrzeń” usiłowali przypisać człowiekowi⁵⁵. Jednocześnie konsekwentnie zwraca człowieka ku Temu, który pierwszy „uwierzył” w człowieka i dał człowiekowi swojego Jednorodzonego Syna, umożliwiając człowiekowi poprzez związek z Nim (i w Nim) odzyskanie siebie.

Można zatem powiedzieć, iż w życiu Karola Wojtyły doszło do harmonijnej syntezy człowieka – kontemplatyka, człowieka wiary i człowieka z pasją poszukującego prawdy. Tym bardziej był wyczulony na prawdę, im bardziej religijnie przeżywał własne życie, im głębiej odpowiadał na tajemniczy dar kapłaństwa. Można nawet powiedzieć, iż stopniowo wszystko stawało się podporządkowane jednej perspektywie. O pracy naukowej Jan Paweł II powie krótko, zaledwie na połowie strony swojej autobiografii. Ostatnie zdanie jest wielce wymowne: „[...] moją ustawiczną troską było, aby oddając się nauce, studium teologii i filozofii, nie tylko nie «zapomnieć» być kapłanem, lecz raczej by mi to pomagało być nim coraz pełniej”⁵⁶.

Nie może zatem zbyt dziwić nikogo wyznanie wiary Jana Pawła II w dniu rozpoczęcia pontyfikatu, które zabrzmiało w sposób wyjątkowo poruszający, choć być może znajdują się tacy, którzy nie będą w tym upatrywali czegoś nadzwyczajnego (Papież jako papież nie mógł inaczej zainaugurować pontyfikatu). Cała homilia papieska była wielką proklamacją obecności Chrystusa, który jest i działa⁵⁷. Jej przesłanie, jak i cała liturgia pontyfikalnej mszy świętej, w jakiś sposób wymykało się tzw. obiektywnej deskrypcji, co nie znaczy, że ją czyniło niemożliwą. To było autentyczne wydarzenie wiary, doświadczenie wiary⁵⁸, doświad-

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, w: *Jan Paweł II naucza*, pod red. T. Stycznia SDS, t. II, Lublin 1987, s. 79 nn.

⁵⁶ *Dar i Tajemnica*, s. 62. Można powiedzieć, iż już wtedy nie obce było K. Wojtyły przesłanie, że „prawda nie może zaprzeczać prawdzie”. Zob. Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 18 (1997) nr 1, s. 18–19 (zob. p. 2).

⁵⁷ „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi” – Niedziela, 22 października 1978, w: *Nauczanie Papieskie*, t. I, 1978, Poznań – Warszawa 1987, s. 13–17.

⁵⁸ Zagadnienie doświadczenia wiary czeka wciąż na głębszą refleksję. Ostatnio coś się pod tym względem dzieje. Zob. Monograficzny numer „Communio” poświęcony doświadczeniu chrześcijańskiemu *Christliche Erfahrung*, „Communio” 25 (1996), nr 5–6; także polskie wydanie jest poświęcone tej problematyce, oprócz kilku równoległe zamieszczonych tekstów zawiera także zestaw tekstów innych autorów – „Communio” 16 (1996) nr 5.

czenie pewnej nowości mimo, a może lepiej byłoby powiedzieć „wewnątrz”, na ogół dobrze znanych, czcigodnych tradycji i ceremonii⁵⁹.

W niespełna pięć miesięcy później Jan Paweł II ogłosił swoją pierwszą i fundamentalną dla zrozumienia jego posługi encyklikę *Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.). Jej pierwsze dwa zdania: „Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości” – zdają się być nie tylko kontynuacją papieskiego *Credo* z 22 października 1978 r., lecz otwarciem istotnie nowego rozdziału w historii Piotrowego urzędu, eksponującego w sposób bardziej wyrazisty chrystocentryczny humanizm jako jedyną alternatywę dla człowieka przeszłości, teraźniejszości, a nade wszystko – jutra.

W trzy miesiące później (w czerwcu 1979 r.), podczas pierwszej pielgrzymki do Polski powie: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię. Dzieje ludzi! Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W Nim stają się dziejami zbawienia”⁶⁰.

W Liście Apostolskim *Tertio millennio adveniente* (1994) – by odwołać się do najnowszych papieskich wypowiedzi – znajdujemy bardzo znaczące stwierdzenia: „Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, Pan kosmosu, jest także Panem historii, jest jej «Alfą i Omegą», «Początkiem i Końcem» (por. Ap 1, 8; 21, 6). W Nim wypowiedział Ojciec ostateczne słowo o człowieku i jego dziejach [...] W *Chrystusie* pedagogia [Boża – S. Sz.] osiąga swój cel [...] tutaj dotykamy punktu istotnego, odróżniającego chrześcijaństwo od innych religii, w których wyraża się od samego początku poszukiwanie Boga ze strony człowieka. W chrześcijaństwie ten początek dało Wciele nie Słowa. To już nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg sam przychodzi,

⁵⁹ Doświadczenie religijne, doświadczenie wiary suponuje pewną obiektywną rzeczywistość jako podstawę, nie da się jednak zredukować do tej podstawy (podstawy ontycznej). Należałoby raczej mówić o jego nadrzeczywistym (w sensie transcendentnym) i nadracjonalnym charakterze niż nierzeczywistym czy irracjonalnym.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Niech zstąpi Duch Twój. Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979. Cyt. za: Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 38–39.

aby mówić o sobie do człowieka i wskazywać mu drogę, którą może do Niego dojść. [...] *Słowo Wcielone jest zatem spełnieniem tęsknoty obecnej we wszystkich religiach ludzkości.* [...] Wszystko w Nim odnajduje siebie [...] [...] *Chrystus jest spełnieniem pragnień wszystkich religii świata i dlatego jest ich jedyną i ostateczną przystanią*”⁶¹.

Podczas swojego wystąpienia w ONZ 5 października 1995 r. Jan Paweł II powie, podejmując wprost problem, który zasygnalizowaliśmy w pierwszej części niniejszych rozważań oraz zarysuje perspektywę drogi⁶²: „Jeden z największych paradoksów naszej epoki polega na tym, że człowiek, który wszedł w okres zwany przez nas «nowożytnym» z ufnyim przekonaniem o swojej «dojrzałości» i «autonomii», dziś zbliża się do końca w. XX z uczuciem lęku przed sobą samym, przestraszony tym, co sam jest w stanie uczynić, przerażony przyszłością. [...] Aby tysiąclecie stojące już u progu mogło być świadkiem nowego rozkwitu ludzkiego ducha, wspomaganego przez autentyczną kulturę wolności, ludzkość musi się nauczyć przewycięzać lęk. Musimy przestać się bać, odzyskując ducha nadziei i ufności. [...] Aby odzyskać nadzieję i ufność u kresu tego stulecia cierpień, musimy na nowo objąć wzrokiem ów horyzont transcendentnych możliwości, ku któremu dąży ludzki duch. Jako chrześcijanin muszę też dać świadectwo, że fundament mojej nadziei i ufności jest Jezus Chrystus, którego dwutysiąclecie narodzin będziemy obchodzić u zarania nowego millennium. [...] Staję tutaj przed wami jako świadek: świadek godności człowieka, świadek nadziei, świadek pewności, że los każdego narodu spoczywa w dłoniach miłosiernej Opatrzności. [...] Nie powinniśmy bać się przyszłości. Nie powinniśmy się bać człowieka. To nie przypadek, że znajdujemy się tutaj. Każda pojedyncza osoba została stworzona na «obraz i podobieństwo» Tego, który jest początkiem wszystkiego, co istnieje. Nosimy w sobie zdolność do osiągnięcia mądrości i cnoty. Dzięki tym darom i z pomocą łaski Bożej możemy zbudować w nadchodzącym stuleciu i dla dobra przyszłego tysiąclecia cywilizację godną człowieka, prawdziwą kulturę wolności”⁶³.

Nie ulega wątpliwości, że obecny Papież wie o wszystkich tych, którzy prawdziwie poszukują odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek oraz z troską myślą o człowieku i jego przyszłości, jak też o losach całej ludzkości, ku przekroczeniu pewnego progu – progu nadziei⁶⁴. Jest nim Tajemnica Wcielenia i Odkupienia, tajemnica Kościoła i tajemnica Papieża, wobec której (bo w istocie chodzi tu o jedną tajemnicę – tajemnicę Boga transcendentnego, który nie pozostał absolutnie transcendentny i nieosiągalny dla człowieka) musi

⁶¹ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 15 (1994) nr 12, s. 5–6 (p. 5; 6).

⁶² Por. *Veritatis splendor*, 40–41. Zob. też: M. Jędraszewski, art. cyt., s. 191–195.

⁶³ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995) nr 11–12, 9 (p. 16; 17; 18).

⁶⁴ Zob. *Przekroczyć próg nadziei*, s. 163.

zagrać zarówno łaska Boża, jak i wolność człowieka⁶⁵. Ważnym pytaniem staje się zatem: Jak dziś można doświadczyć spotkania z Chrystusem? To pytanie zdaje się dochodzić wyraźnie do głosu w *Oroędziu Papieża Jana Pawła II na XII Światowy Dzień Młodzieży 1997*: „*Nauczycielu – gdzie mieszkaś? Chodźcie, a zobaczycie*” (por. J 1, 38–39)⁶⁶. Jan Paweł II wprost powiada: „Chrześcijanie nie są uczniami jakiegoś systemu filozoficznego – są mężczyznami i kobietami, którzy poprzez wiarę doświadczyli spotkania z Chrystusem”⁶⁷.

LA BONNE NOUVELLE DE JEAN-PAUL II POUR L'HOMME.
VERS L'HUMANISME CHRISTOCENTRIQUE

Résumé

Dans son article l'auteur présente les idées principales et la formation de „l'anthropologie papale”. Il appelle cet anthropologie „la Bonne Nouvelle” pour l'homme. Une telle appellation accentue un caractère particulier de l'enseignement de Jean-Paul II à propos de l'homme. Cet enseignement atteint son apogée dans l'humanisme christocentrique. D'après l'avis de l'auteur un tel humanisme constitue une proposition délivrant l'espérance pour le monde contemporain.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 25–32.

⁶⁶ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 17 (1996) nr 10, s. 4–7.

⁶⁷ Tamże, p. 2.

PAWEŁ CHOJNACKI

„DROGA JAHWE” W KSIĘDZE JEREMIASZA

1. BIBLIJNE POJĘCIE „DROGI”

W całej Biblii termin *d r o g a* (hebr. *derek*; gr. *hodos*) występuje bardzo często, bo aż 889 razy¹. W Starym Testamencie wyraz *d r o g a* oprócz właściwego znaczenia (Rdz 33, 16; Lb 22, 34; Ps 80, 13; 89, 42 i in.) ma również potrójne znaczenie metaforyczne. Przede wszystkim określa się nim niezbadane wyroki Boże względem całego świata. Dlatego Bóg mówi: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana. Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje – nad waszymi drogami i myśli moje – nad myślami waszymi” (Iz 55, 8–9)². „Drogi Boga” określają dzieło Boga, a więc drogi, którymi On sam postępuje, które mają przewagę nad drogami ludzkimi i które nie mogą być uczęszczane przez ludzi bez spełnienia określonych warunków³.

D r o g a w Starym Testamencie oznacza ponadto ludzkie postępowanie, styl życia człowieka (Wj 18, 20; Pwt 5, 32 n.; Jr 4, 18; Hi 21, 31 i in.). Całe życie ludzkie jest określane mianem drogi (Iz 40, 27; Hi 3, 23; 23, 10; Ps 37, 5). Bardzo często jest także mowa o tym, że Bóg ma w swojej władzy drogi człowieka (Dn 5, 23; Hi 31, 4; Jr 10, 23; Prz 20, 24). Życie ludzkie jest przyrównywane do drogi, która przed Bogiem nigdy nie jest zakryta⁴.

Terminem *d r o g a* określa się również stosunek człowieka do Boga. Wówczas *d r o g a* łączy się najczęściej z wolą Bożą i wraz z nią jest traktowana. „Chodzić z Jahwe” lub „chodzić drogą Jahwe” oznacza życie dobre, zgodne z Prawem Bożym, w odróżnieniu od „drogi własnego serca”, która prowadzi ku zgubie⁵. Dlatego też w języku Biblii poszczególne wezwania do wierności wobec

¹ J. Filis, *Konkordancja do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991.

² Por. M. Lurker, *Droga*, [w:] *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 45–47.

³ Por. G. Ebel, ὁδός, [w:] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1993, s. 1359.

⁴ Por. J. Bauer, *Weg*, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrsg. von J. Bauer, I–II, Graz-Wien-Köln 1963³, s. 1489.

⁵ L. Stachowiak, *Geneza dydaktycznego schematu „dwóch dróg” w piśmiennictwie międzytestamentalnym*, RBL, 1969, 22, s. 75.

Jahwe, są głównie apelem o „postępowanie według wszystkich Jego dróg (Pwt 11, 22), „chodzenie Jego drogami” (Pwt 19, 9), o „miłowanie Boga i postępowanie Jego drogami” (Joz 22, 5)⁶. W tym sensie można mówić, że ludzie podążają „drogą Bożą” lub można ubolewać, że ludzie nie idą ową drogą, że jej nie uznają i nie chcą po niej iść. Trzymają się bowiem swoich dróg, uważają je bowiem za pewne. Wynika stąd nakaz porzucenia owych zgubnych dróg i nawrócenia się. Tym bardziej, że Bóg zna drogi człowieka, widzi je, ponieważ może przejrzeć i obserwować jego życie (Jr 32, 29; Prz 5, 21; Syr 17, 15)⁷. Nawrócenie w kierunku „dróg Boga” oznacza postępowanie według Jego woli, tj. wypełnianie przykazań i praw Bożych. Jego „drogę Jahwe” określa się Prawo Boże (Jr 5, 4), o którego przestrzeganie muszą walczyć Prorocy, ponieważ Izraelici zawsze ulegali pokusie ucieczki od wymagań Boga (Wj 32, 8; Ml 2, 8 i in.)⁸.

„Droga Jahwe” ma w Starym Testamencie swoje odpowiedniki znaczeniowe, do których m.in. należą „droga dobra i prosta” (1 Sm 12, 23), „droga Pańska” (2 Krn 17, 6), „droga miłosierdzia i prawdy” (Tb 3, 2), „droga nieskalana” (Ps 101, 2.6), „droga Bożych przykazań” (Ps 119, 32) czy „droga odwieczna” (Ps 139, 24).

2. JEREMIASZOWA „DROGA JAHWE”

We wszystkich księgach biblijnych Starego Testamentu odnajdujemy „drogę Jahwe”, którą miał kroczyć Naród Wybrany, aby przez zachowanie wierności względem Boga i Jego Prawa, doświadczał w swoim pielgrzymowaniu błogosławieństwa Bożego. Dzieje Izraela ukazują jednak nie tylko wierne podążanie narodu drogą wyznaczoną przez Jahwe, ale także postępowanie drogą niewierności i bałwochwalstwa. W obronie Przymierza i wynikającej z niego „drogi Jahwe” występowali Prorocy, którzy troszcząc się o zachowanie prawdziwej woli Jahwe, zdecydowanie odrzucali jakiegokolwiek naleciałości synkretyczne i szerczący się formalizm religijny. Z trudną sytuacją religijno-moralną i polityczną Narodu Wybranego wiązało się posłannictwo Proroka Jeremiasza, który urodził się ok. 650 r. we wsi Anatot, na północ od Jerozolimy, pod koniec panowania króla judzkiego Manasses⁹. Wywodził się z rodziny kapłańskiej, ze środowiska w którym „kultywowano specyficznie izraelskie przekazy tradycji, traktujące o »wyjściu« i zawarciu przymierza na Synaju”¹⁰. Wychowywany w atmosferze szczególnej czci dla kultu Jahwe i Prawa Przymierza, przez całą swoją działalność występował w obronie czystości wiary i moralności Izraela.

⁶ Por. także: Pwt 5, 33; 10, 12; 26, 17; 30, 16; 1 Krl 13, 14; 11, 38; Ps 25, 4; 86, 11; Iz 2, 3 nn.

⁷ J. Bauer, dz. cyt., s. 1489 n.

⁸ G. Ebel, dz. cyt., s. 1359.

⁹ Por. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 346.

¹⁰ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 509.

Działalność prorocką rozpoczął w 627 r., w drugim roku reformy religijnej króla Jozjasza (640–609). Władca ów, gdy zaistniały dogodne warunki polityczne, związane z upadkiem imperium asyryjskiego, ogłosił w kraju rozpoczęcie reformy na najwyższą skalę w dotychczasowej jego historii¹¹. Gruntownej i wszechstronnej naprawy wymagała smutna pod względem religijnym i etycznym sytuacja Królestwa Judzkiego. Naród bowiem zastępował prawdziwy kult Jahwe różnymi formami bałwochwalstwa, ulegając przy tym wpływom wywieranym przez religie politeistyczne. W ten sposób odrzucał wynikające z Przymierza zobowiązania moralne, a tolerował w życiu społecznym wszelkie przejawy niesprawiedliwości przemocy i gwałtu (Jr 9, 1–3). Prorok Jeremiasz, dzięki ustawicznej opiece i obecności Jahwe, stawał w obronie kultu jedyne Boga i Jego Prawa, co uczyniło go „twierdzą warowną, kolumną żelazną i murem spizowym całej ziemi, przeciw królom judzkim i ich przywódcom, ich kapłanom i ludowi tej ziemi” (Jr 1, 18).

„Droga Jahwe” w Księdze Jeremiasza została zobrazowana w mowach i wystąpieniach Proroka z Anatot. Księga Jeremiasza nie zawiera jednak ustalonego według następstwa czasu układu zdarzeń i słów Jahwe. Dopiero egzegeci i historycy ułożyli w sposób chronologiczny opisane w niej wydarzenia, zestawiając fakty i mowy wygłoszone przez Proroka. W tym opracowaniu przyjmuje się chronologię zawartą w komentarzu ks. prof. L. Stachowiaka¹² do Księgi Jeremiasza.

D e r e k w Księdze Jeremiasza jest podstawowym pojęciem w ocenie religijno-moralnej życia Izraela. Księga rozróżnia ściśle dwie drogi, z których jedna oznacza drogę postępowania prawego, zgodnego z Prawem Bożym, czyli „drogę Jahwe” oraz drogę przewrotności, czyli bałwochwalstwa, odrzucającego wskazania Jahwe¹³.

Prorok Jeremiasz uświadamiał sobie, że pomimo wprowadzonej w życie reformy króla Jozjasza, Izraelici nie postępowali „drogą Jahwe”, lecz nadal „włóczyli się po wszystkich drogach [ku obcym]” (Jr 3, 13). Choć Jahwe ustawicznie przebywał wśród swego ludu, umożliwiając mu nawiązanie ze Sobą dialogu, Izraelici nie wypełniali przykazań Bożych i „obrócili się plecami a nie twarzą” do Boga żywego (por. Jr 2, 27). Okazało się więc, że daleko posunięte działania reformy, zmierzające do zniszczenia synkretycznych i pogańskich centrów kultu, nie przyniosły oczekiwanych skutków. Aby nakłonić Izraelitów do wejścia na „drogę Jahwe”, Prorok z Anatot przypomniał im okres wędrówki przez pustynię, kiedy naród był całkowicie podporządkowany kierownictwu Jahwe: „To mówi Pan: Pamiętam wierność twojej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za Mną na pustyni, w ziemi, której nikt nie obsiewa” (Jr 2, 2).

¹¹ Por. J. Bright, dz. cyt., s. 327.

¹² Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1967.

¹³ Por. tamże, „Drogi” i „ścieżki” w Księdze Jeremiasza, *ekskurs*, s. 523–526.

We wspomnianym okresie historii Izrael pielgrzymował pod wyłącznym przewodnictwem Boga. W swojej wiernej służbie Bogu potrafił zdobyć się na wyrzeczenia i ofiary¹⁴. Jednakże naród, który niegdyś posłusznie kroczył drogą wyznaczoną przez Jahwe, opuścił swego Boga i zwrócił się ku bałwochwalstwu (Jr 2, 5.8). Dlatego też pierwsze wystąpienie Proroka zaczęło się od krytyki, w której stwierdził, że Izrael porzucił obowiązki kultowe wobec Jahwe i skierował się ku nic nieznaczącym bożkom. Lud Jahwe oddał się pod rzekomą opiekę bóstw, mimo że pod ich przewodnictwem niczego nie mógł osiągnąć. W przeciwieństwie do powodzenia, jakim cieszył się, gdy pozostawał pod troskliwym kierownictwem Boga.

Według Proroka Jeremiasza Izraelici przestali chodzić „drogą Jahwe”, ponieważ zło ogarnęło ich serca. Grzech w nauce Jeremiasza jest tajemniczą siłą, która sprawia, że Izrael buntuje się i występuje przeciw woli Bożej (Jr 2, 20; 5, 5), łamiąc w ten sposób Przymierze zawarte z Jahwe na Synaju (Jr 11, 10). Wskutek popełnionych grzechów członkowie Narodu Wybranego popadli w pychę i zatwardziałość serca, która przejawiała się w kłamstwie i niewdzięczności¹⁵.

Następstwem nieposłuszeństwa i buntu przeciwko samemu Bogu było niedorzeczne postępowanie Izraela. Prorok porównał je do zachowania człowieka, który mając źródło czystej wody, dobrowolnie zamienił je na wodę przechowywaną w nieszczelnych cysternach (Jr 2, 13). Podobnie postąpił Izrael. Wybierając obcych bogów, czyli dziurawe cysterny, które zawsze zawodzą, porzucił swego Boga Jahwe – źródło wody żywej (Jr 17, 13)¹⁶.

Pomimo apostazji Izraela i szerzącego się zepsucia moralnego, Jeremiasz wzywał Izraelitów do nawrócenia. Jahwe bowiem umiłował swój lud i chce, aby zrozumiał swój grzech odstępstwa, zwracając ze złej drogi:

„Jeżeli chcesz powrócić, Izraelu, – wyrocznia Pana – możesz do Mnie powrócić, a jeżeli oddalisz swe bóstwa, nie potrzebujesz się błąkać z dala ode Mnie. A jeżeli będziesz przysięgał: »Na życie Pana« zgodnie z prawdą, słusznie i sprawiedliwie, narody będą sobie błogosławić przez ciebie i będą się tobą chlubić.

Bo tak mówi Pan do ludzi z Judy i [mieszkańców] Jerozolimy: Wykarczujcie swoje karczowiska i nie rzucajcie nasienia w ciernie. Obrzeźcie się ze względu na Pana i odrzućcie napletki serc waszych” (Jr 4, 1–4).

Izrael może nawrócić się, czyli powrócić do pierwszej miłości (Jr 2, 2), do początku wyznaczonego przez zawarte na Synaju Przymierze. Jedynym sposobem powrotu do Boga Przymierza jest wejście na „drogę Jahwe”. Jeremiasz domaga się rzeczywistego nawrócenia, czyli przejścia z błędnej drogi na drogę prawdziwą – drogę Bożych przykazań i praw (Jr 3, 21n.; 31, 21n). Dlatego naród musi „całym sercem” (Jr 3, 10) wkroczyć na tę drogę, bo jedynie wówczas dokona się

¹⁴ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 98.

¹⁵ Por. J. Tomala, *Teologia proroka Jeremiasza*, CT, 1938, 19, s. 461 n.

¹⁶ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 103 n.

całkowite zerwanie z grzechem bałwochwalstwa, będącym główną przeszkodą w odzyskaniu utraconej przyjaźni z Bogiem¹⁷.

Izraelici muszą poznać swój grzech i uznać swoją winę: „Tylko uznaj swoją winę, że zbuntowałaś się przeciw Panu, Bogu swemu” (Jr 3, 13). Powinni przeto żałować za popełnione zło i wstydzić się swoich grzechów (Jr 3, 21–25; 51, 51). Muszą całkowicie oderwać się od swojej złości, odwrócić się od wszelkiego zła, a zwłaszcza bałwochwalstwa. Nawrócenie wymaga obrzezania serca (Jr 4, 4), czyli obrzezania wewnętrznego, ponieważ tylko ono uzdolni Lud Jahwe do przestrzegania Prawa Przymierza. Prorok nawiązał tu do zewnętrznego znaku obrzezania, które dla Izraelitów było symbolem przynależności do Narodu Wybranego, związanego z Bogiem przez Przymierze¹⁸. Jeremiasz bowiem nauczał, że postępowanie „drogą Jahwe” uzależnione jest od posłuszeństwa i pobożności wewnętrznej, czyli „obrzezania serca”, nie zaś „obrzezania według ciała, pozbawionego należytego usposobienia religijno-moralnego. Ono bowiem przed Jahwe nie ma większego znaczenia (Jr 9, 24–25)¹⁹.

Już Prorok Izajasz zwracał się do narodu z upomnieniem, że jedynie wargami czcił Jahwe, a serce jego było mu zupełnie obce (Iz 29, 13). Obrzezanie duchowe związane z odrzuceniem grzesznych myśli i oczyszczeniem serca ze wszystkiego, co przewrotne i niezgodne z wolą Bożą, jest odpowiedzią człowieka, która zasługuje na uznanie przez Jahwe. Stanowi ona nieodzowny warunek chodzenia „drogą Jahwe”. Tylko wtedy Izrael będzie mógł wrócić na opuszczoną drogę i uniknie zapowiadanego przez Proroka groźnego niebezpieczeństwa ze strony nieprzyjaciela z północy (Jr 4, 6–7).

Jeremiasz napominał Izraelitów, że postępowanie „drogą Jahwe” wymaga, aby idący nią ludzie przysięgali tylko na Boga żywego, zgodnie z prawdą, słuszenie i sprawiedliwie (Jr 4, 2). Przysięga bowiem była w Izraelu wyrazem wyznania wiary w Boga Jedyne i stanowiła akt wyłącznej przynależności do Jahwe, Boga obietnic²⁰. Składanie przysięgi na Baala lub na inne bóstwa (Jr 5, 7; 12, 16) było znakiem odstępstwa od Jahwe i równało się porzuceniu Jego drogi. Izrael jednak nie odpowiedział pozytywnie na wezwanie Proroka. Nie przestał żyć w dawnej zatwardziałości serca. Jego przewrotność była tak wielka, że nawet wtedy, gdy własną przysięgą zobowiązali się postępować zgodnie z wolą Jahwe, to w rzeczywistości nie postępowali według Jego woli, ponieważ po prostu ją lekceważyli (Jr 5, 2). Izraelici składali fałszywe zeznania i wprowadzali w błąd swych współbraci. Dlatego Prorok pouczał, że muszą pożałować swego kłamliwego i przewrotnego postępowania (Jr 8, 5–7). Gdy bowiem poczują żal z powodu do-

¹⁷ Por. K. Koch, *derek*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren, II, Stuttgart 1977, s. 307.

¹⁸ H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1984², s. 113.

¹⁹ Por. J. Tomala, art. cyt., s. 450.

²⁰ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 128.

tychczasowego życia, wówczas wyraża gotowość do podjęcia prawdziwego nawrócenia²¹.

Jeremiasz nie tylko wzywał do powrotu na „drogę Jahwe”, ale również usiłował odszukać w Jerozolimie ludzi, którzy tą drogą podążali:

„Przebiegnijcie ulice Jerozolimy, zobaczcie, zbadajcie i przeszukajcie jej place, czy znajdziecie kogoś, czy będzie tam ktokolwiek, kto by postępował sprawiedliwie, szukał prawdy, a przebaczę jej. [...]”

Ja zaś powiedziałem sobie: »To tylko prostytutki postępują nierozsądnie, bo nie znają drogi Pana, obowiązków wobec swego Boga. Może pójdę więc do ludzi wybitnych i będę mówił do nich. Ci bowiem znają drogę Pańską, obowiązki wobec swego Boga«. Lecz oni także pokruszyli jarzmo, potargali więzy” (Jr 5, 1.4–5).

Prorok miał nadzieję, że smutny stan moralny dotyczy jedynie ludzi prostych, nie znających Prawa Bożego i wynikających z niego obowiązków religijnych. Usprawiedliwieniem niewłaściwego postępowania było dla nich to, że nie mieli możliwości przyswojenia sobie sposobu życia według zamierzeń Jahwe. Ludzie prości, nie obeznani z Prawem tkwili w niewiedzy, nie zwracając uwagi na to, czy ich postępowanie jest zgodne z wolą Bożą. Dlatego też Jeremiasz zwrócił się do ludzi, którzy odpowiadali za życie publiczne, do urzędników państwowych, kapłanów i proroków, w nadziei, że pośród nich znajduje ludzi wiernych „drodze Jahwe”. Mieli oni czas i środki, a przede wszystkim obowiązek poznania „drogi Jahwe” – Jego wymagań i tego co zarządził. Okazało się jednak, że ludzie dobrze znający „obowiązki wobec swego Boga” (Jr 5, 5), z pełną świadomością opuścili „drogę Jahwe”, trwając jednomyślnie w postawie buntu wobec Boga²².

Prorok stwierdził, że w Jerozolimie nikt nie zważał na „drogę Jahwe”. Izraelici, odwracając się od Boga, zlekceważyli słowo Boże i potargali więzy zasad moralnych dyktowanych przez Prawo²³. Życie ludzi postępujących sprawiedliwie, których poszukiwał Prorok, winno wyrażać się w postępowaniu według przykazań Bożych, które określały drogę wyznaczoną przez Jahwe. Dla Proroka z Anatot nieznaną „drogi Jahwe” była równoznaczna z nieprzestrzeganiem Prawa Bożego²⁴. Sprawiedliwy był ten, kto troszczył się o dokładne wypełnianie nakazów Bożych, czyli postępowanie zgodne z Prawem Jahwe. Człowiek sprawiedliwy przyjmował „właściwą, określoną Przymierzem i Prawem postawę wobec Boga i ludzi. Zakłada ona absolutną wierność wszystkim wskazówkom Jahwe, a wyklucza wszelką dwulicowość w postępowaniu”²⁵.

²¹ Por. J. Schreiner, *Jeremia 1–25, 14 (Kommentar)*, Würzburg 1981, s. 40.

²² Tamże, s. 40–41.

²³ Por. L. Stachowiak, *Pouczenia moralne w starszych tradycjach prorockich*, ZN KUL, 13, 1970, nr 1, s. 8.

²⁴ Por. J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 214.

²⁵ L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, s. 138.

Przedstawiona wyżej nauka Proroka o „drodze Jahwe” zawarta jest w mowach Jeremiasza, które zostały wygłoszone w latach 627–622 przed Chr.²⁶ Zainicjowana w 628 r. przez króla Jozjasza reforma religijna, ogarnęła swym zasięgiem główne ośrodki kultu bałwochwalczego, w których obok oddawania czci obcym bogom (Jr 3, 6.9), rozwijały się praktyki magii i nekromancji (2 Krl 21, 3–7; 23, 4–7). Jednakże pomimo usunięcia synkretycznych i pogańskich ośrodków kultu, reforma ta nie wpłynęła zasadniczo na postępowanie religijno-moralne Izraelitów. Wielu bowiem fałszywych proroków nadal usypiało czujność przywódców, obwieszczając pomyślny obrót spraw. Ich przepowiednie były spełnieniem oczekiwań dworu i ludu (Jr 2, 8). Podobnie czynili kapłani, ogłaszając „Pokój, pokój”, choć sami nie szukali woli Jahwe i nie wypełniali warunków Przymierza. Dlatego do odnowy religijnej szerszych rzesz społeczności izraelskiej konieczna była druga reforma, którą król Jozjasz ogłosił w 622 r. Miała ona przyczynić się do zmiany mentalności religijnej członków Narodu Wybranego tak, aby Prawo Boże było przestrzegane przez wszystkich uczestników „berith” z Jahwe (2 Krl 23, 1–24; 2 Krn 34, 8; 35, 19).

W czasie drugiej reformy Jozjasza i centralizacji życia religijnego w Jerozolimie wzrósł autorytet świątyni. Powstało wówczas realne niebezpieczeństwo przerostu życia liturgicznego przy jednoczesnym zaniedbaniu obowiązków moralnych. Groźniejsze w skutkach było jednak poczucie bezpieczeństwa pokładane w samym praktykowaniu kultu. Izraelici doszli bowiem do przekonania, że już sama obecność świątyni w Jerozolimie chroni ich przed wszelkim zagrożeniem i gwarantuje pomoc Bożą dla miasta i całego ludu (Jr 7, 3n). Jeremiasz usiłował obnażyć kłamstwo, polegające na wmawianiu ludziom, że same gorliwe praktyki religijne wystarczają do zbawienia. Dlatego zarzucał Izraelitom niesprawiedliwość, wskazywał na pozorną pobożność, która pod pretekstem praktyk religijnych ukrywa nietolerancję wobec bliźniego²⁷: „Nieprawda? Kraść, zabijać, cudzołożyć, przysięgać fałszywie, palić kadzidło Baalowi, chodzić za obcymi bogami, których nie znacie... A potem przychodzicie i stajecie przede Mną w tym domu, nad którym wzywano mojego imienia, i mówicie: »Oto jesteśmy bezpieczni«” (Jr 7, 9n). Jeremiasz nauczał, że sam pobyt w świątyni nie może zapewnić Izraelitom opieki Bożej. Albowiem działanie Boże jest zależne od osobistych wartości religijno-etycznych poszczególnych członków Narodu Wybranego²⁸. „Powszechne przekonanie, że Jahwe wybrał Syjon po wieczne czasy, piętnował Prorok jako oszustwo i kłamstwo, stwierdzając, że Jahwe opuści swój dom i skaże go na zniszczenie, jak to uczynił z przybytkiem arki w Szilo (Jr 7, 1–15; 26, 1–6)”²⁹. Jeżeli zatem Izrael nie będzie wiernie kroczył „drogą Jahwe”, to nawet wielkie przywiązanie do świątyni nie skłoni Boga do niesienia pomocy miastu i

²⁶ Tamże, s. 48.

²⁷ Por. M. Fortin, *Jeremiasz, prorok. Pielgrzymowanie w wierze*, Kraków 1996, s. 65 n.

²⁸ Por. J. Tomala, art. cyt., s. 363.

²⁹ J. Bright, dz. cyt., s. 167.

narodowi. Dlatego też Prorok wzywał Izraelitów do naprawy życia moralnego i wkroczenia na „drogę Jahwe”:

„To mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: Poprawcie postępowanie i wasze uczynki, a pozwolę wam mieszkać na tym miejscu. Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: »Świątynia Pańska, Świątynia Pańska, Świątynia Pańska!« Albowiem jeżeli naprawdę poprawicie wasze postępowanie i jeżeli będziecie się kierować wyłącznie sprawiedliwością jeden wobec drugiego, jeśli nie będziecie uciskać cudzoziemca, sieroty i wdowy »i jeśli krwi niewinnej nie będziecie rozlewać na tym miejscu« i jeżeli nie pójdziecie za obcymi bogami na waszą zgubę, wtedy pozwolę wam mieszkać na tym miejscu w ziemi, którą dałem przodkom waszym od dawna, i na zawsze” (Jr 7, 3–7; zob. też 26, 4–6).

Powrót na „drogę Jahwe” i związana z tym naprawa życia moralnego, stanowił nieodzowny warunek, by Izraelici mogli nadal przebywać w świątyni i oddawać hołd Bogu. O warunkach przebywania w świętym miejscu, Izraelici dowiadawali się z ust kapłanów i proroków, którzy w tzw. liturgii bramy obwieszczali przykazania Jahwe³⁰. Podobnie Jeremiasz w bramie świątyni wzywał Izraelitów do postępowania „drogą Jahwe”, a więc do przestrzegania wskazań religijno-moralnych, ponieważ życie etycznie nienagane daje prawo do przebywania w świątyni. Sprawiedliwość w sądzie, zaprzestanie życia niemoralnego i wierność Bogu – to jedyna gwarancja prawdziwego pokoju i obecności Jahwe w Izraelu.

„Droga Jahwe” obejmuje również obowiązki względem bliźnich, zwłaszcza wobec ludzi bezbronnych, będących w gorszej sytuacji od pozostałych. Nie posiadając żadnych ludzkich zabezpieczeń swojej egzystencji byli najbardziej podatni na przyjęcie Prawa Bożego. Podążanie „drogą Jahwe” było zatem nierozdzielnie związane z czynieniem sprawiedliwości wobec ludzi, których pozbawiono ochrony prawa, a którzy jednocześnie stanowili uprzywilejowaną warstwę społeczną Jahwe³¹.

Bóg domagał się od Izraelitów wierności w kroczeniu „drogą Jahwe”, także w odniesieniu do zobowiązań kultowych, wynikających z zawartego Przymierza. Sprzeciwiał się jednak wszelkiemu formalizowaniu religijnemu i rytualizmowi, których rezultatem było zaniedbywanie postawy moralnej przez samego ofiarnika³²: „To mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: »Dodawajcie wasze ofiary całopalne do waszych ofiar krwawych i spożywajcie mięso! Bo nic nie powiedziałem ani nie nakazałem waszym przodkom, gdy wyprowadzałem ich z Egiptu, co do ofiar całopalnych i krwawych, lecz dałem im tylko przykazanie: Słuchajcie głosu mojego, a będę wam Bogiem, wy zaś będziecie Mi narodem. Chodźcie każdą drogą, którą wam rozkażę, aby się wam dobrze powodziło«” (Jr 7, 21–23).

³⁰ Por. G. von Rad, dz. cyt., s. 297.

³¹ Por. L. Stachowiak, *Pouczenia moralne...*, s. 7.

³² A. Jankowski, *Ku zbawieniu przez „ekonomię” Starego Prawa*, [w:] *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*, pr. zbior. pod red. B. Przybylskiego, Poznań 1970, s. 125.

Wypowiedź Jeremiasza o składaniu ofiar nie oznacza, że Prorok był ich przeciwnikiem. Podkreśla jednak konieczność zwalczania nadużyć kultowych, powstałych na skutek porzucenia przez lud „drogi Jahwe”. Na tej drodze Izraelici nie byli zobowiązani jedynie do kultu zewnętrznego, ale przede wszystkim do życia zgodnego z nakazami Bożymi, wyrażającego się w posłuszeństwie wobec woli Jahwe, w nienagannym pod względem moralnym postępowaniu³³. Ofiary składane przez Izraelitów powinny być zewnętrznym znakiem wyrażającym wewnętrzny akt ofiarodawców. Jeżeli zaś pozbawione są odpowiedniej intencji i ducha pokuty, to tym samym nie są przyjemne Bogu. Prorok niestrudzenie przypominał Izraelowi, że na „drodze Jahwe” przepisy etyczne Dekalogu są ważniejsze, aniżeli obrzędy zewnętrzne „bez treści i bez ducha”³⁴.

Prorok wzywał Izraelitów także do zachowywania przepisu Prawa o szabacie, który nakazywał „święcenie” dnia sobotniego. Przestrzeganie tego przepisu wiązało się z niewykonywaniem żadnych prac:

„To mówi Pan: Strzeżcie się – jeśli wam życie miłe – by nie nosić rzeczy ciężkich w dzień szabatu ani nie wносить ich przez bramy Jerozolimy. Nie wynosicie żadnych ciężarów ze swych domów w dzień szabatu ani nie wykonujecie żadnej pracy, lecz raczej święćcie dzień szabatu, jak nakazałem waszym przodkom” (Jr 17, 21–22).

Zachowywanie szabatu było znakiem przymierza z Bogiem – znakiem przynależności do Jahwe³⁵. Od wypełniania przepisu o szabacie Bóg uzależnił dalsze istnienie miasta i Królestwa Dawidowego. Izrael jednak zlekceważył nakaz spoczynku i świętowania szabatu, ściągając na siebie groźbę zniszczenia miasta (Jr 17, 27).

Prorok z Anatot wielokrotnie wzywał naród do postępowania „drogą Jahwe”, lecz Izraelici uporczywie naśladowali swoich przodków, którzy wzgardzili „drogą Pańską”, idąc za obcymi bóstwami (Jr 16, 11) – „Każdy biegnie dalej swoją drogą niby koń cwałujący do bitwy” (Jr 8, 6). Wszyscy „postępowali według zatwardziałości swego przewrotnego serca”, odmawiając Bogu posłuszeństwa (Jr 11, 8). Przez naruszenie najważniejszego przykazania Dekalogu o wyłączności Boga, Izrael stał się winny grzechu bałwochwalstwa, praktykowanego już od pokoleń³⁶.

Porzucenie „drogi Jahwe” doprowadziło Izraela do całkowitego odstępstwa, o którym świadczyły posągi i ołtarze umieszczone w świątyni (Jr 7, 30). Szczynem zaś znieprawienia religijnego były ofiary bałwochwalcze z dzieci, składane Molochowi (Jr 7, 31), których Jahwe surowo zabronił (Kpł 17, 21; 20, 2–5). Ignorowanie „drogi Jahwe” było główną przyczyną apostazji i obojętności religijnej Narodu Wybranego. Jeremiasz zapowiedział, że Jahwe ukarze swój lud za niewierność i bałwochwalcze obrzędy powszechną zagładą, której skutkiem będzie zanik wszelkiego życia w Izraelu (Jr 7, 34). Naród Wybrany zostanie pozba-

³³ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, s. 167.

³⁴ Por. J. Tomala, art. cyt., s. 445 n.

³⁵ Por. K. Pauritsch, dz. cyt., s. 1529.

³⁶ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, s. 230.

wiony dziedzictwa i posłany na wygnanie do obcego kraju (Jr 16, 13). Będzie ono konsekwencją opuszczenia „drogi Jahwe”.

Prorok pouczał, że zarówno Izrael, jak i poszczególni jego członkowie w swoim postępowaniu winni opierać się na mocy Jahwe, Jemu powierzając swoją egzystencję. Izraelita całkowicie zdający się na Boga jest „mężem błogosławionym”, którego serce zwrócone jest ku Jahwe, ponieważ tylko od Niego oczekuje skutecznej pomocy: „To mówi Pan: »Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku i który w ciele upatruje swą siłę, a od Pana odwraca swe serce. Jest on podobny do dzikiego krzaka na stepie, nie dostrzega, gdy przychodzi szczęście; wybiera miejsca spalone na pustyni, ziemię słoną i bezludną. Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Panu, i Pan jest jego nadzieją. Jest on podobny do drzewa zasadzonego nad wodą, co swe korzenie opuszcza ku strumieniowi»” (Jr 17, 5–8).

Człowiek pokładający swą ufność w Panu, wiernie kroczy „drogą Jahwe”, otrzymując od Niego pomyślność, którą symbolizuje szlachetne drzewo, rosnące nad strumieniem. Błogosławieństwa Bożego pozbawiony jest człowiek pokładający ufność w sobie i nie słuchający pouczeń Jahwe. Budując na własnych siłach nieuchronnie zmierza do całkowitego upadku, niczym kolczasty krzak stepowy, który bez odpowiednich warunków rozwoju, nie oprze się palącemu słońcu³⁷.

Od 621 do 609 r. przed Chr. Jeremiasz nie przejawiał żywszej działalności prorockiej. Swoje przepowiadanie kontynuował po śmierci Jozjasza (609 r.), gdy Izraelici ponownie zwrócili się ku dawnym praktykom pogańskim. Powyższe teksty Jeremiasza o potrzebie kroczenia „drogą Jahwe” pochodzą z mów Proroka, które zostały ogłoszone w latach 609–597. Nastąpiło wówczas ożywienie praktyk bałwochwalczych powiększające przepaść między zobowiązaniami „drogi Jahwe” a rzeczywistym postępowaniem członków Narodu Wybranego. Atmosferze religijnej obojętności sprzyjała postawa króla Jojakima, który pozbawiony osobistej pobożności nie zainteresował się religią Boga Jahwe. Osadzony na tronie przez Egipcjan nie zajmował się dziełem religijnej odnowy narodu. Nawiazywał do najgorszych tradycji Manassesza i Amona i uchodził w państwie judzkim za tyrana, niezdolnego do sprawowania rządów³⁸.

W 598 r. król babiloński Nabuchodonozor wyruszył przeciw Jojakimowi, który zbuntował się i wypowiedział mu posłuszeństwo. Wówczas to Prorok Jeremiasz przygotował zwój gróźb, które odczytano w świątyni. Król Jojakim, po zaznajomieniu się z treścią zwoju, spalił go i nakazał aresztowanie Proroka wraz z jego sekretarzem Baruchem. Ci jednak ukryli się przed królem dzięki skutecznej pomocy wyższych urzędników królewskich³⁹. Gdy nastąpiło oblężenie Jerozolimy, król Jojakim zmarł, a jego następcą Jojakin poddał miasteczko Babilończykom. Nabuchodonozor ustanowił królem Mattaniasza, noszącego po wyborze

³⁷ Tamże, s. 234 n.

³⁸ Por. J. Bright, dz. cyt., s. 337.

³⁹ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, s. 402 n.

imię Sedecjasz, Jojakina uprowadził zaś do niewoli wraz z wielu wybitnymi Judejczykami.

W 587 r. rozpoczęło się kolejne oblężenie Jerozolimy przez Babilończyków. Jeremiasz od początku inwazji babilońskiej nakłaniał lud zgromadzony w stolicy do oddania miasta w ręce wroga, ponieważ to sam Jahwe wystąpił jako rzecznik karzącej sprawiedliwości wobec swego narodu. Prorok przekazał skierowane do niego słowa Jahwe, w których zostały nakreślone dwie drogi:

„Do tego narodu zaś powiedz: To mówi Pan: Oto stawiam przed wami drogę życia i drogę śmierci. Kto pozostanie w tym mieście, umrze od miecza, głodu i zarazy. Kto zaś wyjdzie, by się oddać w niewolę oblegającym was Chaldejczykom, będzie żył i otrzyma jako zdobycz własne życie. Zwróciłem bowiem swoje oblicze na to miejsce ku jego złu, a nie dobru – wyrocznia Pana. Będzie ono wydane w ręce króla babilońskiego który spali je ogniem” (Jr 21, 8–10).

Za pomocą obrazu „droga życia” Pismo Święte wyraża współzależność istniejącą pomiędzy dobrym postępowaniem i pomyślnym losem życiowym⁴⁰. Dla Izraelitów „drogą życia” było opuszczenie oblężonej przez Babilończyków Jerozolimy i oddanie się w ręce nieprzyjaciół. Opowiedzenie się ludu za „drogą życia” oznaczałoby wybór „drogi Jahwe”. Naród bowiem stanął przed wyborem między życiem i śmiercią, a przede wszystkim między posłuszeństwem i nieposłuszeństwem Bogu.

Tragiczne położenie Jerozolimy było spowodowane porzuceniem „drogi Jahwe”, zobowiązującej Izraelitów do zachowania przykazań Bożych i nienaganego etycznie postępowania. Kolejny najazd Babilończyków nie był więc jedynie skutkiem niezręcznej polityki zagranicznej rządzących, gdyż właściwym sprawcą klęsk był Jahwe, a Nabuchodonozor narzędziem w Jego rękę⁴¹.

Jeremiasz nawoływał do poddania się „nieprzyjacielowi z północy”, wiedział bowiem, że miastu grozi nieuchronna zagłada. O tym, że kara Boża była konsekwencją porzucenia „drogi Jahwe”, świadczyła również postawa króla Sedecjasza i książąt judzkich, którzy ślubowali, że uwolnią niewolników izraelskich. Pomimo uroczystego zobowiązania złamali przysięgę złożoną w imię Pańskie, gdyż mylnie sądzili, że niebezpieczeństwo ze strony Babilończyków, bezpowrotnie minęło. Zlekceważenie ślubów złożonych wobec Jahwe ujawniło rzeczywisty upadek religijno-moralny Narodu Wybranego. Prorok przepowiedział królowi i mieszkańcom Jerozolimy zasłużoną karę:

„Nie słuchaliście Mnie, by ogłosić wolność każdy bratu i współziomkowi swemu; oto puszczam was wolno – na miecz, zarazę i głód. Uczynię z was nadto przedmiot budzący przerażenie u wszystkich królestw ziemi. A z ludźmi, którzy przekroczyli umowę ze Mną, którzy nie wypełnili warunków umowy zawartej

⁴⁰ Por. M. Filipiak, *Życie ludzkie w świadectwie Biblii*, RTK, 24, 1977, z. 1, s. 22–25; L. Stachowiak, *Teologia życia w Starym Testamencie*, RTK, 17, 1970, z. 1, s. 15.

⁴¹ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, s. 259.

wobec Mnie, postąpię jak z cielcem, którego oni przecięli na dwie części, by przejść między nimi” (Jr 34, 17–18).

Postępowanie ludu jerozolimskiego potwierdziło kłamliwy i przewrotny charakter członków Narodu Wybranego, którzy zupełnie wzgardzili „drogą Jahwe”⁴². Dlatego Jeremiasz oświadczył, że tych, którzy zerwali przymierze dosięgnie przekleństwo mieszczące się w jego rytuale. Spotka ich los zwierzęcia ofiarnego (Jr 34, 18), które rozcinano, aby między jego częściami przechodzili zawierający układ⁴³.

Kiedy nastąpiło ponowne oblężenie Jerozolimy, Prorok z Anatot nakłaniał króla do zachowania uległości wobec nieprzyjaciół, gdyż w niej wyrażała się wola Boża, czyli „droga Jahwe” dla zagrożonego Izraela. Jeremiasz wiedział, że teraz Babilończycy już nie przerwą oblężenia i nie odejdą (Jr 37, 9n) i dlatego obwieścił słowa Jahwe:

„To mówi Pan: Kto pozostanie w tym mieście, umrze od miecza głodu i zarazy; kto zaś przejdzie do Chaldejczyków, pozostanie przy życiu. Jako zdobycz będzie miał własne życie i utrzyma je” (Jr 38, 2).

Choć Prorok usiłował przekonać Sedecjasza do dobrowolnego oddania się w ręce wroga, to jednak król w obawie przed zwolennikami obrony stolicy nie zdobył się na ten ostateczny krok. Babilończycy wtargnęli do Jerozolimy w 586 r. Za podniesiony bunt i zdradę synowie Sedecjasza ponieśli śmierć, a on został oślepiiony i uprowadzony do Babilonu. Jeremiaszowi pozostawiono możliwość wyboru odnośnie do pozostania w kraju lub udania się z deportowanymi Izraelitami. Prorok zdecydował się na pozostanie w Jerozolimie, by słowem Bożym wspierać tych, których nie uprowadzono do Babilonu. Jednakże śmierć gubernatora Judy – Godoliasza, zniweczyła plany Proroka. Kiedy spiskowcy kierujący działalnością antybabilońską, zamierzali uciekać do Egiptu, prosili Proroka o wstawiennictwo u Jahwe, zapewniając, że podporządkują się Jego słowom: „Bóg nam świadkiem wiernym i prawdomównym, że postąpimy we wszystkim według tego, co Pan, twój Bóg, objawi dla nas” (Jr 42, 5). Odpowiedź Proroka nie odpowiadała ich oczekiwaniom. Spiskowcy zarzucili mu głoszenie kłamstwa i złamali przysięgę (Jr 43, 2). Jeremiasz został zmuszony do opuszczenia kraju i udania się z częścią Izraelitów do Egiptu, gdzie jeszcze raz przeciwstawił się bałwochwalstwu:

„To mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: Widzieliście całe nieszczęście, jakie sprowadziłem na Jerozolimę i na wszystkie miasta judzkie. Są one dzisiaj ruiną i nie ma w nich mieszkańców, za ich nieprawość, którą popełnili, aby Mnie pobudzać do gniewu. Chodzili składać ofiary i służyć obcym bogom, których nie znali ani oni, ani wasi przodkowie” (Jr 44, 2–3).

W swoim ostatnim wystąpieniu (Jr 44, 2–30) Prorok wykazał, że Izraelici, pomimo upomnień i kary zesłanej przez Boga, nadal trwali w swym odstępstwie.

⁴² Por. J. Tomala, art. cyt., s. 444.

⁴³ Por. A. Janowski, *Biblija teologia Przymierza*, Katowice 1985, s. 27.

Odmawiali oni wejścia na „drogę Jahwe” również w Egipcie, zapominając o nie-szczęściu, jakiego doznali w ziemi judzkiej. Według Proroka Judejczycy zgotują sobie podobny los (Jr 44, 26–30), jeżeli nadal oddawać będą cześć obcym bogom i uprawiać różne formy bałwochwalstwa. W tym końcowym przemówieniu Jeremiasz ponownie opowiedział się za „drogą Jahwe”, potwierdzając niejako swą wierność Bogu i powołaniu prorockiemu.

Nauka Proroka z Anatot o „drodze Jahwe” pozornie nie przyniosła żadnych owoców, nie uchroniła bowiem Narodu Wybranego od powszechnej zagłady w latach 587–586. Jednakże jego działalność prorocka sprawiła, że Izraelici dotknięci narodową tragedią niewoli babilońskiej zachowali wiarę w Jahwe. Prorok z Anatot w najtrudniejszym momencie historii Izraela przypominał, że jedynie wierność „drodze Jahwe” gwarantuje Ludowi Bożemu opiekę Bożą oraz zapewnia życie i chroni od śmierci⁴⁴.

3. ZAKOŃCZENIE

Prorok Jeremiasz zdecydowanie i konsekwentnie kontynuował głoszenie „drogi” wyznaczonej Izraelowi przez Boga. Wzywając Izraelitów do wierności obowiązkowi religijno-moralnym, podkreślał wyższość wewnętrznego usposobienia nad formalizmem religijnym (Jr 7, 3–10), podlegającym na czysto zewnętrznym przestrzeganiem Prawa. Zdaniem Proroka, działanie Boże nie tylko zależy od postępowania według przepisów Prawa, ale głównie od osobistych wartości religijno-etycznych członków Narodu Wybranego (Jr 9, 24n). To pouczenie odnosiło się szczególnie do praktykowanego w świątyni kultu, który niejednokrotnie nie miał nic wspólnego z wiernością „drodze Jahwe”, ponieważ zewnętrznemu wypełnianiu Prawa nie odpowiadała wewnętrzna bojaźń Boża. Połączenie zewnętrznego przestrzegania Prawa Bożego z głęboko religijnym usposobieniem, wyrażającym miłość i posłuszeństwo wobec Boga, stanowiło istotę prawdziwego podążania „drogą Jahwe” w nauczaniu Proroka Jeremiasza.

Choć Naród Wybrany zerwał Przymierze z Jahwe, łamiąc jego warunki, Jeremiasz zapowiedział, że wierny i miłosierny Bóg ustanowi Nowe Przymierze (Jr 31, 31–34). W pierwszym Przymierzu synajskim źródłem życia Izraelitów było wierne podążanie „drogą Jahwe”, a w Nowym Przymierzu prawdziwe życie będzie darem „we wnętrzu” członków nowego Ludu Bożego, pochodzącym od źródła życia – Boga⁴⁵: „Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu” (Jr 31, 33; por. Ez 36, 26n). Na mocy tego wewnętrznego daru, Prawo Boże stanie się wyrazem dążeń i pragnień człowieka, nie związanego już groźbami i sankcjami, ale wewnętrzną skłonnością serca, dążącego do Jahwe. Nowość

⁴⁴ Por. np. Jr 2, 8.23; 3, 21; 5, 4; 6, 16.27; 7, 3.5.23; 23, 16; 18, 11; 25, 5; 31, 8; 32, 19; 42, 3.

⁴⁵ Por. J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 148.

Przymierza zapowiedzianego przez Jeremiasza, nie będzie polegać na jakimś nowym prawie czy aktualizacji dawnych przepisów, lecz na nowym stosunku do woli Bożej, wyrażającej się w Prawie Bożym⁴⁶.

Przymierze między Bogiem a człowiekiem stało się przymierzem pełnym i definitywnym w Jezusie Chrystusie. Nowy Testament wskazuje na przymierze w Chrystusie i Jego zbawczą naukę jako prawdziwą drogę, którą każdy człowiek winien postępować w swoim życiu. Święty Paweł z Tarsu przedstawi w swoich listach „drogę wiary”, wyrażającą się w życiu wiary w Syna Bożego w całym bogactwie jego przejawów – gwarantującą osiągnięcie już nie pomyślności doczesnej, ale zbawienia wiecznego⁴⁷.

„CHEMIN DE YAHVÉ” DANS LE LIVRE DE JÉRÉMIE

Résumé

L'article présente l'un de thèmes bibliques principaux, qui est celui du „chemin”. De la même manière il s'agit là du „chemin de Dieu” – c'est-à-dire l'oeuvre de Dieu, la façon de son comportement, surtout de celui face à l'homme, aussi bien que le „chemin de l'homme” – son mode de vie, qui comporte l'empreinte de l'appartenance à Dieu, qui constitue aussi la manière de vivre avec Dieu selon la mesure de l'Alliance; ce mode peut s'avérer également l'aspiration de l'homme à la vie sans Dieu.

Jérémie est celui parmi les prophètes qui d'une façon décidée et conséquente proclame le „chemin” indiqué par Dieu à l'Israël; Il est aussi le signe du renouveau qui s'opérera dans le temps prévu par Dieu.

⁴⁶ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, s. 527 n.

⁴⁷ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 66.

KS. JAN TADEUSZ JACHYM

EZ 18, 20 – NAUKA O ODPOWIEDZIALNOŚCI INDYWIDUALNEJ

WPROWADZENIE

W Biblii problem odpowiedzialności idzie w parze z wiarą w sprawiedliwość Jahwe. Eichrodt pisze, że sprawiedliwość Jahwe jest wyrazem miłosnej wierności do Narodu Wybranego opartej na Przymierzu¹. Wierzyli w nią prorocy, wierzył również cały Naród Wybrany. Izraelici wierzyli niezłomie w absolutną sprawiedliwość Boga, choć zawężali jej pojęcie do czasu teraźniejszego. Zgodzić się trzeba z tezą Kocha, że w tekstach Biblii brak pojęcia odpowiedzialności czy słowa na oznaczenie „karania”². Wyciągnięcie z tego jednak wniosku, że w ST w ogóle nie było idei odpowiedzialności za czyny i odpłaty Bożej jest nieuzasadnione. Brak terminu na określenie jakiegoś pojęcia nie wyklucza znajomości jego treści i zakresu. Modyfikacji twierdzenia Kocha dokonał Horst. Każdy zły czyn człowieka powoduje „uruchomienie” działalności Boga i odpłatę przez wykonanie prawa. Człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny³.

Człowiek biblijny w świecie porządku moralnego szukał usprawiedliwienia popełnionych czynów. Nie znając idei sądu po śmierci, tylko ten świat uważał za miejsce Bożej sprawiedliwości. Cały zaś Naród Wybrany, stanowiący jedność w czasie i przestrzeni w oparciu o Przymierze, doświadczał sprawiedliwości Jahwe. I stąd, zdaniem Kaufmanna, pochodzi wiara w odpowiedzialność zbiorową całego *‘ām s^egullāh*⁴. Silna więź społeczna utrwalona przez Przymierze z Jahwe bez wątplenia dawała pierwszeństwo etyce i odpowiedzialności zbiorowej, nie wykluczając indywidualnej⁵.

¹ Zob. W. Eichrodt, *Theologie des AT*, t. I, Stuttgart⁶ 1959, s. 155.

² Por. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament*, ZTK 52 (1955), s. 1–42.

³ Całość dyskusji wśród egzegetów wywołanej opinią K. Kocha przedstawia J. G. Gamrnie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy*, CBQ 27 (1970), s. 1–12.

⁴ I. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago 1960, s. 33.

⁵ J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958, s. 131; zob. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 7–20.

Najstarsze wypowiedzi etyczne ST skierowane są nie tylko do całej społeczności, ale i do poszczególnego członka społeczności Izraela. Świadectwem wymownym jest tradycja Przymierza (Wj 21–23), według której każdy Izraelita odpowiada za zachowanie Przymierza. Zależność wiary i moralności grupy społecznej czy narodu od postawy jednostek danej zbiorowości jest oczywista⁶. Indywidualny aspekt religii Izraela podkreślają już stare teksty Biblii⁷. A skoro jednostka ma swoje zadanie i miejsce w starożytnych tradycjach Narodu Wybranego, to nie do przyjęcia jest pogląd o powolnym przejściu od odpowiedzialności zbiorowej do indywidualnej – jak sądzili m.in. Stade, Wellhausen, Duhamel, Lods i Gunkel.

I tak, zgodnie z hipotezą naturalnego rozwoju wstępującego religii w Izraelu, krytycy XIX wieku – Stade, Wellhausen – twierdzili, że w czasach starożytnych indywidualizmu religijnego, a z nim i indywidualnej odpowiedzialności całkowicie było brak. Dopiero wraz z niewolą babilońską Jeremiasz i Ezechiel mieliby sformułować zasadę osobistego stosunku jednostki do Boga⁸. Stade twierdzi, że w religii Izraela nie chodzi o stosunek między Bogiem a poszczególnym człowiekiem, ale o stosunek ludu izraelskiego do Jahwe⁹. Według tegoż, aż do VI wieku brak zupełnie indywidualnej nagrody w Izraelu – Jahwe zajmował się dobrem całego narodu, a nie jednostkami¹⁰. Jest to tym bardziej niemożliwe do uznania, że zachowane teksty z religii Egiptu, Hetytów i Mezopotamii mówią o jednostce. Określają jej obowiązki względem bóstwa i pouczają o osobistej odpowiedzialności za czyny. Świadczą o tym teksty egipskie: *Nauka dla Merikare*, *Dialog mizantropa*, *Spowiedź Negatywna*, *Mądrość Amenemope* czy inskrypcje z grobowca Petozirisa. Wśród innych tematów, podkreślają osobowy charakter religii, konieczność odpowiedzialności jednostki za dokonane czyny. Głoszą nawet sąd Ozyrysa nad każdym indywidualnie po śmierci.

W zagadnieniu zakreślonym w naszym temacie nie mieści się odpowiedzialność kryminalna jednostki, która jest sprawą ustawodawstwa społecznego. Chociaż i tę można wykazać w starożytnych tekstach prawnych i w Piśmie Świętym. Artykuł zajmuje się nauką Ezechiela o odpowiedzialności jednostki wobec Boga, która zawiera myśl o Bożej odpłacie, nagrodzie i karze.

Proroka Ezechiela uważa Albright za czołową postać duchową judaizmu w okresie niewoli babilońskiej. Dyskusję egzegetów nad czasem powstania i jednolitością księgi Ezechiela przedstawia Mayer we wstępie szczegółowym do Starego

⁶ Por. J. de Fraigne, *Indivdue et société dans la religion de l'AT*, Bib 33 (1952), s. 328.

⁷ Rdz. 18, 23; 20, 4; 26, 7–11; 2 Sm 3, 39; 14, 32; 1 Krl 25, 4; 2 Krl 19, 34; 8, 19.

⁸ Zob. Jr 31, 29–30; Ez 18, 1–32; W Zimmerli, *Ezechiel I*, BKAT, Neukirchen 1969, s. 418.

⁹ Zob. J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, I–II, Copenhagen 1926, s. 20.

¹⁰ Por. J. Hempel, *Gebet und Frömmigkeit im AT*, Göttingen 1922, s. 20.

Testamentu. Ostatnio Steinmann i Fohrer wracają do poglądu tradycyjnego, że Księga Ezechiela co do swej treści pochodzi zasadniczo od samego Ezechiela¹¹.

Lods w pracy o prorokach izraelskich podaje cechy nowej formy religii jahwistycznej, które według niego pochodzą wprost od Ezechiela. Są to: prawo kapłańskie, apokaliptyczna eschatologia, indywidualna moralność¹². Podkreślając rolę jednostki w religii, głosi prorok odpowiedzialność indywidualną w kilku tekstach, a szczególnie zajmuje się nią w 18 rozdz. Księgi¹³. Procksch, omawiając rozdział 18 Księgi Ezechiela łącznie z 14, 12–20, twierdzi, że jądro myśli rozdziału 18 zawiera się już w Dekalogu¹⁴. Egzegeta Cooke, komentując tenże 18 rozdz. Księgi, zauważa, że Ezechiel przewyższa Habakuka i Jeremiasza w ujęciu problemu odpowiedzialności, bo ci mieli trudności z pogodzeniem sprawiedliwości Bożej i cierpień, jakie spadły na Naród Wybrany¹⁵.

Podobnie jak Jeremiasz (Jr 31, 29), Ezechiel w 18, 1–32 rozprawia się z przysłowiem „Ojcowie zjedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom”, które rozpowszechniło się w latach niewoli. Odrzuca je we wszystkich możliwych zastosowaniach. Odpowiedzialność zbiorową sprowadza do właściwych rozmiarów. Podkreśla natomiast zadania jednostki w dobie upadku i rozbitcia Izraela – *‘ām s^egullāh* Jahwe. Każdy Izraelita musi prowadzić sprawiedliwe życie i osobiście będzie ponosił za nie odpowiedzialność przed Bogiem¹⁶.

Analiza egzegetyczno-teologiczna, pozwoli na stwierdzenie, czy nauka Ezechiela o odpowiedzialności jest czymś nowym w Biblii, czy aktualizacją starej tradycji etycznej dotyczącej jednostki.

1. EZ 18, 20 – KRYTYKA TEKSTU I EGZEGEZA

Osoba, która zgrzeszyła, ta umrze.
Syn nie poniesie kary za grzechy^{a)} ojca,
a ojciec kary za grzechy^{a)} syna.
Sprawiedliwość sprawiedliwego^{b)} będzie istnieć
w nim samym, a wina bezbożnego^{c)} w nim samym
istnieć będzie

^{a)} *ba ‘āwôn* – w wierszu 20 występuje dwukrotnie.

¹¹ J. Steinmann, *La prophete Ezéhiél et les debuts de l'exil*, Paris 1935, s. 10–14;
G. Fohrer, *Ezechiel*, Tübingen 1955, s. 8–12. Zob. W Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*,
Warszawa 1991, s. 12–17.

¹² A. Lods, *Les prophetes d'Israel*, Paris 1935, s. 259 n.

¹³ Zob. Ez 3, 16–21; 14, 12–20; 18, 1–32; 33, 1–20.

¹⁴ O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, s. 576.

¹⁵ G. A. Cooke, *The Book of Ezechiel*, Edinburg 1936, s. 196.

¹⁶ H. Haag, *Was lehrt die literarkritische Untersuchung des Ezechiel – Textes?* Freiburg 1943,
s. 83. Zob. J. Jachym, *Ez 18 – Tora Prorocza, Analiza literacka 18 rozdz. Księgi Ezechiela*, [w:]
Światła Prawdy Bożej, pr. zbior., Łódź 1996, s. 86–102.

LXX oddaje przez – *tén adikian* = krzywda, przestępstwo. Tłumaczenie LXX upewnia w przekonaniu, że termin *ʿāwôn* oznacza zamierzone uchybienie, wykroczenie, czyli winę. Na taki sens tego pojęcia wskazuje partykuła *bā*, która wyraża uczestnictwo jednostki, udział w czymś, tu w winie za grzech – por. F. S p a d a f o r a, *Ezechiele*, Marietti 1951, s. 150. Termin *ʿāwôn* występuje z reguły z *naša*, którego w w. 20 brak.

^{b)} *hassadîq* – LXX tłumaczy przez *ʿéleos*, co wskazuje na osobę pełną dobroci – por. Strack – Billerbeck I, s. 386–388. BHS oddaje to słowo z rodzajnikiem, co nadaje mu konkretyzację indywidualną, a nie tylko ogólne, osoby sprawiedliwej. LXX opuszcza ten rodzajnik.

^{c)} *hārāša* – za taką lekcją opowiada się BHS w oparciu o Targum oraz liczne manuskrypty hebrajskie – por. A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. I–III, 1956–1962; P. de L a g a r d e, *Hagiographa Chaldaicae* 1972.

LXX opuszcza rodzajnik – teksty przedstawiają obydwie możliwości – zob. Ez 3, 18–21; 13, 22; 18, 24–26 n; 33, 12.

Za lekcją odnoszącą się do indywidualnej jednostki popełniającej przestępstwo, przemawia dodany przez autora rodzajnik.

Zdanie „Osoba, która zgrzeszyła, ta umrze” nie jest własną myślą Ezechiela. Posługuje się sformułowaniem podobnie jak prorok Jeremiasz (31, 29–30), które zna już 2 Księga Królewska, a szczególnie Księga Powtórzonego Prawa¹⁷. Pesch widzi w tym ostatnim tekście (Pwt 24, 16) dawną tradycję rodową przechowywania w źródle D. W tej wypowiedzi Ezechiel nawiązuje do tej tradycji, chcąc przypomnieć, że prawodawstwo izraelskie od dawna przewidywało obok kar zbiorowych, również i karę indywidualną¹⁸. W paralelnych tekstach występuje formuła: „każdy umrze za swój własny grzech” (2 Krl 17, 6). W odróżnieniu od tego sformułowania o znaczeniu warunkowym „każdy, ktokolwiek”, Ezechiel wprowadza bliższą konkretyzację personalną, używając zwrotu: „osoba, która zgrzeszyła, ta umrze” (Ez 18, 20).

Termin *nefeš* obok *rûah* i *bāšār* występuje w Biblii na oznaczenie człowieka. Na podstawie treści tych pojęć można stworzyć obraz człowieka w Starym Testamencie. Omawia je J. Scharbert w swym studium o człowieku w ST, poczynając od najstarszego *rûah*¹⁹. Wyraz biblijny *nefeš* w różnych znaczeniach występuje w Piśmie Świętym ST aż 755 razy. Etymologię tego słowa wywodzi Imschoot od akadzyjskiego „*napištu*” i ugaryckiego „*npš*”²⁰.

Nefeš występuje we wszystkich źródłach Pięcioksięgu, gdzie ma różne znaczenia²¹, choć wszystkie wskazują na to, czym człowiek odróżnia się od innych istot. W przepisach o zakazie spożywania krwi w Kpł 17, 11 nn *nefeš* ma znacze-

¹⁷ Zob. 2 Krl 14, 6; Pwt 24, 16; a także por. Rdz 18, 1–23 i 2 Sm 24, 17.

¹⁸ W. P e s c h, *Vergeltung* [w:] *Bauer*, BTW II, Graz 1962, s. 1120.

¹⁹ J. S c h a r b e r t, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967, s. 102.

²⁰ P. v o n I m s c h o o t, *Theologie de l'Áncien Testament*, II, Paris 1956, s. 16–26.

²¹ Zob. m.in. w źródle J: Rdz 2, 7; 7, 22; 19, 17; 32, 31; 44, 30; Wj 4, 19; w E: Rdz 35, 18; 45, 27; Lb 23, 10; w D: Pwt 12, 23; 14, 26; 18, 6; 23, 25; w P: Rdz 17, 14; Wj 31, 14; Kpł 7, 20; 25, 27; Lb 9, 3; 15, 30.

nie zaimka osobowego, jak w większości przypadków w P, a także znaczenie siedziby życia jak w źródle D.

„Albowiem życie ciała jest we krwi – *kī nefēš habbāšār bādām*. Ja dałem ją dla was za was – *l^e kapēr ‘al – nafšōtēkem*, gdyż krew może dokonać prześlągnięcia przez życie, jakie się w niej znajduje – *kī – hadām hū’ banefēš j^e kapēr*. Wyraźne znaczenie osoby ma *nefeš* w przepisach kultowych, kończących się formułą wykluczania ze społeczności izraelskiej – *nikr^etah hanefēš hahi³ m ē ‘ammejāh* (Kpł 7, 20; Lb 9, 3).

Takie samo znaczenie występuje w kazuistycznych sformułowaniach zaczynających się od *nefeš ki*, np. Kpł 2, 1; 4, 2; *nefeš im* – Kpł 4, 27; 5, 7 *nefeš āšer* – Kpł 5, 2; 7, 18. Scharbert, mając te formy gramatyczne na uwadze, proponuje przekład *nefeš* przez określenie „osoba”, chociaż podstawowe znaczenie jest niejasne, związane z oddechem istoty żywej²².

Terminu *nefeš* używa Ezechiel w swej Księdze wielokrotnie²³. W rozdziale 18 występuje to pojęcie w wierszu 4, gdzie znajduje się formuła powtórzona później w wierszu 20 tegoż rozdziału: „*hā nefēš hahotēt kī’ tāmūt* – osoba, która zgrzeszyła ta umrze”. Zimmerli zaznacza w komentarzu, że współczesne tłumaczenia nie znajdują równoważnego w treści pojęcia do *nefeš*. Według niego *nefeš* wskazuje na osobę w jej indywidualnej działalności życiowej²⁴.

Haag²⁵ wskazuje na ścisły związek językowy omawianego zdanie ze sformułowaniem prawodawstwa izraelskiego zawartego w źródle P. – *nefeš kī tehotā* (Kpł 4, 2; 5, 1.17.21).

Analiza egzegetyczna słowa *nefeš* doprowadza do wniosku, że w cytowanych wyrażeniach oznacza ono osobę, braną oddzielnie jako konkretne indywiduum. Takie znaczenie – konkretnej jednostki ludzkiej w aspekcie osobowej działalności, będzie miało *nefeš* w tekście Ez 18, 20. Dlatego za swoje czyny każdy indywidualnie otrzyma nagrodę lub karę, co podaje prorok w rozważaniu przeprowadzonym w rozdz. 18 Księgi. Nawiązując do przytoczonego przysłowia, tak ojciec, jak i syn, każdy będzie indywidualnie otrzymywał za sprawiedliwość – „życie”²⁶, a za grzech – „śmierć”²⁷. To ukierunkowanie wypowiedzi proroka ku jednostce podkreślają pojęcia: *ḥattā’ t, ‘a wōn*, rasa. Nie są one pojęciami czysto teologicznymi. Wpierw były używane w mowie potocznej – miały znaczenie zaczerpnięte z codziennego życia. Później przeniesiono je na oznaczenie winy, grzechu, przestępcy.

²² Por. J. Scharbert, dz. cyt., s. 24.

²³ Ez 13, 18–20; 14, 15.20; 18, 4.20.27; 22, 27; 33, 6.

²⁴ Por. W. Zimmerli, kom. cyt., I, s. 393.

²⁵ H. Haag, dz. cyt., s. 84 n.

²⁶ Ez. 18, 9.17.19.21.23.28.32.

²⁷ Ez 18, 13.18.20.24.26.

Rdzeń *h-t* występuje w Biblii 600 razy, zarówno jako czasownik, jak i rzeczownik. W formie czasownikowej *hātā* oznacza „zabłądzić”, „nie dojść do celu” (Iz 65, 20; J b 5, 24;). Wyrażenie *hātā* z przyimkiem *l^e* oznacza Boga, którego grzech obraża i wobec którego zaciąga się winę (Rdz 43, 9; Lb 32, 33;). *Hātā* łączy się także z przyimkiem *b^e* i wówczas bliżej określa czyn grzeszny (Kpł 4, 2.27; 5 22). Rdzeń *h-t* w formie rzeczownikowej *hēt* ma znaczenie synonimiczne z *‘āwôn* i *peša^c*. Wyraz *hēt* w połączeniu z *hajāh* i z przyimkiem *b^e* oznacza „obciążyć się grzechem” (Pwt 15, 9; 23, 20). Przymiotnikiem od *h-t* jest *hātā’*, tj. błądzący, grzeszący. Prorok Amos, np. nazywa Izraela „grzesznym ludem” – *hata’ é ammi* czy „grzesznym królestwem” – *mamalākāh hattā’āh* (Am 3, 8.10). Beaucamp uważa, że rdzeń *h-t* nie jest określeniem natury jakiegoś czynu, ale przedstawia sytuację powstającą przez ten czyn²⁸.

Ezechiel używa w 18, 20 *hāhote’t* – participium qal. na rodz. żeński. Rodzajnik wskazywałby na konkretną osobę w jej indywidualnym działaniu, dlatego grzech popełniony jest osobistym grzechem jednostki.

Tę indywidualnie przypisaną winę, jeszcze bardziej zaznacza termin *‘āwôn* użyty z partykułą *bā*²⁹. W Piśmie Świętym występuje 231 razy. Oznacza nie tylko ogólnie grzech jak *hātā’*, ale zamierzone uchybienie – świadome. Dlatego mocniej niż *hātā’* podkreśla zaciągniętą winę przez osobę przekraczającą Dekalog. Temat *‘āwôn* jest zbliżony do dwóch arabskich terminów „wy” – skrzywdzić i „ywy” – zejść z należytej drogi³⁰. Przeważnie występuje w formie rzeczownikowej. *‘Āwôn* – to odwrócenie się od Jahwe i jego *bērit*, powoduje, że Izraelita tak postępując, jest Bogu coś winien, co powinien Mu oddać³¹. Status constructus z partykułą *bā*, występujący w tekście Ez 18, 20, wyraża świadome uczestnictwo jednostki, niezależnie czy ojca, czy syna, w grzechu i zaciągniętej winie.

Trzeci termin – *raša*, który używa Ezechiel w formie rzeczownikowej określa osobę popełniającą czyn grzeszny. Pojęcie wzięte z terminologii prawniczej, grzesznika nazywa winowajcą – *raša*³². Niewątpliwy fakt zaciągnięcia winy przez winowajcę osobiście podkreśla konstrukcja gramatyczna złożona z rzeczownika i participium rodz. żeńskiego qal. Septuaginta oddaje *raša* 142 razy przez *asebés* – bezbożnik, a 72 razy przez *hamartolós* – grzesznik, 31 razy przez *ánomos* – niegodziwiec. Zatem w Ez 18, 20 grzech (*hātā*) – rozluźnia więź z Bogiem albo zrywa Przymierze, a istota winy (*‘āwôn*) polega na tym, że każdy in-

²⁸ Por. E. Beaucamp, Péché, DBS 37 (1962), s. 442.

²⁹ Zob. Köhl-Baum, 689; G. von Rad, *Theologie des AT*, t. I, s. 276 n, t. II, 286, Berlin 1969²; H. Haag, BL, s. 1664–1674.

³⁰ E. Beaucamp, art. cyt. s. 443.

³¹ R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1967², s. 238.

³² Zob. P. von Imshoort, dz. cyt., t. II, s. 279.

dywidualnie odpowiada w czynie i zachowaniu właściwemu stosunkowi do Boga, a tym samym staje się winowajcą (*raša*) wobec Jahwe.

Przeciwieństwem grzesznika u Ez 18, 20 – to sprawiedliwy Izraelita, u którego sprawiedliwość jest zasadą postępowania. Podstawowym znaczeniem wyrazów *sedāqāh* lub *sedeq* jest postępowanie zgodne z obowiązującą normą³³. Na podstawie nakazu Bożego dotyczącego posługiwania się sprawiedliwymi miarami i wagami, Izraelici nie mieli wątpliwości, jaką treść zawiera słowo „sprawiedliwość” i co oznacza być sprawiedliwym (Kpł 19, 36). Słowo „sprawiedliwość” oznaczało więc normę, przymiotnik „sprawiedliwy” odnosił się do tego, kto wykonywał wszystkie obowiązki z niej wypływające, które dotyczyły tak życia religijnego, jak i społecznego³⁴.

Sprawiedliwość jest niezmienną zasadą postępowania Bożego. Wynika ona z Jego natury i Przymierza, które zawarł z Narodem Wybranym. Stąd wszystkie nakazy Jahwe, jak stwierdza Heinisch³⁵ są wyrazem woli Bożej skierowanej do człowieka. Jednostka z kolei w stosunku do Boga i bliźniego powinna wypełniać wymagania tej normy. Słusznie von Rad zaznacza, że sprawiedliwość jest najwyższą wartością, która powinna kierować całym życiem człowieka³⁶. Cazelles opowiada się za rozumieniem sprawiedliwości w Starym Testamencie jako normy. Argumentem o charakterze filologicznym jest fakt, że w języku arabskim „sprawiedliwość” oznacza postępowanie zgodne z prawem³⁷. Idea sprawiedliwości jest wrodzona ludzkiej naturze. Ona zarówno w życiu społeczności, jak i jednostki jest czymś istotnym.

Sprawiedliwość jest zawsze relacją między dwoma podmiotami. Kiedy Bóg ją czyni, sprawiedliwość jest dowodem istnienia Jahwe; kiedy zaś człowiek, przynosi mu nagrodę błogosławieństwa Bożego, które objawia się długim i szczęśliwym życiem. Takie życie według mentalności semickiej będzie znakiem istnienia sprawiedliwości w jednostce ją spełniającej, jak zauważa Ezechiel 18, 20.

To kazuistyczne przedstawienie grzesznika w przeciwieństwie do sprawiedliwego, podsumowuje prorok, ogłaszając śmierć – bezbożnemu, a życie sprawiedliwemu, każdemu indywidualnie – *‘ālājw*. Zimmerli widzi w tym sformułowaniu wpływ rytuału sądowego odbywanego w bramie miasta, jak również rytuału liturgicznego, w czasie których każdemu winowajcy osobiście ogłasza się wyrok śmierci³⁸. Fohrer jest zdania, że za grzech bezbożny przedwcześnie umrze, a sprawiedliwość istniejąca w jednostce będzie przez Boga nagrodzona długim ży-

³³ Tamże, t. I, s. 71.

³⁴ H. Cazelles, *À propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, RB 58 (1951), s. 169.

³⁵ P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, Bonn 1940, s. 57.

³⁶ G. von Rad, dz. cyt., t. I, s. 368.

³⁷ H. Cazelles, art. cyt., s. 170.

³⁸ W. Zimmerli, *Ezechiel*, kom. s. 410.

ciem³⁹. Interpretacja Spadafora ujmuje „śmierć” nie tylko w sensie fizycznym, jest ona również symbolem kary pozaziemskiej wymierzonej każdemu indywidualnie⁴⁰.

Analiza egzegetyczna doprowadza do wniosku, że Ezechiel w 18, 20, posługując się formułą z dawnych tradycji etycznych, zwraca się bezpośrednio do indywidualnego człowieka, jako świadomej i odpowiedzialnej za czyny osoby ludzkiej. Prorok w 20 w., jak i w całym rozdziale 18, podkreśla dwie zasady, że człowiek jest wolny w wyborze postawy wobec Boga, Jahwe zaś nie jest obojętny wobec ludzkich czynów i każdego indywidualnie będzie nagradzał lub karał. Opierając się na powadze Jahwe, Ezechiel przedstawia naukę o osobistym stosunku człowieka do Boga: „Oto wszystkie osoby są moje: tak osoba ojca, jak osoba syna. Są moje” (Ez 18, 4).

2. TREŚĆ TEOLOGICZNA 18 ROZDZ. KSIĘGI EZECHIELA

Haag, omawiając formę literacką niektórych rozdziałów Księgi Ezechiela, między innymi i rozdz. 18, dochodzi do przekonania, że Ezechiel jest prorokiem – teologiem. Jego zaś księga bardziej niż jakakolwiek księga ST jest przepelniona czcią dla Jahwe pełnego majestatu i świętości, a równocześnie tak dobrego, że raczył zbliżyć się do Narodu Wybranego, wśród którego zamieszkał⁴¹. Fohrer i Spadafora przyjmują, że 18 rozdz. tej Księgi powstał przed zburzeniem Jerozolimy⁴². Bertholet w drugim wydaniu swego komentarza, również godzi się na powstanie tego rozdziału przed 586 r. Jego zdaniem przysłowie o winnych jagodach ma w tym czasie swoje właściwe miejsce (Sitz im Leben)⁴³. Zdaniem Spadafora⁴⁴ wygnańcy ściśle łączyli swój los z losem Jerozolimy. Jej zburzenie, które prorok zapowiedział, odbierało im nadzieję szybkiego powrotu. Sądzi, że przedłużanie się kary jest nieproporcjonalne do winy, a więc są obciążeni karą za winy przodków. To przekonanie prowadziło konsekwentnie do uznania, że nawrócenie i pokuta nic tu nie zmieniają. Stąd zrodziło się powiedzenie: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom”.

Wypowiedź Ezechiela w rozdz. 18 była odpowiedzią na trudności wygnańców, którzy nie widzieli powodów skłaniających ich do nawrócenia. W nowych warunkach historycznych – niewola (w. 2), Ezechiel zapowiada dezaktualizację odpowiedzialności zbiorowej. Izrael i Juda przestały być państwami. Prorok całą argumen-

³⁹ G. Fohrer, dz. cyt., s. 100.

⁴⁰ F. Spadafora, *Ezechiele*, Torino 1951, s. 380.

⁴¹ Por. H. Hagg, dz. cyt., s. 79–96.

⁴² G. Fohrer, dz. cyt., s. 98; F. Spadafora, dz. cyt., s. 146; zob. J. Jachym, art. cyt., s. 94–96.

⁴³ A. Bertholet, *Hesekiel*, Tübingen 1936, 69.

⁴⁴ F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, s. 376–384.

tację za aktualnością odpowiedzialności osobistej każdego Izraelity przeprowadza, posługując się określonym rodzajem literackim, a mianowicie Torą proroczą⁴⁵. Cazelles widzi tu również nawiązanie do tradycji kapłańskiej⁴⁶. Rozważając przypadek sprawiedliwego ojca i złego syna oraz sprawiedliwego syna i złego ojca, Ezechiel nawiązuje do tradycji odpłaty do trzeciego i czwartego pokolenia.

W nowych warunkach życia Izraela koncepcja odpowiedzialności indywidualnej wyraźnie zarysowana w prawie apodyktycznym od początku jahwizmu w Izraelu z naciskiem powtórzona przez deuteronomistów, otrzymuje potężny wyraz w słowach Ezechiela 18, 20: „Umrze tylko osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec – za winę swego syna. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występki zaś występnego na niego spadnie”.

Nauka o odpowiedzialności nie leży, zdaniem Haaga, w centrum myśli Ezechiela, ale ma właściwe sobie miejsce w całości jego teologii. Poprawne odczytanie, jak Ezechiel ujmuje odpowiedzialność indywidualną, nastęrcza trudności ze względu na wyjątkowy charakter rozdz. 18 i teoretyczno-schematyczny sposób przedstawienia zawartych w nim myśli. Całość rozważań rozdz. 18 sprowadza prorok do naczelnej tezy, że sprawiedliwość daje życie, a niesprawiedliwość (grzeszność) powoduje śmierć⁴⁷. Na tej przeciwstawności: sprawiedliwy – grzesznik, Ezechiel uwypukla myśl, że tak ojciec, jak i syn będą odpowiadać osobiście za czyny, które popełnili. Wiersz 19 tego rozdziału przytacza zdanie, jakby wyjęte z dialogu ludu z Jahwe:

„Dlaczego syn nie odpowiada za winy swego ojca?”

Odpowiedź jest jednoznaczna:

„Ależ syn postępował według prawa i sprawiedliwości, zachowywał wszystkie moje ustawy i postępował według nich, a więc powinien żyć”.

Po tej wypowiedzi następuje uroczysta deklaracja Jahwe w w. 20, że każdy będzie odpowiadał osobiście za czyny, bo wszystkie jednostki – należą do Boga (w. 4). Jahwe jako Stwórca i na mocy Przymierza z narodem mógłby zastosować odpowiedzialność zbiorową, to jednak kieruje się zupełną sprawiedliwością: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy”. Sprawiedliwość lub bezbożność będzie odtąd według Ezechiela podstawą do rozrachunku z Bogiem każdego indywidualnie. Powtórzenie przez Ezechiela 18, 20 zwrotu Pwt 24, 16 wskazuje, że sama myśl teologiczna tego rozdziału nie jest czymś nowym. Ezechiel, kładąc jednak nacisk na osobistą odpowiedzialność, chce przewyciężyć tragiczne poczucie

⁴⁵ Zob. J. Harvey, *Collectivisme et individualisme Ez 18, 1–32 et Jér 31, 29*, ScE 10 (1958) s. 167–202; por. J. Jachym, art. cyt., s. 97–102.

⁴⁶ H. Cazelles, *À propos du Pentateuque*, Bib. 35 (1954), s. 286.

⁴⁷ H. Haag, dz. cyt., s. 122–124; W. Zimmerli, „Leben” und „Tod” im Buche des Propheten Ezechiel, ThZ 13 (1957), s. 494–508.

wygnañców, które powstało na gruncie etycznego kolektywizmu w ramach Narodu Wybranego⁴⁸.

Na pytanie, czy istnieje moralna odpowiedzialność kolektywna za winy przodków, Ezechiel daje odpowiedź przeczącą zarówno w 18, 20, jak i w innych tekstach Księgi⁴⁹. Każdy członek społeczności Izraela odpowiada indywidualnie za popełnione czyny. Tę odpowiedzialność podkreśla słownictwo w. 20. Termin *nefeš* ma znaczenie indywidualnej osoby, co podkreśla jeszcze użyty rodzajnik. Formy gramatyczne *ḥātā' cāwon* i *raša*, wskazują na grzech i winę osoby branej pojedynczo, w oddzieleniu od grupy. Zwrot *cālājw tih^ejeh* – mówiący o trwaniu, istnieniu czegoś w jednostce – podkreśla ideę odpowiedzialności osobistej każdego Izraelity.

Przez zejście z drogi Bożych przykazań (*ḥātā*) człowiek osobiście i świadomie popełnia grzech (*cāwon*) i staje się winny (*raša*) wobec Boga. Za grzech będzie odpowiadał on sam, a nie cały naród kolektywnie. Karą będzie śmierć⁵⁰ – *tāmūt* (18, 20). Tu, użyty jest imperfectum – ǧal, podobnie jak i w 4 w.⁵¹ Natomiast w. 13 użył prorok *môt jūmāt* – infinitivus ǧal i forma osobowa *hofal* oraz formułę młodszą *dāmāw bō* – jego krew będzie nad nim – co oznacza nie rodzaj kary, ale odpowiedzialność winnego za jego śmierć.

Egzegeci nie są zgodni, co oznacza kara śmierci. Zdaniem Bertholeta, Ezechiel ma na myśli katastrofę z 586 r. i „śmierć” rozumie w sensie fizycznym, w konkretnym czasie historii⁵². Haag sądzi, że zarówno Ezechielowe pojęcie „życia” i „śmierci” nie można tłumaczyć w aspekcie historycznym. To znaczy „życie” jest tylko w Judzie i Jerozolimie, a w Babilonii jest tylko „śmierć”. Raczej w wewnętrznym i zewnętrznym postępowaniu człowieka objawi się albo „życie”, albo „śmierć”⁵³. Fohrer idzie dalej, uważając, że Ezechiel zapowiada przez „*tāmūt*” szybką i przedwczesną śmierć w sensie fizycznym, ale osobie grzesznej indywidualnie⁵⁴. Tę myśl zauważył już Frey, pisząc w 1920 r., że Ezechiel zna także życie, które zależy od postępowania moralnego każdej jednostki. Człowiek żyje, jeśli zachowuje przykazania, umiera, jeśli popełnia grzech⁵⁵. Inaczej interpretuje to pojęcie Spadafora. Zgadza się, że „śmierć” należy rozumieć w sensie fizycznym, ale równocześnie jest ona symbolem kary pozaziemskiej. Jest przeko-

⁴⁸ Zob. Th. C. Vriese, *Theologie des Alten Testaments*, Wageningen 1956, s. 279–281.

⁴⁹ Zob. Ez 3, 16–21; 14, 12–20; 33, 1–20.

⁵⁰ Karę zapowiada Ez w: 3, 19.21; 18, 4.13.18.20.26; 33, 4–6.8.9.12.13.

⁵¹ Köhl-Baum, 507 n. Śmierć jako kara za przestępstwo prawa Bożego w Pięcioksięgu, zob. Wj 21, 15–17; 31, 14.15; Lb 15, 35; 35, 16–21; Kpł 20, 2; 24, 16.

⁵² Por. A. Bertholet, *Hesekiel*, Tübingen 1936, s. 68; zob. W. Zimmerli, *Die Eigenart der Prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Betrag zum Problem an Hand von Ez 14, 1–11*, ZAW 66 (1954), s. 1–26.

⁵³ H. Haag, dz. cyt., s. 104.

⁵⁴ G. Fohrer, dz. cyt., s. 100.

⁵⁵ J. B. Frey, *Le concept de „vie” dans L'Évangile de S. Jean*, Bib. I (1920), s. 48.

nany, że wyrażen „życie” i „śmierć” występujących w rozdz. 18, nie można rozumieć wyłącznie w sensie fizycznym⁵⁶. Prorok bowiem wysuwa żądania moralne, sięgające do duszy człowieka, a więc i sankcja – nagroda czy kara – muszą mieć charakter duchowy⁵⁷.

Ponieważ naczelnym dobrem człowieka jest przyjaźń z Bogiem (Rdz 2, 17), interpretacja tekstu Ez 18, 20 w sensie duchowym wydaje się możliwa. Potwierdza ją także fakt, że obietnice i groźby wygłasza sam Jahwe w sposób uroczysty i wiąże je z moralnym postępowaniem jednostki. Analiza treści pojęcia „śmierć”, potwierdza fakt istnienia u Ez 18, 20 nauki o odpowiedzialności osobistej każdego Izraelity wobec Boga. Nie można przyjąć twierdzenia Lindarsa, który uważa, że w rozdz. 18 prorok zastosował pojęcie odpowiedzialności indywidualnej do narodu jako całości, posługując się alegorią⁵⁸. Takiemu rozumieniu przeczą – jak wyżej przedstawiono – formy gramatyczne i sens wyrazowy pojęć.

3. NOWOŚĆ CZY AKTUALIZACJA

Z rozważań szczegółowych wynika myśl teologiczna Ez 18, 20. Każdy człowiek jest odpowiedzialny za siebie, osobiście rozstrzyga o swoim ocaleniu albo zgubie. Życie i śmierć w teologicznym rozumieniu nie są uwarunkowane przebywaniem tylko w ramach Ludu Wybranego w ojczyźnie albo na wygnaniu. Polegają na wewnętrznym lub zewnętrznym zachowaniu się człowieka, gdziekolwiek się zatrzyma i w jakichkolwiek warunkach żyje⁵⁹. Grzech jest pojmowany jako indywidualny i świadomy akt serca, odrębny od postawy zbiorowości i wydarzeń przypadkowych. Kara nie jest pomstą, którą Bóg się raduje, ale skutkiem grzechu, bo Jahwe jest sprawiedliwy⁶⁰. Bóg jest także wierny Ludowi Wybranemu – nie ma upodobania w śmierci (w. 23 i 32) chce zbawić każdego pod warunkiem powrotu do Jahwe z „nowym sercem i nowym duchem” (w. 31).

Istnienie odpowiedzialności indywidualnej od początku w religii Ludu Wybranego stwierdzają teksty prawne Pięcioksięgu⁶¹, przepisy kultowe o ofiarach *hattāh i ʿāšām* (Kpł 4, 1–5.26). Z tekstów wynika niezbicie, że Bóg starożytnych tradycji hebrajskich zajmuje się jednostką i każdy Izraelita czuje się związany z Bogiem narodu, nie tylko przez materialną przynależność, ale przez autentyczną religijność osobową. Zatem, nie można przeciwstawiać jednostki – grupie społecznej czy całemu narodowi. „Ja” osobowe istnieje, choć o różnym nieraz stop-

⁵⁶ Wyrażenia Ezechiela „życie” i „śmierć” przejmują św. Paweł, nadając im treść duchową – Rz 7, 5–13; Tm 4, 8; por. J 1, 4.

⁵⁷ F. Spadafora, dz. cyt., s. 380.

⁵⁸ B. Lindars, *Ezekiel and Individual Responsibility*, VT 15 (1965), s. 466.

⁵⁹ G. Fohrer, *Geschichte der Israelitischen Religion*, Berlin 1969, s. 326.

⁶⁰ J. Harvey, art. cyt., s. 200.

⁶¹ Wj 23, 7; Lb 5, 5–7; 15, 30; 16, 22; Pwt 7, 10; 24, 16; 29, 19; Kpł 18, 24; 20, 2–5.

niu świadomości. I wprost przeciwnie, jak twierdzi Gunkel⁶², jednostka w ramach Narodu Wybranego była zdolna wznieść się ponad pierwotną świadomość grupową i odpowiedzialność zbiorową wobec Boga. Indywidualnie do każdego Izraelity, jako uczestnika Przymierza, świadomego własnej odpowiedzialności, przemawiają prorocy sprzed niewoli: Amos, Ozeasz, Micheasz i Jeremiasz⁶³. W miarę jak proces indywidualizacji życia moralnego staje się faktem dokonany, prorocy coraz wyraźniej ogłaszają odpowiedzialność indywidualną⁶⁴. Jeremiasz, zapowiadając karę, którą wymierzy sprawiedliwy Jahwe niewiernemu Ludowi, akcentuje odpowiedzialność osobistą każdego. Posługuje się tekstem starej tradycji etycznej⁶⁵ – „każdy umrze za swoje własne grzechy” (Jr 31, 30).

Ten sam zwrot posłużył Ezechielowi (18, 20) do wysunięcia odpowiedzialności osobistej każdego członka Ludu Wybranego nie jako nowej nauki moralnej, ale odpowiadającej położeniu narodu jako całości i zaznaczeniu zwiększającej się roli i zadań jednostki w rozwoju religii i moralności. Sprawiedliwość i wierność Jahwe nie ma upodobania w śmierci grzesznika (Ez 18, 23–32). Bóg obecnie gotów jest z każdym indywidualnie zawrzeć nowe przymierze (Jr 31, 33), o ile sprawiedliwość i świadomość odpowiedzialności kierować będą całym życiem człowieka. Osobisty stosunek jednostki do Boga widoczny w 18 rozdz. Księgi Ezechiela, jak i w tekstach Pięcioksiągu, stanowi podstawę każdej religii. Jego brak równałby się zamarcu samej religii. Nie może być zatem mowy o powolnym przejściu od odpowiedzialności zbiorowej do indywidualnej⁶⁶. Jak słusznie zauważa Spadafora, pojęcie odpowiedzialności miało u Izraelitów od początku dwa aspekty: kolektywny i indywidualny⁶⁷.

Oryginalność nauki Ezechiela 18, 20 upatrywać zatem trzeba w jej aktualności. W najodpowiedniejszym momencie historii Narodu Wybranego przypomina prorok, że prawodawstwo izraelskie od dawna przewidywało obok kar zbiorowych również karę indywidualną. W nowych warunkach życia na wygnaniu i w rozproszeniu idea odpowiedzialności indywidualnej otrzymuje w słowach Ezechiela 18, 20 promulgację – moc obowiązującą: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. [...]. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występki zaś występnego na niego spadnie”.

Oryginalnie aktualizuje prorok naukę o osobistej odpowiedzialności na zasadzie przeciwieństwa: życie – śmierć. Wolny wybór, sprawiedliwości lub bezbożności będzie równoważny z posłuszeństwem lub nieposłuszeństwem przykazaniom Jahwe. To jest równocześnie świadectwem, że jednostka świadoma jest osobistej odpowiedzialności przed Bogiem Wiernym, ale i Sprawiedliwym.

⁶² H. Gunkel, *Individualismus und Socialismus im AT*, RGG III, s. 487.

⁶³ Am 8, 4–7; 9, 10; Oz 14, 10; Mi 6, 6–8; Iz, 1, 2; 3, 10–11; Jr 31, 27–30.

⁶⁴ Por. J. Harvey, art. cyt., s. 191.

⁶⁵ Pwt 24, 16; por. także 2 Sm 24, 17; 2 Kr1 14, 6.

⁶⁶ Por. A. Gelin, *Die Botschaft des Heils im Alten Testament*, Düsseldorf 1954, s. 79–85.

⁶⁷ F. Spadafora, s. 315–398.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że w historii stosunków między jednostkami i społeczeństwem – jak zauważył Hempel w książce o Bogu i człowieku w ST – nie można oddzielić okresu kolektywistycznego od innego okresu wyłącznie indywidualnego⁶⁸. Idea zaś odpowiedzialności indywidualnej wobec Boga istnieje w historii Izraela i jest warunkiem trwałości Przymierza z Jahwe tak narodu, jak i poszczególnych jego członków w okresie niewoli i późniejszych wiekach. Ezechiel, aczkolwiek nie jest twórcą indywidualizmu etycznego, to jednak – jako Stróż nad Izraelem – daje mu najpełniejszy wyraz w rozdz. 18 swej Księgi. Przypominając starą prawdę religijną, o osobistej odpowiedzialności każdego za grzechy, ogłasza jej moc obowiązującą w nowych warunkach życia Narodu Wybranego.

EZ 18,20 – L'ENSEIGNEMENT SUR LA RESPONSABILITÉ INDIVIDUELLE

Résumé

Depuis longtemps on reconnaissait la responsabilité commune antérieure à la responsabilité individuelle. Dans le chapitre 18 du livre d'Ézéchiel, le prophète, dans le temps de l'esclavage, accentue la responsabilité individuelle, parce que la communauté a été brisée. Pour le démontrer, l'auteur de cet article cite les textes anciens du Pentateuque témoignant que toutes les deux responsabilités existaient depuis l'origine du Peuple Élu.

La responsabilité commune dans le cadre de l'Alliance et de la communauté d'Israël était fondée sur la responsabilité individuelle de chaque membre de cette communauté. Le sentiment de la responsabilité garantissait la fidélité à Dieu et à Son Alliance. De cette responsabilité dépendait le sort de l'Israël.

⁶⁸ Por. J. Hempel, *Gott und Mensch im AT*, Stuttgart 1936, s. 192.

GABRIEL KOŁODZIEJ

SACRUM SZABATU

Celem niniejszego artykułu¹ jest próba wniknięcia w problematykę teologicznych podstaw żydowskiego święta szabat. Mówiąc ściślej – w przestrzeń sakralną dnia siódmego, napełnioną Bogiem² i zaproszonym przez Niego do wspólnego świętowania wszelkim stworzeniem.

Temu w głównej mierze posłuży ukazanie znaczenia poszczególnych elementów szabat w życiu narodu żydowskiego – sakralnego charakteru tych elementów, a także pochodzenia tego cotygodniowego święta żydowskiego oraz atmosfery panującej podczas jego trwania w domu żydowskim. Poczyniono to, opierając się na pracach biblistów piszących na ten temat, a także na żydowskiej wykładni objawienia Bożego³.

1

Bibliści piszący o tym cotygodniowym święcie żydów, skupiającym w sobie wszystkie inne święta coroczne⁴, czynią to, co oczywiste, na podstawie Starego i Nowego Testamentu oraz głosu tradycji żydowskiej.

Do przybliżenia się ku właściwemu znaczeniu świętowania szabat prowadzą głównie dociekania dotyczące jego pochodzenia. Do dziś bowiem nie zostało to dostatecznie wyjaśnione. „Biblia nie mówi o ustanowieniu cotygodniowego święta w Izraelu. Nie ma też ono żadnych odpowiedników w świecie starożytnym”⁵.

¹ Fragment pracy magisterskiej pisanej na seminarium naukowym z teologii moralnej ks. dr. T. Sikorskiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi pt. *Niedziela i sprawa jej korzeni w żydowskim święcie szabat. Studium moralne z zakresu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*.

² Zob. K. Strzelecka OSU, *Szalom*, Warszawa 1987, s. 159.

³ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 459.

⁴ Por. K. Strzelecka OSU, dz. cyt., s. 156.

⁵ Ks. A. Tronina, *Szabat archetypem niedzieli w Starym Testamencie*, „Studia Liturgiczno-Pastoralne”, 2 (1994), s. 130.

Badania, jakie na przestrzeni lat podejmowane były w kwestii pochodzenia szabatu, doprowadziły przede wszystkim do powstania szeregu hipotez, według których początków tego święta należałoby się dopatrywać w podobnych świętach, jakie obchodzono w krajach pogańskich czy wśród ludów pasterskich, z którymi stykał się starożytny Izrael. Wysłunięto również przypuszczenie, że szabat jest instytucją specyficznie izraelską. Żeby jednak odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie szabatu, należy najpierw ustalić jego korzenie⁶.

Prawdą jest, że Izrael przejął od starożytnych ludów dawne święta określające rytm życia i wcielił je w swoją kulturę, nadając im całkiem nową interpretację. Na przykład – Pascha u pasterzy bydła oraz rolnicze święto Przaśników stały się dla Izraelitów pamiątką wyzwolenia z niewoli egipskiej. Ofiarowanie pierwszego snopu przez rolników stało się Pięćdziesiątnicą – wspomnieniem zawartego na Synaju z Bogiem Jahwe Przymierza. Natomiast święto zbiorów stało się Świętem Namiotów – pamiątką pobytu ludu wybranego na pustyni⁷. Jednak wśród tamtych świąt rolniczych czy pasterskich nie było takiego, od którego mógłby brać początek szabat.

Jedną z najistotniejszych cech szabatu jest zakaz pracy w tym dniu. Pozwoliło to na możliwość połączenia tego święta z dniami handlowymi istniejącymi w różnych kulturach, łącznie z rzymską⁸. Dni handlowe powracały w regularnym cyklu cztero-, sześć- lub ośmiodniowym, kiedy to „rolnicy zaprzestawali pracy na roli, aby zająć się sprzedażą wyprodukowanych towarów, łącząc tę czynność ze świętowaniem religijnym. Główną słabością tej hipotezy jest fakt, że handel również związany jest z pracą. Natomiast teksty biblijne wyraźnie zakazują handlu w dniu szabatu (Am 8, 5; Jr 17, 19–27; Ne 13, 15–22)”⁹.

Pod uwagę była też brana tzw. teoria lunarna, według której szabat miał wywodzić się od obchodzonego głównie w Mezopotamii dnia pełni księżyca – szapattu, przypadającego raz w miesiącu księżycowym. „Rytm miesiący księżycowych, odziedziczony prawdopodobnie po przodkach żyjących koczowniczo, przeplatał się z rytmem roku słonecznego, dając początek radośniejszym obchodom: nowiu i prawdopodobnie szabatu, który przed reformą kalendarza (około 604 r.) zapewne był wyznacznikiem połowy miesiąca (np. Am 8, 5 i Iz 1, 13; por. Ps 81, 4)”¹⁰. Gdyby Izraelici przejęli ten sposób obchodzenia szabatu, mógłby występować tylko raz w miesiącu. Byłoby to wtedy sprzeczne z tym, co mówią najstarsze tradycje biblijne (Wj 23, 12; 34, 21), zakładające istnienie tygodnia siedmiodniowego¹¹.

⁶ Zostaną tu zaprezentowane tylko niektóre hipotezy dotyczące pochodzenia szabatu. Charakter pracy nie wymaga szczegółowego przedstawienia strony historycznej instytucji szabatu.

⁷ Por. P. Grelot, *Dzień Pański*, „Communio”, II (1982) nr 3 (9), s. 5.

⁸ Por. ks. A. Tronina, art. cyt., s. 131.

⁹ Tamże.

¹⁰ P. Grelot, art. cyt., s. 5.

¹¹ Por. ks. A. Tronina, art. cyt., s. 130.

Zupełnie inne spojrzenie na pochodzenie szabatu powstało pod wpływem istnienia w starożytności dnia wolnego od pracy, który następował co siedem dni. Wskazują na to najstarsze kodeksy (Wj 20, 8 i 34, 21), co utrwalił Dekalog (Wj 20, 8 i Pwt 5, 12)¹². W związku z tym pojawiła się hipoteza, iż szabat żydowski mógł brać początek od instytucji, która powstała ze scalenia w jedno mezopotamskiego święta szapattu i dnia siódmego, wolnego od pracy. „Utożsamienie dnia siódmego i szabatu zostało prawdopodobnie dokonane późno, nawiązując do gry słów w nazewnictwie hebrajskim dnia wolnego od pracy (słowo *šābat* obok rzeczownika *šabaat*). Niezależnie od tego jak było, pod koniec tej ewolucji widzimy jasno określenie sensu i praktyki szabatu, który w epoce judaizmu po okresie niewoli, w regularnych odstępach zawiesza czas pospolitej pracy. To może nam wytłumaczyć związek pracy i święta, dni wolnych i uświęcania czasu”¹³.

Sporny jest tutaj czas i motywy tego połączenia. Książd Tronina wskazuje na dwa przeciwne sobie stanowiska: „Andreasen uważa, że dokonało się to pomiędzy reformą Ezechiasza a rządami Jozjasza, a więc w wieku VII; a prawodawstwo kapłańskie złączyło instytucję szabatu ze wspomnieniem stworzenia świata (Rdz 1, 1–2, 4a) i z objawieniem synajskim (Wj 20, 11 i 31, 12–17). I. Briend natomiast przypuszcza, że podczas niewoli, w wieku VI [...]. Przyczyną takiego połączenia miała być reakcja antybabilońska: chęć nadania życiu wygnańców rytmu liturgicznego”¹⁴.

Śledząc przedstawione tu teorie dotyczące pochodzenia szabatu, słuszne wydaje się stwierdzenie, że nie miał on sobie właściwego odpowiednika wśród świąt pogańskich, pasterskich czy rolniczych ówczesnych czasów, lecz jest świętem jedynie izraelskim. „W świetle współczesnych badań jest to instytucja specyficznie izraelska, nie zna jej ani starożytna Mezopotamia, ani Egipt (dekady), ani też Babilonia (cykl pięciodniowy)”¹⁵.

Trudno jest też jednoznacznie określić motywy i czas zadomowienia się tego cotygodniowego święta w narodzie żydowskim. „Albo był starym obyczajem Izraelitów (por. Wj 16, 23) usankcjonowanym ostatecznie przez Mojżesza, albo też Mojżesz stał się właściwym twórcą szabatu. Prawdopodobnie już na etapie życia nomadycznego plemiona izraelskie praktykowały szabat. Po osiedleniu się na stałe w Kanaanie Izraelici podtrzymywali ten stary obyczaj, choć mogli zmienić jego profil”¹⁶.

¹² Por. P. Grelot, art. cyt., s. 5.

¹³ Tamże, s. 5–6.

¹⁴ Ks. A. Tronina, art. cyt., s. 133.

¹⁵ Abp H. Muszyński, *Od szabatu do niedzieli*, [w:] *Niedziela dzisiaj*, pod red. ks. J. Kruciny, Wrocław 1993, s. 11.

¹⁶ Ks. M. Filipiak, *Pamiętaj, abys święcił dzień szabatu (Wj 20, 8; Pwt 5, 12)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXVII, z. I, Lublin 1980, s. 8.

2

Tradycja żydowska na hipotezy dotyczące pochodzenia szabat i zadomowienia się go w narodzie żydowskim daje taką oto, według Talmudu, odpowiedź: „»Bóg rzekł do Mojżesza: w moim skarbcu znajduje się najwspanialszy dar. Nazywa się szabat. Zabierz go i daj Izraelitom«. Według tradycji izraelskiej, święcenie dnia siódmego w tygodniu jest tak stare, jak stary jest świat”¹⁷.

Według innej jeszcze żydowskiej interpretacji pochodzącej z Księgi Jubileuszów (koniec II w. przed Chr.) tak oto szabat trafił do narodu wybranego. „Pewien «anioł Oblicza» wyjaśnia Mojżeszowi, że Bóg nakazał wszystkim chórom aniołów razem z Nim celebrować szabat w niebie, dodając »Oto odłączę sobie naród spośród wszystkich narodów i będą oni także zachowywać szabat, aby byli moim ludem, abym Ja im błogosławił« (Jub 2, 17). I dlatego Bóg »uczynił ten dzień jako znak, według którego i oni winni z nami zachowywać szabat siódmego dnia, jedząc, pijąc i błogosławiąc Tego, który wszystko stworzył, tak jak On pobłogosławił i uświęcił lud, który sobie nabył spośród wszystkich narodów« (2, 21). Jest więc rzeczą jasną, że zasadniczym celem powstrzymywania się od pracy jest cotygodniowe obchodzenie radosnego święta dla składania Bogu dziękczynienia za wszystkie dobrodziejstwa, jakich On udziela ludziom”¹⁸.

Żydzi, celebrujący dzień siódmy w sposób uroczysty, sugerowali się różną motywacją. Opierając się na dwóch kierunkach prawniczych w prawodawstwie izraelskim, zrodziła się teologiczna i społeczna motywacja przestrzegania szabat.

Księga Powtórzonego Prawa zwraca szczególną uwagę na zawieszenie pracy siódmego dnia, formułując tym samym jedyne w swoim rodzaju prawo socjalne: „Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twój wół, ani twój osioł, ani żadne twoje zwierzę, ani obcy, który przebywa w twoich bramach; aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty” (Pwt 5, 14)¹⁹.

Arcybiskup Henryk Muszyński sięga do następnego fragmentu Księgi Powtórzonego Prawa (5, 15) dotyczącego szabat, podkreśla jednocześnie, iż podaje on motywację społeczną przestrzegania szabat, nic nie wspomina jednak o motywacji teologicznej tego święta²⁰.

Z motywacją teologiczną możemy spotkać się w prawodawstwie kapłańskim. Zostało ono prawdopodobnie sformułowane „w czasach wygnania (zapewne między 538 i 520 r. w oparciu o dawną tradycję), poszło krok dalej, by uwydatnić doktrynalną motywacją obowiązujących przepisów. Wprowadzając, w oparciu o historię świętą, idealny kalendarz, którego 12 miesięcy księżycowych i siódem-

¹⁷ Ks. E. Strycharz TChr, *Teologiczno-liturgiczne aspekty szabat*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny”, 41 (1988), s. 397.

¹⁸ P. Grelot, art. cyt., s. 7–8.

¹⁹ Tamże, s. 6.

²⁰ Por. abp H. Muszyński, art. cyt., s. 13.

kowy rytm 52 tygodni są uzgodnione z rokiem słonecznym liczącym 364 dni, zapoczątkowuje tę historię obrazem pierwszego tygodnia, uzasadniającego symboliczne ramy stwórczej działalności Boga (Rdz 1,1-2,4). Widzimy ją tutaj jako prototyp i model ludzkiej pracy: tak więc człowiek kontynuuje i niejako doprowadza do końca to dzieło, które Bóg podjął jako Stwórca²¹.

Arcybiskup Henryk Muszyński również wskazuje na teologiczną motywację celebracji dnia siódmego, lecz czyni to na podstawie Księgi Wyjścia 20, 11²². Według tej motywacji odpoczynek dnia siódmego „nie ma już znaczenia wyłącznie socjalnego dla zapewnienia wszystkim koniecznego wytchnienia. Zawiera walor sakralny²³. Staje się czasem poświęconym wyłącznie Bogu, mającym swe odniesienie do szabatu wiecznego. „Odpoczynek szabatowy ma w pierwszym rzędzie wymiar eschatologiczny: jest antycypacją stanu, w którym Bóg objawi się jako pełnia – WSZYSTKO WE WSZYSTKIM²⁴”.

Dzięki więc tradycji kapłańskiej obok społecznego uzasadnienia przestrzegania szabatu pojawiła się motywacja teologiczna, pozwalająca dopiero zobaczyć faktyczny sens szabatu oraz uwypuklić jego sacrum²⁵. Rozkwit motywacji teologicznej, a nawet przerost nad motywacją społeczną nastąpił w czasie niewoli babilońskiej, jak i po jej zakończeniu. Wówczas bowiem szabat obok obrzezania przypominał Żydom o ich wybraniu przez Boga, a przede wszystkim służył do odnowy życia religijnego i moralnego²⁶.

3

Po przybliżeniu historycznego zarysu żydowskiego szabatu, zanim przyjdzie się włączyć w motywację teologiczną świętowania dnia siódmego, w pierwszej kolejności w celu lepszego zrozumienia, czym w ogóle dla wierzącego żyda jest szabat, należy wejść w atmosferę domu żydowskiego przed i w trakcie szabatu²⁷.

Żydzi uznający obecność szabatu w swoim życiu, przez wszystkie dni poprzedzające jego nadejście, a szczególnie w piątek czynili przygotowania, aby godnie odpowiedzieć na zaproszenie Boga do wspólnej celebracji dnia siódmego.

²¹ P. Grelot, art. cyt., s. 6.

²² Zob. abp H. Muszyński, art. cyt., s. 14.

²³ Tamże, s. 7.

²⁴ Tamże, s. 14.

²⁵ Por. ks. M. Filipiak, art. cyt., s. 12–13.

²⁶ Por. abp H. Muszyński, art. cyt., s. 29.

²⁷ Za uwzględnieniem również tego wycinka obrazu przedstawiającego żydowski szabat przemówiło pragnienie pokazania od tej strony, najbardziej zauważalnej, będącej jakby odzwierciedleniem wnętrza wierzącego żyda – czym jest dla niego szabat. Jest to poczynione jedynie w zarysie na podstawie materiałów, w których również nie jest to ukazane wyczerpująco. Przedstawienie tego w sposób jak najbardziej wierny atmosferze domu żydowskiego w dniu siódmym mogłoby się stać interesującym tematem nowej pracy.

Były one odzwierciedleniem tych przygotowań, które czynił oblubieniec na przyjęcie oblubienicy. Wciąż żywy jest w tradycji żydowskiej obraz przedstawiający Izrael jako oblubienca, który przyjmuje szabat z godnością równą przyjęciu ukochanej osoby, bądź też Królowej. „Obowiązkiem każdego człowieka jest wielka, wielka żarliwość w czynieniu przygotowań na dzień Szabatu, zapal i pilność właściwe człowiekowi, który dowiedział się, że królowa przybywa, aby przenocować w jego domu, albo że przyjeżdża do niego narzeczona ze wszystkimi towarzyszami”²⁸.

W każdy piątek od wczesnych godzin rannych w domu żydowskim zawsze przeprowadzano gruntowne sprzątanie, odświętne ozdabianie, a także przygotowywanie potraw na dzień szabatu. Tym wszystkim kierowała osobiście pani domu²⁹. Wraz z nadchodzącym zmierzchem, zamieszanie towarzyszące ostatnim przygotowaniom ustępowało miejsca harmonii, radości, pokojowi, jaki wnosił zbliżający się szabat: „Każdego piątku o zmierzchu, we wszystkich zakątkach świata, gdzie istnieje wspólnota wierzących żydów, wierni wchodzi w błogą atmosferę szabatu, aby wyjść z niej dopiero nazajutrz, w sobotę po zapadnięciu zmroku”³⁰.

Rozpoczęcie szabatu w piątek wieczorem i zakończenie go w sobotę po zapadnięciu zmroku jest podyktowane zwyczajem panującym wśród ludów semickich, w myśl którego każdy dzień zaczyna się i kończy zachodem słońca. Tak też jest z dniem świętym. W przypadku dnia siódmego, ze względu na jego znaczenie dla stworzenia, celebrację należy rozpocząć jeszcze wcześniej niż inne święta, czyli przed zachodem słońca. Również zakończenie powinno zostać przedłużone nieco poza zachód słońca³¹.

Po zakończeniu modlitw na przywitanie szabatu, które rozpoczynały się w synagodze na pół godziny przed zachodem słońca, członkowie rodziny wracali do domu, gdzie pani domu rozpoczynała szabat zapaleniem lampy lub świecy szabatowej, wygłaszając przy tym odpowiednie błogosławieństwo³². To wydarzenie nie ma tutaj jedynie waloru praktycznego, ułatwiającego spożycie uczyty szabatowej, lecz przede wszystkim ma walor symboliczny. „Kiedy skończona jest już cała praca, wtedy zapala się świece. Tak jak stworzenie świata zaczęło się od słów: *Niech stanie się światło!* tak świętowanie stworzenia rozpoczyna się od zapalania światła. I to kobieta jest tą, która wprowadza radość i ustanawia najdoskonalszy symbol – światło – przepelniające atmosferę domu”³³. Następnie ojciec domu, błogosławił najpierw swoich synów, odmawiając nad nimi błogosławieństwo kapłańskie. Śpiewano wspólnie hymn *Shalom alechem ha-sharet*, po czym

²⁸ A. J. Heschel, *Szabat*, Gdańsk 1994, s. 59.

²⁹ Por. ks. E. Strycharz TChr, art. cyt., s. 403.

³⁰ M. Sales SJ, *Wypełnienie szabatu. Od siódmego dnia świętego do Bożego odpoczynku w Bogu*, „Communio”, XV (1995), nr 3 (87), s. 21.

³¹ Por. K. Strzelecka, dz. cyt., s. 158.

³² Por. A. Kowalski, *Wspólne korzenie. Dialog chrześcijańsko-żydowski*, Kraków 1994, s. 88.

³³ A. J. Heschel, dz. cyt., s. 60.

ojciec rodziny odśpiewywał lub recytował na cześć swojej żony fragment Księgi Przysłów, mówiący o dzialej niewieście (Prz 31,10–31). Czynił tak, aby podkreślić swą miłość do niej³⁴.

Uczta szabatowa tego wieczoru rozpoczynała się błogosławieństwem *qiddues* nad winem i chlebem, które odmawiał ojciec. Przeniknięta była ona modlitwami i pieśniami szabatowymi³⁵.

Następnego dnia „w szabatowy poranek pobożni Żydzi powracają do synagogi na modlitwę i czytanie Starego Testamentu. Po powrocie spożywa się również świąteczny obiad z odpowiednimi błogosławieństwami i modlitwami dziękczynnymi. Także po południu odbywa się w synagodze nabożeństwo, połączone nieraz z kazaniem wygłaszaniem przez rabina. Przed zapadnięciem zmroku spożywa się w domach kolację, ostatni już posiłek świąteczny, a po zapadnięciu zmroku znów można wrócić do synagogi na dalsze modlitwy”³⁶.

Ze względu na uroczysty charakter szabatowych posiłków, szczególnie wśród biednych Żydów dało się zauważyć wyrzeczenia poczynione w dni poprzedzające szabat, na co m.in. wskazuje Brat Efraim, przytaczając spostrzeżenia pisarza żydowskiego Singera, laureata nagrody Nobla, opisującego życie Żydów w Polsce na przełomie XIX i XX wieku: „Żydzi narzucali szabat swoim chrześcijańskim pracodawcom, a wszystkie oszczędności z całego tygodnia wydawali na trzy sobotnie posiłki, przemieniając na ten jeden dzień swoje »psie życie«, przestając być »bydłem roboczym«”³⁷.

Nieodzownym elementem siódmego dnia była też „wzajemna pomoc, łącznie z rozdawnictwem »chleba ubogich«, zbieranego w piątek, ażeby się zatroszczyć o wdowy, sieroty, ubogich dzięki jałmużnom miejscowej wspólnoty [...]”³⁸.

Szabat kończy się w sobotę wieczorem błogosławieństwem i modlitwą oddzielenia, po hebrajsku *habdala*. Ceremonia ta symbolizuje oddzielenie szabatu od pozostałych dni tygodnia. „Szabat staje się naprawdę przestrzenią sakralną wyjętą jakby z przestrzeni i czasu i poświęconą Bogu”³⁹. Po czym żydzi wracają do codziennych obowiązków.

Prawodawstwo kapłańskie, jak zostało wcześniej zasygnalizowane, w celu przedstawienia religijnej motywacji wypełniania przykazania szabatu, posłużyło się biblijnym obrazem pierwszego tygodnia z Księgi Rodzaju 1, 1–2, 4. W przypadku tej pracy, głównym punktem odniesienia ukazania znaczenia poszczególnych elementów szabatu, będzie końcowy fragment, który opisuje wydarzenia dnia siódmego. „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty. W ten sposób zostały ukończone niebo

³⁴ Por. ks. E. Strycharz TChr, art. cyt., s. 404.

³⁵ Tamże.

³⁶ A. Kowalski, dz. cyt., s. 89.

³⁷ Brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, Kraków 1994, s. 256.

³⁸ P. Grelot, art. cyt., s. 8.

³⁹ Por. K. Strzelecka, dz. cyt., s. 158.

i ziemia oraz wszystkie jej zastępy [stworzeń]. A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg błogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając” (Rdz 1, 31–2, 3).

Najbardziej istotnym elementem leżącym u podstaw dyskusji na temat żydowskiego święta szabatu, jest rozstrzygnięcie, czy Bóg – Stwórca zakończył proces stwarzania dnia szóstego; czy może w dniu siódmym dokonał jeszcze aktu kreacji. To dwojaki interpretowanie zakończenia biblijnego tygodnia jest powodem różnorodnego mówienia o teologii szabatu, a także różnorodnego wyjaśniania charakteru szabatowego odpoczynku. Ma to również zasadnicze znaczenie dla każdej żydowskiej i chrześcijańskiej nauki o stworzeniu.

Konieczne jest prześledzenie obydwu obrazów szabatu. Pierwszego, ze względu na właściwe poznanie znaczenia dnia siódmego dla człowieka, dla wszelkiego stworzenia. Drugiego zaś, aby wykazać wypaczenia w tym obrazie, które mogą stać się powodem mylnej interpretacji wypełniania przykazania szabatu⁴⁰.

Ważne jest również wyjaśnienie, iż mówienie o szabacie, opierając się na jednym tylko jego elemencie, jest niemożliwe. Wszystkie bowiem szczegóły tworzące obraz dnia siódmego wzajemnie się przenikają, można rzec jeden z drugiego nawzajem wpływają, tak jak „z odpoczynku Boga wypływa strumieniem błogosławieństwo i uświęcenie siódmego dnia”⁴¹.

SACRUM DU SABBAT

Résumé

L'article fait partie du mémoire de maîtrise rédigé dans le cadre du séminaire de la théologie morale et portant le titre „Dimanche et ses racines dans la fête juive du sabbat. Étude morale concernant le dialogue judéo-chrétien”.

L'auteur montre que toute réflexion, vraiment théologique, sur le dimanche chrétien doit obligatoirement se rapporter à une vision religieuse du sabbat juif, surtout à son sacrum. C'est un premier pas nécessaire à vaincre un juridisme intolérable de maintes études morales sur le dimanche faites trop souvent en dehors du contexte de la pensée et de la vie de nos pères en foi.

⁴⁰ Por. J. M o l t m a n n, dz. cyt., s. 456.

⁴¹ Tamże, s. 460.

KS. JANUSZ NAWROT

GAZA W STAROEGIPSKICH ŹRÓDŁACH HISTORYCZNYCH

WPROWADZENIE

Nie ma wątpliwości co do roli strefy Gazy we współczesnej polityce. Jako teren ciągłych starć między Palestyńczykami a Żydami pojawia się jej nazwa nader często. Pretensje to jednej, to drugiej strony do kontrolowania jej są mniej lub bardziej uzasadnione historycznie, politycznie czy militarnie. Nic w tym dziwnego, skoro od najdawniejszych czasów możliwość zdobycia skrawka ziemi tego pasa nadmorskiego decydowała o potędze całych imperiów. Nie o historię, rzecz jasna chodzi w dzisiejszych spekulacjach polityków na temat autonomii strefy Gazy. Tymczasem to właśnie historia maluje oblicze współczesności tak bardzo, że jak zresztą w każdym przypadku, bez niej staje się niemożliwe zrozumienie obecnej konfiguracji polityczno-społecznej tego niewielkiego skrawka ziemi Bliskiego Wschodu. Historia tego regionu sięga tymczasem kilka tysiącleci w głąb dziejów, jako że teren od dawna nadawał się do zamieszkania oraz rozwoju kultury rolniczej, z czasem także miejskiej¹. Fakt, że strefa Gazy pozostaje zamieszкана od swego początku aż do dzisiaj, podczas gdy wiele starożytnych miast i twierdz upadło bezpowrotnie, świadczy o walorach całego rejonu, o który zaiste warto się bić. Kilka niezwykle przychylnych okoliczności spowodowało, że teren ten zamieszkiwano od najdawniejszych czasów: nizinny teren pasa nadmorskiego², w łagodnym i ciepłym klimacie śródziemnomorskim, o dość znacznych opadach rocznych, co pozwalało zarówno na odnoszenie korzyści z lasów, jak i kultywację ziemi³. Najważniejsze tymczasem znaczenie dla życia miasta

¹ Biblia w Rdz 10, 19 wymienia Gazę jako punkt graniczny posiadłości Kanaanitów w towarzystwie miast wzmiankowanych później za czasów Patriarchów: Sodomy, Gomory, Admy i Sebojim, przez co zaznacza zarówno ważność samego miejsca, jak i jego starożytność.

² Starożytna Gaza leży zaledwie 8 km od wybrzeża, w południowym zakończeniu nizin nadmorskich, por. *Atlas de la Bible*, Sator, Cergy-Pontoise 1986, s. 10.

³ Mimo że zapewne z powodu gorącego klimatu brak jest stałych ciągów wodnych. Strumienie wydaje się, że mają charakter tymczasowy, coś w rodzaju *wadi* na pustyniach arabskich (1 Krl 17, 7; Hi 24, 19; J 11, 20). Już od starożytności notuje się istnienie takiego strumienia w okolicach Gazy o zupełnie zbliżonej nazwie: Ghazzeh, por. tamże, s. 12–16.

miał fakt, że Gaza stała się ważnym węzłem szlaków handlowych łączących imperium faraonów z państwami Bliskiego i Dalekiego Wschodu oraz Północy⁴. Toteż cały region stał się szybko łakomym kąskiem dla wielkich ówczesnego świata. Być może z tego samego powodu istnieje ona do dzisiaj, choć nie ma już z oczywistych względów tak wielkiego znaczenia.

Mimo dość sporej faktografii piśmienniczej na temat Gazy trudno jest dziś ustalić jej historię. Nie jest to zresztą cel główny niniejszego artykułu. Ograniczymy się jedynie do przedstawienia wyników badań przeprowadzonych w paryskich zbiorach bibliotecznych Institut Catholique, uchodzących w swym dziale dokumentacyjno-archeologicznym za jedne z najbogatszych w Europie. Inskrypcje egipskie, stanowiące przedmiot badań są na tyle liczne, pochodzą przy tym z różnych okresów jego istnienia, że przekonują z łatwością czytelnika o wadze, jaką Imperium przykładalo do panowania nad terenem Gazy.

Jeśli chodzi o wpływ Imperium Egipskiego na Palestynę, to datuje się on już od najdawniejszych czasów jego potęgi militarnej. Znane jako zabytek literatury XX w. p.n.e. *Opowiadanie Egipcjanina Sinuhe*⁵ ukazuje według listy podanych miejscowości rozciągłość władzy Imperium na zachodnią Palestynę, Fenicję aż do Byblos i Syrii środkowej, mimo że Gaza ściśle nie jest tu wymieniona⁶.

1. TUTMOZIS III

Zapisy z czasów Tutmozisa III uchodzą do dziś za najstarsze ze znanych źródeł pisanych na ten temat⁷. Faraon ów panował w latach 1500–1450 p.n.e. (XVIII dynastia), przedsięwziął liczne wyprawy wojenne w celu zabezpieczenia granic Imperium oraz nowych zdobyczy terytorialnych⁸, tak że za jego władztwa Egipt osiągnął szczyt swej potęgi militarnej owego czasu. W odnalezionych annałach faraona, wygrawerowanych na murach świątyni w Karnaku na cześć zwycięstwa pod egidą boga Amona-Re, liczących w sumie 223 linie, chodzi o pierwszą z 17 przeprowadzonych kampanii przeciw rewolcie podbitych księstw Azji Mniejszej

⁴ Por. *The Lion Encyclopedia of the Bible*, Inter-Varsity Press Leicester 1985, s. 261.

⁵ Por. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ANET), by J. Pritchard, New Jersey 1950, s. 418–422.

⁶ Chodzi zapewne o okres XII dynastii panującej w latach 1991–1786 p.n.e. jako okres prosperity i złotego wieku kultury egipskiej, por. J. Bright, *A History of Israel*, London 1968, s. 47–48, a także W. Harrington, *Nouvelle introduction a la Bible*, Seuil, Paris 1971, s. 174.

⁷ W odnalezionych tekstach przekleństw egipskich przypuszczalnie z okresu między 1900 a 1800 przed Chr., znajdujących się w sekcji azjatyckiej muzeum w Berlinie czy Brukseli, nie ma jeszcze wzmianki o księciu Gazy, jako więźniu pojmanym przez wojska faraona, por. J. Briend, M.-J., Seux, *Textes du Proche-Orient Ancien et histoire d'Israël*, s. 30–36.

⁸ Por. W. Harrington, dz. cyt., s. 175.

zagrożających wschodnim terenom Egiptu, rozciągającym się już za Synajem⁹. Kampania miała miejsce w roku 1468 p.n.e. Faraon założył wtedy obóz jako bazę wypadową w celu spenetrowania Palestyny i rozpoczęcia operacji militarnych przeciw Syrii¹⁰. Operacja skierowana była ściśle przeciw koalicji założonej przez Syrię pod dowództwem króla Kadesz¹¹. Zanim doszło do walnej bitwy pod Megiddo, pisarz zanotował:

*W roku 23, pierwszego miesiąca, trzeciej pary na czwarty dzień, dzień świętej koronacji króla, przybył on do miasta, które władca zdobył, do Gazy*¹².

Tymczasem pobyt władcy w Gazie musiał być tylko jednodniowy, ponieważ:

*W roku 23, pierwszego miesiąca, trzeciej pory, piątego dnia opuścił (władca) to miejsce w mocy, sile i triumfie, by zadać klęskę temu nędznemu wrogowi, by rozciągnąć granice Egiptu zgodnie z wolą jego ojca, Amona-Re, [który rozkazał], by je zdobył*¹³.

Nic dziwnego, że na długi okres Gaza stała się centrum administracji egipskiej na cały Kanaan. Była bowiem świetnym punktem wypadowym na cały okoliczny teren, a w dalszej perspektywie stanowiła bramę do wielkich obszarów Azji Zachodniej. Tymczasem miejsce to nie wydawało się stabilnym terenem, jak wykazuje kolejny tekststela, znaleziony w świątyni grzebalnej w zachodnich Tebach, z czasów Tutmozisa IV (1421–1413 p.n.e.):

⁹ Tekst ten znalazł się na murach świątyni prawdopodobnie na podstawie notatek niejako Tane-niego, oficjała królewskiego, którego grobowiec znajdujący się w zachodniej części Teb zawiera niniejsze inskrypcje, por. J. H. Breasted, *Iancient Records of Egypt*, t. 3, par. 392, University of Chicago Press, Chicago 1906; także A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1960, s. 189.

¹⁰ Por. P. Colbi, *Histoire tourmentee d'une ville tourmentee: Gaza*, [w:] *La Terre Sainte*, Jerusalem 1990, s. 187–191.

¹¹ Imię króla nieznane, lecz chodzi zapewne o koalicję ok. 320 królów miast-państw, podtrzymywaną przez wroga od dawna Egipcjom księstwo Mitanni. Wojna trwała ok. 20 lat, na którą złożyło się 17 wypraw faraona do Azji. Dzięki nim hegemonia Egiptu została rozciągnięta aż do granic Eufratu, przekroczonego nawet podczas 8 wyprawy, por. C. Lalouette, *L'Empire des Ramses*, Paris 1985, s. 50–72. Zajęcie Megiddo przez faraona zanotowane w inskrypcji świątyni w Karnaku, por. J. Briand, M.-J. Seux, dz. cyt., s. 44–47.

¹² Zob. J. H. Breasted, dz. cyt., t. 3, par. 417. Zdobycie miasta nastąpiło chyba 25 kwietnia 1468 r. która to data stanowi rocznicę koronacji faraona, por. ANET, 235. Odnotowano przy tym pierwszą znaną pisownię egipską nazwy miasta: h 3 r w. Cały kraj Kanaan został zajęty w trakcie od 1 do 4 wyprawy Tutmozisa III, przy czym Fenicja stała się bazą wypadową wojsk przeciw Azji. W trakcie wypraw 5–8 władca sprawił sobie stałe punkty – porty na wybrzeżu Kanaanu, by odtąd przeprawić armię morzem, por. C. Lalouette, dz. cyt., s. 52–59.

¹³ Zob. tamże, par. 418.

*Zajęcie fortyfikacji w mieście Chepru-Re z Syryjczykami, złapanymi przez Jego Wysokość w mieście Gaza*¹⁴.

Wyraźnie uwidacznia się tu stała próba penetracji przygranicznych obszarów Imperium przez te czy inne grupy wrogów dążących do osłabienia potęgi faraonów. Z drugiej strony, wymowa tekstu jednoznacznie świadczy o stałych zabiegach dowódców wojsk egipskich, by nie tylko podbijać nowe terytoria, lecz także umacniać wpływy kraju na ziemiach ważnych, zwłaszcza ze strategicznego punktu widzenia, a Gaza niewątpliwie nim była.

2. AMENHOTEP II

Panował w latach 1441–1421 p.n.e. Z jego czasów zachowała się grupa listów pisanych w różnych sprawach, najczęściej administracyjno-militarnych. List 6, nieznanego autorstwa¹⁵ kieruje się do władcy Taanach¹⁶.

*Do Rewassy, to mówi Amenofis:
Niech Baal strzeże twego życia [...],
Ponadto w garnizonie jest dziewięciu z twoich sług
a ty nie przybyłeś do mnie i nie wysłałeś twego brata!
I byłem jeszcze w mieście Gaza (Ha-za-ti)
a ty nie przyszedłeś do mnie.*

Autor listu zarzuca niewątpliwie swemu adresatowi, którego status wasala jasno ujawnia się z treści listu, zaniedbanie wydania swych żołnierzy garnizonowi w Gazie oraz nieprzybycie do miasta w celu zapłacenia należnej kontrybucji. Do zarzutów dołącza się także wyszczególnienie nieprzysłania „brata”, czyli ko-

¹⁴ Por. ANET, 248, choć możliwa jest także interpretacja napisu jako *Gezer*, miasta kananej-skiego, wymienianego w czasach Sędziów, por. W. Harrington, dz. cyt., s. 189; R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Cerf. Paris 1961–1963, t. 1, s. 48, 50, 147, 178; t. 2, s. 34–38.

¹⁵ Chodzi być może o nieznanego bliżej gubernatora Nubii, bardziej z czasów Tutmoza IV, wg J. Albright, *A Prince of Taanach in the fifteenth Century BC*, BASOR, 1944, 94, s. 12–27. Instytucja gubernatorów znana była już od czasów Tutmoza III, co oznaczało względną autonomię podbitych ziem, a ograniczało się praktycznie do ściągania podatków w naturze na rzecz Imperium, por. C. Lalouette, dz. cyt., s. 53. Nie jest wykluczone tymczasem, że autorem jest sam faraon Amenhotep II, którego drugie imię brzmi właśnie Amenofis, por. A. Malamat, *Campaigns of Amenhotep II and Thutmose IV, Seria Hierosolymitana* 8, Jerusalem 1961, s. 218–231.

¹⁶ Miasto leżało ok. 8 km na pd.-wsch. od Megiddo. Razem z nim, poprzez dolinę Jizreel stanowiło bramę wjazdową na obszary Syrii. Stąd zrozumiałe wydaje się zainteresowanie Egiptu oboma miastami. Po raz pierwszy Taanach pojawia się już w pismach Tutmoza II. Według annałůw faraona tutaj właśnie kończy się droga, która wiodła jego wojska na bitwę pod Megiddo. W jednym ze znalezionych tu listów jest mowa o komisarzu/gubernatorze egipskim o imieniu Amunhatpe, przybyłym do Rewassy, władcy Taanach, por. *Lexicon der Agyptologie*, Wiesbaden 1986, VI, kol. 462, co skłaniałoby ku tezie, że faraon nie był autorem listu.

gość z lokalnej arystokracji. Księżę Taanach nie zadał sobie nawet trudu osobistego odwiedzenia Gazy w czasie, gdy sam faraon w niej przebywał. Jakkolwiek by nie podejść do treści pisma, ukazuje ono jasno znaczenie miasta w dominacji egipskiej nad Kanaanem, zwłaszcza jako centrum wypadowego podczas wielu kampanii militarnych wojsk faraona, co zupełnie podporządkowuje jego charakter tymże misjom wojskowym, czynią je nawet jednym wielkim obozem wojsk faraona.

3. AMENHOTEP IV

Jeden z największych „rewolucjonistów” w historii starożytnego Imperium Egipskiego w dziedzinie religii kraju, panował w latach 1377–1358 p.n.e. Jego decyzje dotyczące zniesienia wszelkiego kultu politeistycznego i próby skłonienia narodu do wyznawania jedyne bóstwa Atona, bóstwa tarczy słonecznej, doprowadziły w konsekwencji do otwartego konfliktu z kastą kapłanów, zwłaszcza z Teb oraz wielkich scysji wewnętrznych w państwie, a tym samym osłabienia go zwłaszcza w dziedzinie militarnej na rzecz imperium Hetytów¹⁷. Odnalezione podczas wykopalisk w Tell-el-Amarna tabliczki ukazują m.in. korespondencję dyplomatyczną faraona z prowincjami nadgranicznymi i informują o stanie obronności państwa:

Jeśli zaś chodzi o Jeruzalem, jeśli ten kraj należy do króla, dlaczego król nie interesuje się nim, jak [interesuje się] Hazatu?¹⁸ [...] Garnizon, który wysłałeś pod dowództwem Haji, syna Mijare, przejął go Addaja i umieścił w swej rezydencji w Hazatu, a następnie wysłał dwudziestu ludzi do Egiptu. Niech król, mój pan wie, że nie ma już garnizonu królewskiego ze mną. Dlatego – niech żyje król – Pu’uru, jego urzędnik irpu, opuścił mnie; jest teraz w Hazatu¹⁹.

„Niech król, mój pan, zapyta swego zarządcy czy strzegę bramy miasta Azzatu i bramy miasta Japu, gdzie maszerują łucznicy króla, mego pana, ja idę wraz z nimi”²⁰.

Oba wyrazy: *Hazatu* i *Azzatu* podane w tekście listów sugerują niewątpliwie egipską nazwę Gazy. Region miasta, mimo wewnętrznych problemów państwa, miał także za czasów faraona znaczenie strategiczne dla Imperium, dlatego nawet

¹⁷ Por. W. Harrington, dz. cyt., s. 175. Szczegóły konfliktu podane m.in. w pozycji A. Barucq, *Hymnes et prieres de l’Egypte Ancienne*, Cerf, Paris 1980; H. Kees, *Die religiose Krise der Amarnazeit*, [w:] *Der Götterglaube im Alten Aegypten*, MVAG 45, Leipzig 1941, s. 366–367. Polski czytelnik zna zapewne powieściową wersję wydarzeń znaną z dzieła B. Prusa, *Faraon*.

¹⁸ List 289, tekst za W. Moran, *Les lettres d’El-Amarna*, Cerf, Paris 1987, s. 517–518.

¹⁹ Dalszy ciąg listu podany za J. Briend, M.-J. Seux, dz. cyt., s. 58.

²⁰ List 296, tamże, s. 526.

wtedy przykładano się do jego utrzymania, choć z drugiej strony, można zauważyć, że wschodnia część dziedzictwa faraonów nie powiększyła się w tym okresie. Przeciwnie, dostrzec można stałą walkę o choćby utrzymanie zdobytych przez poprzedników ziem.

Według pierwszego tekstu region Gazy znajdował się jeszcze w sferze ścisłej kontroli wojsk faraona, podczas gdy znacznie mniejszą uwagę poświęcono nie tak przecież odległej Jerozolimie, znajdującej się tymczasem na wschód od wielkich szlaków zaopatrzeniowych armii imperialnej. List ma charakter frontowy, co oznacza, że teren walk wojsk państwa przebiegał wtedy niedaleko od Gazy. Informuje on króla o spisku jego wrogów i sugeruje wysłanie dodatkowych garnizonów do miast wschodnich prowincji Egiptu.

W drugim tekście nieznany bliżej urzędnik czy też nadzorca wojskowy odpowiada, zapewne na zarzuty, co do swej domniemanej niedbałości w służbie w Gazie. Zarzuty te mogą stanowić echo ogólnego, odczuwalnego rozprężenia dyscypliny w armii w czasie wyniszczającego konfliktu faraona z kapłanami, choć może i także prób niemieszania jej w politykę i zapewnienia ciągłości obronnej państwa.

4. SETI I

Fundator XIX dynastii, panujący w latach 1315–1301 p.n.e. odzyskał suwerenność Egiptu nad Palestyną, utraconą na krótko po okresie słabości wywołanej konfliktem między Amenhotepem IV a kapłanami z Teb. Kontynuował sukcesy swego poprzednika, Horemheba (1350–1315 p.n.e.), ostatniego z XVIII dynastii²¹. W piśmie faraon zdaje relację ze swej walki przeciw nieznanemu bliżej ludowi Szosu²²:

²¹ Por. W. Harrington, dz. cyt., s. 176–178.

²² Chodzi zapewne o lud żyjący w żyznych, bogatych w wodę regionach na pd.-zach. krańcach Palestyny. Lud niezdiscyplinowany i niebezpieczny dla Egiptu przybyły być może z Transjordanii i usiłujący przedrzeć się do Egiptu via pustynia Negeb, por. J. H. Breasted, dz. cyt., t. 3, par. 87–88. Ten pierwszy dokument dotyczący Szosu z okresu XIX dynastii jest ważny z 3 powodów: wskazówek topograficznych, inskrypcji oraz scen w nim zawartych. Toponimią reliefu jest seria studni, między którymi najbardziej wysuniętą na zachód jest Sileh, a ostatnią na wschód chyba Rafia. Największe napisy na reliefie są dowodem ważności Szosu w tym czasie. Spotkanie z nimi Setiego I jest istotą kampanii, która doprowadziła go do Bet-szan. Szosu żyli wokół miast regionu „karu”, por. F. Giveon, *Les Bedouins Shosu dans les documents egyptiens*, Leiden 1971, s. 59; także R. O. Faulkner, *The wars of Sethos I*, „Journal of the Egyptian Archeology”, (JEA), 1947, 33, s. 34–39. Według dalszych informacji zajęli oni 23 warownie faraona w Palestynie, co spowodowało kampanię w 1312 p.n.e. Rozbito wtedy koalicję księstw Hatti, Amorytów i Aramu, zdobyto Bet-szan, Hamat i Janoam oraz podporządkowano Liban, por. C. Lalouette, dz. cyt., s. 90–91, a także A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, s. 253.

W roku Men-maat-re, króla Górnego i Dolnego Egiptu zniszczenie uczynione mieczem tegoż faraona [...]. Pomiędzy zwycięzonymi kraju Szosu, począwszy od fortecy Sziloah aż do miasta Kanaan” (dmy P¹-k¹-n¹-n¹).

Relief Setiego I na murze świątyni w Karnaku utożsamia według kontekstu nazwę „Kanaan” z Gazą, która była także wówczas centrum administracji egipskiej na cały kraj Kanaan²³. Rola miasta znacznie wzrosła już od czasów panowania Amenhotepa IV, kiedy ze zwykłego punktu wypadowego wojsk egipskich została Gaza poddana bezpośrednio stolicy w Tell-el-Amarna²⁴.

5. RAMZES II

Jeden z największych władców starożytnego Egiptu panował długo, w latach 1301–1234 p.n.e. Od 1295 r. prowadził serię wypraw do Azji przeciw koalicji księstw Hatti, Syrii, Azji Mniejszej i być może Myken. Ostatecznie w 1288 p.n.e. zwyciężył wrogów i zajął na stałe Kanaan z Aszkelonem i miastami galilejskimi. Szczególna aktywność militarna faraona w Fenicji datuje się od 1286 p.n.e. Od jego czasu nazwa „Kanaan” na oznaczenie Gazy zmienia prawdopodobnie swe brzmienie na „miasto Ramzesa w Kanaanie”²⁵, choć niczego pewnego nie można na ten temat powiedzieć. Zmiana nazwy miasta może stanowić jakiś argument za ciągłym wzrostem znaczenia Gazy dla pogranicza Imperium lub też za decyzją bezpośredniego podporządkowania sobie miasta.

²³ Por. R. Giveon, *Les Bedouins Shosu et les documents égyptiens*, s. 57. Na wewnętrznych ścianach świątyni Amona w Soleb, w Nubii, z epoki Amenhotepa III (1408–1372) pojawiają się toponimia azjatyckie, wśród których, w kolumnie VI, AZ znajduje się ogólna nazwa *kmn* na oznaczenie Palestyny lub jej części. W kilku jednak przypadkach chodzi wyraźnie o Gazę, jako centrum administracyjne kraju, por. R. Giveon, *Toponymes ouest-asiatiques a Soleb*, „Vetus Testamentum”, (VT), 1964, 14, s. 247.

²⁴ Por. J. H. Breasted, dz. cyt., par. 88. Znaczenie Gazy jako centrum administracyjno-militarnego wydatnie wzrosło na skutek drugiej kampanii Setiego I w latach 1309–1308 p.n.e., kiedy to zwyciężono Kadesz, ufortyfikowano porty wybrzeża filistyńskiego i ustalono wschodnią granicę imperium na Oroncie, por. C. Laloette, dz. cyt., s. 94.

²⁵ Por. *Lexicon der Agyptologie*, kol. 382. Prawdopodobnie od 1288 r. p.n.e. faraon zajął z grubsza Kanaan wraz z jego ówczesnie najważniejszym Aszkelonem oraz miastami galilejskimi i libańskimi. W czasie powrotu do stolicy podporządkował sobie jeszcze Edom i Moab, por. A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs...*, s. 124.

5. MERENPTAH

Sukcesor wielkiego Ramzesa II, panujący w latach 1234–1225 jest ostatnim przedstawicielem XIX dynastii, znany archeologom przede wszystkim ze słynnej steli, która w 5 roku jego panowania opisuje jedną z kampanii militarnych w Palestynie, a na której po raz pierwszy ukazuje się nazwa *Izrael* jako pobitych przez faraona nieprzyjaciół Imperium²⁶.

*Książęta padli na twarz wołając: Litości!
Nikt nie podnosi swej głowy spośród Dziewięciu Łuczników
Zniszczone jest Tehem, Hatti jest spacyfikowane,
splądrowany jest Kanaan (P¹-k¹-n¹-n¹) z całym złem,
zmięciony jest Szkelon, zajęty Gezer,
Janoam wzięty, jak gdyby nie istniał,
Izrael jest zniszczony, jego nasienia nie ma²⁷,
Hurru stał się wdową dla Egiptu!*

Stela owa rzuca dobre światło na problem identyfikacji nazwy „Kanaan” z Gazą. Właśnie „Kanaan” jest na niej wzmiankowany przed kolejnymi miastami filistyńskimi: Szkelonem, Gezer i Janoam. Można zatem nazwę tę uważać za miasto, suponując porządek wymieniania od południa ku północy. Daje to umiejscowienie miasta na południe od Aszkelonu, terytorium, na którym aż do granicy egipskiej Gaza jest miastem zdecydowanie najważniejszym.

Odnaleziony także z czasów faraona dziennik oficera frontowego wspomina o korespondencji wojskowej w armii egipskiej połączonej niewątpliwie z okazjonalnymi darami:

²⁶ Stela umieszczona w jednej z 6 świątyni w Tebach opiewa zwycięstwo faraona nad Libijczykami odniesionego w 5 roku jego panowania. Zawiera ona napisy 28 linii, wśród których linie 26–27 są najważniejsze, por. J. H. B r e a s t e d, dz. cyt., par. 602–617, Anet, kol. 377–378, F. P e t r i e, *Six temples at Thebes*, London, 1896, s. 11–13. W świetle czasów opisywanych przez Biblię nazwa *Izrael* nie może oznaczać skonsolidowanego, centralnie zarządzanego państwa, ponieważ takowe jeszcze wówczas nie istniało. Jeżeli zatem przyjąć okres osiedlania się Izraelitów w Kanaanie na czas kampanii Merenptaha, o której zresztą ani słowa w Starym Testamencie, to zwycięstwo faraona można zaliczyć do prób podporządkowania sobie jeszcze jednego ludu zamieszkującego teren Palestyny. Inną możliwość podaje J. Briend, M.-J. Seux, godzą się na opinię, iż *Izrael* nie oznacza jednego narodu, ale jakąś bliską grupę semicką sedentarną, która mogła zjednoczyć się z plemionami przybyłymi z Egiptu, co stałoby się podczas odnowienia przymierza w Sychem, jeśli wziąć pod uwagę tekst Joz 24, por. J. B r i e n d, M.-J. S e u x, dz. cyt., s. 68–67.

²⁷ Oznacza konwencję słowną na określenie ludu zwyciężonego, przetrzebionego, por. J. H. B r e a s t e d, dz. cyt., t. 2, par. 605.

*Roku trzeciego, pierwszego miesiąca, piętnastego dnia,
strażnik Baal-roj, syn Sipora z Gazy przybył²⁸,
ten, który miał dwie różne przesyłki dla Syrii²⁹.*

i dalej:

*Roku trzeciego, pierwszego miesiąca, dwudziestego drugiego dnia,
strażnik Tuti, syn Tzekrema z Gazy przybył, w towarzystwie Tzedeta,
syna Szemu-baala³⁰.*

Oba imiona, zarówno *Sipor*, jak i *Szemu-baal*, zostały rozpoznane jako imiona egipskie, co w kontekście sprawowanych funkcji potwierdza obecność wojsk Imperium w Gazie.

6. RAMZES III

Swoim panowaniem w latach 1197–1165 zapoczątkował XX dynastię, która po raz kolejny wzniosła Egipt na wyżyny świetności, choć szybko musiał stawić czoła nacierającym ze wschodu „ludom morza”, prawdopodobnie Fenicjanom³¹. To spowodowało ostateczne osłabienie Imperium. Odnaleziony w 1855 r. w grobowcu Deir-el-Medineh w Tebach papirus Harrisa, pochodzący z czasów faraona, informuje o utwierdzeniu panowania egipskiego nad Palestyną, donosi o zbudowaniu „w Kanaanie” świątyni poświęconej Amonowi³²:

*Zbudowałem dla ciebie tajemniczy dom w kraju Dżahi³³,
wielki jak horyzont niebios, który jest na górze,*

²⁸ Użyty tu czasownik „przybyć” oznacza wędrówkę z Egiptu w stronę Syrii poprzez Kanaan. W następnym tekście wędrówka odbywa się w stronę przeciwną, por. J. B r i e n d, M.-J. S e u x, dz. cyt., s. 66.

²⁹ Egipska nazwa brzmi Kharru, por. ANET, s. 258.

³⁰ Tekst papirusa Anastasi III, 6.1.6, wg A. G a r d i n e r, *Ancient Egyptian Onomastica*, t. 1, Oxford 1947, s. 191.

³¹ Por. W. H a r r i n g t o n, dz. cyt., s. 181–182. „Lud morza” zapuszczał się już wtedy aż do delty Nilu i dopiero zwycięstwo nad nim kampaniach lat 1179–1173 p.n.e., spowodowało zmianę sytuacji na lepszą. Z nich to datuje się zapewne inskrypcja faraona z tekstem: „Zorganizowałem granicę na skraju Fenicji”, co oznacza jakąś wygraną bitwę morską, choć z drugiej strony, także cofnięcie się wschodnich terenów imperium do najbliższego pogranicza Egiptu, por. A. G a r d i n e r, *Egypt of the Pharaohs...*, s. 309.

³² Cały tekst skierowany jest ku czci bóstw Egiptu: Amona z Teb, Re z Heliopolis i Ptah z Memfis w kontekście homagium złożonego przez Ramzesa IV swemu ojcu, Ramzesowi III, por. A. G a r d i n e r, *Egypt of the Pharaohs...*, s. 342. Tutaj chodzi o sekcję 1 tebańską, linia 9 wersety 1–3, por. J. H. B r e a s t e d, dz. cyt., t. 4, par. 151 i 219. O oddaniu faraona bóstwu Amon-Re, zob. A. G a r d i n e r, tamże, s. 309–316.

³³ To egipska nazwa Fenicji, por. J. G i b s o n, art. „Journal of Near Semitic Studies”, (JNES) 1961, 20, s. 218. Według inskrypcji fasady świątyni Ramzesa III w Medinet-Habu, podczas kampa-

*nazwany: Dom-Ramzesa-Pana-Heliopolis-L.-P.-H.-w Pekanan,
jako własność twego imienia.*

W nieco dalszej sekcji listu „Kanaan” jest wymieniany w towarzystwie miast regionu: Rafią i Szaruhen³⁴. Chodzi zatem o miasto, nie zaś o kraj Kanaan, tym bardziej, że sam kraj nazwany jest tu *Dzahi*.

Ostraka z Deir-el-Medineh są interesujące jeszcze z tego powodu, że w kontekście pozdrowień przesłanych przez niejakiego Ipwę, pisarza z garnizonu w Gazie, do swego superiora w Tebach, informują o kulcie kananejskiej bogini Anat w mieście. Jest to bodaj pierwsza wzmianka o kulcie tej bogini w mieście granicznym Egiptu:

*Inne zawiadomienie memu [panu]: ofiary, które kazałeś
mi dowieźć na święto Anat z Gazy [przybyły] w całości³⁵.*

Nie wiadomo tymczasem, z jakiego okresu pochodzą owe dane na temat religijności ówczesnych mieszkańców Gazy.

7. PAPIRUS ANASTASI

Według niektórych badaczy, datowany na okres XXII dynastii dokument w swej sekcji I, 27, 7–8 naświetla geograficzne położenie Gazy³⁶:

*Rafia, jej droga jak jest [długa?],
jest ona do zrobienia wielkości jednego aura³⁷,
idąc aż od Gazy³⁸.*

Tekst daje jasno do zrozumienia, że dla ewentualnego czytelnika Gaza i jej położenie nie stanowi problemu.

nii w 1172 zdobył on kraje Hetytów, Amurru, Szadran, Teleker, Szasu, Etrusków i Filistynów, co w świetle ówczesnych wypadków wydaje się sporo przesadzone, por. A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs...*, s. 317.

³⁴ Por. biblijny odpowiednik tekstu w Joz 19, 6. Tymczasem o pewnej konfuzji pisarzy egipskich świadczyć może pochodzące prawdopodobnie z okresu XXII dynastii pismo na statuetce pewnego kupca o imieniu Pedeset przebywającego w Syrii, który określa siebie jako kupca „z Kanaanu i Filistei”, co w takim zestawieniu oznacza raczej kraj niż miasto, por. JEA, 1939, 25, s. 30–33.

³⁵ Por. B. Grdseloff, *Les debuts du culte de Rechef en Egypte*, Le Caire 1942, s. 37; także *Lexicon der Agyptologie*, kol. 382.

³⁶ Por. R. Givon, *Les Bedouins Shosu...*, s. 57

³⁷ Dystans długości ok. 10,5 km według analizy z innymi papirusami.

³⁸ Tekst por. F. Chabas, *Voyage d'un Egyptien en Syrie, en Phenicie, en Palestine, etc. au XIV siecle*, Paris 1866, s. 292.

Podane w niniejszym artykule źródła egipskie nie wyczerpują rzecz jasna problemu historycznej wartości Gazy. Stanowią one jedynie część tego dziedzictwa, które historia nam zostawiła, a które jest jeszcze do wyświetlenia przez archeologię. Pozostaje ponadto do zbadania cała literatura Mezopotamii, Asyrii oraz Babilonu, później zaś Persji i Grecji Aleksandra Wielkiego na ten temat. Takowa również istnieje. Niemniej jednak zebrane dokumenty egipskie tylko ukazują, jak duże znaczenie tak wielkie imperium jak Egipt przykładało do małego skrawka ziemi, jakim był region Gazy. Potwierdza to wielokrotnie już sprawdzoną prawdę, że nie wielkość terytorium stanowi o jego wartości, lecz jego strategiczne położenie. W obecnych czasach zarówno Izrael, jak i odradzające się państwo palestyńskie nie zapominają o tym.

LITERATURA

- Albright J., *A Prince of Taanach in the fifteenth Century BC*, BASOR, 1944, 94, s. 12–27.
Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. J. Pritchard, New Jersey 1950.
Atlas de la Bible, Sator, Cergy-Pontoise 1986.
Barucq A., *Hymnes et prières de l’Égypte Acienne*, Cerf, Paris 1980.
Briend J., M.-K. Seux, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d’Israel*, Cerf, Paris 1977.
Breasted J. H., *Ancient Records of Egypt*, t. 3, University of Chicago Press, Chicago 1960.
Bright J., *A History of Israel*, London 1968.
Chabas F., *Voyage d’un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc. au XIV siècle*, Paris 1866.
Colbi, P., *Histoire tourmentée d’une ville tourmentée: Gaza*, [w:] *La Terre Sainte*, Jerusalem 1990.
Foukner R. O., *The wars of Sethos I*, JEA, 1947, 33, s. 34–39.
Gardiner A., *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1960.
Gardiner A., *Ancient Egyptian Onomastica*, t. 1, Oxford 1947.
Giveon R., *Les Bedouins Shosu dans les documents égyptiens*, Leiden 1971.
Giveon R., *Toponymes ouest-asiatiques à Soleb*, VT, 1964, 14, s. 247.
Grdseloff B., *Les debuts du culte de Rechef en Égypte*, Le Caire 1942.
Harrington W., *Nouvelle introduction à la Bible*, Seuil, Paris 1971.
Kees H., *Die religiose Krise der Amarnazeit* [w:] *Der Götterglaube im Alten Aegypten*, MVAG 45, Leipzig 1941.
Lalouette C., *L’Empire des Ramsès*, Paris 1985.
Lexicon der Agyptologie, ed. VI, Wiesbaden 1986.
Malamat A., *Compaigns of Amenhotep II and Tutmose IV*, [w:] *Seria Hierosolymitana* 8, Jerusalem 1961, s. 218–231.
Moran W., *Les lettres d’El Amarna*, Cerf, Paris 1987.
Petrie F., *Six Temples at Thebes*, London 1896.
The Lion Encyclopedia of the Bible, Inter-Versity Press, Leicester 1985.
Vaux de R., *Les institutions de l’Ancien Testament*, t. 1, Cerf, Paris 1961–1963.

GAZA DANS LES SOURCES HISTORIQUES DE L'ANCIEN EGYPTE

Résumé

La zone Gaza joue un rôle important dans la politique contemporaine. L'importance de ce morceau du littoral, qu'on se disputait depuis toujours, fait l'objet de cet article. L'auteur puise dans les documents historiques de l'Ancien Egypte. À la lumière de ceux-ci, la riche et difficile à reconstruire l'histoire de Gaza, se révèle encore mieux.

Sans cette esquisse basé sur les documents historiques, il est impossible d'apprécier les valeurs de cette zone de la Côte, aussi bien que son histoire mouvementée aujourd'hui et jadis.

KS. ANTONI JUST

ANTYPEDAGOGIKA WOBEC PEDAGOGIKI

Termin antypedagogika nasuwa z konieczności skojarzenia negatywne. Kojarzy się z jakąś szkodliwością lub przynajmniej nieudolnością na polu wychowania. W rzeczywistości rzecznicy owego nowego ruchu wychowawczego mocno akcentują fakt, że antypedagogika nie jest antytezą zdrowej pedagogiki, ale jawi się jako pogłębiona świadomość spraw wychowania. Jest nowym spojrzeniem z „drugiej strony”, a więc ze strony dziecka na tę samą rzecz postrzeganą dotąd jedynie z pozycji człowieka dorosłego. Jest więc antypedagogika nowym spojrzeniem na sprawy wychowania. Spojrzenia jednak mogą być różne: od bardzo rewolucyjnych do bardziej pojednawczych, nawiązujących ewolucyjnie do bogatej przeszłości tejże dyscypliny wiedzy.

Czy zatem antypedagogika to głównie negacja, kontestacja, zagrożenie dla dotychczas uprawianej pedagogiki – czy też pewna kontynuacja, ale na nowych podstawach? Najogólniej można by określić antypedagogikę jako alternatywną koncepcję radykalnej zmiany wychowania, zdążającą nie tylko do przekreślenia dorobku pedagogiki, ile do „przekraczania granic wychowania”¹. Mimo iż antypedagogika jest stosunkowo nowym zjawiskiem w świecie refleksji nad wychowaniem, to odnotować możemy w ramach tego ruchu różne postulaty i tezy tkwiące swymi korzeniami w pajdocentrycznych hasłach lansowanych ongiś przez „nowe wychowanie”.

Mówiąc o „nowym wychowaniu”, nie sposób pominąć głównych prekursorów i inspiratorów tegoż kierunku w pedagogice, jakimi byli Jan Jakub Rousseau, Jan Henryk Pestolozzi czy Ellen Key, Maria Montessori bądź Janusz Korczak.

Pomimo znacznego powinowactwa ideowego wspomnianych wyżej prekursorów „nowego wychowania” modnego ongiś kierunku z początku XX wieku i twórców antypedagogiki z końca naszego wieku – ci ostatni kategorycznie odżegnują się od przeszłości pedagogicznej łącznie z piewcami pajdocentryzmu „nowego wychowania”. Trafnie o powiązaniach i różnicach tych dwóch opcji wychowania pisze ks. Mariusz Siciński w swej pracy magisterskiej z dziedziny pe-

¹ Por. B. Sliwerski, *Przekraczanie granic wychowania. Od „pedagogiki dziecka” do antypedagogiki*, Łódź 1992.

dagogiki. „Niedozwolone zatem byłoby utożsamienie w zupełności poglądów J. J. Rousseau i innych wspomnianych z refleksją antypedagogów. Nie da się jednak ukryć, że w dorobku wyżej wymienionych znajdują się tezy, które są nie tylko zbieżne z antypedagogiką, ale i wzmacniają jej argumentacje. Oni bowiem poruszali kwestię wychowania zgodnego z naturalnymi dążeniami dziecka, wolności jako podstawowej kategorii samorealizacji czy też odpowiedzialności za siebie jako drogi do samostanowienia. Można zatem wysunąć tezę, iż antypedagogika, pomimo tego że jest nowatorskim ruchem, podstawy swe buduje jednak na porażkach i niepowodzeniach wcześniejszych teorii pedagogicznych. To natomiast różniąc ją nie odrywa jej wcale od przeszłości”².

Niektórzy wiążą genezę antypedagogiki z buntem młodzieży amerykańskiej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych naszego wieku, gdy oskarżano globalnie świat ludzi dorosłych za wszelkie zło w świecie polityki, gospodarki, społecznej realizacji, jak również wychowania za stworzony przez tychże dorosłych świat pełen konfliktów, nienawiści, ustawicznych wojen, znerwicowania, gorączkowej pogoni za pieniądzem i nienasyconej żądzy pomnażania dóbr materialnych w sposób niekontrolowany i absurdalny (por. ruch hippisów).

Podłoże zatem tego ruchu według jego przedstawicieli i zwolenników ma swój fundament nie tylko w przesłankach edukacyjnych, ale jest ogólniejszej natury filozoficzno-kulturowo-społecznej.

Uwzględniając obszar samej już pedagogiki, ruch ten zrodził się jako wyraz sprzeciwu wobec dotychczasowej omnipotencji na polu wychowania i wszechwładnego myślenia i działania pedagogów traktujących dziecko jako bierne tworzywo do charakterologicznej obróbki. Pedagogika tradycyjna była – zdaniem jej krytyków – realizacją pewnych zamierzeń na „zamówienia społeczne”. Owe „zamówienia” wypływały nie tyle z aspiracji, potrzeb i dążeń narodu, ile raczej z politycznych doraźnych zapotrzebowań rządzącej partii, jej ideologii czy nacjonalistycznych tendencji.

Ludzkość, zdaniem rzeczników antypedagogiki, dokonała bądź dokonuje wyzwolenia człowieka na tle rasowym. Dokonuje się wyzwolenie kobiet na kanwie dyskryminacji płci. Dąży się do uszanowania i tolerancji różnych wyznań religijnych. Lansuje się wolność słowa, myśli, przekonań, ale świat ludzi dorosłych ciągle utrzymuje dominację nad dzieckiem czy „małolatem”. Niepełnoletni nie mają praw, są ciągle zmuszani, by stawać się takimi, jakimi ich chce widzieć społeczność dorosłych. Antypedagogika rezygnuje właśnie z celowego wywierania wpływu wychowawczego na nieletnich. Podkreśla prawa dziecka. Według rzeczników tego ruchu dorośli nadal rządzą świat według swoich opcji i interesów. Nieletni są dalej traktowani jako ostatnia mniejszość na świecie. Mimo wielu deklaracji o prawach i godności dziecka są ciągle traktowani jako przed-

² Ks. M. Siciński, *Konfrontacja antypedagogicznej koncepcji Hubertusa von Schoenebecka z chrześcijańską pedagogiką egzystencjalną*, Warszawa–Łódź 1996, s. 20–21.

miot opieki i manipulacji ze strony dorosłych. „*Deklaracja Praw Dziecka ONZ z roku 1959* – pisze Lewin – przy całym jej niewątpliwym znaczeniu, ma jednak charakter jednostronny, protekcyjny. Ujmuje zagadnienie praw dzieci wyłącznie w kategoriach opieki, jaką dorośli powinni zapewnić dzieciom. Okazuje się – i jest to zjawisko paradoksalne – że rozwój form opieki oznacza najczęściej jeszcze większe uzależnienie dziecka i ograniczenie jego praw”³.

O te prawa dziecka szczególne boje toczą dziś rzecznicy antypedagogiki. Ale właśnie kim są ci współcześni bojownicy o prawa dziecka i o nową postać pedagogiki, przekornie nazwaną antypedagogiką?

Choć w różnych krajach (Stany Zjednoczone, Niemcy, Francja, Szwajcaria, Polska) zarówno sama nazwa, jak i treściowa zawartość nowej idei pojawiły się w różnych niezbyt od siebie odległych terminach, idąc za Hubertusem von Schoenebeckiem, głównym dziś protagonistą tegoż ruchu, za datę narodzin antypedagogiki uważa się rok 1975, rok ukazania się publikacji Ekkeharda von Braunmühla *Antypedagogika. Studium o zniesieniu wychowania*. Sam tytuł – jak widzimy – bardzo prowokacyjny. Według E. von Braunmühla obecna teoria i praktyka pedagogiczna to spisek generacji dorosłej przeciw dzieciom, ujarzmianie ich w tym celu, by móc skuteczniej i w pełni władać tym „ludem małych i słabych”. Skrajne podejście Braunmühla do wychowania prowadzi, z jednej strony, do generalnego potępienia wychowania człowieka, z drugiej zaś, wychwala moce i potęgę wolnej jednostki. Antypedagogika w jego ujęciu nie przeciwstawia się kształceniu ani nauczaniu, ale wychowaniu rozumianemu jako wymóg formowania osobowości drugiego człowieka i określenie mu celów i strategii życia.

Tradycyjna pedagogika bazowała na owej zasadzie: ja (dorosły) wiem lepiej niż ty (dziecko) co dla ciebie jest dobre. W imię tej zasady dorośli rościli sobie prawo formowania osobowości dziecka. Antypedagogika natomiast, zwłaszcza w radykalnym ujęciu Braunmühla, postrzega dziecko jako kogoś, kto już z chwilą przyjścia na świat jest suwerennym podmiotem. Dziecko jest już kimś, kto ma własną niewymienialną osobowość oraz specyficzny sposób obcowania ze swoim otoczeniem: „Psychika noworodka jest centrum orientacji i źródłem aktywności, które od samego początku dysponuje prywatną, autonomiczną energią własnego Ja”⁴.

Dzieci, według Braunmühla, są aktywnie uczącymi się podmiotami, które dysponują wewnętrznymi mechanizmami sterowania ich rozwojem. Są one dla samych siebie instancją, która decyduje i stanowi o własnym rozwoju. Dziecko jest osobą, która najlepiej wie, co jej jest do rozwoju potrzebne. Samorozwój dzieci na bazie własnych sił zachodzi wówczas, kiedy środowisko odpowiada na ich potrzeby i troszczy się o to, aby nie były na nie skierowane jakiegokolwiek odgórnego, autorytarne oddziaływania wychowawcze mogące spowodować „skrzy-

³ Por. A. Lewin, *Czy dziecko ma prawa*, [w:] *Antypedagogika wobec pedagogiki*, (masz.) Łódź 1994, s. 5.

⁴ Por. E. von Braunmühl, *Zeit für Kinder...*, rozdz. II, Frankfurt am Mein 1978.

wienie indywidualnej linii rozwojowej dziecka”. Dorośli mają jedynie zwracać uwagę na to, by jak najlepiej mogli być przydatni dzieciom, które jednak same decydują o okolicznościach swego rozwoju. Najważniejszą właściwością ludzką jest zdolność do wewnętrznej wolności.

Dzieci zatem nie są istotami, które muszą być wychowywane. Są one istotami uczącymi się, co wcale nie oznacza, iż uczenie się jest egzystencjalną koniecznością każdego człowieka, ale u dzieci jest ona niezwykle silna i naturalna. Uczenie się musi być tożsame z podporządkowaniem. Nie powinny one zatem być traktowane jak osoby, które trzeba przygotowywać do przyszłego życia, lecz jak istoty, które tu i teraz w sposób naturalny i samostanowiący żyją i uczą się. Jeżeli więc antypedagogika żąda radykalnego odrzucenia wychowania, to dlatego, iż jest ono czynnikiem zagrażającym zdolności do samostanowienia, warunkowaniem rozwoju dziecka ukierunkowanym na planowe niszczenie jego podmiotowości. Każdy zamierzony akt pedagogiczny staje się – zdaniem Braunnühla – depersonalizacją, zniewoleniem i „małym mordem jego psychiki i osobowości”⁵.

Dopiero 13 lat później, po opublikowaniu swego rewolucyjnego w kwestii wychowania dzieła, podał Braunnühl następującą definicję antypedagogiki: „Antypedagogika jest teorią oporu wobec wychowania; jest teorią teorii wychowania. Jest ona teoretycznym obaleniem teorii wychowania”⁶.

Po Braunnühlu najbardziej decydujący wpływ na demaskatorsko-rewolucyjny nurt antypedagogiki miała Alice Miller – psychiatra ze Szwajcarii. Dzięki wieloletniej praktyce psychoterapeutycznej ujawniła w swoich raportach „niszczycielską rolę wychowania”, przypisując mu niejako dziedziczne dyskryminowanie dzieci przez dorosłych i często wpędzanie ich w znerwicowaną egzystencję. Wychowawcy najczęściej nie zdają sobie sprawy z powyższej determinacji, są bowiem szczerze przekonani, iż działają w interesie dziecka i dla jego dobra. Alice Miller kategorycznie odżegnuje się od naturalistycznej pedagogiki J. J. Rousseau – wydałoby się tak bliskiej czy wręcz spokrewnionej z antypedagogiką. „Moja postawa antypedagogiczna nie zwraca się przeciw określonemu rodzajowi wychowania, lecz przeciw wychowaniu w ogóle, także przeciw wychowaniu antyautorytarnemu [...] pedagogika Rousseau jest w najgłębszym sensie manipulatorska. Przyznaje on wolność, aby dzięki temu móc lepiej wychowywać”⁷.

Dziś za najbardziej znaczącego przedstawiciela antypedagogiki uważa się Huberta von Schoenebecka. Reprezentuje on obok rewolucyjno-kontestacyjnego nurtu (Braunnühl) czy radykalnie emancypacyjnego kierunku (Miller) bardziej pojednawczy z tradycyjną pedagogiką kierunek, określany jako romantyczno-idealizujący nurt antypedagogiki.

⁵ E. von Braunnühl, *Antipedagogik. Studien zur Abschaffung der Erziehung*, Weinheim und Basel 1975, s. 123.

⁶ E. von Braunnühl, *Zeit Für Kinder...*, s. 82.

⁷ Por. B. Sliwerski, dz. cyt., s. 9.

Schoenebeck oprócz fundamentalnego dzieła Braunmühla, podaje jako istotne źródło inspiracji antypedagogiki bogaty dorobek ruchu praw dziecka oraz wkład psychoanalitycznych i socjologicznych badań nad dzieciństwem, gdzie często dotychczasową pedagogikę określa się mianem „czarnej pedagogiki”.

Hubertus von Schoenebeck swą koncepcję antypedagogiczną wiąże z nowymi odkryciami psychologii humanistycznej (C. Rogers, A. Maslow). To dzięki tym psychologom stało się możliwe nowe spojrzenie na człowieka, jego naturę, charakter relacji z otaczającym światem. Idąc za ich doktrynalnymi założeniami, Schoenebeck postrzega naturę ludzką jako element konstytucyjny człowieka, który należy rozwijać, uzewnętrzniać, nie zaś ujarzmić. Jedynie uprawnione podejście do dziecka to nie dyrygowanie nim, dyktowanie mu jak ma się zachowywać, ale współbrzmienie z jego dążeniami sugestie na drodze empatii, a więc wczuwania się w sytuację drugiego człowieka przez miłość.

Na takim rozumieniu człowieka zarysowuje się również odmienny sposób podejścia Schoenebecka i jego antypedagogiki do dziecka. Zrezygnował on zupełnie w kontaktach z dziećmi z jakichkolwiek wcześniejszych założeń naukowych i uprzedzeń dorosłych. Pragnie odnieść się do dziecka jako równoprawnego i równouprawnionego partnera. Według tegoż autora relacje dorosłych z dziećmi nie powinny przybierać jakiegokolwiek rodzaju wertykalizmu góra – dół czy nad – pod. Przyjęcie *a priori* planów, zamierzeń i ambicji związanych z dzieckiem – a tym bardziej przygotowywania dla niego ról, dróg życia czy odpowiedniej szkoły, nawet w skrytości żywione nadzieje, że będzie kiedyś znaczącym w społeczeństwie człowiekiem – to wszystko nie jest już miłością i respektowaniem wolności dziecka w rozumieniu antypedagogiki. Dziecko winno mieć podstawowe prawo bycia sobą. „Potrzeba nam dzisiaj zdolności do rozumienia sensu i interpretacji świata drugiego człowieka, umiejętności do uznania ich za prawidłowe dla niego, zanim przeciwstawimy temu nasz sens i będziemy szukać możliwej do zaakceptowania dla obu stron formy współżycia. Empatia jest owym ważnym kluczem do rozwiązania tego zagadnienie”⁸.

Nowy rodzaj relacji równoprawnej między dzieckiem a dorosłym wymaga według Schoenebecka tego, aby była ona usankcjonowana przez nowy model prawa. Projekt ustawy, która uczciwie chce potraktować dziecko, musi wyglądać inaczej. Powinna przede wszystkim anulować wszystkie prawa do dziecka oraz potraktować dziecko jako podmiot, a nie przedmiot prawa. Prawo do dziecka nie jest przecież nikomu dane. To samo odnosi się do sytuacji wychowawczej.

Podważając w ten sposób ideę poddaństwa prawnego i edukacyjnego, Schoenebeck stwierdza definitywnie, że dziecko nie istnieje ani dla swoich rodziców, ani dla społeczeństwa, lecz dla siebie. Relacje rodzinne, społeczne winny być dopiero wynikiem właściwej relacji dziecka do samego siebie. Istnieje wiele wyjaśnień natury historycznej, biologicznej, psychologicznej i społecznej, z powodu których

⁸ H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu*, Kraków 1994, s. 19.

odmawia się dzieciom praw człowieka. Pomimo jednak czasami przekonywującej argumentacji tych stwierdzeń, nikt nie powiedział, że tak musi być. Nie ma na to żadnych ostatecznych i wiążących dowodów. Wobec powyższego, można zasadnie stwierdzić, iż prawa ludzkie winny przysługiwać wszystkim, którzy przynależą do ludzkiego gatunku. Dla Schoenebecka, w kwestii praw absolutnie przysługujących człowiekowi ze względu na jego istotę, nie liczy się to, czy daje się je dzieciom czy dorosłym. One po prostu się dzieciom należą, z nimi się dziecko rodzi. Prawa te nadto są nadrzędne w stosunku do społeczeństwa i władzy, a także uprzednie do nich. Powołaniem państwa nie jest ich łaskawe przyznawanie, lecz gwarantowanie i chronienie. Jest ono zobowiązane do realizacji wspólnego dobra, jakim jest dobro bytu osobowego, bez jakiegokolwiek różnicowania człowieka na fazy rozwojowe. „Skoro godność ludzkiej osoby stanowi uznaną podstawę prawa i skoro człowiek w swych aktach decyzyjnych jest suwerenem, to w aspekcie swego osobowego działania (poznania, miłości, twórczości, wolnych decyzji osobowych) jest niezależny i sam tylko – mimo społecznych nakazów i zakazów – może i powinien aktualizować swe potencjalności przy pomocy społeczeństwa”⁹.

Prawo dziecka do samorealizacji sprzeciwia się wyraźnie układom patriarchalnym, jakimi są nadal nacechowane wzajemne relacje: rodzice – dziecko, uczeń – nauczyciel, wychowanek – wychowawca. Nie chodzi przy tym o zerwanie jakiegokolwiek łączności czy komunikacji między tymi stronami, lecz o ich odpedagogizowanie, czyli zburzenie schematu lepszy – gorszy, dorosły – dziecko. Im łatwiej przychodzić będzie wzajemne komunikowanie się na drodze empatii, tym więcej będzie można mieć informacji o sobie nawzajem. Im więcej będzie zrozumienia, tym więcej będzie miłości. A im więcej będzie pomiędzy ludźmi miłości, tym pewniej zostanie osiągnięty pokój”¹⁰. Zastąpienie stosunków pedagogicznych postawą dialogu otwartego na drugą osobę, implikuje zarówno szacunek dla drugiego, jak i dla samego siebie. Bo tylko taki dialog będzie owocny, kiedy naprzeciw siebie staną autentyczne osoby, z nie zakłóconym niczym nie umniejszonym własnym ja. Zaufanie staje się podstawową wartością nowej relacji. Tak przedstawiona relacja dialogu nie niweczy więc jakiegokolwiek wpływu na siebie.

Wpływy zewnętrzne będą zawsze istniały i byłoby źle, gdyby człowiek od nich się izolował. To co należy się każdemu człowiekowi, w tym i dziecku, to przede wszystkim delikatność w podejściu do jego wnętrza. Schoenebeck sprzeciwia się jakiemukolwiek władcemu na nie wpływowi. O ile ingerencja zewnętrzna jest według niego zawsze dopuszczalna i winna być stosowana tam, gdzie jest taka konieczność, o tyle ingerencja wewnętrzna jest traktowana jako przemoc wobec drugiej osoby.

Przyjmując zatem równouprawnienia wszystkich osób, Schoenebeck wypracował, obok empatii, drugi istotny element swej pedagogiki, wspieranie zamiast

⁹ M. A. Krąpiec, *Suwerenność... czyja?* Łódź 1990, s. 53.

¹⁰ Por. H. von Schoenebeck, *Kocham siebie takim, jakim jestem*, Kraków 1994, s. 102.

wychowania (*unterstützen statt erziehen*). Podstawą wsparcia jest jego dobroć. Pomiędzy partnerem relacji wsparcia istnieje jednoznaczny konsensus: jeden z partnerów pragnie otrzymywać wsparcie, a drugi gotów jest go udzielić.

Wspieranie ukierunkowane na realizowanie celów dziecka nie jest poruczeniem dziecka, lecz przybliżeniem się do niego. W tych nowych stosunkach międzyosobowych dorośli nie muszą już wiedzieć lepiej niż dzieci, co jest dla nich dobre ani nie jest konieczne narzucanie tej wiedzy. Choć zdarza się często, że dorosły może wiedzieć coś lepiej od dziecka, to nie musi od razu przemienić tego w imperatyw. Może on starać się raczej naprowadzić na ten cel.

Wspierać zamiast wychowywać jest dla Schoenebecka tym układem społecznym, który dzięki wzajemnemu współlistnieniu spowoduje zerwanie z hierarchiczną tradycją i patriarchalną kulturą. Kto tak traktuje nowe obopólne istnienie, staje się tym samym zwolennikiem idei poszanowania ludzkiego *humanum* od momentu jego narodzin. W ujęciu zatem antypedagogiki w naświetleniu Schoenebecka chodziłoby o to, by iść jakby obok wychowanka, a raczej razem z nim, zawsze gotowym do udzielenia mu pomocy w jego drodze. Jest przecież słabszy, mniej doświadczony, łatwiej ulega złudzeniom, choć może i łatwiej niż dorosły wyzbywać się ich. Nie byłoby to prowadzenie za rękę ani prowadzenie po swoich śladach, ani wprowadzanie na drogę już wytyczoną, a co gorsza zaprogramowaną – niemniej jednak byłoby to w pewnym sensie wprowadzanie w życie.

Tak oto w ogromnym uproszczeniu przedstawia się nowa koncepcja wychowania w ujęciu antypedagogiki. Co sądzić o tym nowym zjawisku w dziedzinie wychowania? Jak każdy nowy ruch podobnie i antypedagogika przechodzi pewne zasadnicze fazy rozwojowe: I – rewolucji, II – stabilizacji i sprawdzania w praktyce nowych założeń, III – tworzenia teorii.

Antypedagogika znajduje się – zdaniem interesujących się owym ruchem – między pierwszym a drugim stadium rozwojowym. Zaczęło się od pajdocentrycznych haseł lansowanych przez „nowe wychowanie” – ale jak już to wcześniej było sygnalizowane – wcale to nie znaczy, iż antypedagogika jest zwykłą kontynuacją czy rekonstrukcją założeń pajdocentryzmu. To prawda, iż od dłuższego czasu pedagogika znajduje się w stanie permanentnego kryzysu, głównie normatywnego i prakseologicznego, zwłaszcza za sprawą ogromnego zamętu, jaki spowodował dziś bardzo modny relatywizm i permissywizm moralny w dziedzinie praktycznych działań oraz zamazywanie granic między dobrem i złem, fałszem i prawdą w dziedzinie poznawczej. Nie można się zatem dziwić, że antypedagogika koniunkturalnie wykorzystwała ów zamęt ideowy dzisiejszego stanu wiedzy pedagogicznej i dokonuje krytycznej penetracji założeń i działań tradycyjnej pedagogiki. Usiłuje wprowadzić na nowe tory myślenie i działanie wychowawcze przekraczające granice dotychczasowych ustaleń i zasad tejże dziedziny wiedzy. Próbuje na nowo – nie po raz pierwszy – postawić owe fundamentalne pytania:

- Czy możliwe jest wychowanie człowieka?
- Dlaczego młody człowiek musi być wychowywany?

- W jakim stopniu wychowanie respektuje dobro dziecka, a jakie obce wobec niego interesy?
- Jakie są granice oddziaływań wychowawczych?
- Kiedy wychowanie nie staje się swoim zaprzeczeniem?

Na te podstawowe pytania antypedagogika udziela – jak widzieliśmy – niekiedy wręcz szokujących odpowiedzi. To co dotąd było uważane za dobrodziejstwo kultury i cywilizacji – cały dotychczasowy dorobek pedagogiczny oraz działania wychowawcze postrzegane jako dar społeczności dorosłych dla wstępującej generacji – antypedagogika uważa za mit, który jedynie sprawiał poczucie samozadowolenia dorosłych z rzekomo spełnionego obowiązku obdarowania małych dobrami kulturowymi. Dobra te nie tyle były przekazywane z racji na zapotrzebowanie wychowawcze, ile były raczej kalkulacją świata dorosłych, by zapewnić sobie błogi spokój i bezpieczeństwo. Antypedagogika natomiast – jak twierdzą rzecznicy tegoż ruchu – chce dobra samych dzieci, otwiera się na prawdę, a nie na politykę. Pragnie podejść do dziecka w sposób bardziej partnerski, proponując zamiast narzuconych wzorców i stylu wychowania – wolność, równość, przyjaźń, samostanowienie i odpowiedzialność.

Spór między antypedagogiką a pedagogiką nie sprowadza się do kontestowania wszelkich oddziaływań wychowawczych, (wyjąwszy skrajne poglądy niektórych radykałów wychowania), lecz tylko tych, które są działaniami pseudowychowawczymi. Można jako przykład podać manipulowanie i indoktrynację działaczy i młodzieży w pedagogice socjalistycznej, dla której celem nie było kształtowanie bogatszego człowieczeństwa wychowanków, a formowanie człowieka produkcji, który miał – niczym robot – pracować dla przyszłego raju komunistycznego, ciągle oddalającego się, a także przygotowanie wybranych do zasilania kadr partyjnych w służbie przyjętej przez reżim, a jedynie słusznej i oficjalnie aprobowanej ideologii.

Zanegowanie oddziaływań wychowawczych, a wprowadzenie pojęć wspierania dydaktycznego – o czym mówi Schoenebeck – jest raczej różnicą semantyczną, która nie pociąga za sobą większych różnic w praktyce. Wiadomo, iż dziecko na skutek niedojrzałości fizyczno-psychicznej zawsze będzie potrzebowało opieki, pomocy i wsparcia ze strony dorosłych i oczekuje od nich wychowawczych wskazań. Teorie o bezkrytycznym i niczym nieograniczonym rozwoju dziecka w rzeczywistości nie odniosły większych sukcesów. To właśnie otoczenie dorosłych (zwłaszcza najbardziej dziecku bliscy i oddani, jakimi są w normalnych i zdrowych rodzinach naturalni rodzice) zapewnia dziecku nie tylko opiekę, ale ułatwia orientację, rozeznanie w tak ważnych dziedzinach życia jakimi są prawda i dobro. Dziecko nie przynosi na świat jakiegoś gotowego mechanizmu wewnętrznego pozwalającego mu rozeznaczyć co jest prawdą, a co fałszem – co dobrem, co złem. Tego wszystkiego musi się uczyć zwłaszcza w pierwszych latach swego życia – i to właśnie otoczenie dorosłych, wspomagając go, ułatwia mu tę orientację. Ta pomoc wychowującego otoczenia malaje wraz z wiekiem aż do

zupełnego usamodzielnienia, gdy wychowanek osiąga taki stopień intelektualnej i moralnej dojrzałości, iż sam potrafi ocenić, co jest słuszne i godziwe. Wychowanie zresztą osiąga swój cel, gdy przechodzi w samowychowanie. Do tego właśnie celu winna zmierzać cała działalność wychowawcza, bez chęci przedłużania owego procesu, co jak wiadomo powoduje zazwyczaj irytację młodocianych. Wychować dziecko – jak pięknie mówi André Berge – to przede wszystkim nauczyć go, obywać się bez nas. Ale zanim wychowanek osiągnie pewną dojrzałość psychiczną, pozwalającą mu na choćby względne usamodzielnienie, to najpierw potrzebuje pomocy i wsparcia bardziej doświadczonych. Dziecko samo zadaje wiele pytań, by szybciej i skuteczniej likwidować swą niewiedzę. Pyta, bo darzy zaufaniem tych, do których zwraca się o różnoraką pomoc na płaszczyźnie fizycznej i duchowej. Uzyskuje tę pomoc i różnorakie pouczenia i wyjaśnienia, dlatego rodzice w oczach małego dziecka są istotami, które wszystko mogą i wszystko wiedzą. Stąd naturalny respekt i podziw, jaki wzbudzają oni w swych dzieciach. Tak rodzi się spontaniczny, naturalny, silnie zakorzeniony w psychice małego dziecka autorytet rodzicielski. Dotykamy tu bardziej istotnej sprawy różnie ocenianej przez tradycyjną pedagogikę i antypedagogikę – sprawy autorytetu w wychowaniu. Autorytet rodzicielski – sprzymierzeniec, czy główny winowajca różnorakich skrzywień, deprawacji i źródło wszelkich nerwic dziecięcych?

Autorytet i jego funkcja w wychowaniu różnie był oceniany w historii pedagogiki. Jedni uważają autorytet (obok miłości) za istotny filar wychowania, inni dopatrują się w nim wręcz destruktywnej siły łamiącej, czy nawet niszczącej młodą i tworzącą się osobowość dziecka. Pedagogika tradycyjna twierdzi wręcz, że nie ma wychowania bez autorytetu. Miłość i autorytet to dwa istotne filary prawdziwego i skutecznego wychowania. Oczywiście ów autorytet musi być wsparty pewnymi kwalifikacjami moralnymi i ożywiony miłością, inaczej będzie kruchy i sztuczny. Nie może to być autorytet, a właściwie już autorytaryzm budowany na strachu, przemocy i terrorze, budzący lęk i paraliżujący prawidłowy rozwój dziecka.

Czasem w wychowaniu mogą występować fałszywe autorytety: dystansu, pedanterii, moralizatorstwa, szantażu czy przeciwnie – przesadnej dobroci pozwalającej dziecku na wszystko i spełniającej wszelkie jego zachcianki, kumpelstwa, a nawet przekupstwa (choć te ostatnie oznaczają raczej kompletną rezygnację z autorytetu).

Dziecko początkowo – jak już wspomniano – nie ma pełnego własnego rozeznania, co jest prawdą lub fałszem, dobrem czy złem; tę pierwszą orientację zarówno na planie poznawczym, jak i etycznym zdobywa poprzez odpowiednie pouczenia rodziców.

Postawa rodziców i ich aprobaty czy dezaprobaty jest dlań tym nieomylnym drogowskazem co jest godziwe i słuszne, a nadto społecznie aprobowane i pożądane. Dziecko uczy się rozeznawać te sprawy według następującego schematu: wszystko co mówi tatuś jest prawdą, dlatego, że mówi to tatuś, podobnie i w kwestii dobra. Autorytet rodziców zastępuje zatem dziecku kryterium prawdzi-

wości czy normy moralnej. Im większy autorytet rodziców tym bardziej bezapelacyjnie są akceptowane owe normy. Wewnętrzna – a więc dobrowolna akceptacja norm prowadzi najkrótszą drogą do samostanowienia i autonomii osobowości, co stanowi kres wszelkich zabiegów wychowawczych. Wychowanek wówczas staje się wychowawcą dla samego siebie.

Tymczasem antypedagogika, jak i nowoczesny liberalizm próbuje podważyć wychowanie oparte na autorytecie i to w imię wolności dziecka. Otóż wolność, choć jest niewątpliwym klejnotem natury człowieczej, nie jest jakąś wartością bezwzględną i absolutną. Prawdziwa wolność nie ma nic wspólnego z samowolą i zachciejstwem. Jest również ograniczona takimi walorami, jak prawda i dobro, zwłaszcza dobro wspólne uwzględniające wolność i prawa innych wolnych podmiotów. Wolność indywidualna musi respektować wolność innych i ją uwzględniać w swych relacjach. Mówiąc najogólniej, wolność daje teren, na którym buduje się prawdziwe życie i prawdziwe wychowanie, ale nie ona stanowi jego fundament. Podstawą będzie zawsze odniesienie mojej wolności do wspólnoty i właściwe relacje międzyludzkie. W czasach, w których kwestionuje się wszelkiego rodzaju więzy i zależności osobowe, oparte na prawdzie, sumienności, dobru wspólnym, tendencja do wolności staje się przesadna. Tym tendencjom wychodzą naprzeciw zwolennicy antypedagogiki, widząc w wolności dziecka największą szansę jego rozwoju.

Wiadomo, iż dziecko bardzo wczesnie manifestuje chęć samostanowienia i niezależności, nie chce być traktowane jak manekin i poprzez wczesnodziecięcy upór i bunt (charakterystyczny zwłaszcza około trzeciego roku życia) zaczyna zdobywać coraz większy zakres swej wolności. Ale również chce wiedzieć, gdzie są granice jego wolności: co wolno, a czego nie wolno robić. Na kanwie różnorodnych żądań dziecka należy zatem rozróżnić prawdziwe i słuszne potrzeby dziecka oraz zachcianki i kaprysy. Pierwsze spełnić, drugim się kategorycznie przeciwstawić. W takim ujęciu zakazy i odmowa są również wychowawcze, jak spełnienie słusznych życzeń dziecka. Nie wolno dziecku na wszystko pozwalać. W prawdziwym wychowaniu do korzystania z wolności obowiązywać winna ta stara dewiza pedagogiczna: *Tyle wolności, ile to tylko możliwe – ale i tyle przymusu – ile to tylko konieczne.*

Przesadnie też widzą – powtarzając błąd J. J. Rousseau – rzecznicy antypedagogiki naturę ludzką jako dobrą, dynamiczną i kreatywną. Oczywiście natura ludzka nie jest ani doszczętnie zła, ani tym bardziej dobra, ale po prostu jest tworzywem w stanie surowym i trzeba ją koniecznie humanizować, a tego się nie osiągnie bez wychowania (a więc i pewnego przymusu polegającego na przeciężaniu i opanowaniu impulsów i niewłaściwych dążeń natury). Jakże sofistyczne i nieprzylegające do rzeczywistości są również rozważania niektórych antypedagogów (jeśli natura jest ze wszystkimi swymi dążeniami dobra!) na temat nieistnienia obiektywnego zła. To, że coś przedstawia się jako dobre dla danej jednostki, nie oznacza, że jest faktycznie dobrem. Przejście od subiektywnego od-

czuwania dobra dla siebie do obiektywnego stanowienia dobra jako kategorii postępowania moralnego jest nieuprawnione. Niebezpieczna jest z punktu widzenia dobra i ładu społecznego owa teza antypedagogiki, iż „każdy wariant życia jest dobry, jeśli przynosi on jednostce satysfakcję”¹¹.

Antypedagogika nie ogranicza się tylko do krytyki i negacji dawnych założeń wychowania, ale chcąc być twórcza, proponuje nowe zasady i prawa, jakie winny być respektowane w odniesieniu do dzieci. Istotny wkład miała niewątpliwie książka Richarda Farsona (psychologa i humanisty) zajmującego się problemami dzieci. W książce *Prawa człowieka dla dzieci. Ostatnia mniejszość* opowiada się za dziewięcioparagrafowym kodeksem praw dla nieletnich.

Oprócz słusznych praw, jakie winny być respektowane, choć może nie w pełnym zakresie, a mianowicie prawo do samostanowienia, do życia bez kar cielesnych, do wiedzy, prawo do środowiska urządzonego zgodnie z potrzebami i możliwościami rozwojowymi dziecka itd. Prócz tych praw wymienia Farson i takie, które budzą zdziwienie, jak np. prawo do swobodnego wyboru środowiska życia, w tym również zmiany rodziny, gdy się dziecko obrazi na własną, a także prawo do samowychowania – w czym zawiera się możliwość wyboru uczęszczania do szkoły lub nie.

Są nadto proklamowane przez Farsona prawa dziecka, które można potraktować jako niegroźne dziwactwa, np. prawo do działalności gospodarczej. Zgodnie z brzmieniem tego prawa dzieci mogą angażować się w sprawy gospodarcze: a więc posiadać własność prywatną (poza tzw. kieszonkowym), zaciągać kredyty, podpisywać różne umowy. To wszystko ma prowadzić do niezależności względem rodziców. Inne tego rodzaju prawo można również skwitować pobłażliwym uśmiechem – a mianowicie prawo dziecka do brania udziału w życiu politycznym. Dzieciom, mówi Farson, powinno być przyznane prawo wyborcze, gdyż sami dorośli nie są zainteresowani ich sprawami i nie podejmują decyzji i działań z uwzględnieniem interesu dzieci i młodzieży.

Nasz Janusz Korczak podjął ongiś ów wątek w swoim pięknym opowiadaniu *Król Maciuś I*, ale potraktował całą sprawę bardziej bajkowo, a na serio ukazał w finale bankructwo tej idei.

Najbardziej jednak szokujące, a przy tym groźne w swych skutkach, jest prawo dziecka do seksualnej wolności. Wprawdzie autor zaleca, by rodzice i nauczyciele podejmowali edukację seksualną, ale nie powinni krępować dzieci w zdobywaniu wiedzy i doświadczenia w tej materii. Nie należy zatem określać granicy wieku inicjacji seksualnej. Nieletni zatem mają prawo korzystać z aktywności seksualnej zgodnie ze swoimi potrzebami. Jako sukces zwolennicy tegoż prawa podają, że pod ich wpływem i sugestiami zadekretowano, np. w Danii, prawo do samostanowienia w sprawach seksualnych od 14 roku życia. Ale nie tylko w Danii tendencje te zyskują pewien poklask i aprobatę. Na skutek liberal-

¹¹ M. Siciński, dz. cyt., s. 121.

nych haseł, modnego stylu bezstresowego wychowania, nowoczesnych – a tym samym ponoć postępowych metod wychowania – lansuje się w krajach zachodnich i w USA nowe podejście do spraw seksu.

Nie Dekalog, nie sublimacja instynktu, ale danie mu możliwości wolnej ekspresji, „wyzwolenie” od religijnych zakazów stało się programem nie tyle edukacji, co przedwczesnej inicjacji seksualnej. (Obniżenie się wieku inicjacji seksualnej w tych krajach jest często sygnalizowane przez kompetentne badania socjologiczne.) Ile stąd wynikało tragedii w postaci cięż młodocianych dziewcząt czy trwałej późniejszej bezpłodności na skutek przerwania ciąży – o tym już antypedagogika milczy. Kosztem ducha, spokoju sumienia – daje się wolność niższemu instynktom, bo te wywodzą się wprost z praw samej natury.

Tej przez rzeczników antypedagogiki bałwochwalczo uwielbianej naturze próbuje przeciwstawić się pedagogika chrześcijańska. Wskazuje ona na braki i skażenia natury ludzkiej jako spuściznę grzechu pierworodnego. W człowieku upadłym nastąpiło rozchwianie jego pierwotnej harmonii i równowagi.

Po grzechu pierworodnym jawi się człowiek jako istota o podwójnej kondycji. Czego innego pragnie, a co innego czyni (por. Rz 7, 14). By owym brakiem się przeciwstawić, człowiek jest ciągle powoływany do przekraczania granic upadłości w nim tkwiącej i wyrastania ponad nią człowieczeństwem. Tę pomoc w stawianiu się i realizowaniu swego człowieczeństwa chce zaoferować oparta na istotnych, zwłaszcza moralnych i religijnych wartościach, pedagogika chrześcijańska.

Proponowany natomiast przez Schoenebecka bezkrytyczny pogląd na dobroć ludzkiej natury, a w konsekwencji bazowanie na wyidealizowanym wyobrażeniu istoty ludzkiej, miałby jego zdaniem służyć autentycznemu rozwojowi jednostki. Autentyzm zaś – choć w tym sformułowaniu kryje się wiele niejasności – miałby być w założeniu Schoenebecka najwyższą wartością, którą dziecko ma szansę zrealizować dzięki wrodzonej i mu właściwej konstruktywności. A oto co pisze o wszechpotędze owej konstruktywności: „Antypedagogika zakłada w człowieku konstruktywność, niezależnie od tego, jak negatywnie by się ona przedstawiała. Dla niej ta konstruktywność z pewnością wystarczy, by zrealizować jednostkowe sugestie i pokój społeczny, o ile konstruktywność ta nie jest zaburzona przez wpływy pedagogiczne”¹².

„Konstruktywność” – niezależnie od tego jak negatywnie by się ona przedstawiała” – czyż nie stanowi furtki i usprawiedliwienia wszelkich zachowań aspołecznych, aprobowania egoizmu, tolerancji dla nieprzystosowanych społecznie? Takich zaś postaw i zachowań w imię zasad antypedagogiki nie godzi się zmieniać i ograniczać, gdyż byłaby to już ingerencja w wolny nieskrępowany rozwój jednostki. Niebezpieczeństwo przyjęcia takiej postawy postrzegali jeden z czołowych naszych pedagogów: „Założenie, iż człowiek jest zawsze takim, jakim jest, i że takim trzeba go akceptować, stanowi doktrynę ograniczającą i niebez-

¹² H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu...*, s. 100.

pieczną. W poznaniu człowieka ważne jest wiedzieć, jakim się on staje. [...] Dla pedagoga człowiek nie jest nigdy na zawsze takim i takim; pedagog czuwa i troszczy się o nieustanne narodziny”¹³.

Człowiek powołany jest do tego, by ciągle wzrastać i tworzyć swoje bogatsze człowieczeństwo, opanowując popędy i instynkty, które nieokiełznane mogłyby je zaniżyć bądź uczynić go groźnym i niebezpiecznym dla otoczenia. W tej pracy tworzenia siebie świadomość dziecięca jest absolutnie niewystarczająca, by pokierować owym procesem. Jakże trafnie pisze o tym Jacques Maritain, demaskując tym samym miałość niektórych tez antypedagogiki: „Edukacja, która składałaby na dziecko odpowiedzialność za zdobycie tej części informacji, o których nawet nie wie, że istnieją, która zadowalałaby się kontemplacją rozkwitu instynktów dziecka, i która czyniłaby z nauczyciela uległego i zbyt celnego asystenta, byłaby zwykłym bankructwem nie tylko samego wychowania, ale również unicestwieniem całej ludzkości”¹⁴.

Podsumowując owe uwagi, należy podkreślić, że niewątpliwie antypedagogika uczuliła na nowo pedagogów na tak istotne sprawy, jak podmiotowość dziecka – jego godność; jego prawa, które nie wynikają z łaskawego nadania mu ich przez dorosłych – ale wynikające z faktu, iż dziecko od początku jest człowiekiem – osobą ludzką – która te prawa, rodząc się, ze sobą przynosi. Nadto antypedagogika zwróciła słuszną uwagę, by na sprawy dzieci próbować spojrzeć od „drugiej strony” wychowania, a więc od strony dziecka – jak ono postrzega i widzi te same problemy – uwzględniając jego potrzeby i racje.

Niemniej nie ustrzegła się antypedagogika pewnych błędów czy chociażby przejawów. W swojej wizji człowieka – rozważnego zwłaszcza w aspekcie antropologicznym – przesadnie uwzględnia potrzeby i dążenia natury w jej biologicznej czy wręcz instynktowej warstwie – a za mało odniesień do duchowych potrzeb i promowania duchowych aspiracji w człowieku, dzięki którym zdobywałby w sobie władztwo ducha nad impulsami i dążeniami natury cielesnej i zmysłowej. Stąd na ogół głucho w antypedagogice o pracy nad sobą – o przezwyciężaniu wad i słabości w sobie, o ascezie życia, czy w ogóle o potrzebach religijnych człowieka.

Przesadnie surowo ocenia również antypedagogika ingerencję dorosłych w życie dziecka w trakcie procesu wychowawczego. To prawda, że wychowanie jest oddziaływaniem środowiskowym, a więc z zewnątrz. Ale to oddziaływanie, by być naprawdę wychowawcze, musi być jedynie wolną propozycją i apelem do wolności dziecka. Prawdziwe wychowanie nie ma nic wspólnego z tresurą, z wtłaczaniem na siłę, a więc gwałtem i przymusem, ale propozycja wartości oferowanych i przyjętych w sposób wolny przez wychowanka jako pewne dla niego

¹³ B. Suchodolski, *Pedagogika jako nauka o człowieku*, „Rocznik Pedagogiczny”, 1989, 12, s. 11.

¹⁴ J. Maritain, *Dynamika wychowania*, „Znak”, 1991, 43, s. 30.

dobro. Antypedagogika, mówiąc wiele o wolności dziecka, nie uwzględniła tego, że dziecko chce być zniewolone, o ile są to więzy miłości.

W miłości zawsze pragnie się rzeczywistego dobra dziecka – a nie pozorne-
go. Bo miłość „nie szuka swego [...] i współweseli się z prawdą” (1 Kor 13). Są-
dzę, że kiedyś to co rzeczywiście twórcze i pozytywne w antypedagogice osto-
i się, a przejawskrawienia zostaną wyciszone i stonowane. Byłoby jednak niedobrze,
gdyby w tym czasie po drodze jej przedwczesne eksperymenty miały spowodowa-
ć jakieś szkody w psychice dzieci i młodzieży.

LA PÉDAGOGIE CONTRE L'ANTYPÉDAGOGIE

Résumé

L'article est consacré au nouveau mouvement dit l'antypédagogie, qui conteste même le fondement de la pédagogie traditionnelle. Elle impute à la pédagogie ancienne non seulement l'inefficacité, mais aussi nombreuses névroses causées par inconvenantes méthodes éducatives.

Ce mouvement est apparu en fin de notre siècle. Il contient les idées très valables comme aussi certaines formules ambigües même dangereuses pour développement de l'enfant.

BP ADAM LEPA

PEDAGOGIKA MASS MEDIÓW W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM

WSTĘP

Przełom polityczny dokonany w 1989 r. pozwolił Polakom dostrzec ogrom następstw, jakie spowodował na różnych polach życia społecznego totalitaryzm komunistyczny. Szczególnie niekorzystne zmiany dają się zauważyć na obszarze funkcjonowania mass mediów. Specyficzną cechą społeczeństwa posttotalitarne- go jest daleko posunięta naiwność w odbiorze treści publikowanych przez media. Widać to m.in. na przykładzie rosnącej skuteczności, jaką osiąga od pewnego czasu nowa propaganda antykościelna.

Jedną z głównych przyczyn tych zjawisk jest trwająca ponad 40 lat nieobecność pedagogiki mass mediów w polskim szkolnictwie. Odbiło się to negatywnie na pedagogii wszystkich niemal środowisk wychowawczych. Dlatego postulat wychowania dzieci, młodzieży i dorosłych do mass mediów stał się dziś wyzwaniem dla wyższego seminarium duchownego, uczelni która kształci przyszłych duszpasterzy i katechetów.

1. POSTULAT SZKOLNEJ FORMACJI W DZIEDZINIE MEDIÓW

W czasach komunistycznych nie mogła rozwinąć się dyscyplina naukowa, która miałaby na celu formowanie postawy krytycznej obywateli oraz dojrzałości ich sądów i ocen wobec mediów. Wszak tzw. propaganda oficjalna nie mogła doznawać jakiegokolwiek zagrożenia ze strony obywateli. Była ona zawsze najważniejsza na wszystkich odcinkach działalności aparatu partyjnego. Krytyka propagandy była odbierana jako zagrożenie dla ustroju komunistycznego. W tych warunkach szeroko zakrojona pedagogika mass mediów nie miała szans powstania. Jej działalność siłą rzeczy neutralizowałaby poczynania dysponentów propagandy. Wykazywałaby więc charakter antysocjalistyczny.

Nie tylko nie powstała w minionym systemie władzy pedagogika mass mediów, lecz ponadto wbrew publicznym zapewnieniom, nie zdołano również wprowadzić do szkół ponadpodstawowych elementów wiedzy o mediach.

Publikacje podejmujące wybrane zagadnienia z dziedziny wychowania do mass mediów ukazywały się wtedy w stopniu wysoce niezadowolającym. Badania nad mediami zostały zmajoryzowane przez socjologów i psychologów społecznych. Uderza dotkliwy niedostatek badań pedagogicznych w tej dziedzinie.

Jednocześnie programy nauczania w zakresie wiedzy o mediach, prowadzonego na kilku uczelniach i wydziałach w Polsce, nie uwzględniały aspektu pedagogicznego. Była tam (i jest nadal) wykładana historia poszczególnych mediów, psychologia, socjologia czy ekonomika mediów; natomiast nigdzie nie było wykładów z zakresu pedagogiki mass mediów.

Po 1989 r. postulat wprowadzenia do szkół specjalnego przedmiotu, który by przygotowywał uczniów do poprawnego odbioru mediów, przybiera nowe kształty i staje się wręcz kategoryczny. Jest formułowany publicznie w zespołach resortowych i w środowiskach pedagogów-praktyków¹. Od dawna mówi się również o pilnej potrzebie wprowadzenia takiego przedmiotu do programu studiów w wyższych seminariach duchownych².

W związku z powyższym coraz wyraźniej artykułowana jest potrzeba zainicjowania pedagogiki mass mediów, która jako dyscyplina naukowa wpływałaby twórczo na praktykę wychowawczą w tej dziedzinie i stałaby się przedmiotem wykładowym w szkołach różnego typu, w tym również w seminariach duchownych³.

2. FORMACJA ALUMNÓW W DZIEDZINIE MEDIÓW W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KOŚCIELNYCH

Jest znamienne, że począwszy od Soboru Watykańskiego II wszystkie dokumenty kościelne, podejmujące *ex professo* problematykę mass mediów, mówią o odpowiednim przygotowaniu w tej dziedzinie duszpasterzy oraz alumnów seminariów duchownych. Wypowiedzi na ten temat mają najczęściej charakter postulatowy. Niektóre z tych dokumentów w sposób wręcz kategoryczny domagają się pilnego trybu realizacji zaleceń podjętych w tej dziedzinie. Oto najważniejsze wypowiedzi Kościoła na ten temat.

¹ Np. Projekt międzyresortowego programu EDUKACJA KULTURALNA, Warszawa 1996, s. 14; B. Siemieniecki, *Edukacja w dobie przemian informatycznych*, w: *Demokracja a oświata, kształcenie i wychowanie*, red. H. Kwiatkowska, Z. Kwieciński, Toruń 1996, s. 433–442.

² Ks. S. Szymecki, ks. D. Zimoń, *Środki masowego przekazu jako element wychowania seminaryjnego*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1987, s. 215–221.

³ Bp A. Lepa, *O pedagogikę mass mediów*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” 1996, nr 5, s. 216–220.

Soborowy *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli* (*Inter mirifica*, 1963), omawiając zadania wynikające z problematyki mass mediów, stwierdza, że w tej dziedzinie „trzeba bezzwłocznie przygotować kapłanów, zakonników i ludzi świeckich...” (DSP, nr 15).

W związku z koniecznością wychowania wiernych do mass mediów należy wprowadzić odpowiednie zajęcia „we wszystkich szkołach katolickich, seminariach, jak również w kołach apostołstwa świeckich” (DSP, nr 16). Ponadto troska o chrześcijańskie wychowanie społeczeństwa ma być jednym z głównych zadań mass mediów, będących w dyspozycji Kościoła (DSP, nr 17).

Słynna Instrukcja duszpasterska *Zjednoczenie i postęp* (*Communio et progressio*, 1971) podkreśla dobitnie, że studium w seminariach kandydaci do kapłaństwa powinni zapoznać się z problematyką mass mediów. Jednocześnie wiedza na ich temat powinna wejść do programu formacji seminaryjnej. Dokument dodaje, że alumnom, którzy wykazują zamiłowanie i uzdolnienie do pracy w dziedzinie mediów, należy zapewnić bardziej gruntowne przygotowanie (CP, nr 111). Aby Kościół mógł sprostać tym zadaniom, Instrukcja *Zjednoczenie i postęp* postuluje zorganizowanie lub rozbudowę studiów w zakresie mass mediów na uniwersytetach katolickich oraz w innych instytucjach (CP, nr 113).

Problem przygotowania alumnow do mass mediów potraktowany został najszerszej we *Wskazaniach na temat formacji przyszłych kapłanów w dziedzinie środków społecznego przekazu*. (*Orientations*, 1986). Dokument ten opracowała Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego. Omówiono w nim szczegółowo trzy poziomy formacji seminaryjnej w dziedzinie mediów.

Na pierwszym poziomie przekazuje się odpowiednią wiedzę seminarzystom jako odbiorcom mass mediów, podobnie jak innym użytkownikom prasy, radia i telewizji.

Drugi poziom obejmuje wiedzę na temat mediów niezbędną w pracy duszpasterskiej, gdy trzeba już formować w tej dziedzinie wiernych.

Trzeci poziom wykazuje charakter specjalistyczny i odnosi się do tych alumnow, którzy już pracują w mediach (*Orientations*, nr 14–28). Dokument wyraźnie też postuluje, aby duszpasterz formujący wiernych w zakresie mass mediów sam był odpowiednio przygotowany na polu nauk pedagogicznych (*Orientations*, nr 23).

Wskazania określają również pewne szczegółowe rozwiązania w dziedzinie omawianej formacji seminaryjnej. Otóż formacja ta powinna być realizowana w postaci regularnych wykładów i ćwiczeń. Sam przedmiot „nie może być traktowany jedynie jako pomocniczy lub nadobowiązkowy, ale wykłady i ćwiczenia z niego powinny być włączone organicznie w normalne wykłady i objęte egzaminami” (*Orientations*, nr 26).

Dokument radzi ponadto, aby organizować alumnom bezpośredni kontakt z ludźmi mediów oraz z przedstawicielami organizacji zajmujących się mediami (diecezjalnych, krajowych i międzynarodowych).

Tak widziana formacja jest tym bardziej niezbędna, że alumnów trzeba przygotować „do roli wychowawców wszystkich tych, którzy pracują w mass mediach przez nauczanie, katechezę, kazania itp. oraz do roli doradców, spowiedników, kierowników duchownych” (*Orientations*, nr 20).

Instrukcja duszpasterska *U progu nowej ery (Aetatis novae, 1992)* jest w swoich najważniejszych liniach tematycznych kontynuatorką Instrukcji *Zjednoczenie i postęp*, również w odniesieniu do postulatu formacji w dziedzinie mass mediów. Jednakże, co już jest specyficzne dla tego dokumentu, postulat ten wiąże on z groźnym ze strony mass mediów zjawiskiem manipulacji (AN, nr 13 i 18). Jednocześnie podkreśla, że „kształcenie i praktyczne szkolenie w zakresie społecznego przekazu powinny stanowić integralny składnik formacji duszpasterzy i kapłanów” (AN, nr 18).

Postulat formacji wiernych i przyszłych duszpasterzy jest też wyraźnie obecny, choć w różnych proporcjach, w tych dokumentach kościelnych, które rozpatrują szczegółowe już kwestie z dziedziny mediów. Przykładem może być dokument Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu zatytułowany *Pornografia i przemoc w środkach społecznego przekazu jako problem duszpasterski (In anni recenti, 1989)*.

3. PEDAGOGIKA MASS MEDIÓW W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI

Postulat formacji alumnów w dziedzinie mass mediów realizowany jest w polskich seminariach w sposób zróżnicowany. Jedne z nich np. poprzestają jedynie na cyklach konferencji lub odczytów, inne zaś wprowadziły regularne wykłady z tej dziedziny. Zróżnicowany jest również aspekt prowadzonych zajęć: od socjologicznego przez psychologiczny aż po katechetyczny czy duszpasterski. W niektórych seminariach przekazywane są elementy filmologii, prasoznawstwa czy nawet podstawy reżyserii filmowej. Okolicznością, która rozstrzyga o formie i charakterze wykładów jest zasadniczo przygotowanie naukowe i specjalizacja samego wykładowcy, a także jego znajomość świata mediów i kultury masowej. Jeżeli więc nasz przedmiot wykładu katechetyk, będzie siłą rzeczy preferował aspekt katechetyczny, jeżeli socjolog – uwydatni zapewne społeczne potraktowanie problemu itp.

Do 1975 r. problematyka mass mediów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi rozpatrywana była w bardzo wąskim zakresie choć w obrębie kilku wykładanych przedmiotów. O mass mediach mówiono na wykładach pedagogiki i katechetyki (głównie: media jako pomoce katechetyczne), socjologii (np. społeczny wymiar kultury masowej) i teologii pastoralnej (m.in. problem wpływu mass mediów na praktyki religijne).

W 1975 r. biskup Józef Rozwadowski, ordynariusz diecezji łódzkiej, prowadzenie wykładów z zakresu mass mediów powierzył ks. dr Adamowi Lepie. Słu-

chaczami byli alumni V i VI roku. Najpierw były to bloki wybranych tematów, które wykładowca uznawał za najważniejsze i aktualne. W ich ramach rozpatrywano takie zagadnienia, jak wpływ filmu i telewizji na religijność młodzieży, kształtowanie zdrowego krytycyzmu wobec mediów, mechanizmy propagandy antykościelnej, oddziaływanie „gwiazd” na życie moralne młodego człowieka, język mass mediów. W ramach prowadzonych zajęć podejmowano także niektóre praktyczne umiejętności, jak np. posługiwanie się kamerą filmową czy prowadzenie dyskusji nad obejrzanym wspólnie filmem. Jak widać, od samego początku w wykładach dominował akcent pedagogiczny. Jeszcze wyraźniej został on ukazany, gdy w 1978 r. dotychczasowe wykłady rozszerzono na cały rok w wymiarze jednej godziny tygodniowo. W tym samym roku powstało seminarium magisterskie z psychologii pastoralnej, na którym alumni pisali (i obecnie piszą) prace dyplomowe przede wszystkim z zakresu psychologii i pedagogiki mass mediów⁴. Należy tu dodać, że prowadzący to seminarium wykłada również psychologię ogólną dla słuchaczy I roku.

Zajęcia o charakterze ściśle dydaktycznym (wykłady i seminarium magisterskie) były uzupełniane odwiedzinami w łódzkich wytwórniach filmowych (Wytwórnia Filmów Fabularnych i Wytwórnia Filmów Dokumentalnych) oraz Muzeum Kinematografii w Łodzi. Alumni V roku i uczestnicy seminarium magisterskiego brali też udział w projekcjach filmów odbywanych pod kierunkiem reżyserów. Zapraszano również na spotkania z alumnami znanych w Polsce ludzi mediów. Z odczytami byli m.in. Bolesław W. Lewicki, Jerzy Klechta, Maciej Łętowski, Marek Markiewicz, Krzysztof Zanussi.

Pedagogika mass mediów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi wykładana jest programowo na V roku. Wykłady kończą się egzaminem indywidualnym. W zamierzeniach wykładowcy przedmiot ten powinien osiągnąć kilka podstawowych celów.

Dzięki aspektowi pedagogicznemu wykłady stają się praktycznie pedagogizacją seminarzystów jako przyszłych duszpasterzy i katechetów, a więc czynnych wychowawców. A zatem nie tylko udostępniają im niezbędną wiedzę z dziedziny mediów, lecz ponadto przygotowują ich w zakresie formowania prawidłowego stosunku dzieci, młodzieży i dorosłych wobec prasy, radia i telewizji. Ten cel może być tylko wtedy osiągnięty, gdy wykłady na temat mediów w seminarium duchownym wykazują aspekt pedagogiczny. Wykłady te mają przede wszystkim przygotować przyszłych duszpasterzy do skutecznego realizowania tych celów, które zawsze powinny towarzyszyć wychowaniu do mass mediów⁵. Są to następujące cele: prze-

⁴ Spośród kilkudziesięciu, wymienimy przykładowo trzy prace magisterskie wykonane na tym seminarium: D. Burski, *Problem manipulacji człowiekiem w wypowiedziach Jana Pawła II. Studium z psychologii pastoralnej* (1984); S. Broda, *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusie z roku 1965 na łamach „Dziennika Łódzkiego”* (1990); M. Paramuszczak, *Przemoc w filmie jako problem duszpasterski* (1990).

⁵ Bp A. Lepa, *Cele wychowania do mass mediów*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, 1996, nr 6, s. 258–262.

kazanie wychowankom należytej wiedzy o mediach, formowanie w nich postawy krytycyzmu, selekcji i własnej twórczości, kształcenie odporności na propagandę, uczenie takiego odbioru mediów, aby mogły one prowadzić do pełnego rozwoju osobowości, wszczepianie aktywnego stosunku do mediów (eliminującego np. pornografię), rozbudzanie szacunku do prawdy w prasie, radiu i telewizji.

Konspekt wykładów z pedagogiki mass mediów prowadzonych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi obejmował w 1995 r. następujące bloki zagadnień:

1. Przedmiot i zadania pedagogiki mass mediów
2. Charakterystyka mass mediów
3. Pedagogiczny wymiar mass mediów
4. Podstawy wychowania do mass mediów
5. Mass media i osobowość człowieka
6. Kształcenie postaw w wychowaniu do mass mediów
7. Wychowanie i propaganda
8. Logosfera w wychowaniu do mass mediów
9. Mass media jako przedmiot badań pedagogicznych.

Do egzaminu wymagana jest też lektura wybranych publikacji z dziedziny mass mediów.

* * *

Reasumując, należy podkreślić, że aspekt pedagogiczny wykładów z dziedziny mass mediów, realizowany w seminarium duchownym, jest w pełni uzasadniony. Postulują go dokumenty kościelne, charakter studiów seminaryjnych oraz specyfika misji duszpasterza w erze mediów. Słuszność takiego ukierunkowania wykładów potwierdza również dotychczasowa praktyka w tej dziedzinie. Prowadzi to do ogólnego wniosku, że w programie studiów seminaryjnych należy zmierzać w kierunku wykładanej systematycznie pedagogiki mass mediów.

LA PÉDAGOGIE DES MASS-MEDIA AU GRAND SÉMINAIRE

Résumé

Après le tournant politique de 1989, on voit mûrir en Pologne le postulat d'élaborer, d'une manière globale, la pédagogie des mass-media. À l'époque du totalitarisme communiste une telle entreprise était impossible.

L'auteur, basant sur les textes ecclésiastiques, montre que, dans le cadre des études du séminaire, les cours qui portent sur les mass-media devraient avoir un aspect pédagogique.

C'est le cas du Grand Séminaire de Łódź où, depuis 1975, on donne de telles conférences. On rédige également des mémoires de maîtrise consacrés à ce domaine.

L'article contient la liste de principaux groupes de questions étudiées dans le cadre des cours de la pédagogie des mass-media.

KS. PIOTR MOSKAL

PROBLEM UŻYTECZNOŚCI LOGIKI WSPÓŁCZESNEJ
W UPRAWIANIU METAFIZYKI
Uwagi metafizyka

1. OPINIE

Ojciec Józef M. Bocheński zwykł był mawiać, że wszystko podlega prawom logiki, natomiast poza logiką jest tylko nonsens. Nie trzeba nikogo przekonywać, że zagadnienie stosowalności logiki, zwłaszcza logiki współczesnej, do zagadnień filozoficznych obrosło już sporą literaturą. Oto niektóre tylko opinie.

S. Kamiński zauważa, że przedsiębrane próby stosowania logiki do metafizyki mają postać bądź interpretacji ontologicznej pewnych systemów logiki nazw oraz swoistego aksjomatyzowania niektórych partii metafizyki poprzez formułowanie jej zdań w języku symbolicznym, bądź posługiwania się w dowodach jedynie regułami logiki formalnej. W odniesieniu do pierwszej postaci twierdzi, że przekładanie wyrażzeń metafizyki na język logiki byłoby uprawnione tylko wtedy, gdyby oba języki były izomorficzne. Jeśli zaś chodzi o drugą postać, dostrzega możliwość formalizacji, ale tylko części procesu poznania metafizycznego: tego mianowicie, który ma charakter ściśle dedukcyjny. Zwraca przy tym uwagę na m.in. następujące trudności.

1. Sedno operacji poznawczych w metafizyce nie polega na okazaniu związku między przesłankami a konkluzją, ale na uprawomocnieniu przesłanek.

2. „Rozumowania formalno-dedukcyjne nie wyczerpują w metafizyce do końca operacji dowodowo-systematyzujących, bo w ostatniej fazie uzasadniania istnieją takie czynności, jak na przykład analizowanie wewnętrznej struktury bytu, pokazywanie oczywistości tezy w oparciu o wewnętrzną strukturę bytu, czynności, które nie dadzą się dziś do końca sformalizować. Prawa logiki dotyczą związków międzyjednostkowych względnie części przestrzenno-czasowych elementów zbioru. Nie uwzględniają natomiast takich składników bytu (na przykład istoty i istnienia), które nie stanowią dla bytu ani zakresu, ani jakości. Inne są podstawy i inna natura powszechności, konieczności i analityczności praw metafizycznych niż praw logicznych, stąd niemożność wzajemnej redukcji bez reszty procesów dowodowych”.

3. Operacje uzasadniające wskutek zastosowania logiki zmieniają się z charakteru kategorično-dedukcyjnego na hipotetyczno-dedukcyjny.

4. Wątpliwa jest poprawność transpozycji języka metafizyki, będącego językiem analogicznym, na język typu formalno-logicznego¹.

Podobne stanowisko zajmuje Z. Hajduk: „Trudno sprowadzić wszystkie rozumowania dowodowo-systematyzacyjne klasycznej metafizyki egzystencjalnej do operacji kierowanych wyłącznie regułami logiki formalnej bez istotnego jej zubożenia, a nawet zdeformowania. [...] Siatka aksjomatyczna nie wystarczy bowiem do pełnego usystematyzowania metafizyki klasycznej. Może ją jedynie doprowadzić do postaci, w której z koniunkcji kilkudziesięciu aksjomatów wydedukuje się parę interesujących tez”².

Większą ostrożność w korzystaniu z logiki w metafizyce wykazuje A. Maryniarczyk, gdy twierdzi, że „przenoszenie narzędzi metodologii ogólnej, jak i logiki wydaje się mało pożyteczne a niekiedy wręcz szkodliwe” i postuluje „poszukiwanie na użytek metafizyki nowych »zasad« metodologiczno-logicznej charakterystyki”. Autor zauważa bowiem, że „werbalizacja aktów poznania metafizycznego dokonuje się w sądach egzystencjalnych”, i że „ze względu na małą »operatywność« sądu egzystencjalnego [...], w zaawansowanym teoretycznie poznaniu metafizycznym posługujemy się wyrażeniami transcendentalnymi [...] i metafizycznymi [...], traktując je tak w funkcji, jak i w strukturze jako skróty [...] sądów egzystencjalnych”. Jednak „wyrażenia te [...], poddane analizie logicznej muszą być ukazywane i ujmowane w swej pierwotnej »postaci« i przez cały czas tak właśnie traktowane”. Inny problem dla logicznej analizy języka metafizyki stwarza fakt konkretności i zarazem powszechności poznania metafizycznego. Ponadto poznanie to nie jest ani operacją na pojęciach, ani działaniem na zakresach nazw, ale polega na „uwyrażnianiu”: przechodzeniu od ujęć niewyraźnych do bardziej wyraźnych. Toteż autor zauważa potrzebę adekwatnej definicji zdania egzystencjalnego, nowej zasady logicznej determinacji transcendentaliów, nowej charakterystyki spójników międzyzdaniowych języka metafizyki, nowej interpretacji metafizykalnie rozumianej analityczności i innych zagadnień³.

Z kolei J. Perzanowski twierdzi, że „logika jest właściwym, a nie tylko metodycznym, narzędziem filozofii. Albowiem w ramach badań, w których w za-

¹ S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 125–149; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57–103; [cytat ze s. 97].

² Z. Hajduk, *Kategoria „dokładności” w nauce i w filozofii*, w: *Logika i metafizyka*, pod red. Z. Woląka, Tarnów-Kraków 1995, s. 119–138, zwłaszcza s. 135.

³ A. Maryniarczyk, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lublin 1991; *Uwarunkowania logicznej charakterystyki języka metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 27 (1991) nr 2, s. 109–117; *Logika formalna a metafizyka*, w: M. A. Krąpiec i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996², s. 643–671.

den sposób się nie korzysta z narzędzi logicznych, nie sposób uzyskać jakiegokolwiek teorii⁴.

Dyskutowane jest rozumienie istnienia w logice tzw. kwantyfikatorów egzystencjalnych oraz możliwość posługiwania się nimi w egzystencjalnej metafizyce. W filozofii bytu (w metafizyce tomizmu egzystencjalnego) bowiem istnienie rozumie się jako to, dzięki czemu jakaś treść jest treścią realną. Istnienie nie jest cechą (choćby konieczną) bytu, jego własnością, ale jest aktem bytu, tzn. czynnikiem, dzięki któremu konkret jest czymś istniejącym, czymś realnym.

Z uwagi na różne sposoby budowania systemów logicznych i różne filozoficzne interpretacje tychże systemów, pojawiają się różne determinacje istnienia logicznego i różne interpretacje tzw. kwantyfikatorów egzystencjalnych.

Przejrzystej typologii logicznych rozumień istnienia dokonuje w encyklopedycznym artykule G. Schenk. Zauważa on, że termin „istnienie” oznacza logiczną niesprzeczność jakiejś pomyślanej rzeczy.

Współcześnie konkurują ze sobą dwa podejścia: konstruktywistyczne i deskrypcyjne. Wedle pierwszego jakiś przedmiot lub cecha A tylko wtedy logicznie istnieje, gdy przy budowie terminu A będą zachowane reguły logiczne i gdy termin A będzie wolny od sprzeczności, tzn. gdy jego użycie nie doprowadzi do logicznej sprzeczności. Wedle drugiego podejścia jakiś przedmiot wtedy logicznie istnieje, gdy zakres właściwych mu predykatów nie jest pusty, tzn. gdy przedmiot ten nie ma żadnych sprzecznych, wyłączających się własności⁵.

2. DWA PRZYKŁADY ZASTOSOWANIA LOGIKI DO METAFIZYKI

2.1. Fragment J. M. Bocheńskiego logicznej rekonstrukcji I drogi poznania, że jest Bóg⁶

Skróty

Oprócz symboliki Peano-Russella autor stosuje następujące znaki:

„ $AC(x, y)$ ”	zamiast	„ x jest w akcie w odniesieniu do y ”
„ $BE(x, y)$ ”	zamiast	„ x porusza się w kierunku y ”
„ $D(x)$ ”	zamiast	„ x jest Bogiem”
„ $M(x)$ ”	zamiast	„ x jest pierwszym poruszającym”

⁴ J. Perzanowski, *Właściwym narzędziem filozofii jest logika*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 175–186, zwłaszcza s. 184.

⁵ *Existenz (log.)*, w: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. von H. J. Sandkühler, T. 1, Hamburg 1990, s. 975–977. Autor załącza obszerną bibliografię.

⁶ *Die fünf Wege*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 36 (1989) z. 3, s. 235–265 [*Pięć dróg*, tł. J. Miziński, w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia, Wybór pism*, naukowo oprac. J. Parys, Warszawa 1993, s. 469–503].

„ <i>MAD</i> (<i>x</i> , <i>y</i> , <i>z</i>)”	zamiast	„ <i>x</i> jest poruszane przez <i>y</i> w odniesieniu do <i>z</i> ”
„ <i>MO</i> (<i>x</i> , <i>y</i>)”	zamiast	„ <i>x</i> jest poruszane przez <i>y</i> ”
„ <i>MV</i> (<i>x</i> , <i>y</i>)”	zamiast	„ <i>x</i> jest w ruchu w odniesieniu do <i>y</i> ”
„ <i>PO</i> (<i>x</i> , <i>y</i>)”	zamiast	„ <i>x</i> jest w potencji w odniesieniu do <i>y</i> ”
„ <i>R*ε Inf</i> ”	zamiast	„stworzony przez <i>R</i> szereg jest nieskończony
„ μ (<i>x</i>)”	zamiast	„ <i>x</i> jest w ruchu”

I droga

Tekst

- (1) *Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo.*
- (2) *Omne autem quod movetur, ab alio movetur.*
- (3) *Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur:*
- (4) *movet autem aliquid secundum quod est actu.*
- (5) *Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum:*
- (6) *de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: (...)*
- (7) *Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem (...)*
- (8) *Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum.*
- (9) *Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri.*
- (10) *Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio.*
- (11) *Hic autem non est procedere in infinitum:*
- (12) *quia sic non esset aliquod primum movens;*
- (13) *et per consequens nec aliquod aliud movens,*
- (14) *quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente (...)*
- (15) *Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur:*
- (16) *et hoc omnes intelligunt Deum.*

Rekonstrukcja

- | | |
|---|-----|
| [1] $(x,y,z).MAD(x,y,z) \supset PO(x,z)$ | ont |
| [2] $(x,y,z).MAD(x,y,z) \supset AC(y,z)$ | ont |
| [3] $(x,z).\sim(PO(x,z).AC(x,z))$ | ont |
| [4] $(x).\mu(x) \supset (\exists y,z)MAD(x,y,z)$ | ont |
| [5] $(\exists x)\mu(x)$ | emp |
| [6] $(\exists x,y,z):MAD(x,y,z).\sim(x=y). \supset .(\exists t)MAD(y,t,z).\sim(y=t)$ | ont |
| [7] $(\exists x,y,z).MAD(x,y,z).\sim(x=y).(\exists t)MAD(y,t,z).\sim(y=t). \supset$
$\supset.\sim(MAD*\epsilon Inf)$ | ont |

[8] $\sim(\text{MAD}*\varepsilon \text{ Inf}) \supset (\exists x)M(x)$	def
[9] $(x).M(x) \supset D(x)$	def
[11] $(x,y,z):\text{MAD}(x,y,z) \supset .\text{PO}(x,z).\text{AC}(y,z)$	(1,2,a)
[12] $(x,y,z):\text{MAD}(x,y,z).x=y. \supset .\text{PO}(x,z).\text{AC}(x,z)$	(11,b)
[13] $(x,y,z).\text{MAD}(x,y,z) \supset \sim(x=y)$	(11,3,c)
[14] $(x):\mu(x). \supset .(\exists y,z).\text{MAD}(x,y,z).\sim(x=y)$	(4,13,d)
[15] $(\exists x,y,z).\text{MAD}(x,y,z).\sim(x=y)$	(14,5,e)
[16] $(\exists x,y,z).\text{MAD}(x,y,z).\sim(x=y).(\exists t).\text{MAD}(y,t,z).\sim(y=t)$	(6,15,f)
[17] $\sim(\text{MAD}*\varepsilon \text{ Inf})$	(7,16,g)
[18] $(\exists x)M(x)$	(8,17,g)
[19] $(\exists x)D(x)$	(9,18,j)

Zgodnie z przyjętym przez autora rozumieniem kwantyfikatorów, kwantyfikatory egzystencjalne nie pełnią funkcji afirmacji realnego istnienia, ale są znakiem asercji, że pewne przedmioty (w sensie logicznym) mają pewne własności. W konsekwencji w zdaniu [18] i [19] spotykamy się z asercją, że pewien (przynajmniej jeden) przedmiot ma własność bycia pierwszym poruszycielem, (i) że na mocy definicji ma on własność bycia Bogiem. Nie jest to w żaden sposób stwierdzenie konieczności faktu realnego istnienia pierwszego poruszyciela. Pytanie wszak pozostaje: czy taki byt (a nie przedmiot w sensie logicznym), który ma własność bycia pierwszym poruszycielem, faktycznie, realnie, naprawdę istnieje? Logikalna rekonstrukcja pokazuje związek między własnością bycia w ruchu pewnego (pewnych) elementu dziedziny systemu sformalizowanego a własnością bycia pierwszym poruszającym (czyli Bogiem) innego elementu tej dziedziny.

2.2. J. M. Bocheńskiego rozumienie analogii proporcjonalności jako izomorfii relacji

Zaproponowane przez Bocheńskiego podejście do problematyki analogii ma – jak autor zaznacza – charakter semantyczny⁷. Podejście takie, rozumiałe

⁷ Zagadnieniu analogii J. M. Bocheński poświęcił przede wszystkim następujące prace: *Wstęp do teorii analogii* („Roczniki Filozoficzne”, 1 (1948) s. 64–82); *On Analogy* („The Thomist”, 11 (1948) s. 424–447) [*O analogii*, tłum. T. Baszniak, w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia...*, s. 50–78]; *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie*, („Studium Generale”, 9 (1956) z. 3, s. 121–125); *The Logic of Religion*, New York 1965, s. 156–162 [Przekład autorski *Logiki religii* nie zawiera Suplementu poświęconego analogii. Zawiera go natomiast przekład S. Magali (w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia...*, s. 323–468, s. 452–457)]. Tymi pracami autor podjął przedwojenną inicjatywę wykorzystania narzędzi logiki formalnej do analizy teorii analogii. Por. J. S a l a m u c h a, *O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, Poznań 1937, s. 122–153; J. F. D r e w n o w s k i, *Zarys programu filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny”, 37 (1934) s. 3–8, 150–181, 262–292 oraz t e n z e,

na gruncie filozofii analitycznej, wpisuje się także w tomistyczną tradycję rozważania analogii jako problemu znaczenia nazw (czy imion)⁸. Analogia jest więc zagadnieniem znaczenia-oznaczania (*significatio*) nazwy, opisywanym za pomocą tzw. kompleksu semantycznego $S(a,l,f,x)$ czytanego następująco: „nazwa a (*nomen*) znaczy w języku l treść f (*ratio*) rzeczy x (*res*, desygnat nazwy a)”. Analogia polega na relacji między dwiema nazwami: $R(a,b,l,m,f,g,x,y)$, gdzie a i b są nazwami, l i m językami, f i g treściami, x i y rzeczami. Mamy więc relację między dwoma kompleksami semantycznymi: $S(a,l,f,x)$ i $S(b,m,g,y)$.

W artykule *On Analogy* Bocheński następująco definiuje analogię proporcjonalności⁹:

$$An(a,b,l,f,g,x,y) =_{Df} Ae(a,b,l,f,g,x,y).(\exists P,Q).fPx.gQy.PsmorQ.$$

W artykule *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie* autor bardziej klarownie przedstawia swą interpretację Tomaszowej koncepcji analogii proporcjonalności¹⁰:

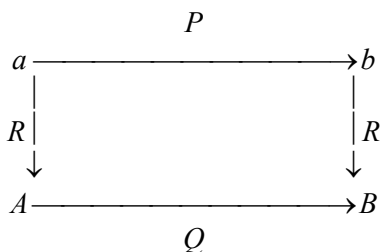
1. Analogia proporcjonalności nie polega na relacji między treściami rzeczy względnie rzeczami.
2. Analogia proporcjonalności jest relacją między dwiema relacjami.
3. Ta relacja między relacjami jest podobieństwem.
4. Podobieństwo relacji polega na tożsamości (identyczności) formalnych własności obu relacji, czyli na izomorfii obu tych relacji.
5. Struktura izomorfii jest następująca: dwie relacje P i Q są izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje korelator R będący jedno-jednoznaczną relacją, która każdemu elementowi z pola relacji P przyporządkowuje dokładnie jeden element z pola relacji Q i na odwrót.

Filozofia i precyzja, wybór i oprac. S. Majdański i S. Zalewski, Lublin 1996, s. 55–147; tenże, *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, w: *Mysł katolicka*, s. 49–57 oraz w: J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, Lublin 1996, s. 192–198.

⁸ Chodzi zwłaszcza o Kajetana *De nominum analogia*.

⁹ Zagadnieniu analogii J. M. Bocheński poświęcił przede wszystkim następujące prace: *Wstęp do teorii analogii* („Roczniki Filozoficzne”, 1 (1948) s. 64–82); *On Analogy* („The Thomist”, 11 (1948) s. 424–447) [*O analogii*, tłum. T. Baszniak, w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia...*, s. 50–78]; *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie*, („Studium Generale”, 9 (1956) z. 3, s. 121–125); *The Logic of Religion*, New York 1965, s. 156–162.

¹⁰ Autor powołuje się na tekst *De veritate*, q. 2 a. 11.



6. Gdy dwie relacje są izomorficzne, wówczas każda formalna własność jednej z nich jest także formalną własnością drugiej i na odwrót.
7. Chodzi o takie formalne własności relacji, jak np. zwrotność, symetryczność czy przechodność.
8. W odniesieniu do zagadnienia analogii proporcjonalności izomorfia zachodzi między takimi relacjami, które wiążą treść rzeczy z tą właśnie rzeczą.

Bocheńskiego teoria analogii proporcjonalności jako izomorfii jest teorią nieadekwatną i błędną.

A. Jeżeli zwrócimy uwagę, że:

- a) w teorii tej chodzi o relację podobieństwa dwóch relacji, z których każda jest relacją między pewną rzeczą i jej własnością,
 - b) treści f i g nie są tożsame i nie są tożsame relacje między treścią f i jej rzeczą x z jednej strony i między treścią g i jej rzeczą y z drugiej strony,
 - c) relacja między relacjami ma charakter podobieństwa, ale takiego które nie polega na posiadaniu wspólnego jednoznacznego materialnego elementu, to możemy pytać, o jakie konkretnie, znane z teorii bytu (egzystencjalnej metafizyki) relacje tu chodzi?
1. Czy chodzi o relacje konieczne i transcendentalne, a więc dotyczące wszystkich bytów i będących racją tego, że byt jest (istnieje)? Są to relacje na linii byt – istnienie, byt – porządek intelektu, byt – porządek działania. Wspólne jest w tym wypadku to, że konkretna treść, za każdym razem inna, jakoś sobie właściwie i niepowtarzalnie istnieje, że każdy niepowtarzalny konkret jest jakoś w sposób sobie właściwy inteligibilny i amabilny. Jednak w poznaniu tych relacji, a jest to poznanie analogiczne w sensie analogii proporcjonalności transcendentalnej, nie ujmujemy precyzyjnie ani miary treści, ani miary istnienia, amabilności czy inteligibility.
 2. Czy chodzi o relacje konieczne, ale nietranscendentalne, a więc konstytuujące bytowość pewnej dziedziny bytów, i to nie w aspekcie istnienia, ale w aspekcie takiej oto bytowości, jak na przykład materia-forma w dziedzinie bytu materialnego? Odnośnie do relacji materia-forma w bytach materialnych wspólne jest to tylko, że jakiś materialny substrat jest jakoś organizowany do istnienia fizyczno-chemicznego, wegetatywnego, zmysłowego czy duchowego. To istnienie jest za każdym razem niepowtarzalne, podobnie jak nietożsame są owe materialne substraty. W analogicznym poznaniu (analogia proporcjonalności ogólnej) nie ujmuje się jednak precyzyjnie owej formy-organizatorki.

W obu tych analogiach (1 i 2) wspólne odnośnym relacjom jest tylko to, że (a nie: jak) relacje te zachodzą, i że (a nie: jak) konstytuują one bytowość bytu. Nie dochodzą one w charakterze przypadłości do już istniejących bytów, ale konstytuują bytowość bytu już to jako istniejącego, już to jako racjonalnego, już to jako pożądanego, już to jako materialnie istniejącego w porządku fizycznym, wegetatywnym, zmysłowym czy osobowym.

3. Czy chodzi o relacje niekonieczne, tzn. należące do bytowej kategorii przypadłości? W tym wypadku można pytać dalej:

Po pierwsze. Czy chodzi o takie analogiczne relacje kategoriałne, którym wspólne (identyczne) jest to, co dla tych relacji jest konieczne, ogólne i niezmiennie, a co może być ujęte w poznaniu jednoznacznym?¹¹

Po drugie. Czy chodzi o takie analogiczne relacje kategoriałne, którym wspólne są tylko niektóre elementy obu relacji i to wcale niekoniecznie konieczne, a które to elementy dają podstawę analogii metaforycznej?¹²

B. Odniesienie do Boga nazw „byt” i „dobro” sugeruje, że chodzi o relacje konieczne i transcendentalne.

C. Skoro Bocheński podkreśla, że własności f i g nie są własnościami absolutnymi, ale mają charakter relacji, to z tego przeciwstawienia: własności absolutne – relacje można wnioskować, że autor ma na myśli tzw. relacje niekonieczne, należące do kategorii przypadłości.

D. Przykład widzenia cielesnego i widzenia intelektualnego, widzenia krowy i widzenia prawdziwości twierdzeniem Gödla sugeruje, że chodzi o relacje kategoriałne, których wspólnym elementem jest tylko moment jakiegoś przyswajania sobie pewnych treści poznawczych. Zatem nazwa „widzieć” użyta jest w wypadku poznania umysłowego metaforycznie.

E. Z kolei izomorfieę eksplikuje autor dwoma parami ojca i syna. Otóż są to relacje przypadłościowe, dające podstawę ujęć jednoznacznym. Według Bocheńskiego relacja między ojcami jest izomorficzna w stosunku do relacji między synami – szkolnymi kolegami – właśnie ze względu na relację ojcostwa i synostwa. Nie chodzi więc o izomorfieę między jednym ojcostwem a drugim ojcostwem. Ale jako izomorficzne w stosunku do ziemskiego ojcostwa autor określa ojcostwo Boga Ojca w stosunku do Syna Bożego. Bocheński uważa, że jest jakiś korelator R stanowiący o izomorfii obu ojcostw. Jaka więc relacja jedno-jednoznaczna przyporządkowuje ziemskiemu dziecku Osobę Słowa, a ziemskiemu ojcu Boga Ojca? Otóż takiej relacji po prostu nie ma. Autor, mó-

¹¹ I Jan sterujący jednym okrętem i Piotr sterujący drugim okrętem są sternikami.

¹² Jan sterujący okrętem i Paweł będący prezydentem jakiegoś narodu. Można prezydenta nazywać sternikiem narodu. W wyodrębnieniu powyższych relacji inspirujemy się analizami M. A. Krapca (*Dzieła*, t. 1, *Teoria analogii bytu*, 1993²; t. 13, *Język i świat realny*, Lublin 1995², s. 157–250, t. 14, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 199–233; *Metafizyka*, Lublin 1978², s. 477–527), chociaż w charakterystyce analogii związane z relacjami kategoriałnymi częściowo odchodzimy od ustaleń Krapca.

więc na podstawie objawienia o Bogu Ojcu, sądzi, że taki korelator istnieje. Ale takie stanowisko suponuje w sposób nieuzasadniony, że objawienie posługuje się analogią rozumianą jako izomorfia.

Postawmy pytanie: w sieć jakiego typu relacji wchodzi Bóg – Byt Absolutny? Tylko te analizy metafizyczne, które rozpoznają tzw. relacje konieczne i transcendentalne, „sięgają” Absolutu. Inne relacje, stanowiące podstawę poznania analogicznego wedle analogii proporcjonalności ogólnej czy stanowiące podstawę ujęć jednoznacznych (a także analogii atrybucji) podlegają wyjaśnieniu bez odwoływania się do Absolutu. A zatem można odnosić do Boga nazwy analogiczne wedle analogii proporcjonalności transcendentalnej (tzw. transcendentalia). Jednak nazwa „ojciec” takim transcendentale nie jest.

Można odnosić do Boga także nazwy wedle analogii metaforycznej. Użycie metafory u jej twórcy suponuje jednak jakieś wcześniejsze rozumienie Bytu Pierwszego, aby dobrać odpowiednią metaforę. Natomiast u adresata zestaw metafor pozwala ukierunkować się poznawczo i dążeniowo w kierunku tego Bytu. Metafora w odniesieniu do Boga kryje jednak potencjalne niebezpieczeństwo antropomorfizacji, przed czym broni, z jednej strony, negatywne kryterium analogii transcendentalnej, a z drugiej, gdy chodzi o język wiary katolickiej, orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła¹³. Przytoczona nazwa „ojciec” w odniesieniu do Pierwszej Osoby Boskiej jest właśnie metaforą, a nie nazwą jednoznaczną czy transcendentalną.

Dotąd wskazaliśmy, że zaproponowana przez Bocheńskiego definicja analogii proporcjonalności swym schematem obejmuje wszystkie znane metafizyce rodzaje analogii proporcjonalności. Obecnie stawiamy ogólne pytanie: czy którykolwiek z rodzajów analogii proporcjonalności da się ująć za pomocą teorii izomorfii rozumianej tak, jak ją rozumie współczesna logika?¹⁴ Odpowiedź na to pytanie będzie zarazem odpowiedzią na pytanie o przydatność teorii izomorfii w mówieniu o Bogu.

W analogii proporcjonalności transcendentalnej, opartej na relacjach koniecznych i transcendentalnych chodzi o to, że każdy konkretny jest analogicznie bytem, prawdą, dobrem itd. Chodzi więc, przykładowo, o relację relacji treści i istnienia jednego konkretnego do relacji treści i istnienia drugiego konkretnego. Aby obie relacje treści i istnienia uznać za izomorficzne, należałoby znaleźć taki jeden korelator, który istnieniu jednego konkretnego przyporządkuje istnienie drugiego konkretnego i treść jednego konkretnego przyporządkuje treści drugiego konkretnego.

Podobnie w analogii proporcjonalności ogólnej nietranscendentalnej, mając dwa zwierzęta, np. mysz i krokodyla, należałoby znaleźć korelator przyporząd-

¹³ Na te sprawy wielokrotnie w swych pracach zwraca uwagę M. A. Krąpiec.

¹⁴ Por. wcześniej podane rozumienie izomorfii przez Bocheńskiego, a także: I. Dąmbaska. *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962, s. 13; L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 164–167.

kowujący materii pierwszej myszy materię pierwszą krokodyla, a duszy myszy – duszę krokodyla.

W analogii metaforycznej widzenia okiem i widzenia umysłem powinniśmy mieć korelator, który widzeniu przyporządkuje rozumienie, a oku intelekt.

W kategorialnej analogii proporcjonalności, która może być ujęta jednoznacznie, mając dwa małżeństwa, powinniśmy mieć korelator przyporządkowujący mężowi jednego małżeństwa męża drugiego małżeństwa i żonie jednego małżeństwa żonę drugiego małżeństwa.

Wydaje się, że w żadnym z powyższych przypadków taki korelator nie istnieje.

Teoria izomorfii niewątpliwie ma zastosowanie, ale w ograniczonej dziedzinie relacji kategorialnych, np. przy skalowaniu, gdy sporządza się mapy czy plany. Ale nawet podany przez Bocheńskiego przykład dwóch szkolnych kolegów i ich ojców jest przykładem nieadekwatnym. Można wątpić, czy relacja między ojcami jest izomorficzna do relacji między ich jedynymi synami będącymi szkolnymi kolegami, bo wcale nie wiadomo, czy między tymi ojcami istnieje jakakolwiek relacja.

Teoria izomorfii jako teoria analogii proporcjonalności zawiera jeszcze inne braki. Otóż mówi ona o tożsamości formalnych własności relacji. Jak wcześniej wskazano i jak pisze J. Herbut, w metafizyce treść analogiczności jest znacznie bogatsza. Charakterystyka analogii przez podanie tylko formalnych własności relacji jest po prostu zbyt ogólnikowa i mało interesująca¹⁵. Ponadto, jak również zauważa Herbut, wskazanie na tożsamość owych formalnych własności relacji sprowadza rozumienie analogii na tory jednoznaczności¹⁶. Wreszcie, żadna interpretacja izomorfii zastosowanej do analogii transcendentalnej nie pozwala na stwierdzenie istnienia analogatu głównego¹⁷.

Nie można się jednak zgodzić z J. Herbutem, gdy sądzi, że mimo wszystko można w teorii analogii posługiwać się pojęciem izomorfii relacji, o ile nie będzie się analogii opierać na identyczności czysto formalnych własności stosunków¹⁸. Mając na uwadze brak istnienia korelatora, dla analogicznych relacji możliwości takiej nie widać.

Tak oto logiczne narzędzie w postaci izomorfii relacji jest nieadekwatnym środkiem interpretacji analogiczności języka. Tym samym propozycja J. M. Bocheńskiego okazuje się niewłaściwa do interpretacji sensu nazw orzekanych o Bogu.

¹⁵ J. Herbut pisze m.in.: „Jeśli idzie o zdanie »Bóg jest dobry«, [...] to – przyjąwszy izomorficzną teorię analogii – trzeba by je rozumieć w ten sposób: istnieje coś (nieokreślone treściowo), co pozostaje do Boga w określonym przez czysto strukturalne własności stosunku *Q*. Tymczasem przez wypowiedź »Bóg jest dobry« stwierdza się w teodycei nie tylko to, że jest on w relacji do pożądanego, ale [...] iż Bóg jest przyczyną wszelkiego dobra oraz że dobro to istnieje w Bogu uprzednio i w stopniu najwyższym” (*O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 11 (1963) z. 1, s. 25–40, zwłaszcza s. 32).

¹⁶ Tamże, s. 33, 37.

¹⁷ Tamże, s. 37.

¹⁸ Tamże, s. 38.

3. PROPOZYCJA GENERALNEGO ROZWIĄZANIA

Postawmy pytanie bardziej generalnie: czy można lub trzeba w uprawianiu metafizyki korzystać z reguł logiki formalnej? Odpowiedź na to pytanie zależy od innego rozstrzygnięcia: co tak naprawdę jest przedmiotem współczesnej logiki?

Interesującej odpowiedzi dostarcza Albert Menne¹⁹. Jego zdaniem logika formalna jest nauką o strukturalnych własnościach funktorów, których argumenty są obiektywnymi nośnikami komunikowalnego znaczenia (kategoremy i synkategoremy), ale które to argumenty potraktowane są wyłącznie jako kategorie syntaktyczne. Prawa logiki nie są wyabstrahowane z doświadczenia. Nie mają więc empirycznego uzasadnienia. System logiki formalnej buduje się bowiem jako rachunek złożony ze znaków podstawowych, z których za pomocą definicji wyprowadza się dalsze znaki, a także ze zdań podstawowych (aksjomatów), z których za pomocą reguł wyprowadza się dalsze zdania. Sformułowane niezależnie od doświadczenia aksjomaty wyznaczają *implicite* strukturalne własności funktorów. Z kolei prawa logiki są wydedukowane z aksjomatów i definicji. Logika jest więc ugruntowana w teorii funktorów.

Menne wskazuje dalej na ontologiczne konsekwencje takiego uzasadnienia logiki formalnej: trzeba przyjąć, że istnieje – niezależnie od naszej świadomości i świata fizycznego – obszar uprzednio danych struktur, których najważniejszą własnością jest niesprzeczność. Ten świat struktur Menne identyfikuje z III światem Poppera.

Na jakiej zasadzie można tak ugruntowaną logikę stosować do tego, co pozalogiczne? Otóż na tej zasadzie, że empiryczna rzeczywistość jest też ustrukturowana, a człowiek za pomocą praw może te struktury dostrzec. Człowiek może te struktury dostrzec, ponieważ uprzednio w świadomości owe struktury posiada. Menne zauważa przy tym, że ani świat, ani ludzka świadomość nie zawiera tych struktur w sposób dokładny, ale tylko przybliżony. I tak np. nie ma w świecie empirycznym pustych kolekcji, chociaż logika mówi o klasach zerowych, tzn. nie mających ani jednego elementu.

Jak z powyższego widać, Menne przyjmuje ontologiczny idealizm platońsko-popperowski oraz umiarkowany kantyzm w teorii poznania. Dla filozofa-realisty jest to rozwiązanie nie do przyjęcia. Niemniej jednak Menne zdaje sobie dobrze sprawę z tego, jak budowana jest współczesna logika jako logika autonomiczna. Nie przyjmując idealistycznych implikacji autora, można powiedzieć, że współczesne rachunki logiczne to konstrukty. A skoro tak, to za każdym razem w odniesieniu do konkretnych metafizykalnych procedur eksplanacyjnych trzeba będzie w pierwszej kolejności sprawdzić, czy ten logiczny konstrukt jest w stanie zdać sprawę z dokonującego się wyjaśniania; trzeba będzie sprawdzić, czy z pomocą tego kon-

¹⁹ *Logik als Organon und als Wissenschaft*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 31 (1984) z. 1–2, s. 9–19.

strukturu da się metafizyczne poznanie zreflektować. Gdy więc logik jako logik zgłasza pod adresem metafizyki zastrzeżenia, rzeczą metafizyka będzie w pierwszym sprawdzenie zasadności zastosowania odnośnego rachunku logicznego.

Czy wobec tego metafizyk nie czuje się związany prawami logiki? Jeżeli przykładowo w wyjaśnianiu metafizycznym kieruje się zasadą niesprzeczności, to nie tyle czy nie przede wszystkim dlatego, że istnieje taka tautologia logiki zdań, ale przede wszystkim i fundamentalnie dlatego, że byt jest niesprzeczny, co ujmuje się jako transcendentale „jedność” (*unum*).

Wobec powyższego wydaje się, że należy z dużą ostrożnością kierować pod adresem metafizyki postulaty logicznej racjonalności.

L'UTILISATION DE LA LOGIQUE CONTEMPORAINE DANS LES RECHERCHES MÉTAPHYSIQUES (REMARQUES DU MÉTAPHYSICIEN)

Résumé

Après avoir présenté les opinions de S. Kamiński, Z. Hajduk, A. Maryniarczyk, J. Perzanowski, et de G. Schenk au sujet de l'utilisation de la logique dans la métaphysique, l'auteur donne deux exemples de l'utilisation impropre des outils de la logique formelle dans la métaphysique.

Ainsi, une reconstruction logique du premier chemin de S^t Thomas d'Aquin faite par J. M. Bocheński est une tentative non adéquate parce que le petit quantificateur ne constitue pas le signe de l'affirmation de l'être.

De même, l'interprétation de l'analogie de la proportionnalité (du même auteur) comme l'isomorphisme n'est pas adéquate surtout parce que l'analogie de l'être manque du corrélateur qui fait correspondre chaque élément du champ d'une relation à l'élément du champ de la relation qui devrait être celle isomorphe. Le point faible de la théorie de l'isomorphisme constitue son univocité ainsi que la réduction de la richesse de l'analogie de l'être aux propriétés uniquement formelles.

Enfin, prenant en considération le caractère de la logique contemporaine en tant que celle autonome, l'auteur suggère d'être attentif dans l'application de la logique formelle dans la métaphysique réaliste.

KS. MAREK PLUTA

ŚMIERĆ W MYŚLI FILOZOFICZNEJ EMMANUELA LÉVINASA

W „Fedonie” Sokrates wypowiada zdanie, że śmierć jest głównym przedmiotem rozmyślań filozofa¹. Problem śmierci nie należy do najważniejszych tematów Lévinasa, na równi z zagadnieniami: etyki, Drugiego, transcendencji, podmiotowości. Stanowi jednak ważny element opisu człowieka i jako taki jest obecny w pismach pochodzących z różnych etapów jego drogi filozoficznej, chociaż z biegiem czasu zmienia się profil zagadnienia. Myśl filozoficzna, która samą siebie określa jako poszukiwanie sensu człowieczeństwa, nie może pomijać tak istotnego dla człowieka wydarzenia, jakim jest śmierć.

1. ŚMIERĆ „JA”

1.1. Świadomość śmiertelności

Zdaniem Lévinasa, nasza wiedza o śmierci jest wiedzą „z drugiej ręki”. Wszystko co wiemy o śmierci, zaczerpnęliśmy bądź z powszechnych przekonań, z tradycji religijnej, kulturowej i naukowej, bądź z własnej obserwacji. Obserwacja odnosi się jednak tylko do rejestrowania zachowań ludzi zbliżających się do śmierci lub umierających, nie jest natomiast doświadczeniem śmierci². Wszelkie opisy śmierci i umierania, są dokonywane przez żywych, co oznacza, że brak im oparcia w doświadczeniu. Nie jest więc możliwa adekwatna wiedza o istocie śmierci ani o tym, czy i co po niej następuje³.

Obserwacja ukazuje nam śmierć przede wszystkim jako unicestwienie, jako przejście od bytu do niebytu. Najpierw widoczny jest zanik możliwości wykonywania autonomicznych czynności, która odróżnia istoty żywe od materii nieożywionej. Człowiek, umierając, zostaje pozbawiony możliwości komunikowania z

¹ Por. P l a t o n, *Fedon*, IX, 64 a.

² Por. E. L é v i n a s, *La mort et le temps*, L’Herne, Paris 1991, [skrót: MT], s. 9.

³ Por. dialog *Filozof wobec śmierci: Emmanuel Lévinas*, [w:] Ch. C h a b a n i s, *Śmierć, kres czy początek?*, Warszawa 1987, [skrót: PhM], s. 254–255.

otoczeniem, dawania odpowiedzi, zostaje zredukowany do poziomu rzeczy, której przeznaczeniem jest rozkład. Śmierć jest więc końcem określonego sposobu bytowania, jest negacją⁴.

Śmierć jest też odejściem w nieznaną, jest dramatem, któremu towarzyszą emocje. Lévinas przypomina scenę śmierci Sokratesa opisaną w *Fedonie*: mimo racjonalnych powodów do nadziei, wyłożonych przez samego Sokratesa, są osoby, które nie mogą powstrzymać łez na widok odchodzącego Mistrza⁵.

Świadomość śmierci nie ogranicza się do tej wiedzy z drugiej ręki. Świadomość śmierci jest relacją z moją własną śmiercią, a nie tylko stwierdzeniem faktu śmiertelności osobników rodzaju ludzkiego. Staje się ona pewnością, że muszę umrzeć, pewnością przewyższającą wszelką wiedzę. Opiera się bowiem nie tylko na niepodważalnych prawach logiki, ale wzrasta w człowieku jako lęk przed czymś nieznanym, a jednocześnie nieustannie zagrażającym. O ile jednak dla Heideggera śmierć jest pewnością aprioryczną, źródłem wszelkiej pewności, to u Lévinasa na kształtowanie świadomości śmierci mają wpływ przeżycia towarzyszące śmierci innych⁶.

Relacja z własną śmiercią nie może mieć charakteru empirycznego, ponieważ „nie można asystować przy własnym unicestwieniu”⁷. Lévinas uznaje prawdziwość epikurejskiego powiedzenia: *kiedy ty jesteś, nie ma śmierci; kiedy ona jest, nie ma ciebie*.

Szczególny rodzaj relacji ze śmiercią dostrzega Lévinas w cierpieniu. Nie tylko dlatego, że człowiek cierpiący, np. z powodu choroby, jest świadomy, że może ona zakończyć się śmiercią. Cierpienie zawiera jakieś przecucie i zapowiedź bólu większego i bardziej rozdzierającego niż ono samo⁸.

Rozważania Lévinasa na temat śmierci są w znacznej mierze inspirowane Heideggerowską koncepcją człowieka jako bytu-ku-śmierci. Lévinas nie akceptuje jednak w pełni stanowiska swego niemieckiego poprzednika. Odcina się m.in. od jego interpretacji lęku przed śmiercią. Dla Heideggera bycie ku śmierci jest elementem konstytutywnym egzystencji ludzkiej. Trwoga jest świadomością ciągłego zagrożenia nicością, którą człowiek odkrywa, analizując swoją sytuację rzucenia w świat. W egzystencji autentycznej *Dasein* akceptuje prawdę, że istnieć znaczy – zmierzać ku śmierci. W egzystencji nieautentycznej natomiast człowiek ucieka od problematyki śmierci: doświadczenie wskazuje, że umierają inni, nie ja; umiera się, ale nie ja, nie teraz⁹.

⁴ Por. MT, s. 9–10.

⁵ Por. MT, s. 10.

⁶ Por. MT, s. 11.

⁷ MT, s. 21.

⁸ Por. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Quadrige/PUF, wyd. IV, Paris 1991, [skrót: TA], s. 56.

⁹ Por. MT, s. 53–54; M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 351–375; M. Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969, s. 24; J. M. Demske, *Sein, Mensch*

Dla Lévinasa z czasów *Le temps et l'autre*, gdy byt jawi się przede wszystkim jako horror bezpodmiotowego, anonimowego bycia (*il y a*)¹⁰, lęk przed śmiercią nie jest lękiem przed nicością. Problematyka śmierci wykracza poza alternatywę być – nie być. Pytanie: być albo nie być, nie jest ani ostateczne, ani najgłębsze¹¹. Tym co przeraża w śmierci jest przede wszystkim perspektywa utraty podmiotowości. Analiza bycia w świecie prowadzi natomiast do uznania, że lęk przed śmiercią stanowi jedną z trosk egzystencjalnych człowieka¹².

Podobnie jak dla Heideggera, śmierć dla Lévinasa jawi się przede wszystkim jako zagrożenie. Świadomość tego zagrożenia rodzi lęk. Poczucie zagrożenia wywołuje zarówno bliskość śmierci, jak i jej nieuniknioność. Mimo iż niewiele o śmierci możemy powiedzieć, jest ona jedyną pewnością naszego losu, pewnością „nieprzejednaną”. „Wszystko inne – mówi Lévinas – jest nieprzejednane w służbie śmierci. Ona jest tym, co nieprzejednane »samo z siebie«, a wobec tego także tym, co przeraża. Co nadchodzi i czego znieść nie sposób!”¹³

Rozumienie tego, co w śmierci zagraża, zmienia się wraz z ewolucją perspektywy filozoficznej Lévinasa. Początkowo, gdy głównym jego problemem było wyłonienie podmiotu z bezpodmiotowego bycia-w-ogóle, zagrożenie śmierci widział w przekreśleniu procesu identyfikacji podmiotu, utracie autonomii i pograżeniu się na nowo w anonimowości. Śmierć oznacza tu utratę podmiotowości, a lęk jest uświadomieniem niemożności całkowitego unicestwienia i uniknięcia kontynuacji bytowania w formie bezosobowej. Innymi słowy, tym co przeraża nie jest nieznanomość czasu śmierci ani niepewność tego, co po śmierci, lecz redukcja do przeszłości, do punktu w dziejach. Człowiek nie zostaje unicestwiony całkowicie, zostają po nim jego dzieła, zostają wspomnienia, ale on już nad nimi nie panuje. Kontynuują jego istnienie, ale w postaci nieautonomicznej¹⁴.

W opisach podmiotu „używającego” (*jouissant*) śmierć pojawia się jako przemoc dokonywana na egzystencji w świecie. Przy czym słowo „przemoc” nie odnosi się do postępowania ewentualnego mordercy, lecz określa istotę samej śmierci. Śmierć jest przemocą, ponieważ to ona zadaje ostateczny cios – ostatni moment, ostatni krok nie należą do umierającego, lecz do śmierci. Śmierć prze-

und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger, Freiburg i.Br. 1963, s. 34–35; R. Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye de St. Wandrille 1950, s. 26–27.

¹⁰ Problemowi wyodrębnienia się podmiotu z anonimowego bycia-w-ogóle poświęca Lévinas dwie pierwsze publikacje powojenne: *De l'existence à l'existant* z 1947 i *Le temps et l'autre* z 1948.

¹¹ Por. PhM, s. 258.

¹² Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, [skrót: TI], s. 209.

¹³ PhM, s. 255.

¹⁴ Por. PhM, s. 257; TI, s. 27.

rywa nieodwołalnie istnienie człowieka, niszczy bezpowrotnie pewien projekt egzystencji. Wobec tej przemocy człowiek jest bezsilny¹⁵.

Przemoc i nieuniknioność śmierci świadczą o jej zasadniczej inności, absolutnej obcości wobec ludzkiej egzystencji. Śmierć nie tylko jest siłą potężniejszą od człowieka, ale nie należy w ogóle do horyzontu jego możliwości¹⁶.

Świadomość śmierci nie ogranicza się jednak do stwierdzenia jej nieuchronności i zagrożeń, jakie niesie. Wpisane jest w nią „jeszcze nie”, nieustanne odraczanie. Świadomość śmierci można więc określić jako napięcie między bliskim zagrożeniem i odroczeniem lub jako „dwuznaczność czasu, którego brakuje i tajemniczego czasu, który jeszcze pozostaje”¹⁷.

1.2. Spotkanie ze śmiercią

1.2.1. Bierność podmiotu

Pierwszą refleksję na temat śmierci, zawartą w *Le temps et l'autre* Lévinas rozpoczyna od analizy cierpienia. Ból, zwłaszcza fizyczny, jest sytuacją, w której podmiot w sposób maksymalny jest wydany samotności, skazany na siebie; sytuacją, w której bez reszty realizuje się jego tożsamość z sobą samym¹⁸. Jednocześnie w bólu fizycznym, bardziej niż w moralnym, człowiek doświadcza bezwzględności bycia. W przypadku cierpienia moralnego, przez postawę godności lub skruchy, można je w jakimś stopniu przezwyciężyć. Do istoty cierpienia fizycznego natomiast należy niemożliwość oderwania się od niego, znalezienia ucieczki. Człowiek jest w nim skazany na bycie¹⁹. Bierność cierpienia jest większa od wszelkiej bierności przyjmowanej i możliwej do zaakceptowania przez podmiot.

W cierpieniu fizycznym człowiek jest w sytuacji bez wyjścia, przyparty do muru między życiem a byciem-w-ogóle. W tym sensie cierpienie jest niemożliwością niebytu. Proces identyfikacji podmiotu, czyli wyodrębniania się „ja” z anonimowości bycia (*il y a*), kończy się ostateczną porażką podmiotu. W cierpieniu, na granicy między podmiotem i byciem, pojawia się śmierć²⁰.

Bierność człowieka w stosunku do śmierci wyraża się jego bezsilnością. Bezsilne są władze poznawcze: śmierć nie jest przedmiotem intencjonalnym

¹⁵ Por. TI, s. 210–212; J. Gevaert, *L'escatologia di Emmanuel Levinas*, „Salesianum”, 1970, s. 603.

¹⁶ Por. TI, s. 210–211.

¹⁷ TI, s. 27.

¹⁸ Por. TA, s. 71.

¹⁹ Por. TA, s. 55; F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, CEDAM, Padova 1988, s. 184; S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Nijhoff, La Haye 1978, s. 131.

²⁰ Por. TA, s. 56.

świadomości poznającej. Poznanie, rozumiane jako oświecenie intelektualne rzeczywistości prowadzące do panowania nad nią, w śmierci napotyka nieprzezwycięzalny opór: śmierć nie tylko nie jest jeszcze znana, ale jest z natury niepoznawalna, jest „zjawiskiem najmniej znanym spośród nieznanych”, jest „niebytem wiedzy”²¹. Podmiot poznający dotyka w śmierci tajemnicy. Słowo „tajemnica” jest jak najbardziej odpowiednie na określenie „problemu bez żadnych przesłanek”²². Nieznajomość śmierci nie wynika z rzeczywistego ograniczenia możliwości naszych władz poznawczych ani z faktu, że nikt z umarłych nie powraca, by przekazać nam swoje doświadczenie śmierci. Lévinas zdaje się wykluczać wszelką możliwość doświadczenia śmierci, kiedy definiuje doświadczenie jako akt poznawczy podmiotu zakładający jego inicjatywę, jako powrót przedmiotu do podmiotu w świetle intelektu. Niepoznawalność śmierci wyklucza wszelkie światło z relacji podmiotu ze śmiercią²³.

W relacji ze śmiercią dokonuje się załamanie potęgi podmiotu konstytuującego świat. W bliskości śmierci, doświadczanej w cierpieniu, aktywność podmiotu poznającego ustępuje miejsca czystej pasywności bólu niemożliwego do przyjęcia. Zamiast heroicznej odpowiedzialności pojawia się dziecinny szloch²⁴.

Śmierć jest wydarzeniem, które mimo iż dotyczy podmiotu, to jednak przychodzi z zewnątrz i pozostaje zewnętrzne wobec niego. Śmierć wyznacza więc granicę horyzontu możliwości podmiotu. Lévinas jest tu bliski Sartre’owskiego odrzucenia koncepcji „mojej śmierci”²⁵.

Idea absolutnej bierności podmiotu wobec śmierci jest polemiką z Heideggerowskimi analizami „bycia-ku-śmierci”. *Dasein* charakteryzują możliwości bycia, jest on projektem zwróconym ku przyszłości. Akceptacja i antycypacja śmierci jako możliwości ostatecznej i podstawowej (*Ur-Möglichkeit*) odbywa się przy pełnej jasności umysłu i w całkowitej wolności²⁶. Śmierć dla Heideggera pozostaje możliwością czystą, nie oczekującą realizacji²⁷, „możliwością niemożności”. Do koncepcji Lévinasa natomiast bardziej właściwe byłoby określenie „niemożność możliwości”. Pozorna gra słów wyraża jednak istotną różnicę w rozumieniu roli podmiotu w relacji ze śmiercią: „możność niemożności” zawiera możliwość

²¹ Por. PhM, s. 255.

²² PhM, s. 256.

²³ Por. TA, s. 56–57.

²⁴ Por. TA, s. 59–60; F. P. Ciglia, *Un passo...*, s. 185–186.

²⁵ Por. W. Krewani, *Le temps comme transcendance vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'E. Lévinas*, „Archives de Philosophie”, 1981, s. 552; J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard 1994, s. 576–598.

²⁶ Por. TA, s. 57–58; R. Jolivet, *Le problème de la mort...*, s. 24–27.

²⁷ Por. E. Lévinas, *L'existentialisme, l'angoisse et la mort*, „Exercice de la patience”, 1982, nr 3–4, s. 27.

przynajmniej akceptacji tragicznej sytuacji, podczas gdy „niemożność możliwości” nie dopuszcza żadnego elementu aktywności podmiotu²⁸.

„Niemożność możliwości” wyraża absolutną bierność podmiotu wobec wydarzenia, którego nie można ani zaakceptować, ani antycypować, ani włączyć w projekt życiowy. Śmierć jest niemożliwością jakiegokolwiek projektu, przekreśleniem wszelkiej możliwości²⁹. Każdy „projekt” śmierci, każde do niej przygotowanie zawodzi, ponieważ ostatni moment, ostatni krok należy zawsze do śmierci, a nie do umierającego. „Człowiek zmierza ku śmierci, »uczy się umierać«, »przygotowuje się« do ostatecznej chwili; ale nadchodzi ostatni kwadrans – czy też ostatnia sekunda – a wtedy śmierć już sama przemierza swój końcowy kawałek drogi i nas zaskakuje. W tym sensie nie jest ona taką samą możliwością jak inne, kiedy zawsze istnieje jakieś postępowanie wstępne i jakiś projekt. Jej cechą jest to, że jest nie do zniesienia... Ściśle mówiąc, nie dochodzi z nią do żadnego spotkania”³⁰.

Bierność podmiotu wobec śmierci różni się od wszelkiej innej pasywności. Bierność poznania jest względna, ponieważ zostaje przewyciężona przez redukcję bytu do noematu. Przedmiot poznania zostaje zaabsorbowany przez podmiot, zanika ich wzajemna opozycja. Władza podmiotu pozostaje czynnikiem konstytutywnym, decydującym w relacji podmiot – przedmiot poznania³¹. Również bierność potrzeby, zależności od świata, zostaje przewyciężona w momencie jej zaspokojenia. Opozycja podmiotu i przedmiotu pożądania zanika, gdy rzecz zostaje osiągnięta. Następuje wówczas jakby asymilacja przedmiotu przez podmiot, jak w procesie odżywiania³². W odniesieniu do śmierci podmiot nie dysponuje żadną władzą, której śmierć byłaby przedmiotem.

Pasywność, która jest jedynie przeciwieństwem aktywności, może zostać przewyciężona. Aktywność i pasywność są bowiem ekstremami pewnej władzy (*pouvoir*). Podmiot pozostaje panem siebie nawet, gdy faktycznie jego siły zawodzą i nie potrafi sprostać wyzwaniu sytuacji – poprzez akceptację stanu faktycznego. Śmierć natomiast jest wydarzeniem nie tylko przerastającym możliwości podmiotu, ale w ogóle nie wchodzącym w ich zakres. Przeciw śmierci podmiot nie tylko nic nie może, ale „nie może móc”³³. W jej obliczu podmiot przestaje być podmiotem³⁴.

²⁸ Por. TA, s. 92, przyp. 5.

²⁹ Por. TA, s. 62–63; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg/München 1992, s. 103–104.

³⁰ PhM, s. 255–256.

³¹ Por. TI, s. 99–100; W. Krewani, *Emmanuel Levinas...*, s. 103.

³² Por. TI, s. 83; „Potrzeba” jest jedną z podstawowych kategorii opisu podmiotu używającego (*jouissant*).

³³ Por. TA, s. 62.

³⁴ Por. TA, s. 57; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 104–105.

Słuszne jest więc pytanie, jaki sens ma wyrażenie „moja śmierć”, czy można nazywać moim coś, nad czym nie mam żadnej władzy? Czy niemożliwość spotkania ze śmiercią nie wyklucza w ogóle możliwości relacji z innością? Czy z faktu unicestwienia przez śmierć podmiotowości wynika, że każda relacja z innym musi się skończyć klęską podmiotu? Lévinas dostrzega bowiem w śmierci inność absolutną, a w relacji ze śmiercią wzór relacji z autentyczną innością³⁵.

1.2.2. Inność śmierci

Wobec niemożności wglądu w istotę śmierci, należy poddać analizie te jej elementy, które są naszemu poznaniu dostępne.

Nicość. Lévinas, wykluczając w *Le temps et l'autre*, nicość jako źródło lęku przed śmiercią, nie odrzuca przerażającego charakteru nicości, lecz samą jej możliwość. Nicość absolutna jako nie-bycie, jako spokój i bezruch, jest niemożliwa. Bycie-w-ogóle, anonimowe i nieustanne, nie ma granic. Nicość przejawiająca się w śmierci jest tylko nicością konkretnego bytu. Nicość absolutna dawałaby podmiotowi możliwość wyzwolenia z niewoli bycia. Lévinas interpretuje *Hamleta*, a zwłaszcza monolog *Być albo nie być* jako uświadomienie sobie niemożliwości całkowitego unicestwienia: samobójstwo nie osiąga zakładanego celu i jest sprzeczne w sobie. Śmierć wykracza poza alternatywę: być albo nie być³⁶.

W wygłoszonym trzydzieści lat później cyklu wykładów, wydanym pt. *La mort et le temps*, Lévinas modyfikuje nieco swoje stanowisko. Nie neguje unicestwiającego charakteru śmierci, lecz podkreśla, że nicość śmierci jest bardziej radykalna od nicości niebytu. Analizując rozwój pojęcia nicości od Arystotelesa do Bergsona, stwierdza, że nicość nie była nigdy rozumiana w sposób absolutny, myśl filozoficzna nie zdołała nigdy pomyśleć „nic” nicości³⁷.

U Arystotelesa nicość jest elementem procesu powstawania i zanikania bytów. Rozumiana jako niebyt nie jest ujmowana sama w sobie, lecz jedynie jako korelat bytu. Niebyt oznacza „jeszcze-nie-być” lub „już-nie-być” i w efekcie pozostaje w płaszczyźnie bytu jako jego możliwość³⁸. Dla Lévinasa natomiast nicość śmierci nie ma żadnej treści pozytywnej, jest całkowicie nieokreślona i bez żadnego odniesienia do bytu; „nie jest chaosem aspirującym do formy”. W śmierci człowieka wszystko odbywa się tak, jakbyśmy mieli do czynienia nie z pojedynczym przypadkiem rozpadu konkretnego bytu, ale z istotą procesu unicestwienia³⁹.

³⁵ Por. TA, s. 65; F. P. Ciglia, *Un passo...*, s. 187–188.

³⁶ Por. TA, s. 61; PhM, ss. 258–259; *De l'existence à l'existant*, Paris 1990 [skrót: EE], s. 100–102.

³⁷ Por. MT, s. 79.

³⁸ Por. MT, s. 78.

³⁹ Por. MT, s. 80–81.

Nie do przyjęcia okazuje się również Heglowskie pojęcie nicości. Dla Hegla „czysty byt” i nicność utożsamiają się: byt sam w sobie nie ma żadnej pozytywnej determinacji, podobnie jak nicność; z kolei nicność, o ile jest myślna, jest traktowana jak byt. Identyczność przeciwieństw znajduje swoją realizację w procesie stawania się, który jest właściwym absolutem⁴⁰. Zdaniem Lévinasa nicność, rozumiana jako element procesu rozwoju, nie ma nic wspólnego z nicnością śmierci. Stawanie się należy do świata fenomenów, jest manifestacją bytu. Śmierć natomiast jest nicnością totalną, nie związaną z ukazywaniem bytu. Nicność śmierci nie jest rezultatem abstrakcji z bytu, nie jest „oderwaniem”, ale raczej „porwaniem”⁴¹.

Bergson krytykuje samo pojęcie nicości, uważa je za sprzeczne. Unicestwienie jakiejś rzeczy polega na zastąpieniu jej przez inną, więc nicność absolutna jest absurdem. Śmierć jest degradacją energii, przejściem materii do stanu równowagi energetycznej, a nie do nicości⁴².

Heidegger natomiast znalazł inną, nieintelektualną, drogę dojścia do nicości: trwogę. Uczucia są elementem bycia człowieka w świecie. Trwoga, nie mając żadnego szczególnego przedmiotu, ma za przedmiot nicność. Nicność staje się więc dostępną w trwodze śmierci⁴³.

Dla Lévinasa nawet Heideggerowska nicność absolutna nie jest na miarę nicości śmierci, ponieważ próbuje określać jako koniec, nic lub unicestwienie to, co z natury jest nieokreślone i nieograniczone. Nie można traktować nicości jako nomatu. Lévinas proponuje więc pozostanie przy niepoznawalności śmierci. Nie można ignorować unicestwienia, jakie niesie śmierć, ale też nie można tej nicości poznać w sposób pozytywny. Nicność śmierci jest czymś więcej niż nicność absolutna Heideggera, jest mieszaniną nicości i niewiedzy. Śmierć jest znakiem zapytania, który wprowadza wymiar absurdu do pojęcia nicości⁴⁴.

Totalność. Rolę pojęcia *il y a* oznaczającego w pierwszych publikacjach Lévinasa byt w ogóle, anonimowy i nieokreślony, przejmującej później pojęcie totalności (*totalité*). Totalność jest w radykalnej opozycji do indywidualności podmiotu i niszczy go, pod pozorem ładu i racjonalności. Porządek obiektywny, ustanowiony przez totalność, polega na zawieszeniu niezależności indywidualnej i włączeniu w mechanizm, który jest zasadniczo mechanizmem wojny⁴⁵. Dla totalności śmierć indywidualności nie ma żadnego znaczenia, ponieważ miejsce jednego zajmuje inny, bez uszczerbku dla całości⁴⁶.

⁴⁰ Por. MT, s. 84.

⁴¹ Por. MT, s. 88–89.

⁴² Por. MT, s. 76–77.

⁴³ Por. MT, s. 77.

⁴⁴ Por. MT, s. 76–78.

⁴⁵ Por. TI, s. IX.

⁴⁶ Por. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, ed. Le Livre de Poche, [skrót: AE], s. 14; F. P. Ciglia, *Dal nulla all'Altro. Riflessioni sul tema della morte nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, „Archivio di Filosofia”, 1981, n. 1–3, s. 224–226.

Śmierć podmiotu okazuje się w totalności bardziej uwięzieniem w byciu-w-ogóle niż całkowitym unicestwieniem. Z punktu widzenia całości, czyli z pozycji historiografa, śmierć jest momentem zwrotnym, od którego byt kontynuuje swoje istnienie już nie w formie osobowej, lecz w dziedzictwie po sobie pozostawionym. Uniwersalny czas historii wydaje się horyzontem ontologicznym, w którym podmioty zostają zredukowane do numerów w buchalterii historyka. Właśnie tej depersonalizacji człowiek nie może zaakceptować i odrzuca ją w lęku śmierci. Idea nieśmiertelności duszy ma, zdaniem Lévinasa, wyrażać próbę uwolnienia czasu osobistego od czasu obiektywnego, chociaż rozumiana jako życie po śmierci, sprowadza na nowo podmiot do totalności. Aby śmierć nie była przekreśleniem podmiotowości człowieka, trzeba by otworzył się w niej nowy wymiar, różny od uniwersalnego czasu historii. Lévinas poszukuje możliwości uratowania podmiotu przed redukcją do anonimowości w wymiarze relacji międzyosobowych⁴⁷.

„Przyszłość” śmierci. Charakter tajemniczości śmierci wynika z faktu, że nie jest ona nigdy obecna, nie jest „teraz”⁴⁸. Nie można też powiedzieć, że jest po prostu nieobecna. Należałoby raczej stwierdzić, że w momencie umierania odległość między śmiercią a umierającym dąży do zera. Śmierć jest zawsze „przyszła” (*à venir*). Relacja człowieka do własnej śmierci jest więc relacją z przyszłością, relacją paradoksalną, wykluczającą koegzystencję swoich kresów. Znane powiedzenie epikurejskie na ten temat dobrze oddaje „wieczną przyszłość śmierci” i nieredukowalną diachronię naszej z nią relacji⁴⁹.

Nieobecność śmierci nie wynika z naszej ucieczki przed nią lub z nazbyt lekomyślnego jej traktowania, ale z jej istotnej nieuchwytności. „Teraz” oznacza dominację podmiotu, w terażniejszości podmiot jest panem swoich możliwości. Śmierć nie pozwala się zdominować, nie jest nigdy „teraz”⁵⁰. Wyznacza granicę intencjonalności świadomości. Dla świadomości intencjonalnej śmierć jest zawsze bliska, ale nigdy obecna. Wieczna bliskość należy do jej istoty⁵¹.

Lévinas odrzuca Bergsonowskie rozumienie czasu. Przyszłość nie może być antycypowana w terażniejszości. Przyszłość antycypowana nie jest autentyczna, jest jedynie jej wersją codzienną, konieczną do projektowania życia. Prawdziwa przyszłość jest nieuchwytna, nie do pogodzenia z terażniejszością. Przyszłość to inność. Relacja do przyszłości jest relacją z innym⁵². Charakter przyszłości, cechujący śmierć, wynika z jej absolutnej inności⁵³.

⁴⁷ Por. TI, s. 26–28.

⁴⁸ Por. TA, s. 59.

⁴⁹ Por. TA, s. 59; F.P. Ciglia, *Un passo...*, s. 180; W. Krewani, *Le temps...*, s. 552.

⁵⁰ Por. TA, s. 59.

⁵¹ Por. TA, s. 61; W. Krewani, *Le temps...*, s. 552.

⁵² Por. TA, s. 64.

⁵³ Por. TA, s. 73–74; F. P. Ciglia, *Un passo...*, s. 189; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 105–106.

Śmierć a inność. W refleksji Lévinasa śmierć zawsze łączy się z innością, chociaż zmienia się sposób ich przyporządkowania. W pierwszym okresie, tzw. ontologicznym, kiedy Lévinas jest skoncentrowany na rozróżnieniu bycia i bytu (*l'être – l'étant*), inność śmierci jawi się jako pierwsze otwarcie podmiotu, który za swą tożsamość płaci cenę absolutnej samotności. Natomiast w późniejszych opisach podmiotu w świecie, podmiotu używającego, śmierć nabiera charakteru inności zagrażającej.

Proces identyfikacji podmiotu polegający na wdrębnieniu indywiduum z bycia-w-ogóle i zakreśleniu granicy tego, co moje, prowadzi do izolacji podmiotu. Podmiot solipsystyczny jest egocentryczny, zamknięty na wszelką inność. Dopiero wkraczająca przemocą inność śmierci zmusza go do wyjścia poza siebie. Śmierć jawi się tu przede wszystkim nie jako unicestwienie, ale jako możliwość relacji z innością. Inność śmierci została opisana za pomocą tych samych określeń, jakie charakteryzują inność w ogóle: tajemnicza, niepoznawalna; nie ma istnienia w ten sam sposób, w jaki je ma podmiot; nie jest jakimś *alter ego*, ani też w żadnej mierze nie zależy od podmiotu. W relacji ze śmiercią występuje wyraźna asymetria, charakterystyczna dla każdej relacji z innością⁵⁴.

W *Totalité et Infini* śmierć jest widziana jako niebezpieczeństwo zniszczenia radości życia i przerwania relacji ze światem i z innymi. Lévinas akcentuje tu przemoc śmierci, jakby morderstwo należało do jej istoty. Inność nie jest już cechą śmierci, lecz jej źródłem. Autor nawiązuje w ten sposób do rozumienia śmierci przez społeczności prymitywne, zaprezentowanego w pracach L. Levy-Bruhla, według którego śmierć nie jest nigdy czymś naturalnym, lecz dziełem kogoś – wrogiej człowiekowi siły nadprzyrodzonej. Tajemniczość śmierci, jej bezwzględność i nagłość jej przyjscia sprawiają, że człowiek nie widzi w niej na pierwszym miejscu naturalnej konsekwencji faktu pojawienia się na świecie, ale efekt działania kogoś innego: Absolutnie Innego, przeznaczenia, złej woli przestępcy, wyroku (cudzej) sprawiedliwości⁵⁵.

Śmierć należy więc do porządku interpersonalnego. Ma to również pozytywne strony, ponieważ umożliwia przełamanie samotności umierania, stworzenie „ludzkiej” atmosfery wokół umierającego. Inny jest nie tylko źródłem lęku, ale i nadziei: „Wiekuiesty daje śmierć i życie”⁵⁶.

Interpersonalny charakter śmierci wyraża się również w możliwości poniesienia śmierci za kogoś. Możliwość ta zmienia samo pojęcie śmierci, pozbawiając je „patetyczności” wynikającej z faktu, że jest „moją śmiercią”⁵⁷. W ten sposób

⁵⁴ Por. TA, s. 62–64; F. P. Ciglia, *Dal nulla all'Altro...*, s. 229.

⁵⁵ Por. TI, s. 210.

⁵⁶ TI, s. 210; por. F. P. Ciglia, *Un passo...*, s. 190–191.

⁵⁷ Por. TI, s. 217.

w określeniu relacji ze śmiercią pojawiają się elementy charakterystyczne dla opisu relacji z Drugim, która jest relacją etyczną.

1.3. Śmierć i czas

Tradycyjne rozumienie czasu Lévinas stosuje jedynie do uniwersalnego czasu bycia-w-ogóle. Podmiot ma swój własny czas – chwilę obecną (*l'instant*), która nie jest elementem czasu uniwersalnego. Chwila obecna jest izolowana od pozostałych, nie stanowi z nimi ciągłości. Przejście od jednej do drugiej jest możliwe tylko dzięki interwencji z zewnątrz, podobnie jak w przypadku wychodzenia podmiotu z egoistycznej izolacji autoidentyfikacji. Inność odgrywa decydującą rolę zarówno w rozumieniu śmierci, jak i czasu⁵⁸.

1.3.1. Cieleśność a czasowość

Charakter czasowy egzystencji człowieka wynika z „przyszłości” śmierci. Bliskość śmierci jest jednocześnie zagrożeniem i odroczeniem. Być skazanym na śmierć i mieć jeszcze czas – to właśnie czasowość⁵⁹. Czas egzystencji nie jest jednak byciem ku śmierci, lecz byciem przeciw śmierci, jej nieustannym odrzucaniem⁶⁰.

Źródłem napięcia między bliskością i odroczeniem śmierci jest cielesność. Dzięki ciału człowiek jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem, wewnętrżnością i zewnętrżnością, wolnością i zależnością. Te dwa wymiary przenikają się: podmiot nie jest nigdy czystą wewnętrżnością, jego wolność nie jest nigdy absolutna. Wolność bytu śmiertelnego realizuje się jako zagospodarowanie czasu, który pozostaje⁶¹. Śmiertelność należy do istoty bytu cielesnego. Przez ciało człowiek, wydany na łup inności, staje się rzeczą, ale też dzięki ciału może stawić opór inności, zwłaszcza śmierci⁶².

Lévinas przyznaje rację materializmowi, kiedy ten podkreśla zależność wolności od rzeczy materialnych: miecz lub proces chemiczny mogą usunąć ze świata podmiot wraz z jego wolnością. Podmiot rozumiany jako czysta świadomość jest zabezpieczony przeciw zagrożeniom ze strony materii, rozumiany natomiast jako świadomość wcielona, okazuje się wystawiony na przemoc rzeczy material-

⁵⁸ Por. EE, s. 126; 160; P. Olivier, *L'être et le temps chez Emmanuel Lévinas*, „Revue des Sciences Religieuses”, 71 (1983), s. 341–342.

⁵⁹ Por. TI, s. 212.

⁶⁰ Por. TI, s. 199.

⁶¹ Por. TI, s. 199–200; P. Olivier, *L'être et le temps...*, s. 346.

⁶² Por. TI, s. 212; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 603–604.

nych. Paradoks podmiotu cielesnego polega na tym, że podlega on śmierci, a jednocześnie może się jej przeciwstawić⁶³.

1.3.2. Rozumieć czas w zależności od śmierci

W wykładach na temat śmierci i czasu, cytowanych tu wielokrotnie (MT), Lévinas poszukuje takiego rozumienia śmierci, które wykraczałoby poza alternatywę byt – niebyt i dałoby relacji ze śmiercią znaczenie inne niż doświadczenie nicości w czasie⁶⁴. Już na początku książki ujawnia zamiar przedstawienia śmierci jako „cierpliwości” czasu, cierpliwości rozumianej jako „emfaza” bierności, jako oczekiwanie nieintencjonalne⁶⁵.

Cierpliwość może mieć charakter pasywności absolutnej, kiedy podmiot jest wystawiony na ryzyko bezsensu. Niepoznawalność śmierci sprawia, że relacja z nią zawiera takie ryzyko, nie jest bowiem nigdy odkrywaniem jej sensu, lecz czystym znakiem zapytania, pytaniem bez możliwości uzyskania odpowiedzi⁶⁶.

Cierpliwość realizuje się w czasie jako jego trwanie⁶⁷. Wynika stąd konieczność przeanalizowania relacji śmierci i czasu. Jedną z interpretacji tej relacji jest Heideggerowska koncepcja *bycia ku śmierci*. Czasowość jest w niej rozumiana, najogólniej rzecz biorąc, jako antycypacja śmierci. Podstawową zasługę Heideggera widzi Lévinas w przewyżczeniu potocznego rozumienia śmierci i czasu i nadaniu tym pojęciom znaczenia ontologicznego⁶⁸. Nie zgadza się natomiast, aby ontologia była źródłem wszelkiego sensu. Dla niego śmierć, będąc końcem i unicestwieniem, jest w zasadzie kwestią bez danych, nie wydedukowaną z wiedzy o byciu lub o zaświatach, pytaniem bez odpowiedzi, pytaniem paradoksalnym, które nie staje się problemem⁶⁹.

Zdaniem Bergsona śmierć nie należy do wymiaru czasowości, rozumianej jako trwanie (*la durée*). Pojęcia trwania, *élan vital*, wolności twórczej odnoszą się do życia. Śmierć jako degradacja energii dotyczy materii, inteligencji, czynu. Egzystencja człowieka nie jest więc byciem ku śmierci⁷⁰.

Lévinas przeciwstawia Heideggerowi również Kanta, dostrzegając u niego możliwość, aby sens znaczył poza bytem: dwa spośród czterech podstawowych pytań filozoficznych odnoszą się nie do bytu, lecz do obowiązków i zbawienia człowieka: „Co mam robić? Czego mogę oczekiwać?”⁷¹ Kant nie neguje unice-

⁶³ Por. TI, s. 204–205.

⁶⁴ Por. MT, s. 16.

⁶⁵ Por. MT, s. 7–8.

⁶⁶ Por. MT, s. 23–24.

⁶⁷ Por. MT, s. 26.

⁶⁸ Por. MT, s. 37.

⁶⁹ Por. MT, s. 41–42.

⁷⁰ Por. MT, s. 61–62.

⁷¹ Por. MT, s. 66.

stwienia, jakie przynosi śmierć, ale kwestionuje skończoność człowieka, przechodząc na teren rozumu praktycznego. Jego wymagania każą postulować nieśmiertelność duszy, która nie może być jednak rozumiana jako rozciągnięcie poza granicę śmierci czasu, który ją poprzedza. Nie chodzi o zwykłe przedłużenie życia, ale o świat dostępny jedynie dla nadziei, o sens nieredukowalny do bytu. Nieśmiertelność nie jest więc przedmiotem wiedzy, lecz nadziei. Nadzieja nieśmiertelności charakteryzująca czas życia ludzkiego, wykracza poza ten czas⁷². Nadzieja nieśmiertelności ma własną logikę, która między afirmacją i negacją wprowadza kategorię możliwości. To „może” nie ujmuje nic z dramatyczności śmierci ani nie zapełnia pustki nicości, otwiera jednak drogę dla innego kierunku poszukiwań sensu śmierci niż alternatywa byt-niebyt⁷³.

Inną próbę zrozumienia śmierci poza kategoriami bytu i nicości prezentuje Hegel w *Fenomenologii Ducha*. Analizując zachowanie Antygony, wnioskuje, że w pogrzebaniu zwłok, poprzez stosunek do zmarłego – a nie do trupa – żywi wyrażają swój stosunek do śmierci. Obowiązek pogrzebania zmarłego należy do fundamentalnych zasad etyki rodzinnej. Krewni nie mogą pozwolić, aby rozkład ciała zmarłego dokonywał się na oczach wszystkich, oddając ciało ziemi, przekształcając go w żywe wspomnienie. Śmierć nie jest unicestwieniem, lecz powrotem do bazy (*Urgrund*), do podstawy wszystkich rzeczy, która jest również podstawą bytu, do elementarnych pierwiastków krwi i ziemi. Dla Hegla śmierć staje się poznawalna poprzez analizę postępowania żywych⁷⁴.

Lévinas poznawalności śmierci u Hegla przeciwstawia myśl Finka, według którego śmierć jest niewyraźna i należy przyjąć ją w ciszy. Język jest rozumieniem bytu. Śmierć niszczy wszelkie rozumienie, jest skandalem. Każda śmierć jest pierwszą śmiercią. Nie ma „rodzaju” śmierci, nie można więc utworzyć pojęcia śmierci. Śmierć oznacza koniec tego, co czyni możliwą wszelką myśl. Śmierć jest niewyraźna w kategoriach ontologicznych, można o niej mówić jedynie w odniesieniu do poszczególnego człowieka⁷⁵. Lévinas akceptuje wskazanie Finka, by sensu śmierci szukać poza bytem i nicością, chociaż nie zgadza się, by był to wymiar ciszy.

Kontynuując poszukiwania sensu śmierci, Lévinas podejmuje analizę myśli Ernsta Blocha. W centrum zainteresowań Blocha znajduje się poszukiwanie realnego humanizmu – świata, w którym to, co ludzkie będzie absolutnie dominujące. Marsz w kierunku idealnego świata jest wpisany w bycie bytu – rozwój człowieka jest równoznaczny z rozwojem bytu. Człowiek nie jest jednym z bytów, lecz realizacją bytu jako takiego. Czas nie utożsamia się z byciem ku śmierci, lecz jest czasem pełnej realizacji. Relacja do przyszłości jest relacją do utopii, a czas jest nadzieją. Czas jako nadzieja nie może być, jak u Heideggera, rozumiany w odnie-

⁷² Por. MT, s. 67–68.

⁷³ Por. MT, s. 70–73.

⁷⁴ Por. MT, s. 90–103.

⁷⁵ Por. MT, s. 103–105.

sieniu do śmierci. Nie śmierć nadaje sens czasowi, ale na odwrót: sama może być rozumiana tylko w odniesieniu do przyszłości autentycznej. Lęk przed śmiercią nie jest lękiem przed nicością, lecz przed pozostawieniem niedokończonego dzieła. W świecie idealnym zniknie obcość rzeczy, nastąpi swoiste utożsamienie „ja” i świata zhumanizowanego, ludzkość opuści już fazę indywiduum. W konsekwencji śmierć nie będzie mogła osiągnąć człowieka, ponieważ jego istota będzie się znajdować poza nim, w doskonałym świecie. Problem śmierci został rozwiązany bez potrzeby wyeliminowania samej śmierci⁷⁶.

Lévinas, nie identyfikując się w pełni z rozwiązaniem Blocha, dostrzega w nim jednak wartościową propozycję określenia sensu śmierci, wychodząc od pojęcia czasu, a nie na odwrót, jak to czynił Heidegger. Odwrócenie porządku nie umniejsza żadnej z negatywnych cech śmierci, ale odbiera jej przywilej bycia źródłem wszelkiego sensu. W efekcie sens śmierci przekracza ją, nie ogranicza się do oznaczania końca⁷⁷.

Próba zrozumienia śmierci oparta na pojęciu czasu, domaga się sprecyzowania tego ostatniego. Lévinas odrzuca zarówno klasyczną koncepcję czasu, jak i nowsze propozycje, np. Heideggera i Bergsona i stawia pytanie, czy można rozumieć czas jako diachronię relacji interpersonalnej, tzn. czy niepowstrzymany bieg czasu nie jest identyfikowalny z niepokojem „ja” o Drugiego⁷⁸.

Już w *Le temps et l'autre* pojawia się idea czasu jako relacji z Nieskończonym: czas nie jest horyzontem ontologicznym bycia, lecz sposobem wykraczania poza bycie⁷⁹. Przyszłość śmierci nie jest jeszcze czasem – aby nim się stała, musi wejść w relację z terażniejszością. Absolutna inność śmierci wyklucza jednak taką relację. Jedynym rodzajem relacji, która łączy kresy pozostające w absolutnej odrębności, jest relacja intersubiektywna. W niej należy więc szukać podstaw czasu⁸⁰.

Relacja z Drugim jest relacją z czymś, co nie może zostać wchłonięte przez „ja”, co nie może stać się dla „ja” obecne, jest relacją z Nieskończonym. Niezbieżność kresów oznacza diachronię relacji. Czas należy więc rozumieć jako relację z Nieskończonym, a jego „zawsze” jako dysproporcję między pragnieniem a jego przedmiotem⁸¹. W relacji interpersonalnej Nieskończony, przejawiający się w Drugim, jest źródłem niepokoju „ja” o Drugiego. Czas nie jest więc przepływem treści świadomości, lecz zwrotem „ja” ku Drugiemu⁸².

⁷⁶ Por. MT, s. 108–118.

⁷⁷ Por. MT, s. 119.

⁷⁸ Por. MT, s. 122–123; 126; Lévinas używa słowa *l'inquiétude* w podwójnym znaczeniu: braku spoczynku i niepokoju.

⁷⁹ Por. TA, s. 8.

⁸⁰ Por. TA, s. 68–69.

⁸¹ Por. MT, s. 127; koncepcja relacji interpersonalnej jako pragnienia Nieskończonego zajmuje pokątną część *Totalité et Infini*.

⁸² Por. MT, s. 122–129.

Powraca tu idea cierpliwości czasu: relacja z Nieskończonym jest pragnieniem nigdy nie zaspokojonym, pragnieniem czegoś, co nie może stać się przedmiotem w teraźniejszości, oczekiwaniem bez szansy doczekania się, cierpliwością absolutną⁸³. Relacja międzyosobowa przyjmuje ostatecznie postać odpowiedzialności za Drugiego i w niej należy szukać sensu śmierci.

Analiza pojęcia czasu doprowadza Lévinasa do stwierdzenia, że sensu śmierci nie wyjaśnia koncepcja człowieka jako bycia-ku-śmierci, ale jej znaczenie odślania się w relacji odpowiedzialności za Drugiego. Innymi słowy: większą wartość dla poszukiwań sensu śmierci ma analiza znaczenia, jakie ma dla mnie śmierć drugiego człowieka niż analiza idei „mojej” śmierci.

1.4. Eschatologia

Lévinas odrzuca „ontologiczne” rozumienie eschatologii, tzn. takie, które traktuje eschaton jako dopełnienie dziejów lub szczyt rozwoju bytu. Połączenie prawd filozoficznych z wierzeniami religijnymi powoduje redukcję eschatologii do poziomu wiedzy racjonalnej. Lévinas mówi natomiast o „eschatologii profetycznej”, która realizuje się w relacji z tajemnicą, z innością⁸⁴. Eschaton oznacza nie tylko rzeczy ostateczne chronologicznie, lecz również to, co nadaje ostateczny sens, definitywne rozumienie.

Podmiot, który wobec śmierci okazuje się absolutnie bezsilny, nie rezygnuje z prób jej przewyciężenia. Lévinas mówi o zwycięstwie nie w znaczeniu zrozumienia związków między życiem i śmiercią, lecz w znaczeniu nawiązania z innością, objawiającą się w śmierci, relacji o charakterze osobowym – relacji z transcendencją⁸⁵.

W lęku przed śmiercią dostrzega Lévinas swoistą dwuznaczność: zawiera on zarówno lęk przed nicością, jak i lęk przed nieznanym. Człowiek nie chce być unicestwiony, ale jednocześnie boi się tego, co po śmierci może nastąpić. Jest w nim równocześnie „pokusa nicości Lukrecjusza i pragnienie wieczności Pascala”⁸⁶.

1.4.1. Problem nieśmiertelności

Zdaniem Lévinasa pytanie o nieśmiertelność, pojętą jako życie po śmierci, jest pytaniem niewłaściwym, nic nie wnoszącym do naszego rozumienia człowieka. Jeśli o sensie człowieczeństwa stanowi dobroć, to nadzieja nieśmiertelności lub jej brak nie mogą mieć wpływu na stosunek człowieka do Drugiego. Lévinas

⁸³ Por. MT, s. 132–133.

⁸⁴ Por. TI, s. X–XI; P. Leenhouders, *Eschatologie als Utopie. Eine Einführung in die Eschatologie-Auffassung Emmanuel Lévinas*, „Franziskanische Studien”, 67 (1985), s. 49–50.

⁸⁵ Por. TA, s. 73.

⁸⁶ Por. TA, s. 66; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 101–103.

nigdy nie opracował problemu nieśmiertelności⁸⁷ w sposób wyczerpujący, można jednak odnaleźć pojedyncze wypowiedzi uzasadniające jego negatywny stosunek do zagadnienia.

Nieśmiertelność jest nie do pogodzenia z pojęciem podmiotowości. Lévinas odrzuca możliwość dowodzenia nieśmiertelności duszy poprzez umieszczenie czasu indywidualnego w czasie uniwersalnym. Taki zabieg oznacza redukcję czasu indywidualnego podmiotu do czasu wspólnego wszystkim, czyli negacją autonomii podmiotu⁸⁸. Nie zmienia sytuacji próba rozciągnięcia w nieskończoność czasu indywidualnego, obraca się ona bowiem przeciw podmiotowi, skazując go na wieczną samotność. Nieskończony czas indywidualny jest również rodzajem redukcji egzystencji podmiotu do przeznaczenia, czyli również negacją podmiotowości⁸⁹.

Gdy w późniejszych publikacjach Lévinasa pojawia się pojęcie podmiotowości jako odpowiedzialności za Drugiego, posuniętej aż do bycia jego zakładnikiem, do dźwigania jego ciężarów, postulat nieśmiertelności oznaczałby skazanie podmiotu na wieczną obsesję Drugim. Śmierć jawi się wręcz jako wyzwolenie od odpowiedzialności.

Innym motywem odrzucenia przez Lévinasa idei nieśmiertelności jest przekonanie, iż jest ona wyrazem egoizmu człowieka. Akceptacja idei szczęśliwości wiecznej byłaby wyniesieniem egoizmu do rangi kategorii metafizycznej⁹⁰.

Odrzucenie nieśmiertelności jako źródła sensu ludzkiego życia nie prowadzi Lévinasa do nihilizmu. Występuje on zarówno przeciw życiu wiecznemu, jak i przeciw nicości. Absurdalność, jaką niesie ze sobą nihilizm, wyklucza to, co istotne w Lévinasowskim pojęciu człowieczeństwa – dobroć. Uznanie, że śmierć jest unicestwieniem, nie oznaczałoby utraty przez podmiotowość wszelkich możliwości, lecz stałoby się możliwością szaleństwa, w którym – jak mówi Dostojewski – wszystko jest dozwolone⁹¹.

Jeśli pojęcie śmierci jako unicestwienia prowadzi do absurdu, a idea nieśmiertelności niczego nie wyjaśnia, to gdzie szukać możliwości przezwyciężenia śmierci? Lévinas wskazuje dwie drogi poszukiwań: w dziełach człowieka i w relacjach interpersonalnych.

⁸⁷ Por. L. Ghidini, *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987, s. 49.

⁸⁸ Por. TI, s. 28; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 605.

⁸⁹ Por. TI, s. 284.

⁹⁰ Por. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1988, [sktót: DEHH], s. 191–192.

⁹¹ Por. TI, s. 257; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 606.

1.4.2. Instytucje

„Jeszcze nie” śmierci nie oznacza biernego oczekiwania, lecz aktywny sprzeciw wobec śmierci. Człowiek, wystawiony w swej cielesności na niebezpieczeństwo śmierci, usiłuje odsunąć ją w czasie przez pracę, przez zbudowanie sobie domu, w którym miałby schronienie⁹². Poszukiwanie schronienia prowadzi do tworzenia instytucji o charakterze politycznym, społecznym, ekonomicznym, które wprowadzając pewien ład w świat człowieka, uwalniają go od absurdu⁹³.

Instytucje mają za zadanie chronić dzieło człowieka skazanego na przemijanie. Dzieło nie jest przedłużeniem podmiotu – świadczy o autorze, ale go nie uobecnia. Możliwość wyrażenia siebie poprzez swoje dzieła zostaje więc natychmiast skompromitowana. Dzieło oderwane od autora staje się źródłem alienacji, jest wystawione na *Sinngebung* ze strony innych. Człowiek dostępny jedynie w swoich dziełach nie jest już podmiotem, lecz elementem historii, częścią całości. Alienacja nie jest czymś przypadkowym, spowodowanym aktualnym zachowaniem innych wobec konkretnego podmiotu, lecz podobnie jak u Sartre’a, należy do istoty dzieła⁹⁴.

Instytucje społeczne i polityczne mają również na celu ochronę wolności człowieka. Lévinas jest zdania, że wolność bez możliwości jej praktycznej realizacji jest iluzją. „Niepewność jutra, głód i pragnienie śmieją się z wolności”⁹⁵. Wolność podmiotu nie może się ograniczać do tzw. wolności wewnętrznej, ale musi przybrać formę zorganizowaną w wymiarze społeczno-politycznym⁹⁶.

Poszukiwanie obrony przed absurdem egzystencji w instytucjach stworzonych przez człowieka nie przynosi pożądanego efektu. Instytucje te mogą jedynie pomóc w odroczeniu śmierci, ale nie zabezpieczają przed absurdem płynącym z unicestwienia. Poza tym, będąc dziełem człowieka, jak każde inne dzieło, prowadzą do alienacji indywidualum. Podmiot zostaje wchłonięty przez porządek obiektywny, przez całość. Walka podmiotu o przewyciężenie śmierci jest w tej perspektywie przegrana⁹⁷.

1.4.3. Relacje interpersonalne

Po odrzuceniu nieśmiertelności indywidualnej i negatywnej ocenie przydatności instytucji politycznych i społecznych do nadania ostatecznego sensu życiu ludzkiemu, pozostają tylko relacje intersubiektywne jako ostateczne źródło sensu. Jedynie wymiar

⁹² Por. TI, s. 140.

⁹³ Por. TI, s. 213.

⁹⁴ Por. TI, s. 202–203.

⁹⁵ TI, s. 218.

⁹⁶ Por. tamże; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 607.

⁹⁷ Por. TI, s. 219; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 607–608.

etyczny gwarantuje sens życiu człowieka, chroniąc go przed nihilizmem i alienacją. Dobroć jest dla człowieka jedyną szansą, by nie-być-ku-śmierci⁹⁸.

Dobroć. Doświadczenie wskazuje, że wolność człowieka jest narażona na konflikt z wolnością Drugiego, na alienację i przemoc, największą zaś przemocą jest śmierć. Śmierć nie jest jednak w stanie pozbawić sensu ludzkiej wolności. Skierowanie woli ku dobru, bycie dla innych, zachowuje wartość mimo śmierci. Sens życia tkwi w moralności, w słuchaniu wezwania „wdowy, sieroty i obcego”, w lękanii się bardziej popełnienia zabójstwa niż własnej śmierci⁹⁹. Przewycięzenia śmierci należy więc szukać nie w przyszłym życiu ani w lepszej przyszłości ludzkości, lecz w „czasie dobroci”, czasie, którym dysponuje człowiek, aby służyć innym.

Porządek dobra jest wyższy od porządku bytowego: umieszczenie Dobra ponad wszystkimi ideami uważa Lévinas za najważniejsze osiągnięcie filozofii¹⁰⁰. W porządku bytowym śmierć jest unicestwieniem, życie absurdem. Sens może być uratowany jedynie w porządku etycznym.

Dobroć pojmuje Lévinas bardzo radykalnie: jednokierunkowo, z wykluczeniem wzajemności. Tylko taka dobroć, która nie liczy na żadną nagrodę i nie ma w perspektywie żadnej odplaty, jest dobrocią autentyczną¹⁰¹.

Płodność (ojcostwo). Możliwość realizacji dobroci bezwarunkowej dostrzega Lévinas w relacji ojca do syna. Płodność nie ogranicza się do wymiaru biologicznego, lecz urzeczywistnia się w kreacji nowej osobowości. Stosunek do syna jest inny niż stosunek do rzeczy, ponieważ syn nie jest własnością ojca ani jego wytworem, jak np. jakiś przedmiot lub poemat¹⁰². W płodności „ja” ojca zostaje w jakiś sposób przekazane synowi. Lévinas używa tu nawet słowa *transsubstancjacja*. Ojciec jest rzeczywiście w swym synu, ale syn jest realnie kimś innym¹⁰³. Autor jest świadomy sprzeczności tego twierdzenia z logiczną zasadą tożsamości¹⁰⁴. Przekazywanie „ja” ojca synowi, to powoływanie do istnienia osobowości syna, jego dobroci i jedyności. Jedyność syna nie jest jedynością podmiotu solipsystycznie zamkniętego, lecz dziełem miłości i wyboru ojcowskiego – każdy syn jest dla ojca jedyny¹⁰⁵.

W tej strukturze relacji ojca i syna, śmierć jawi się jako przypieczętowanie dobroci. Śmierć „dopełnia” proces rodzenia: z ojca pozostaje jedynie jego największe dzieło – syn. W tym dziele znajduje swą kontynuację egzystencja ojca. Odrodzony lub „zmartwychwstały” w synu ojciec, wchodzi w przyszłość, do której jemu samemu drogę zagroziła śmierć. Ta przyszłość, czas nieskończony,

⁹⁸ Por. TI, s. 225.

⁹⁹ Por. TI, s. 223–224; S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit...*, s. 129–130.

¹⁰⁰ Por. TI, s. 76.

¹⁰¹ Por. DEHH, s. 192.

¹⁰² Por. TI, s. 254; TA, s. 85–86.

¹⁰³ Por. TI, s. 254.

¹⁰⁴ Por. TI, s. 244–245.

¹⁰⁵ Por. TI, s. 256.

dzięki zmianom pokoleń naznaczony niewyczerpaną młodością syna, jest lepszy od wieczności starzejącego się podmiotu¹⁰⁶.

Przerwanie ciągłości czasu podmiotowego w płodności wytwarza jeszcze jeden efekt: czas staje się przebaczeniem. Wina jest nieodłączna od ludzkiej egzystencji, a pamięć nie wystarczy do jej zmazania. Pamięć może podjąć wysiłek reinterpretacji przeszłości, ale nie może jej wymazać. Jedynym sposobem na uwolnienie się od win przeszłości jest rozpoczęcie od nowa poprzez zmianę pokoleń. W synu egzystencja ojca jest kontynuowana już jako rozgrzeszona¹⁰⁷. Lévinas jest świadomy, że zmiana pokoleń nie wystarczy, aby uwolnić ludzkość od zła, dlatego też wprowadza do swej filozofii religijną kategorię czasu mesjańskiego jako czasu pełnego tryumfu nad złem.

Propozycją przewyciężenia śmierci w intersubiektywnej relacji płodności, Lévinas odpowiada na Heideggerowską koncepcję egzystencji jako bycia-ku-śmierci. Konieczność śmierci jest sytuacją egzystencjalną człowieka, ale nie celem życia. Czas poprzedzający śmierć nie jest zmierzaniem ku śmierci, lecz życiem dla czegoś innego niż śmierć, czegoś, co przekracza śmierć. *Bycie ku śmierci* zostaje zastąpione *byciem dla tego, co po śmierci*. Sensu życia należy szukać w całkowitej i dobrowolnej ofierze dla Drugiego, dla syna. Jest to jedyna możliwość nie bycia ku śmierci¹⁰⁸.

Pokój mesjański. Dzięki nieustannemu odradzaniu w płodności, ludzkość otwiera się na przyszłość absolutną, wzrasta ku temu, co określa się mianem *eschaton*. Lévinas pojmuje *eschaton* jako pełną zbieżność moralności i życia we wszystkich jego przejawach, indywidualnych i społecznych i nadaje mu imię pokoju mesjańskiego¹⁰⁹. Realizacja tej zbieżności nie odbywa się mocą jakiegoś prawa natury, nie jest kopią Hegłowskiej autorealizacji Ducha absolutnego. Rozwój moralny ludzkości jest jej wzrostem ku nieskończoności w trzech wymiarach: dzięki płodności zwiększa się dobroć ludzkości, relacja etyczna z Drugim powoduje nieskończony wzrost odpowiedzialności, pragnienie innego uzyskuje wartość nieskończoną, gdy zwraca się ku Absolutnie Innemu.

Lévinas, mówiąc o eschatologii, nie mówi nigdy o końcu czasów ani o dniu sądu. *Eschaton* realizuje się w czasie nieskończonym, a sąd odbywa się już teraz. Sąd jest dziełem Bożym, ale realizowanym za pośrednictwem człowieka. Za każdym razem, gdy ktoś uciśniony, potrzebujący, wykluczony lub prześladowany oskarża mnie, odbywa się sąd nade mną. Odpowiedzialność przed Bogiem i odpowiedzialność przed człowiekiem są tym samym. Sąd jest prawdą o mojej egzystencji wypowiedzianą ustami drugiego człowieka.

¹⁰⁶ Por. TI, s. 246.

¹⁰⁷ Por. TI, s. 259.

¹⁰⁸ Por. TI, s. 27; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 610–613; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 108–109.

¹⁰⁹ Por. TI, s. 283.

Zbieżność moralności i życia nie oznacza tworzenia społeczeństwa doskonałego za pomocą reżymu totalitarnego. Społeczność eschatologiczna zrealizuje utopię harmonijnej koegzystencji wolnej jednostki i sprawiedliwości społecznej¹¹⁰. Lévinas określa tę sytuację mianem pokoju. Pokój mesjański nie jest zwyczajnym końcem walk, lecz jednością wszystkich, bez utraty indywidualności przez kogokolwiek. Pokój mesjański jest pokojem podmiotu, który w relacji z Drugim realizuje swoją dobroć. Dobroć podmiotu otrzymuje w płodności czas nieskończony potrzebny do pełnej konwergencji moralności i rzeczywistości¹¹¹.

2. ŚMIERĆ DRUGIEGO

2.1. Odpowiedzialność za śmierć Drugiego

„Pytanie zrodzone z przecucia tego, co Inne, przekształca się w odpowiedzialność za innego człowieka, a bojaźń Boża – nie mająca nic wspólnego z przerażeniem wobec sacrum ani z trwogą w obliczu nicości – w lęk o bliźniego i w obawę, że umrze”¹¹².

2.1.1. Bezbronność twarzy

W Lévinasowskim opisie Drugiego kluczową rolę odgrywa doświadczenie twarzy. Twarz jest naga, wystawiona na działanie przemocy, bezbronna. Nawet przykazanie: „Nie zabijaj!”, które jest jej pierwszym wyrazem, świadczy o nieustannym zagrożeniu śmiercią¹¹³. Twarz jest nawet swego rodzaju pokusą do zabójstwa. Pojawienie się Drugiego burzy porządek świata, którego „ja” jest centrum i panem. Drugi nie pozwala się zdominować, nie można go też unicestwić częściowo. Jest jedynym bytem, którego negacja może być tylko całkowita, jedynym, którego można chcieć zabić¹¹⁴.

Bezbronność twarzy, łatwość ugodzenia jej śmiertelnym ciosem są pokusą dla zabójcy. „Twarz w swej prostocie stawiania oporu komuś, powolne narodziny »najkrótszej odległości między dwoma punktami«: prostota odsłonięcia się na niewidzialną śmierć. Ekspresja, która jest pokusą pierwszego zabójstwa i która nim kieruje: jego mordercza prostolinijność w szczególny sposób odpowiada odsłonię-

¹¹⁰ Por. TI, s. 261.

¹¹¹ Por. TI, s. 283; S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit...*, s. 185–193.

¹¹² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, „Znak”, Kraków 1994, [skrót: BNM], s. 195; por. Id., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe`m Nemo*, Kraków 1993, [skrót: EiN], s. 65.

¹¹³ Por. Id., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, [skrót: EN], s. 122.

¹¹⁴ Por. EN, s. 22.

ciu się, czyli ekspresji twarzy”¹¹⁵. W innym miejscu Lévinas zastanawia się czy samo „pojęcie linii prostej – tej odległości najkrótszej między dwoma punktami – nie jest pierwotnie linią, podług której napotykanie przeze mnie oblicze wystawia się na śmierć”¹¹⁶. Nagość twarzy jest symbolem śmiertelności drugiego człowieka¹¹⁷. Bezbronność i wystawienie na śmierć, z jednej strony, a samotne stawianie oporu z drugiej, są dowodem przemocy dokonującej się w śmierci¹¹⁸.

2.1.2. Zakaz pozostawiania Drugiego samego wobec śmierci

Wystawienie się Drugiego na cios śmierci nie może być dla mnie obojętne¹¹⁹. Jego bezbronne oblicze wzywa mnie do odpowiedzialności, jakby jego śmierć była moją sprawą, jakby on sam nie był świadomy niebezpieczeństwa, a ja przez moją obojętność stałbym się współnikiem jego śmierci. W śmiertelności Drugiego śmierć dotyka mnie zanim stanie się moją śmiercią. Nie mogę zostawić go samego w obliczu tak wielkiego niebezpieczeństwa – to jest prawdziwy sens bycia bliźnim¹²⁰.

Śmiertelność drugiego człowieka łączy mnie z nim bardziej niż „jakaś wspólna natura czy jakieś wspólne przeznaczenie – moja nieobojętność wobec Innego ma nieredukowalne znaczenie relacji społecznej (*de la socialité*) i nie jest podporządkowana prymatowi mojego „bycia-ku-śmierci”¹²¹, które zdaniem Heideggera określa sens ludzkiej egzystencji.

Odpowiedzialność za Drugiego jest przede wszystkim odpowiedzialnością za jego śmierć. Apel płynący do mnie z nagiej twarzy Drugiego dotyczy nie tylko prośby o pomoc i służbę, ale również niemożności pozostawienia go samego „w obliczu nieuchronności. Stanowi to prawdopodobnie korzeń społeczności, miłości bez erosa”¹²².

Śmiertelność Drugiego, jako wezwanie do odpowiedzialności, wpływa na kształt podmiotowości. „Ja” nie może uniknąć tej odpowiedzialności – muszą być obecny przy umierającym w momencie śmierci. Miłość bliźniego przybiera tu bardzo konkretny kształt obecności, ale do niej się nie ogranicza. Niemożność pozostawienia Drugiego samego w obliczu śmierci, to ostatecznie „zdolność do najwyższego daru: śmierci za Innego”¹²³.

¹¹⁵ BNM, s. 246–247.

¹¹⁶ PhM, s. 260.

¹¹⁷ Por. EN, s. 186.

¹¹⁸ Por. PhM, s. 260.

¹¹⁹ Por. PhM, s. 259.

¹²⁰ Por. BNM, s. 247.

¹²¹ BNM, s. 248.

¹²² EiN, s. 65.

¹²³ BNM, s. 248; por. G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris 1994, s. 308.

2.1.3. Odpowiedzialność pozostałego przy życiu

Apel płynący ku mnie z twarzy Drugiego, zagrożonego śmiercią, powoduje wstrząs tożsamości bytu, „wywrócenie bezproblemowego obstawania bytu w byciu; wstrząs i inwersję, dzięki którym ja pojawiaam się pod tożsamością bytu i mogę odtąd mówić o moim wstrząsie, moim *conatus*, o moim trwaniu w bycie, o stawianiu mnie pod znakiem zapytania, tak jak mówię o moim przyjsciu na świat; niepokój-w-obliczu-możliwej-śmierci-drugiego-człowieka; przebudzenie się w bycie „pierwszej osoby”¹²⁴.

Śmierć drugiego człowieka odgrywa istotną rolę w konstytuowaniu podmiotowości określanej jako substytucja¹²⁵. Śmiertelność Drugiego stawia pod znakiem zapytania moje prawo do bycia. „Czyż moje istnienie, w swym spoczywaniu i w czystym sumieniu swojego *conatus*, nie równa się zezwoleniu na śmierć innego człowieka?”¹²⁶ Śmierć drugiego człowieka prowadzi do przeobrażenia bezproblemowego „ja” ontologicznego, tożsamego w swym bycie, w „ja” problematyczne, zmuszone do usprawiedliwienia swego istnienia. Pytanie płynące z twarzy Drugiego nie oczekuje odpowiedzi teoretycznej, lecz odpowiedzialności, „etycznej bliskości”¹²⁷.

Odpowiedzialność realizuje się jako nie-obojętność na śmierć Drugiego: „Mam odpowiadać za śmierć innych, zanim zacznę mi chodzić o moje własne bycie”¹²⁸. Pytanie podstawowe nie brzmi: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, lecz „czy mam prawo być?” Moje prawo do bycia nie wynika z zasad ontologii, ale z mojego bycia-dla-Drugiego. Pytanie o sens bycia nie jest pytaniem o reguły bycia, lecz o jego sprawiedliwość¹²⁹.

Tak radykalne stawianie kwestii odpowiedzialności za śmierć Drugiego ma źródło w konkretnych przeżyciach Lévinasa. Wyznaje on: „Biorąc za punkt wyjścia zagładę Żydów, myślę o śmierci drugiego człowieka, myślę o nim, bo za niego można, nie wiem czemu, samemu ocalawszy, czuć się odpowiedzialnym”¹³⁰.

Trwanie w bycie to jakby uzurpacja prawa do miejsca na ziemi i związana z tym ekspulsja Drugiego. Lévinas wielokrotnie przywołuje zdanie Pascala: „To moje miejsce na słońcu. – Oto początek i obraz uzurpacji na całej ziemi”¹³¹. Tak jakby moje istnienie odbywało się kosztem Drugiego, jakby pozbawiało go prze-

¹²⁴ BNM, s. 249.

¹²⁵ Na temat takiego rozumienia podmiotowości zobacz przede wszystkim IV rozdz. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

¹²⁶ BNM, s. 250.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 257.

¹²⁹ Por. tamże, s. 258.

¹³⁰ PhM, s. 260.

¹³¹ B. P a s c a l, *Myśli*, Warszawa 1983, s. 100; wyd. Brunshwicga, fr. 295.

strzeni życiowej, uniemożliwiało mu pełny rozwój, jakby przywłaszczenie sobie czegokolwiek, oznaczało odebranie tego innemu¹³².

2.1.4. Śmierć Drugiego a człowieczeństwo człowieka

Relacja z twarzą Drugiego pozwala zrozumieć, że jego śmiertelność jest ważniejsza od mojej śmierci i od mojego życia. W ten sposób rodzi się miłość bliźniego, która jest przeciwieństwem trwania w bycie. „Rzucenie się do wody dla ratowania kogoś, kiedy się nie umie pływać jest pełnym wyjściem na spotkanie kogoś, bez zachowania niczego dla siebie, oddaniem się drugiemu całkowicie w odpowiedzi na jego nieformułowane żądanie, na wyraz jego oblicza, na jego śmiertelność oraz jego »Nie będziesz zabijał«»¹³³.

Porządek etyczny – odpowiedzialność za Drugiego aż do śmierci, możliwość oddania życia za Drugiego, troska o Drugiego wyprzedzająca troskę o siebie – jest odwróceniem porządku bytowego, zwycięstwem bez-interes-owności nad *conatus essendi*¹³⁴. Etyka jest lękiem przed popełnieniem przemocy, przed zajęciem cudzego miejsca i przyczynieniem się w ten sposób do czyjegoś bólu i śmierci¹³⁵. Porządek etyczny to także wrażliwość na cierpienie Drugiego, które jest zawsze nieuzasadnione – usprawiedliwianie cierpienia Drugiego jest dla Lévinasa źródłem wszelkiej niemoralności¹³⁶.

Moje prawo do bycia zostało zakwestionowane przez lęk o Drugiego, przez niemożliwość pozostawienia go samego wobec śmierci, chociaż często jest to odpowiedzialność w obliczu Nieubłaganego, a moja pomoc nie może wykroczyć poza zwykłą obecność przy umierającym. Tajemnica miłości bliźniego tkwi w trosce mimo bezsilności¹³⁷. Lęk o Drugiego jest moim lękiem, ale nie jest w żadnym stopniu lękiem o mnie, do jego opisu nie stosują się więc analizy uczuciowości z *Sein und Zeit*. Lęk o Drugiego jest niepokojem sumienia, a nie elementem mojego bycia-ku-śmierci¹³⁸.

Do dyskusji z Heideggerowską koncepcją śmierci wraca Lévinas w konferencji wygłoszonej w 1987 r. w Collège International de Philosophie¹³⁹. Według Heideggera śmierć drugiego dotyczy mnie jedynie jako element mojego bycia-w-świecie i jej znaczenie nie wykracza poza wspomnienia i zwyczaje pogrzebowe.

¹³² Por. PhM, s. 261; EN, s. 190.

¹³³ PhM, s. 261.

¹³⁴ Por. EN, s. 238.

¹³⁵ Por. EN, s. 188.

¹³⁶ Por. EN, s. 116.

¹³⁷ Por. BNM, s. 263.

¹³⁸ Por. BNM, s. 264.

¹³⁹ *Mourir pour...*, EN, s. 219–230.

„Umrzeć za drugiego” to „zwyczajne poświęcenie”, które i tak nie uratuje drugiego, bo „każdy umiera za siebie”¹⁴⁰.

Dla Lévinasa natomiast „umrzeć za Drugiego” objawia najgłębszy sens miłości bliźniego. W niepokoju z powodu śmiertelności Drugiego, uprzednim w stosunku do troski o siebie, przejawia się człowieczeństwo człowieka, które przekracza horyzont bycia i trwania w nim. Drugi nie jest utożsamiany z tym, co czyni, relacje z innymi nie stanowią części mojego bycia-w-świecie, nie są kierowane interesem i nie ograniczają się do „spraw”. Człowieczeństwo (*l'humain*) to odpowiedzialność za Drugiego wyprzedzająca troskę o własny byt, nie-miejsce wyprzedzające umiejscowienie w bycie, wyprzedzające *Da Dasein*, miłość bez pożądlivosti, którą Lévinas nie waha się nazwać świętością¹⁴¹.

Odpowiedzialność za Drugiego, która prowadzi do oddania życia za niego oznacza, że relacja interpersonalna należy do innego niż ontologiczny porządku. Tożsamość podmiotu nie sprowadza się do tożsamości bytowej, lecz jest tożsamością wybranego do odpowiedzialności. „Umrzeć za Drugiego” zyskuje walor nie w perspektywie życia po śmierci, ale jako bezmiar poświęcenia, czyli świętość¹⁴².

Nowością człowieczeństwa w stosunku do bytu jest ideał świętości. W porządku bytowym dominuje walka i poszukiwanie równowagi między przeciwieństwami. Lévinas utożsamia go wręcz ze złem¹⁴³. Dopiero twarz Drugiego przynosi zakaz zabijania i zaproszenie do miłości. Typowym zachowaniem pozostającym na poziomie ontologicznym jest czyn Kaina. Potraktowanie Abła jako bytu pośród bytów zaowocowało zabójstwem, ale leży też u podstaw odpowiedzi Kaina danej Bogu: „Czyż jestem strażnikiem brata mego?”. Odpowiedź ta jest szczerą i poprawną z ontologicznego punktu widzenia, komentuje Lévinas, brak w niej tylko etyki¹⁴⁴.

Śmiertelność Drugiego pozwala więc określić, co znaczy być człowiekiem: „Sądzę, że *Człowieczeństwem* jest właśnie otwarcie się na śmierć bliźniego, troska o jego śmierć [...] wokół śmierci mego bliźniego objawia się to, co nazwałem człowieczeństwem ludzkim”¹⁴⁵. W innym miejscu pisze Lévinas: „Człowieczeństwo lub ludzka psychiczność to powrót do wewnętrznej świadomości nie-intencjonalnej, do nieczystego sumienia, do możliwości lęku, który lęka się o niesprawiedliwość bardziej niż o śmierć i który sprawia, że wolimy niesprawiedliwości zaznawać, niż ją popełniać, a to co usprawiedliwia byt, przedkładamy nad to, co zapewnia mu trwanie”¹⁴⁶.

¹⁴⁰ Por. EN, s. 227; 229.

¹⁴¹ Por. EN, s. 228–229.

¹⁴² Por. EN, s. 229–230.

¹⁴³ Por. EN, s. 132–133.

¹⁴⁴ Por. EN, s. 128–129.

¹⁴⁵ PhM, s. 257.

¹⁴⁶ BNM, s. 265.

Lévinas kreśli zarys antropologii, której problemem centralnym nie jest byt człowieka, lecz jego człowieczeństwo. Odpowiedzialność za śmierć Drugiego oznacza również odpowiedzialność za jego życie. Nie zostawiać Drugiego samego w obliczu śmierci, znaczy być do jego dyspozycji aż do ostatniego momentu. Pozostawienie go oznaczałoby negację własnego człowieczeństwa¹⁴⁷.

Wymiar człowieczeństwa przejawiający się w odpowiedzialności za Drugiego posuniętej aż do zdolności oddania życia za niego – nie za kogoś bliskiego i drogiego, lecz za każdego – jest wywróceniem porządku bytowego. Człowieczeństwo człowieka należy do porządku Dobra¹⁴⁸.

2.2. Sens śmierci

Dla Lévinasa, w przeciwieństwie do Heideggera, analiza śmierci z podmiotowego punktu widzenia nie odkrywa jej właściwego znaczenia: „moja” śmierć pozostanie zawsze czymś nieznanym i bez-sensownym. Również obserwacja śmierci anonimowych innych nie dostarcza jej pełnego rozumienia. Jedynie zbliżenie etyczne do Drugiego i jego śmiertelności pozwala ująć w pełni znaczenie śmierci¹⁴⁹.

W tradycji filozoficznej i religijnej odejście człowieka ze świata empirycznego jest interpretowane jako przejście do innego życia lub do nicości. Utożsamienie śmierci z unicestwieniem przejawia się szczególnie wyraźnie w zabójstwie: tak zapewne pojmował swój czyn Kain. Ale zabójstwo odsłania również niemożliwość unicestwienia, która przemawia z twarzy Drugiego przykazaniem „Nie zabijaj!”. Unicestwienie nie jest ostatecznym znaczeniem śmierci¹⁵⁰.

Obserwacja fenomenu śmierci prowadzi do konkluzji, że jest ona końcem: końcem czynności i zachowań właściwych istocie żyjącej, końcem ekspresywności twarzy, końcem relacji z Drugim¹⁵¹. Sens śmierci nie jest jednak dany w doświadczeniu śmierci, lecz w relacji z umierającym¹⁵².

Relacja z Drugim, której podstawą jest bycie wybranym do odpowiedzialności, wobec śmierci przybiera postać szacunku dla „tego, kto już nie może odpowiedzieć” i poczucia winy ze strony tego, kto przeżył. Lévinasowska koncepcja relacji intersubiektywnej jest niezrozumiała dla mentalności przyjmującej tożsamość czegoś z sobą samym za podstawę wszelkiej sensowności. Śmiertelność

¹⁴⁷ Por. PhM, s. 263.

¹⁴⁸ Por. EN, s. 258.

¹⁴⁹ Por. PhM, s. 259; M. Faessler, *Dieu envisagé*, [w:] *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, red. J.-Ch. Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel 1989, s. 105.

¹⁵⁰ Por. TI, s. 208–209.

¹⁵¹ Por. MT, s. 9–10.

¹⁵² Por. MT, s. 11–12.

Drugiego jest tym elementem relacji, który powoduje wyłom w tożsamości „ja” i jego wyjście w kierunku Drugiego¹⁵³.

Relacja do śmierci Drugiego nie ogranicza się do wiedzy lub doświadczenia unicestwienia bytu. Relacja ta ma także charakter emocjonalny jako niepokój o Drugiego. Emocja wobec śmierci jest afektywnością nieintencjonalną: nie bazuje na przedstawieniu, jak u Husserla, ani na wartościach, jak u Schelera, nie oznacza też inercji stanu emocjonalnego¹⁵⁴. Niepokój o bliźniego ma charakter pytania bez odpowiedzi, pytania nietematycznego. Niepokój pojawia się spontanicznie w bliskości Drugiego i staje się odpowiedzialnością za niego i za jego śmierć. Śmierć ujawnia bliskość drugiego człowieka i odpowiedzialność jako właściwą postać relacji międzyosobowej. Element emocjonalny zawiera opis śmierci Sokratesa w *Fedonie*: wokół umierającego Mistrza, który swym spokojem potwierdza wyższość racji intelektualnych przez siebie wyłożonych, następuje wybuch emocji – wszyscy mają łzy w oczach, Apollodor płacze w głos, a kobiety trzeba było już wcześniej wyprowadzić¹⁵⁵.

Śmierć Drugiego pozostaje zawsze skandalem pytania bez odpowiedzi, odejścia bez powrotu. Śmierć, która w doświadczeniu jawi się jako unicestwienie, nie jest jedynie przejściem z jednego stanu ontycznego do drugiego, z bytu do niebytu. O jej znaczeniu więcej mówi zawarte w niej „odchodzenie” niż jego kres. Każda śmierć jest pierwsza, przedwczesna, ma charakter zabójstwa i wzywa do odpowiedzialności¹⁵⁶.

Dla Heideggera doświadczenie śmierci drugiego stanowi przyczynek do zrozumienia *Dasein*: z jednej strony, okazuje się, że śmierć nie omija nikogo, z drugiej, pozwala zrozumieć, że jest ona najbardziej własną możliwością *Dasein* – można umrzeć za drugiego, ale nie można go uchronić od śmierci. W ujęciu Lévinasa doświadczenie śmierci Drugiego wywołuje poczucie winy, które nadaje nowy sens poświęceniu za Drugiego – moja śmierć jest udziałem w jego śmierci, odkupieniem winy¹⁵⁷.

Znaczenie śmierci jako końca ujawnia się w pełni nie w odniesieniu do „ja”, lecz w odpowiedzialności za Drugiego jako śmiertelnego. Śmierć dotyczy mnie najpierw jako śmiertelność Drugiego, zanim pojawi się problem mojej śmierci¹⁵⁸. Problem śmierci Drugiego, ze względu na jej charakter unicestwienia, znajduje swój wyraz emocjonalny w postaci bólu i wyraz moralny w postaci odpowiedzialności. Problem ten nie domaga się rozwiązania teoretycznego, lecz odpowiedzialności na miarę nieskończoności, która objawia się w twarzy Drugiego¹⁵⁹.

¹⁵³ Por. MT, s. 14–15.

¹⁵⁴ Por. MT, s. 18–19.

¹⁵⁵ Por. MT, s. 19–20; M. Faessler, *Dieu envisagé...*, s. 106.

¹⁵⁶ Por. MT, s. 81.

¹⁵⁷ Por. MT, s. 43–44.

¹⁵⁸ Por. MT, s. 48.

¹⁵⁹ Por. MT, s. 90–91.

Odpowiedzialność za śmierć Drugiego ukazuje najgłębszy sens miłości bliźniego: miłość wyraża się tym, że śmierć bliźniego niepokoi mnie bardziej niż moja, a ból z nią związany jest większy od lęku przed własnym unicestwieniem. „Spotykamy śmierć w twarzy Drugiego”¹⁶⁰.

Lévinas w zakończeniu wykładów na temat śmierci i czasu, odpowiada na pytanie o sens śmierci. Zrozumieć śmierć można tylko w kategoriach relacji z Drugim. Relacja ta, zaczynająca się od zakazu zabijania, który jest pierwszym wyrazem twarzy, okazuje się w efekcie odpowiedzialnością za śmierć bliźniego. Śmiertelność Drugiego powoduje zakwestionowanie tożsamości „ja” i jego prawa do bycia. Pytanie zrodzone w obliczu śmierci Drugiego niesie z sobą odpowiedź. Znajdujemy ją, przechodząc z poziomu ontologiczno-teoretycznego na poziom etyczny¹⁶¹.

Absolutną bezinteresowność odpowiedzialności za Drugiego podkreśla śmiertelność podmiotu. Lévinas podsumowuje swoje rozważania stwierdzeniem, że „relacja z Nieskończonym jest odpowiedzialnością istoty śmiertelnej za istotę śmiertelną”¹⁶².

* * *

Podjmując próbę walutacji myśli Emmanuela Lévinasa, należy pamiętać, że nie zamierzał on tworzyć systemu filozoficznego. Postawa taka wynikała z jego niechęci do wszystkiego, co przejawia charakter całościowości, zarówno w sferze działania, jak i poznania: za największe nieszczęścia XX w., w postaci systemów totalitarnych, obarczał on winą systemy filozoficzne, które ów totalitaryzm umożliwiły – zwłaszcza system Hegla – właśnie pretensją do obejmowania całości prawdy.

Problem śmierci nie jest pod tym względem uprzywilejowany, dlatego nie znajdziemy u Lévinasa kompletnego wykładu na ten temat. Poszczególne aspekty kwestii zostały opracowane w różnych publikacjach i przy okazji omawiania innych zagadnień, stąd jedne z nich są potraktowane w sposób bardziej wyczerpujący, inne jedynie zarysowane, a w wielu z nich konkluzje Autora wydają się odbiegać od wymogów zdrowego rozsądku lub wręcz świadczą o braku integralnej wizji człowieka.

Weźmy pod uwagę kilka najważniejszych elementów refleksji Lévinasa nad śmiercią.

Niepoznawalność śmierci. Większość myślicieli jest zgodna, co do niemożności adekwatnego poznania śmierci. O doświadczeniu śmierci mówią natomiast P. Landsberg, M. Scheler i G. Marcel. Zdaniem Landsberga doświadczenie umierania jest nam dane w niektórych sytuacjach analogicznych do śmierci, jak: głę-

¹⁶⁰ Por. MT, s. 121.

¹⁶¹ Por. MT, s. 134.

¹⁶² „La relation avec l’Infini est la responsabilité d’un mortel pour un mortel” (MT, s. 135).

boki sen, omdlenie, przypomnienie stanu prenatalnego osiągnane w niektórych formach medytacji, szczególnie niebezpieczeństwa: wojna, wypadek. Z doświadczeniem śmierci mamy natomiast do czynienia w śmierci kogoś bliskiego: śmierć osoby kochanej pozwala nam odkryć związek osoby ludzkiej ze śmiercią¹⁶³. Podobne idee wyraża Scheler¹⁶⁴, podkreślając, że wraz ze śmiercią jednej z kochających się osób kończy się rzeczywistość przez nie tworzona. Dla Schelera doświadczeniem śmierci jest sam proces starzenia się, doświadczenie przemijania. Marcel stwierdza, że prawdziwy problem śmierci zawiera się w konflikcie między śmiercią i miłością. Śmierć osoby kochanej uderza we mnie, ponieważ sens mojego życia był związany z tą osobą¹⁶⁵.

Wszyscy trzej myśliciele, mówiąc o doświadczeniu śmierci, odwołują się do przeżyć emocjonalnych związanych ze śmiercią osób bliskich lub ze zbliżaniem się własnej śmierci, nie potrafią jednak wskazać autentycznego doświadczenia samej śmierci. Należy więc przyznać rację Lévinasowi, z zastrzeżeniem, że jego wniosek o wynikającej z powyższego, absolutnej niepoznawalności śmierci jest zrozumiały na gruncie radykalnego empiryzmu, natomiast pozostaje nieusprawiedliwiony na gruncie filozofii racjonalnej.

Śmierć jako zagrożenie. Refleksja nad człowiekiem jako podmiotem używającym doprowadziła Lévinasa do dostrzeżenia w śmierci czynnika zagrażającego egzystencji w świecie. Tę myśl dzielają z nim wszyscy przedstawiciele nurtu egzystencjalnego w filozofii, np. Heidegger, Sartre, Camus.

Dla Heideggera człowiek jest bytem-ku-śmierci, a trwoga przenika i określa całą egzystencję. Antycypacja śmierci, tragiczna wielkość w obliczu nieuniknionego, jest jedyną formą autentyzmu człowieka. Mimo to większość ludzi unika konfrontacji z tą problematyką, redukując śmierć do wydarzenia obojętnego i anonimowego¹⁶⁶. Inaczej u Sartre'a: śmierć jest źródłem absurdałności egzystencji, negacją i brutalnym złamaniem wolności. W bycie-dla-siebie nie ma miejsca na śmierć, pozostaje ona ograniczeniem zewnętrznym człowieka, jego alienacją i destrukcją tego, co w nim istotne¹⁶⁷. Camus widzi życie ludzkie jako pozbawione nadziei – w perspektywie śmierci – absurdałne. Absurdałność nie obejmuje jednak miłości bliźniego: solidarność z potrzebującymi i z cierpiącymi ma sens mimo śmiertelności człowieka¹⁶⁸.

Stanowisko Lévinasa jest bliższe myśli Camusa niż Sartre'a i Heideggera. Z filozofem niemieckim zgadza się, że śmierć jest źródłem lęku, natomiast nie akceptuje przyznania śmierci roli wyznacznika ostatecznego sensu życia ludz-

¹⁶³ Por. P. L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris 1936, s. 23 nn.

¹⁶⁴ Zob. M. Scheler, *Tod und Fortleben*, w: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bern 1957.

¹⁶⁵ Zob. G. Marcel, *Présence et immortalité*, Paris 1959.

¹⁶⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 325–375.

¹⁶⁷ Por. J. P. Sartre, *Etre et néant...*, s. 576–593.

¹⁶⁸ Por. A. Camus, *Mit Szyzyfa*, [w:] Id. *Dwa eseje. Mit Szyzyfa. Artysta i jego epoka*, Warszawa 1991, s. 5–123.

kiego. Przyjmuje raczej z Sartre`em absolutną zewnętrzną śmierć wobec egzystencji człowieka, ale nie zgadza się na wniosek o całkowitej absurdalności tejże egzystencji. Dobroć, miłość bliźniego – „sieroty, wdowy, obcokrajowca” – zachowują sens bez odwoływania się do idei życia wiecznego. Od koncepcji Camusa różni Lévinasa rozumienie motywacji miłości: podczas, gdy u pierwszego wydaje się być nią poszukiwanie sensu własnego życia, dla drugiego bliźni jest jedynym celem miłości.

Poczucie zagrożenia śmiercią jest nieodłącznym elementem egzystencji ludzkiej świadczącym o jej kruchości i niewystarczalności. Propozycja ratowania sensu życia poprzez działanie etyczne wydaje się jednak raczej formą pocieszania się w braku pewników bardziej odpowiadających dążeniom człowieka. Lévinas nie bierze pod uwagę faktu, że człowiekowi zależy nie tylko na uratowaniu jakiegokolwiek elementu swojej egzystencji, lecz na zachowaniu samej tej egzystencji. Człowiek, jako samoświadomość, nie jest w stanie pojmować siebie jako umarłego: może wyobrażać sobie własną śmierć, siebie jako trupa, ale nie może zaakceptować, końca swojego istnienia¹⁶⁹. Czas życia człowieka jest wypełniony nie tylko troską o innych, ale i lękiem o siebie samego. Negatywna ocena bycia jako takiego prowadzi Lévinasa do negatywnej oceny wszelkich zabiegów o trwanie w nim.

Inność śmierci i bierność podmiotu. Fakt, że śmierć jest nieunikniona, a zarazem nieznaną w swej istocie, ma swoją przyczynę zarówno w radykalnej inności śmierci, jak i w absolutnej bierności człowieka wobec niej. Śmierć pozostaje czymś zewnętrznym wobec egzystencji ludzkiej, czymś przyszłym i w rzeczywistości nie dochodzi do spotkania podmiotu ze śmiercią.

Stwierdzenie bezsilności człowieka w konfrontacji ze śmiercią jest zgodne z powszechnym przekonaniem, jak i z dość jednogłówną opinią myślicieli. Nawet ci, którzy w śmierci chcą widzieć akt wolności człowieka, muszą przyznać, że wolność tego aktu ogranicza się do sposobu akceptacji konieczności. W chrześcijańskiej myśli teologiczno-filozoficznej pojawiła się koncepcja śmierci jako aktu wolnego *par excellence* i jedynego aktu w pełni ludzkiego. W tym przypadku wolność odnosi się jednak do wyboru wieczności, a jego pełnia polega na pierwszym integralnym i ostatecznym zadysponowaniu całym sobą, nie oznacza natomiast wolności wobec samej konieczności umierania¹⁷⁰.

Stwierdzenie bierności człowieka wobec śmierci wydaje się więc słuszne w odniesieniu do nieuniknioności śmierci, do niemożliwości jej doświadczenia, do tkwiącego w niej charakteru zagrożenia i przemocy. Śmierć jest nie do pogodzenia z życiem i stała świadomość własnej śmiertelności nie oznacza integracji śmierci w projekt życiowy. Można jedynie mówić o negatywnej obecności śmier-

¹⁶⁹ Por. M. Oraison, *La mort... et puis après?*, Paris 1967, s. 34; zob. A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Gniezno 1992.

¹⁷⁰ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i.Br. 1962; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.Br. 1958; R. Troisfontaines, *Ich sterbe nicht*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1964.

ci w projektach egzystencji, o ile wszystko, co człowiek podejmuje dla podtrzymania i obrony życia, jest skierowane przeciw śmierci. Brak projektu odnośnie do śmierci wynika również z tego, że *mors certa, hora incerta*, i w konsekwencji nadejście śmierci jest zawsze zaskoczeniem i zawsze przedwczesne.

Z biernością w stosunku do śmierci wiąże się problem przygotowania się na śmierć. Lévinas odrzuca taką możliwość, stwierdzając, że w momencie śmierci wszystkie przygotowania okazują się zawodne. Podobną opinię wyraża J. Pieper¹⁷¹, natomiast przeciwnego zdania jest cały nurt stoicki w filozofii, który rozmyślanie nad śmiercią traktuje jako sposób na przewyciężenie lęku przed nią¹⁷². Religie również mówią o przygotowaniu do śmierci, ale chodzi w nich raczej o przygotowanie do życia wiecznego, do którego śmierć jest przejściem, a nie do śmierci jako wydarzenia egzystencjalnego.

Eschatologia. Propozycja Lévinasa, by mimo śmiertelności, widzieć sens życia w relacjach interpersonalnych, stanowi próbę przewyciężenia Heideggerowskiego *amor fati* w stosunku do śmierci¹⁷³. Spośród wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji jedynie wymiar etyczny wychodzi zwycięsko z konfrontacji ze śmiercią. Przewyciężenia śmierci należy więc szukać w służbie bliźniemu.

Słabością eschatologii Lévinasa jest negacja nieśmiertelności wynikająca, jak się wydaje, z jego koncepcji stworzenia i pojęcia osoby¹⁷⁴. Terminu „stworzenie” używa Lévinas jedynie w odniesieniu do człowieka, a ściślej, do stawania się osobą. Osobą staje się człowiek przez apel etyczny Drugiego wzywający i wybierający do odpowiedzialności. Bóg stwarza osobę ludzką nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem drugiego człowieka. Stworzenie osoby jest równoznaczne z otwarciem jej na wymiar dobra, z utworzeniem w niej zdolności do służby bliźniemu. Chociaż Lévinas używa terminu *creatio ex nihilo*, to jednak odrzuca jego tradycyjne rozumienie: partycypacja, przyczynowość i zależność, w nim zawarte, przekreślałyby niezależność i wolność podmiotu. Podmiot jest w swych początkach ateistyczny, tzn. niezależny od Boga. Tylko, gdy Bóg przychodzi w pokornym wezwaniu potrzebującego, nie niszczy On wolności człowieka. Jest to odpowiedź na współczesny ateizm egzystencjalistyczny: Bóg i człowiek wolny są do pogodzenia w wymiarze etycznym. Pojęcie Boga, ograniczone do absolutnej transcendencji, uniemożliwia Lévinasowi rozumienie relacji Bóg–człowiek na wzór relacji interpersonalnych, a jeśli nie może być relacji osobowej z Bogiem, to nieśmiertelność osoby ludzkiej nie ma żadnego sensu.

¹⁷¹ Por. J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, s. 98.

¹⁷² Por. M. Montaigne, *Próby*, t. I, rozdz. XX, Warszawa 1985, s. 201–216.

¹⁷³ Por. J. Vila-chã, *Para-lá do Ser. Sujeito, Morte e Alteridade no pensamento de E. Lévinas*, „Revista Portuguesa de Filosofia”, 42 (1986), n. 3–4, s. 358.

¹⁷⁴ Por. J. Gevaert, *L'eschatologia...*, s. 614.

Inną przyczyną odrzucenia nieśmiertelności jest aktualistyczna koncepcja osoby. Osoba nie jest bytem substancjalnym, lecz konstytuuje się i realizuje w działalności etycznej. Godność człowieka tkwi nie w jego bycie, lecz w jego działaniu. Skoro śmierć kończy wszelką możliwość aktywności, to nie może być mowy o trwaniu osoby po śmierci.

Gevaert, w konkluzji artykułu o eschatologii Lévinasa, nazywa ją „kruchą i zamkniętą”. *K r u c h ą*, ponieważ śmierć osiąga odpowiedzialność etyczną stanowiącą istotę osoby. Brak nadziei nieśmiertelności czyni z odpowiedzialności raczej nieznośny ciężar niż świadomy i dobrowolny wybór. *Z a m k n i ę t ą*, ponieważ odpowiedzialność nie zostaje uratowana w pozornym zwycięstwie nad śmiercią, jakim jest płodność: odpowiedzialność ojca nie przechodzi na syna, a tym samym osoba ojca nie jest kontynuowana w synu.

W propozycji Lévinasa człowiek nie może mieć nadziei ani dla siebie, ani dla innych. Miłość bliźniego pozbawiona perspektywy wieczności jest miłością tragiczną i nie wolną od absurdu.

Śmierć Drugiego. Najwartościowszym elementem myśli Lévinasa o śmierci jest skierowanie uwagi na problem śmierci Drugiego. Nie odrzucając wszystkich analiz Heideggera dotyczących bycia ku śmierci, nasz Autor przewyższa ich jednostronność. Człowiek musi być świadomy swej śmiertelności, ale nie może to stanowić głównej troski jego życia. Wokół niego umierają inni i ten fakt musi budzić jego niepokój i poczucie współodpowiedzialności, nawet jeśli nie przyczynił się w żaden sposób do ich śmierci. Sam fakt pozostawiania przy życiu budzi skrupuły, że zajmuje się miejsce należne innemu. Jesteśmy na antypodach myśli Sartre'a.

Postawienie Drugiego w centrum zainteresowań „ja” i uczynienie z odpowiedzialności i miłości podstawy do rozumienia relacji międzyludzkich jest niewątpliwym wkładem Lévinasa do filozofii człowieka. Niemniej jednak negacja nieśmiertelności osoby stawia pod znakiem zapytania walor prezentowanego przezeń rozumienia człowieka. Miłość bez wieczności musi ograniczyć się do wymiaru materialnego, nie przypadkiem więc Lévinas mówi o niej w kategoriach sprawiedliwości społecznej, pomocy potrzebującym itp. Odpowiedzialność za śmierć Drugiego nie może praktycznie wyjść poza obecność przy łożu umierającego lub poza wyrzut sumienia, że być może nie zrobiłem wszystkiego, co możliwe, aby go uratować. Taka miłość jest miłością bezsilną wobec nieuniknionego, podczas gdy cechą prawdziwej miłości jest nadzieja na przewycięzenie wszelkich przeszkód i wieczne trwanie.

CONCEPTION DE LA MORT DANS LA PHILOSOPHIE
D'EMMANUEL LÉVINAS

Résumé

La pensée de Lévinas sur la mort concerne deux problèmes particulières: la mort de „moi” et la mort de l’autre. Le „moi” rejoint la conscience de sa mortalité dans l’expérience de la souffrance et en observant la mort des autres. La mort paraît comme une menace, une violence qui brise l’existence. L’homme est impuissant en face de la mort: il ne peut pas la fuir, pas même la connaître. Lévinas refuse la conception de Heidegger de voir dans la mort le fond du sens ultime de la vie: l’homme n’est pas un être-pour-la-mort. Mais l’homme n’est pas même immortel, pour deux motifs: l’espérance de la vie éternelle détruirait la gratuité de la bonté qui constitue l’humanité de l’homme; la notion de la subjectivité contient une référence au commencement et à la fin, le sujet éternel serait donc contradictoire. Le refus de l’immortalité n’emporte pas l’absurde de la vie. Le sens est sauvé dans la dimension des rapports interpersonnels. La bonté, l’amour de prochain, ne sont pas sujets à la mort. En particulier, la fécondité garantit la continuation de la bonté du père dans le fils et l’accroissement de la bonté de l’humanité portant vers la convergence de la réalité et de la moralité dans la société de la paix messianique. Pour Lévinas le vrai problème de la mort, c’est la mort du prochain. C’est de la mortalité de l’autre et pas de la sienne qu’on doit s’intéresser en première lieu. La responsabilité pour l’autre concerne surtout sa mort: on ne le peut pas laisser seul en face de la mort. La mort de l’autre suscite dans le survivant le scrupule d’occuper une place qui n’est pas la sienne. L’amour du prochain c’est surtout la responsabilité pour sa mort. Mais il faut reconnaître – contre Lévinas – qu’en manque de la perspective d’immortalité, c’est un amour tragique.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

CZŁOWIEK WOBEC ŚRODOWISKA PRZYRODNICZEGO

Przyczynek do ekoetyki

WPROWADZENIE

Pytanie o wartość etyczną postawy człowieka wobec środowiska przyrodniczego stało się pytaniem niezmiernie palącym zwłaszcza u kresu XX wieku.

W niniejszych uwagach próbuję nie tylko uświadomić sobie i uczestnikom obecnego spotkania¹ doniosłość i potrzebę jego stawiania, lecz również zaproponować pewien sposób rozwiązywania tego problemu.

Przyzwyczajiliśmy się do tego, iż moralność, pole moralności w sposób istotny (i pozostaje to nadal słuszne), a w konsekwencji niemal wyłączny (a to wydaje się już problematyczne) rozciąga się na przestrzeń międzyosobową i rozgrywa się w tejże przestrzeni, tzn. przyzwyczajiliśmy się uważać, iż mamy do czynienia z moralnością w sytuacji, gdy bezpośrednim adresatem działania jednej osoby jest druga osoba. W tej „zawężonej” perspektywie na „ochroniarzy przyrody”, „green peace’owców” patrzemy trochę tak jak na „stukniętych”, a przynajmniej przewrażliwionych. Niekiedy nawet skłonni jesteśmy ich podejrzewać o to, iż bardziej baczą na środowisko naturalne, że bardziej kochają faunę i florę niż ludzi.

Otóż, chciałbym od razu i wyraźnie zaznaczyć, moralność człowieka realizuje się nie tylko i nie wyłącznie w odniesieniu do innych osób. Człowiek, który nie respektuje prawdy o rzeczywistości go otaczającej, poważnie narusza „swoim przejściem” zastane w tejże rzeczywistości relacje. Konsekwencje owych naruszonych przejściem człowieka relacji często dotyczą także samych (innych) ludzi. Pośrednio zatem zachowanie się człowieka wobec środowiska przyrodniczego jest *nolens volens* znaczące dla innych osób; być może jedynie z tzw. „odroczonym skutkiem” – nie natychmiast.

¹ Niniejszy tekst jest przeredagowanym odczytem, jaki jego autor wygłosił 9 lutego 1996 r. w zakopiańskiej willi „Koliba” na zaproszenie Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego.

* * *

O Tamerlanie, twórcy mongolskiego państwa, mówiono ze strachem, że gdzie on przeprowadzi swe wojska, tam już nigdy trawa nie wyrośnie i sady owocować nie będą. I pozostał w pamięci ludzkiej jako symbol niszczycielskiej siły nie oszczędzającej nawet przyrody.

Symbol ten jest dzisiaj często przywoływany do określenia naszej cywilizacji, przed którą – według poety niemieckiego: „uciekają zwierzęta, kwiaty, woda i powietrze”, by nie paść ofiarą postępu technicznego oraz lekkomyślnej gospodarki materia i energią kosmosu. Przed człowiekiem jednak nic schronić się nie potrafi. Dlatego też zaczynamy bardzo poważnie zastanawiać się nad ceną, jaką musimy płacić za wygodne urządzenie się na ziemi i za nieopatrne korzystanie z jej bogactw. Wynalazkom w tej dziedzinie nie towarzyszy już entuzjazm cechujący początek naszego wieku, lecz troska i lęk połączone z pytaniem o wartość etyczną postawy wobec otaczającego nas świata. Budzi się również poczucie odpowiedzialności za ten świat, na którym każde pokolenie pozostawia ślad swego przejścia.

Zaczynamy więc poważnie myśleć o obowiązku ochrony środowiska” – pisał pod koniec lat siedemdziesiątych, w charakterystyczny dla siebie sposób Jerzy Mirewicz, jeden z polskich autorów emigracyjnych². Wychodził więc naprzeciw papieskiej (Jana Pawła II) decyzji z 1980 r., aby św. Franciszka z Asyżu ogłosić patronem ekologów. O tytuł ten dla Biedaczyny z Asyżu upomnieli się członkowie Amerykańskiego Towarzystwa Popierania Nauk, przerażeni stosunkiem człowieka XX wieku do biologicznego środowiska³.

O istnieniu problemu ekologicznego, o potrzebie ochrony zagrożonego środowiska naturalnego nie muszę nikogo ze zgromadzonych tutaj – w siedzibie Towarzystwa Muzeum Tatrzańskie, przekonywać. O rozmiarach problemu, zwłaszcza w odniesieniu do tego mikroregionu, jakim jest region Tatrzańskie Parku Narodowego i Zakopanego wraz z przyległymi miejscowościami, również nie będę rozprawiał, po pierwsze, dlatego że nie czuję się kompetentny, po wtóre – dlatego że o wiele więcej ode mnie mieliby na ten temat do powiedzenia ci, z których zaproszenia i gościny korzystam. Pod tym względem mógłbym się niejednego nauczyć.

Ośmielam się zatem zabrać głos nie jako znawca problematyki ochrony środowiska, lecz jako filozof poszukujący przyczyn ostatecznych lub – co może lepiej przemawia do wyobraźni – przyczyn pierwszych. To pierwszy, niekiedy nieostrożnie potrącony albo wręcz bezmyślnie i bez wyobraźni kopnięty kamień, może stać się początkiem zdarzeń – zderzeń, co określamy mianem lawiny, której

² J. Mirewicz TJ, *Ochrona środowiska*, w: *Trzy minuty filozofii*, Londyn 1978, s. 81.

³ Zob. J. Mirewicz TJ, *Święty Franciszek – patron ekologów*, w: *Polskie lamentacje*, Londyn 1987, s. 89–90.

skutki mogą okazać się nie do przewidzenia. Posługując się tym banalnym, mocno uproszczonym obrazem, pragnę podkreślić nade wszystko obecność w tym człowieka, któremu ciągle i jak dotąd niezmiennie – pozwalam sobie na sarkazm – przyznajemy miano istoty rozumnej⁴. Krótko mówiąc, człowiek nie zawsze jest po ludzku obecny w środowisku przyrodniczym. To jest problem, który w moim przekonaniu leży u podstaw problemu ekologicznego. Ciągłe za mało uwagi poświęca się zagadnieniu obecności człowieka, znaczeniu – niby prostego stwierdzenia – „jestem”.

Zanim podejmę bliżej zasygnalizowany problem wprost, chciałbym poczynić jeszcze kilka podstawowych uwag.

PROBLEM EKOLOGICZNY – PROBLEM BYNAJMNIJ NIENOWY

U kresu XX wieku człowiek zaczyna poważniej myśleć⁵ o ochronie środowiska. Powstała i prężnie rozwija się nowa dziedzina wiedzy, która nie tylko ze względów doraźnie praktycznych, choć te właśnie stanęły najpierw w centrum uwagi, wypracowuje zasady oszczędnego gospodarzenia wszelkimi zasobami niezbędnymi do utrzymania życia biologicznego już nie tylko człowieka, lecz wszystkich zwierząt i roślin, ale teoretycznie docieka racji zagrożeń i podejmuje szeroko zakrojone działania wychowujące i uświadamiające społeczeństwo⁶. Jeden ze specjalistów tej gałęzi wiedzy powiedział: „Wiekowi dwudziestemu zawdzięczamy odkrycie prawdy, że kiedyś – może nawet w niedalekiej przyszłości – zabraknie nam koniecznych do istnienia pożywek, w których

⁴ Dzisiaj nade wszystko podkreśla się, niestety, raczej wolność niż rozumność, a w każdym razie rozrywa się ów nierozrywalny związek tych dwóch istotnych przymiotów osoby ludzkiej.

⁵ To, że zaczyna się myśleć nie jest równoznaczne z tym, że owo myślenie stało się naturalne i normalne, że przybrało kształt cnoty. Pod tym względem dość znacząco różni się podejście przeciętnego mieszkańca Szwajcarii (dokładniej Księstwa Liechtenstein) od podejścia przeciętnego Polaka, na niekorzyść jednak tego ostatniego. To, że się w ogóle na ten temat mówi i myśli, nie oznacza *ipso facto*, iż racje owego dyskursu są najgłębsze i najszlachetniejsze z możliwych. Jest to sytuacja poniekąd paradoksalna, jeśli się weźmie pod uwagę wkład teoretyczny Polaków w rozwój sozologii. Zob. W. Goeteł, *Wkład Polaków do kultury świata w dziedzinie ochrony przyrody*, w: *Wkład Polaków do kultury świata*, pr. zbior. pod red. M. A. Krąpca OP, P. Tarasa, J. Turowskiego, Lublin 1976, s. 527–536.

⁶ Zob. J. M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień sozologii*, ATK, Warszawa 1993. Jest to w pewnym sensie pierwsze w literaturze polskiej zarysowanie i systematyczne opracowanie podstawowych zagadnień sozologii, na poziomie dyscypliny uniwersyteckiej. Autor od lat zajmuje się tą problematyką. Wypada także nadmienić, iż od wielu lat w KUL-u, w ramach specjalizacji z filozofii przyrody, prowadzono badania, powstawały prace z zakresu ochrony środowiska. O ile mi wiadomo, były to prawdziwie prekursorskie inicjatywy. Por. W. Goeteł, art. cyt. Autor artykułu jest jednym z twórców kierunku naukowego, zwanego sozologią (zob. tamże, s. 526).

niewyczerpane źródło dotąd beztrąsko wierzone”⁷. Zdaniem Jerzego Mirewicz, którego słowa przytoczyłem na początku niniejszego wystąpienia, zdanie to zawiera jeden błąd, ten, iż wiekowi dwudziestemu przypisuje się pierwszeństwo w odkryciu faktu, że stale się kurczy ilość elementów zapewniających nam normalne przebywanie i rozwój w układzie przestrzennym. Wspomniany autor dodaje: „Pisał bowiem już w trzecim wieku po Chrystusie święty Cyprian: *Sam kosmos świadczy już teraz zanikiem swej mocy i bogactw o zbliżającym się końcu. Coraz mniej mamy koniecznego w ziemie deszczu, by zasiane ziarna zakiełkowały, i coraz mniej ciepła w lecie, by zboża mogły dojrzewać. Złoże marmuru są na wyczerpaniu. Podobnie dzieje się ze złotem i srebrem, których zmniejszający się urobek w kopalniach wyraźnie świadczy o zaniku tych kruszców. I również z dnia na dzień słabnie wydobywanie z ziemi innych metali. Nie był wówczas odosobniony w głoszeniu sądu o stałym pogarszaniu się warunków bytowania ludzkości na naszej planecie. Katastrofizm wchodził już wtedy w konstruowane przez myślicieli wizje przyszłości. Ówczesnym jednak wizjom rozpadającego się środowiska biologicznego towarzyszyło zainteresowanie się, o wiele żywsze i głębsze aniżeli dzisiaj, atmosferą moralną nieodzowną dla człowieka, który ma obowiązek dbać przede wszystkim o doskonalenie wewnętrzne”⁸.*

Problem ekologiczny i jego katastroficzna wizja współczesna nie jest czymś nowym. Nowe są postawy człowieka. O ile w czasach św. Cypriana (on sam dawał temu wyraz), przez Średniowiecze aż do Renesansu, problematyka etycznej wartości postawy żywo obchodziła wszystkich (lub prawie wszystkich). O ile problematyka atmosfery moralnej zajmowała – rzecz by można – uprzywilejowane miejsce we wszystkich rozważaniach i dyskusjach, o tyle począwszy od XVI wieku, a już na pewno od XVII wieku – wieku powstających jak grzyby po deszczu utopii, a w ślad za nimi – w XVIII wieku – zgłaszających swe roszczenia do stworzenia nowego porządku – ideologii, jesteśmy świadkami stopniowego, lecz postępującego, rozrywania dotychczas nierozrywalnego związku oceny aktu tworzenia i oceny etycznej twórcy. Humanisci apoteozowali w ten sposób i czynili absolutnie swobodny akt twórczy artysty – w imię absolutnie również pojmowanej autonomii osoby ludzkiej. Człowiek sięgnął wtedy po tytuł *homo faber, homo artifex*. Jednak ów „człowiek – twórca pięknych dzieł”, odkrywca proporcji oraz harmonii rzeczy osiągalnych zmysłami, gubił równocześnie wycucie proporcji, jaka istnieje między nim a Stworzycielem. Wraz z tym wycuciem gasło w nim przekonanie o konieczności cnoty pokory wobec Boga i Jego dzieł⁹.

⁷ Cyt. za: J. Mirewicz TJ, *Ochrona środowiska...*, s. 81–82. Zob. J. Grzesica, *Kryzys ekologiczny*, „Communio” 3 (1983), nr 6 (18), s. 60–73.

⁸ Tamże, s. 82.

⁹ Por. J. Mirewicz TJ, *Obrońcy i służby Europy*, Kraków 1987, s. 161–168.

Katastrofizm dzisiejszy, który przebija poprzez różne raporty, statystyki i futurologiczne prognozy, wywodzi się raczej, a nawet przede wszystkim, z oglądu materialnego układu rzeczywistości, by nie powiedzieć dosadniej – ciasnego materialistycznego pragmatyzmu. Często też z pozycji owego materialistycznego pragmatyzmu podejmuje się jakieś działania i środki zaradcze, które pozwoliłyby przynajmniej aktualnemu pokoleniu jak najdłużej utrzymać dotychczasowe warunki życia. Dlatego tylko (i poniekąd z tego tylko względu) prawa ochrony środowiska zajmują w jakimś stopniu uprzywilejowane miejsce w rozważaniach i debatach. Rzadko jednak i niechętnie podejmuje się zagadnienia bardziej fundamentalne – problemy natury moralnej¹⁰.

Oczywiście, problem, który przede wszystkim nas może tu interesować, ze względu na charakter zakopiańskiego mikroregionu, jest daleko węższy. Dotyczy w pierwszym rzędzie stosunku człowieka – powiedzmy: turysty, wczasowicza, ale i mieszkańca – do środowiska przyrodniczego. Jest on węższy i szczególny, ale nie jest on istotowo różny.

KORZENIE PROBLEMU: MENTALNOŚĆ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Problem stosunku człowieka do otoczenia przyrodniczego jest istotnie związany z jego strukturą i ontycznym (bytowym) wyposażeniem, dzięki któremu, z jednej strony, jawi się on na tle środowiska biologicznego, jestestw żywych jako istota – jak powiadają niemieckojęzyczni autorzy – z brakami (*Mängelwesen*), z drugiej strony zaś – jako istota transcendująca naturę. Zwłaszcza dzięki poznaniu i twórczej wyobraźni człowiek dystansuje się w stosunku do środowiska biologicznego (otoczenia), tworząc sobie środowisko własne (tzw. niszę ekologiczną, niszę kulturową), które jest w pełnym tego słowa znaczeniu kulturą. Człowiek żyje w kulturze, a więc w przystosowanym (przekształconym) już do swoich potrzeb środowisku naturalnym. Ów dystans między naturą w stanie nienaruszonym a kulturą, która staje się poniekąd – jak mawiamy – „drugą naturą”, ponieważ jest

¹⁰ Zupelnie niedawno usłyszałem z ust osoby wykształconej (lekarza psychiatrii) zdanie: „Nie interesują mnie przyczyny. Interesują mnie skutki. Im trzeba zaradzić!”, co – o ile dobrze zrozumiałem i nie przesłyszałem się – ma oznaczać, iż dociekanie, poznanie i analizowanie przyczyn nie wchodzi w ogóle w grę! Chociaż dotyczyło to młodej osoby, która sięgnęła po narkotyki oraz weszła w krąg oddziaływania grupy satanistycznej, a więc dotyczyło spraw jeszcze bardziej osobistych i dramatycznych, to jednak *mutatis mutandis* może to mieć również zastosowanie do rozważanego przez nas zagadnienia. Trudno przychodzi uznać słuszność wypowiedzianego i realizowanego w praktyce stanowiska. Konsekwencje objawiają się niewątpliwie w przyszłości. Z tego względu sprawą pilną jest nie tylko rozwijanie ekofilozofii, lecz również – ekoetyki. Zob. Z. Łepko, *Ku ekofilozofii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30 (1994) nr 1, s. 21–34; por. B. Halczyk, *Między pluralizmem (postmodernizmem) a uniwersalizmem (ekoetyki)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996), nr 2, s. 223–225.

swoistym sposobem istnienia człowieka tak, że „człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej”¹¹, zdaje się nieustannie zwiększać. Przybrał on szczególnie na sile i uległ przyspieszeniu we wspomnianym już przeze mnie XVI wieku wraz z nowym programem przeobrażenia rzeczywistości wedle nowego ideału poznania i hasła ofatalizowania ludzkiego losu, które naznaczyły ówczesne poczynania człowieka. Krótko mówiąc, dokonało się przejście od poznania prawdziwościowego (ideału *scire propter ipsum scire – propter veritatem*) do poznania nastawionego na efektywne urządzenie się człowieka (*scire propter uti*). Dokonywało się z wolna zapomnienie roli intelektu w poznaniu na rzecz rozumu jako władzy dyskursywnego przechodzenia od przesłanek do wniosku. Towarzyszyło temu odejście od filozofowania jako zasadniczego ludzkiego nastawienia wobec świata – jak powiada J. Pieper – które jest wysoce niezależne od dowolnego ustalania i dysponowania nim, a które stało się domeną tzw. człowieka praktycznego, począwszy od przełomu XVI i XVII wieku od Baconowskiej idei wiedzy *scientia activa et operativa*. Należy to, w konsekwencji, związać z zapoznaniem najgłębszego, pierwotnego sensu słowa *theoria*, jakie było udziałem starożytnych, a które Rzymianie (i Średniowiecze) tłumaczyli na łaciński termin: *contemplatio*¹².

Francis Bacon, ze swym utylitarnym poglądem na wiedzę, stał się głównym architektem nowego gmachu myśli, z którego wygnano rezygnację, a Bogu wyznaczono specjalną komnatę. Gmachowi temu nadano imię Postępu i Siły. Choć sam – jak na ironię losu – nie był naukowcem, a w każdym razie nie był liczącym się naukowcem, stanął na progu ery technokratycznej¹³. Stał się reprezentatywnym przedstawicielem człowieka o nowej mentalności, która z całą okazałością objawiła się w 2 połowie XX wieku.

Mentalność technokratyczna, ucieleśniona w stopniu niemal doskonałym, przez technopol¹⁴, okazuje się nie tylko złowieszczą dla środowiska naturalnego, staje się wręcz, co zauważa w sposób przejmujący Neil Postman, zagrożeniem

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO – 2 czerwca 1980*, w: *Nauczanie papieskie*, t. III, 1, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, p. 6 (s. 728).

¹² Intelekt – można powiedzieć – „nie panuje” nad przedmiotem tak, jak to zachodzi w wielu procedurach badawczych, gdzie przedmiot jest poznawczo kształtowany, nawet w pewnej mierze konstruowany, przez podmiot poznający, kierujący się z góry powziętymi celami pragmatycznymi (co uwidacznia się w sposobie i treści pytań). J. Pieper powiada nawet o *sui generis* agresywnym stawianiu pytań przez uprawiających nauki szczegółowe i przeciwstawia tę postawę postawie uprawiającego filozoficzną refleksję. Tej ostatniej bardziej właściwa jest postawa milczenia. Zob. J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszchenko, Warszawa 1985, s. 18–55 (zwłaszcza s. 32–39).

¹³ Zob. N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995, s. 47–48.

¹⁴ Technopol to, według Postmana, pewien stan kultury, a także stan umysłu. Polega on na deifikacji techniki, co oznacza, że kultura zaczyna poszukiwać sankcji w technice, znajduje w niej całkowitą satysfakcję i przyjmuje od niej rozkazy.

kultury¹⁵. Głos amerykańskiego teoretyka i krytyka informacji społecznej zdaje się współbrzmieć z tym, co obecny Papież mówi o pilnej potrzebie budowy „cywilizacji miłości”¹⁶ (i przeciwstawieniu się „cywilizacji śmierci”), gdy wskazuje na jeden z elementów czwórmianu¹⁷, charakteryzującego cywilizację miłości, mianowicie – na prymat etyki nad techniką.

Owej mentalności, która staje u podstaw wielu współczesnych problemów, w tym również problemu stosunku człowieka do środowiska przyrodniczego, w sposób dosadny daje wyraz Jerzy Mirewicz w swoim esej *Odwrócona zasada Marksa*¹⁸. Mirewicz pisze: „Ludzkość – według autora *Kapitału* – zbyt długo zachowywała postawę kontemplacyjną wobec rzeczywistości, którą należy przede wszystkim przekształcać. Twierdzenie to pochwyliło wielu z entuzjazmem i wiarą, że postęp techniczny oraz radykalne przemiany struktur polityczno-społecznych rozwiążą wszelkie problemy opierające się dotąd wysiłkom filozofów i teologów. Tak rozpoczynała się epoka gorączkowego dynamizmu umysłów i rąk zdobywających władzę nad materialnym układem kosmosu. A równocześnie przez stosunki międzyludzkie przeszła burza, która w ciągu ostatnich stu lat bardziej wpłynęła na kierunek procesów historycznych aniżeli wstrząsy i katastrofy poprzednich tysiącleci. W dwudziesty wiek wchodził człowiek pewny siebie i bez sakralnego lęku, z jakim dawniej zbliżał się do tajemnic wszechświata uważając go za dzieło Stwórcy. Teraz patrzy nań jak na plac budowy i skład materiałów, z których on swoim trudem wznosi coraz piękniejszy i wygodniejszy dom. W domu tym jednak straszy. [...] Przekształciliśmy więc naszą rzeczywistość według własnej woli. Najwyższy czas żeby się jej przyjrzeć w świetle przypomnianych sobie albo odwołanych z wygnania prawd o Stwórcy wszechświata i naszej od Niego zależności”¹⁹.

Mówiąc jeszcze inaczej, podejmując tym samym zasygnalizowany na wstępie niniejszego przedłożenia problem, chodzi tu o ludzki – w pełnym tego słowa

¹⁵ Zob. N. Postman, dz. cyt., passim.

¹⁶ Por. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1994.

¹⁷ Chodzi tu o: a) prymat osoby nad rzeczą; b) prymat etyki (postępowania moralnego) nad techniką; c) prymat bycia nad posiadaniem; d) prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością. Zob. M. A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości: „Gdzie jesteś Adamie?”*, pr. zbior., Lublin 1987, s. 224–244 (zwl. s. 227).

¹⁸ Należy przy tym dodać, iż ideologia marksistowska, bo tym *de facto* był marksizm, ubierający się w piórka „jedynie słusznej filozofii”, „światopoglądu naukowego”, dziedziczyła w sposób doskonały hasła i ideały siedemnastowiecznych utopii i ideologii, o których wyżej nadmieniałem. Nie dziwi nas zatem opinia L. Kołakowskiego, a wprost przeciwnie wydaje się ona w tym względzie znacząca, zważywszy na biografię jej autora, gdy w epilogu trzeciego tomu swojego monumentalnego dzieła *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład* (Instytut Literacki, Paryż 1976, s. 521) napisał: „Marksizm był największą fantazją naszego stulecia”.

¹⁹ J. Mirewicz TJ, *Spotkania i dialogi*, Londyn 1980, s. 116–117.

znaczeniu – sposób obecności w środowisku przyrodniczym²⁰. Otóż, warunkiem zrealizowania w sposób optymalny ludzkiego kształtu obecności w środowisku zarówno przyrodniczym, jak i ludzkim, jest głęboko i prawdziwie przeżywana religijność (bycie religijnym²¹). Już Heraklit z Efezu (VI/V w. p.n.e.) twierdził, iż – jak tłumaczy odnośny, zachowany 119 fragment wg Dielsa, M. Heidegger – „człowiek, na ile jest człowiekiem, żyje w pobliżu Boga”²².

Wydaje się, iż istotnym znamieniem mentalności współczesnej, mimo wielu przejawów zewnętrznych religijności, w gruncie rzeczy, jest jej niereligijny charakter. Jeśli zaś idzie o moralność, to zamiast moralności w najgłębszym tego słowa znaczeniu mamy do czynienia najczęściej z moralizmem. Ten ostatni jest owocem ideologii absolutnej autonomii człowieka, o której nadmieniałem bardzo szkicowo wyżej. Moralizm zawsze prowadzi do konfliktów różnych systemów moralnych, ponieważ sam ma ideologiczny rodowód, jest pewnym redukcjonizmem. Jest cząstkowym punktem widzenia, który rości sobie pretensję do bycia całościowym widzeniem rzeczy.

PERSPEKTYWY ROZWIĄZANIA

Pierwszą sprawą, jaka pojawia się na horyzoncie, to potrzeba ocalenia pytania o całość²³ – o całość rzeczywistości. Pojawiło się co prawda hasło *Myśleć globalnie, działać lokalnie*, lecz nie jest to jeszcze wystarczający powód, aby uznać, iż określa ono w sposób stały postępowanie i postawę człowieka. Pozostaje ono ciągle w sferze „pobożnych” życzeń i marzeń. Nie bardzo wiadomo, o co miałoby chodzić w owym, skądinąd słusznym, postulatcie: *myśleć globalnie*. Nie jest wykluczona tutaj interpretacja wyłącznie materialistyczno-pragmatyczna, o której wspomniano wyżej. Nie chodzi tu jednak ani wyłącznie, ani przede wszystkim o aspekt ilościowy – mierzalny w taki lub inny sposób. W pytaniu o całość, które jest raczej artykułowaniem samego milczenia, aniżeli pytaniem, w którym ustala się poniekąd z góry kierunek odpowiedzi²⁴, decyduje się los filozofii²⁵ – jej „być lub nie być” i jej „być taką lub inną”²⁶. Nie trzeba nazbyt wiel-

²⁰ Por. K. Kło s k o w s k i, *Antropologiczne uwarunkowania sozologii*, „Studia Philosophiae Christianae” 31 (1995) nr 2, s. 91–104.

²¹ To, co mam na myśli, gdy używam terminu „religijność” nie ma nic wspólnego z tym, co zazwyczaj nam się kojarzy z tym terminem, a więc: w różnej postaci pobożność, przybierająca niekiedy kształt dewocyjny, magiczny, fanatyczny czy fundamentalistyczny.

²² M. H e i d e g g e r, *List o «humanizmie»*, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, oprac. K. Michalski, tłum. J. Tischner, Warszawa 1977, s. 116–117.

²³ Por. J. P i e p e r, dz. cyt., s. 29–39.

²⁴ Tym zagadnieniem zajmuje się teoria pytań.

²⁵ J. P i e p e r, dz. cyt., s. 34.

kiego zachodu i wyobraźni, aby wykazać, jak wielkie zaniedbania edukacji filozoficznej, które stały się udziałem Polaków po II wojnie światowej, rodzą ogromne zadania i stawiają je przed nauczycielami. Zważywszy na ogólną atmosferę (postmodernizm), w której panuje kult małych narracji i niechęć do myślenia całościowego (postmodernizm atakuje je jako kryptoreligijne, kryptoteologiczne), należy nastawić się na pracę długoterminową²⁷.

Postrzeganie i poznawanie konkretności w kontekście całości, które w swej treści stopniowo staje się coraz bogatsze, rzecz by można – „coraz bardziej staje się sobą”, jest tym, co miał na myśli Arystoteles, a za nim św. Tomasz, gdy mówił: *anima est quodammodo omnia*²⁸, jest warunkiem wolności człowieka. Inaczej mówiąc, prawda o dobru, choćby w postaci stwierdzenia faktu, że dobro dobru nie jest równe, czy: nie każde dobro, a zwłaszcza tzw. pierwsze lepsze (niektórzy formułują zasadę, którą nielatwo jest zdemaskować jako w sumie niebezpieczną i błędną, np.: *lepiej jest zrobić coś dobrego raczej niż nic*) musi od razu zyskiwać we mnie swojego admiratora (chyba, że człowiek się po prostu ureaktywni!)²⁹. Zanim bliżej tę sprawę wyjaśnię, chciałbym na chwilę skupić się na pytaniu: Dlaczego człowiek dąży do jakiegokolwiek dobra? Dlaczego pożąda jakiegokolwiek rzeczy, przedmiotu? To drugie sformułowanie jest bardziej pierwotne i podstawowe. Dlaczego więc pożądamy pewnych przedmiotów? Jako przykład: dlaczego zbliżam się do mikrofonu? Dlatego, że rozpoznaję w tym przedmiocie pewną obietnicę dobra dla mnie ważną, znaczącą (także znaczącą dla moich słuchaczy) – „mogę być lepiej słyszalny”. Szybko też mogę się zorientować, czy jest to dobro rzeczywiste (czy mikrofon jest sprawny, spełnia oczekiwania), czy też jest czymś, co ma tylko wygląd mikrofonu (jest zwodzającą mnie atrapą). Ważne jest tu to przede wszystkim, że pewne przedmioty mogą stać się celem mojego dążenia (pożądania) i wyboru. Dlaczego? Dlatego, że każdy z nas jest istotą w sobie spotencjalizowaną i zdynamizowaną (jest i staje się, aktualizuje swoje potencjalności³⁰). Współcześnie sporą karierę robi termin „samorealizacja”, „samospełnienie”. W literaturze psychologicznej i udającej psychologiczną jest to termin niemal kluczowy. Oczywiście, na różne sposoby jest on interpretowany. Nie to jest w tej chwili istot-

²⁶ Spór o filozofię, o rozumienie jej przedmiotu i – w konsekwencji – sposobu uprawiania refleksji filozoficznej nie tylko nie zakończył się, ale wydaje się, iż wkroczy niebawem, bo wkroczyć będzie musiał, w nowy swój rozdział dziejów.

²⁷ Chodzi tu także – w konsekwencji – o koncepcję wychowywania i edukacji. Por. N. Postman, dz. cyt., s. 204 nn.

²⁸ *De anima* 3, 8 (432a); *STh* I, 84, 2 ad 2.

²⁹ Gdyby tak było, gdyby człowiek „musiał” angażować się w pierwsze „z brzegu” dobro, to może byłby sprawnym automatem, działającym według sylogizmu: dobro należy czynić (syndereza), X jest dobre, to X należy uczynić, lecz nie byłby osobą działającą z wolnością, mającą wolność wyboru.

³⁰ Niektóre z nich, jak podpowiada nam współczesna genetyka, są w jakimś istotnym stopniu uwarunkowane dziedzicznie.

ne, by zatrzymywać się bliżej nad różnymi propozycjami i koncepcjami samo-realizacji, jakie roztacza się przed czytelnikami tej specjalistycznej literatury. Nie można jednak tego zupełnie pominąć milczeniem, iż obfita literatura na temat spełnienia, samorealizacji świadczy o sporym zainteresowaniu, a więc – problemie, oraz niedwuznacznie objawia godną zastanowienia prawdę, że wszyscy żyjemy w swoistej atmosferze gloryfikacji „ja”³¹. To ostatnie zdaje się również wskazywać, iż – jeśli coraz głośniejsz artykułuje się „ja” (choćby w postaci mnożenia różnych tzw. praw osoby), to tym gorzej jest z rozumieniem owego „ja”³².

W każdym razie, człowiek jest zainteresowany swoim spełnieniem. Dodam, nie może nie być zainteresowany swoim spełnieniem. Jest to dobro, które jawi się jako racja wszelkiego dążenia; podmiotowa racja tego, że owo dążenie raczej zachodzi, niż nie zachodzi. Można powiedzieć jeszcze inaczej, że człowiek jest transcendentnie przyporządkowany (jest to cecha struktury bytowej) do dobra – spełnienia się. Nie może tego nie chcieć. Nie oznacza to również, że każda postać samospełniania jest wyrazem spełniania się osoby, jest na miarę osoby. Człowiek może bowiem wymyślać sobie siebie i arbitralnie (co nie znaczy, że „bezkarnie”, bez uiszczania wielkich cen już w tym życiu) projektować sobie własne samospełnienie – poza prawdą i dobrem, wedle tego, co on sam za prawdę i dobro (dla siebie) uzna. Ponieważ człowiek nie może nie dążyć do spełnienia siebie, a dąży do tego za pomocą poznania i umiłowania (intelektu i woli), jest powierzony, „zadany” swoim dłoniom (choć nie tylko zdany na siebie samego), dlatego mówimy o samospełnieniu, szuka swojego spełnienia w przedmiotach, które oferując jakieś dobro (np. magnetowid poszerza zakres mojej wolności), pozwalają człowiekowi bardziej być: bardziej być człowiekiem i bardziej być po ludzku obecnym³³. Możemy powiedzieć, iż przedmiot, przed którym staję, który objawia się mi ze swoją obietnicą dobra, budzi moje zainteresowanie i wzbudza pierwotną miłość, gdy stanie się dobrem – celem mojego dążenia, jest przedmiotową racją faktu, że owo dążenie raczej zachodzi niż nie zachodzi. Jeśli poszerza się moje poznanie prawdy o dobru, to poszerza się również przestrzeń mojej wolności. Jeśli człowiek jest w stanie uznać fakt hierarchii dóbr, tzn. tego, iż dobro dobru nie jest równe, a także otworzyć się, co dokonuje się częściowo w aktach poznania (pytanie o istnienie Dobra Najwyższego), na Tego, który jedynie jest dobry, to jego wolność maksymalizuje się. Im bardziej człowiek przeżywa jedynie zależność od Boga, Tego, który jedynie jest dobry, tym bardziej staje się wolny, tym bardziej jest człowiekiem. Tym bardziej jest po ludzku obecny we wszystkim: w

³¹ Por. N. Postman, dz. cyt., s. 223.

³² Można mówić o dramacie tożsamości człowieka. Zob. L. Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, Milano 1995.

³³ Oczywiście, różnie z tym bywa! Nie brak i tutaj złudzeń.

polityce, w gospodarce, w wypełnianiu swoich zadań zawodowych, rodzinnych etc. Tym bardziej jest po ludzku obecny w środowisku przyrodniczym.

Krótko mówiąc, warunkiem niezbędnym obecności człowieka w środowisku przyrodniczym, która nie miałaby charakteru niszczycielskiego, a ostatecznie autodestrukcyjnego, jest powrót do konsekwentnie przedmiotowo uprawianej etyki, której zarys usiłowałem wyżej nakreślić. Konsekwentnie przedmiotowa etyka wydaje się zasadniczym trzonem tzw. ekoetyki, której potrzebę coraz bardziej i coraz pilniej się postrzega. W tak rozumianej ekoetyce chodziłoby o to, aby takie przymioty życia osobowego, jak poznanie i podejmowanie wyboru, było przynajmniej w większym (i coraz większym) stopniu poznawaniem w prawdzie, prowadzącym do zachwytu i rozpoznawania rzeczywistego znaczenia tego, co istnieje, co nas otacza oraz działania zgodnego z rozpoznawanym znaczeniem tego, pośród czego żyjemy. Człowiek bowiem swoim działaniem wchodzi twórczo (i w tym znaczeniu – moralnie dobrze³⁴) lub niszczycielsko w zastany układ wielorakich relacji. W żadnym wypadku nie może być mowy o neutralnym przejściu, o ile nie usiłuje się sprawy mitologizować. Nie można zasłaniać się w dalszym ciągu ignorancją i dodawać – w każdym wypadku, samookłamując się, iż jest ona niezawiniona. W istocie chodzi o kształtowanie człowieka, któryby działał według prawego poznania (*recta ratio*) i prawej woli (*recta voluntas*)³⁵.

* * *

W niniejszym przedłożeniu skupiliśmy się na problemie potrzeby pytania o wartość etyczną postawy człowieka wobec środowiska przyrodniczego. Postawienie samego pytania nastęrcza wiele problemów. Od tego, jak postawi się pytanie, będzie wiele zależało. Niekiedy już w kształcie postawionego pytania przesądza się los odpowiedzi, a w każdym razie otwiera się pewną perspektywę, ograniczając równocześnie, a niekiedy wprost wykluczając, inne perspektywy. A zatem chcieliśmy zauważyć, iż:

1) pytanie o wartość etyczną postawy człowieka wobec środowiska naturalnego jest ciągle mało obecne, a nawet wręcz nieobecne w naszym życiu codziennym;

2) jeśli pytanie o postawę człowieka podejmuje się w kategoriach moralnych, to argumentacja na rzecz właściwej postawy człowieka ma charakter ciągle na zbyt doraźny i reaktywny (rodzaju: Mądry Polak po szkodzie);

³⁴Nie można bowiem owego twórczego aktu nie oceniać w kategoriach moralnych, czy wręcz autonomizować, stawiając poza wartościowaniem etycznym. Należy wyciągać wnioski z lekcji, jakich nam udzielił Renesans w odniesieniu do twórczości artystycznej.

³⁵Por. M. A. Krąpiec, *Afirmacja Boga w ludzkiej moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 43–44 (1995–1996), z. 2, s. 37–48.

3) gdyby chciało się na problem ekologiczny spojrzeć naprawdę głęboko, należałoby sięgnąć do sprawy fundamentalnej, jaką jest ludzka obecność człowieka w środowisku przyrodniczym. Chodziłoby o „umieszczenie na nowo” człowieka w kosmosie, z którego został on „wydarty” u progu ery nowożytnej, w czasach tzw. humanizmu, gdy został postawiony na piedestale. Wiadomo, że skończyło się to antropocentryzmem.

Pilną potrzebą jest konsekwentnie przedmiotowa etyka. Jest ona nowa, a zarazem stara. Jest to etyka pozostająca w istotnym związku z (niedocenianą, a nawet lekceważoną) metafizyką – filozofią bytu (zwłaszcza – metafizyką dobra). Formacja w tym zakresie wydaje się niezmiernie pilna. Znajomość filozofii klasycznej oraz historii filozofii pozostawia w Polsce (i nie tylko w Polsce) pod tym względem wiele do życzenia. Dlatego również rozumienie ekoetyki, budowanej na podstawach aksjologii o chwiejnych, bo subiektywistycznych fundamentach, także nastęcza podobne trudności.

L'HOMME ET SON ENVIRONNEMENT. CONTRIBUTION A L'ÉCOÉTHIQUE

Résumé

Ce qui intéresse l'auteur c'est la valeur de l'attitude éthique de l'homme envers son environnement. Ce problème est devenu extrêmement important surtout à la fin du XX^e siècle.

Selon l'auteur la manière d'aborder ce problème possède certains inconvénients. Le soin de la nature ne suit pas toujours la réflexion concernant le sens de la présence de l'homme dans son milieu en accord avec sa vocation humaine. Ce sont les raisons purement pragmatique qui motivent le plus souvent la protection de l'environnement. Une bonne solution des problèmes écologique selon l'auteur dépend du développement de l'éthique et l'écoéthique objectiv cultivées.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

CZY RELIGIA JEST OBECNA W ŻYCIU SPOŁECZNYM?

Kilka uwag w związku z zagadnieniem praw człowieka

Niniejszy komunikat¹ będzie składał się z dwóch części. W części I zostanie uczynionych kilka uwag ogólnych w związku z pytaniem, które zamieszczono w tytule komunikatu, a które wydaje się prowokacyjnie problematyzować przekonanie o obecności religii w życiu społecznym.

W części II zwrócę uwagę na konkretny przypadek – zagadnienie praw człowieka i spróbuję skonkretyzować problem znaczenia obecności religii (dokładniej – chrześcijaństwa) w życiu społecznym na przykładzie tychże praw. Mój głos będzie pewnego rodzaju poszerzeniem zagadnienia, które podjął o. prof. dr hab. Mieczysław A. Krąpiec OP w tekście *Dobro wspólne i prawa człowieka wobec wartości chrześcijańskich*, otwierającym pracę zbiorową por red. bpa Bohdana Bejze, *Religia w życiu społecznym*².

I

Na pierwszy rzut oka pytanie: *Czy religia jest obecna w życiu społecznym?*, które umieszczam w tytule niniejszego komunikatu, może wzbudzić zdziwienie, a nawet swego rodzaju zgorszenie. Kto śmiałby kwestionować ów fakt (fakt obecności religii) w życiu społecznym w Polsce? Kto śmiałby wątpić w znaczenie chrześcijaństwa, a zwłaszcza katolicyzmu, Kościoła katolickiego dla życia społecznego Polaków? Pytanie może zatem wydać się pytaniem retorycznym, czyli słabo problematyzującym, o ile nie wprost – bezproblemowym.

¹ Jest to nieznacznie zmieniony tekst odczytu wygłoszonego 13 grudnia 1995 r. podczas sesji naukowej nt. *Religia w życiu społecznym* w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Boga i Religii ATK, którą kieruje bp prof. dr hab. B. Bejze. Nieco inna wersja tego odczytu została zaprezentowana 27 stycznia 1996 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi podczas dorocznej Akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu.

² Seria: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 20, Warszawa 1995, s. 11–25.

Istotnie, takie pytanie z naukotwórczego punktu widzenia nie byłoby pytaniem ciekawym. Czy teza o obecności religii w życiu społecznym jest jednak tezą oczywistą? Sformułujmy pytanie jeszcze bardziej prowokacyjnie: Czy teza o fundamentalnym znaczeniu religii (religijnej świadomości) w kształtowaniu postaw społecznych osoby³ jest tezą do powszechnego zaakceptowania?

W związku z przynajmniej dwiema możliwymi, dość prostymi odpowiedziami: „religia jest obecna” i „religia nie jest obecna” można pokusić się o kilka precyzyjniejszych uwag. Uwagi te są następstwem zapytania o rozumienie tego, co określamy terminem „obecność”: jak rozumieć obecność religii (także chrześcijaństwa) w życiu społecznym? Czy jest ona jedynie prostym następstwem faktu określania się wyznawcą konkretnej religii? Co to znaczy być wyznawcą konkretnej religii? Dlaczego ktoś jest wyznawcą jednej, a ktoś drugi wyznawcą –innej religii? Czy przynależenie do grona wyznawców konkretnej religii ma znaczenie wyłącznie subiektywne i jest uwarunkowane wyłącznie kulturowo i społecznie? Dlaczego religia jest w ogóle obecna? Dlaczego religia raczej jest (jest faktem) – raczej istnieje, niż nie istnieje?⁴ Te i wiele innych pytań rodzi się w kontekście współczesnych przemian, postępującego wymieszania kultur, łatwej dostępności do informacji, w dobie wielorakiej komunikacji i szybkiej wymiany tzw. *newsów*.

W nie mniejszym stopniu precyzacji wymaga także rozumienie terminu „nieobecność”, o ile chcielibyśmy baczniej przyjrzeć się stwierdzeniom rodzaju: religia „nie jest już więcej obecna” w życiu społecznym. Natychmiast rodzą się pytania: Jakie są przyczyny owej nieobecności? Jakie są ewentualne konsekwencje nieobecności religii (zaniku zmysłu religijnego)? Czy nieobecność jest (może być) definitywna? Nie można nie zauważyć, że ostatnie z pytań uwarunkowane jest takimi czy innymi śmiałymi hipotezami – prognozami, jakie tu i ówdzie próbuje się wysuwać⁵. Jakie są w ogóle podstawy do snucia takich przypuszczeń?

³ Rzecznikiem takiej tezy wydaje się M. A. Krąpiec, gdy powiada: „[...] religia wyraża osobową więź człowieka z Transcendensem (Bogiem) pojętym jako racja realna uzasadniająca moje osobowe akty poznania, miłości, decyzji, twórczości. [...] Dla aktów osobowych trzeba uzasadnień osobowych, a nie rzeczowych. A właśnie ostateczne uzasadnienie (poprzez realne odniesienie do Boga) aktów osobowych jest domeną religii. [...] Osoba druga – nade wszystko Osoba Transcendensu – jest pojęta (jest adresatem) jako ostateczna racja realnie uzasadniająca osobowe akty człowieka. To zaś jest domeną religii”, M. A. Krąpiec, *Religia ogniskową kulturę*, w: *U podstaw rozumienia kultury*, (Dziela, t. XV), Lublin 1991, s. 241.

⁴ E. Fromm pisze, że: „nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”, E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1968, s. 134.

⁵ Jeszcze do tak niedawna teza o przejściowym statusie religii w kulturze (autorstwa A. Comte'a) czy o powszechności i nieodwracalności europejskich procesów sekularyzacyjnych (sięgająca swymi źródłami do poglądów M. Webera) głoszona i podtrzymywana propagandowo przez programowo ateistyczny marksizm czy inne ideologie liberalno-laickie, musi obecnie zostać ponownie gruntownie przemyślana i zrewidowana. Por. A. Bronk, *Człowiek wobec faktu wielości i złożoności zjawisk religijnych*, w: *Nauka – Światopogląd – Religia*, pod red. Z. J. Zdybickiej, Warszawa 1989, s. 113–115.

Choćby na podstawie tych kilku poczynionych uwag, wypada już stwierdzić, iż podejmując refleksję nad tematem *Religia w życiu społecznym*, dotykamy wprost całego splotu różnorodnych i niezmiernie frapujących spraw, które wymagają interdyscyplinarnego spojrzenia, spokojnego i rzeczowego namysłu i refleksji.

W ramach Katedry Filozofii Boga i Religii ATK podejmowane są takie inicjatywy. Ich rezultatem jest wspomniana już wyżej pozycja książkowa o dużym ładunku intelektualnej prowokacji, a także obecna sesja – otwarte seminarium. Byłoby czymś pożałowania godnym, gdybyśmy nazbyt lekko przeszli obok tych propozycji i nie zatrzymali się w celu postawienia sobie przynajmniej kilku pytań i zarysowania pewnych odpowiedzi, czy wręcz – w celu sformułowania hipotez wyjaśniających.

W moim przekonaniu nie ma sprawy tak doniosłej dla życia, dla człowieka jak problem Boga, problem świadomie przeżywanej relacji do Boga, czyli religii. Innymi słowy mówiąc, nie ma nic bardziej fundamentalnego dla człowieka, dla jego życia, jak problem pierwotnych racji, dzięki którym objawia się sens (całościowy i szczegółowy) i możliwa jest życiowa pasja. Po sens i motywy człowiek zawsze zwraca się do religii (tak czy inaczej rozumianej). Człowiek poszukuje zawsze jakiegoś punktu odniesienia, który pozwala mu uporządkować rozumienie siebie i rzeczywistości, w której przychodzi mu żyć.

Pod względem zawartości treściowej, książka jako praca zbiorowa jest wielowątkowym wielogłosem. Wydaje się, iż główną i wspólną troską zgrupowanych tu autorów jest – zresztą wyrażone *expressis verbis* przez Redaktora tomu – „wsparcie uzasadnionych przekonań i – w ich konsekwencji – [wsparcie – S. S.] zdecydowanego działania na rzecz obecności religii w życiu społecznym”⁶.

Innymi słowy, autorzy prezentujący swoje poglądy na wybrany, szczegółowy temat współbrzmia w zakresie ogólnego przekonania o doniosłej, istotnie stymulującej rozwój europejskiej kultury (a więc: rozumienia dobra wspólnego i praw człowieka, moralności, wychowania, prawa pozytywnego, teorii demokracji i państwa etc.) roli chrześcijaństwa⁷.

Gdy mówimy o obecności (czy też o nieobecności religii) w życiu społecznym, musimy koniecznie pamiętać o tym, że w pierwszym rzędzie chodzi tu o człowieka religijnego, który świadomie (lub też nie) rozpoznaje, uznaje i przeżywa swoją relację do Transcendensu (Boga), i daje temu wieloraki wyraz na zewnątrz (choćby to miała być jedynie jego osobista postawa etyczna). W ten sposób – stając się kulturą – religia na sposób bytu intencjonalnego (istnieje bowiem

⁶ Tamże, s. 7.

⁷ Niedawno na polskim rynku księgarskim pojawiło się tłumaczenie książki Stanleya L. Jaki, *Saviour of Science* z 1988 (*Zbawca nauki*, „W drodze”, Poznań 1994). Autor występuje z niezwykle śmiałym twierdzeniem: jedynym czynnikiem umożliwiającym narodziny nauki była wiara w Chrystusa, jednorodzonego Syna Bożego, wiara nieobecna w innych kulturach. W celu uzasadnienia tej tezy, autor przytacza poważne fakty z zakresu historii kultury, a wśród nich najbardziej zdumiewający – wciąż powtarzające się nieudane narodziny nauki w wielkich kulturach starożytnych, włącznie z kulturą grecką i kulturą wczesnego imperium muzułmańskiego.

poniekąd również quasi-intencjonalnie⁸) jest obecna, naznaczona kulturę życia społecznego. Możemy powiedzieć – wyciska piętno na życiu społecznym.

Dlatego ważna wydaje się uwaga jednego z autorów, gdy powiada: „Historycy rodzącej się Europy nie zawsze potrafią lub pragną oddać sprawiedliwość ludziom, którzy wnosili w ten proces bogactwo doskonałości chrześcijańskiej. Zostawiają to historykom Kościoła, autorom pobożnych życiorysów, specjalistom w dziedzinie ascetyki i mistyki. Naśladują Platona, który tworząc wizję państwa, zapowiadał poetom, że gdy nadejdzie czas jej realizowania zostaną uwiecznieni laurami i jednocześnie skazani na banicję. Bał się, by oni, jako «element niepokoju», nie rozbili skamieniałej w swej doskonałości struktury społeczeństwa. Jest źle, gdy w badaniach przeprowadzanych nad jakąkolwiek epoką, pomija się celowo najbardziej w niej obecnych, tylko dlatego ponieważ legitymują się aureolą świętości”⁹.

II

Po tych uwagach ogólnych i wprowadzających chciałbym skoncentrować się na problematyce dobra wspólnego, którego właściwe rozumienie leży u podstaw praw człowieka. Tymi prawami chlubi się Europa, zachowując skrzętnie w pamięci Palais de Chaillot w Paryżu i dzień 10 grudnia 1948 roku – miejsce i dzień proklamacji przez Narody Zjednoczone *Deklaracji Praw Człowieka*.

Uzasadnieniem teoretycznym treści *Deklaracji* jest „prawda o człowieku”. „Prawda o człowieku” prześwituje z jednej strony: nie wprost – jakby *per oppositum*, na zasadzie dystansowania się do wszelkich przejawów naruszenia, szczególnie, choć nie tylko w XX wieku, owych nigdy nie przedawnionych praw człowieka, w Preambule *Deklaracji*. Z drugiej strony, „prawda o człowieku” domniemywana jest w samej treści proklamowanych „praw człowieka”¹⁰.

⁸ Religia ma pewien fundament ontyczny (jest relacją). Owa relacja istnieje realnie w bycie podmiotu (osoby), jest pewnego rodzaju *modi essendi* osoby, podobnie jak innych bytów (por. św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, II, 12–14). Osoba istnieje – patrząc od strony, metafizycznej – w odniesieniu do (w zależności od). Tę relację człowiek może rozpoznać, afirmować i świadomie przeżywać. Można powiedzieć, iż jest mu to „zadane”. Z tego, iż może (teoretycznie jest w możliwości) to uczynić, nie musi wynikać, że to uczyni (praktycznie zaktualizuje). To bowiem „wchodzi w zakres kompetencji” osoby, jej rozumności i wolności. Rozpoznanie tej relacji, uznanie jej jako prawdy, a wreszcie wyrażanie jej w przyłgnięciu, ciągle na nowo odnawianym, do Osoby (Jezusa Chrystusa) jest swoistym ukonstytuowaniem się, jakby na nowo owej relacji. Jest ono nabudowaniem się na relacji o charakterze przedmiotowym (i w ten sposób jej przekształceniem) relacji osobowej.

⁹ J. Mirewicz SI, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, WAM, Kraków 1983, s. 8. Por.

S. Szczyrba, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, Łódź 1994, s. 134–150.

¹⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne i prawa człowieka wobec wartości chrześcijańskich*, w: *Religia w życiu społecznym*, s. 17–18.

Zwracając uwagę na negatywną drogę do „prawdy o człowieku”, M. A. Krąpiec wskazuje na brak uzasadnienia filozoficzno-racjonalnego praw, które mogłyby być ogólnie zaakceptowane, a zwłaszcza przez rzeczników różnorodnych ustrojów społecznych i państwowych stojących (niezmiennie) na stanowisku totalnej dominacji kolektywu nad jednostką. W tym kontekście proklamacja *Deklaracji Praw Człowieka* jawi się zupełnie jako wydarzenie, jeśli nie całkiem cudowne, to z pewnością – bez precedensu. Krąpiec dodaje: „Pozostaje [...] problem ciągle otwarty:¹¹ w wykładni podstaw obowiązywalności nigdy nie przedawnionych praw rozwiązywanie i ujaśnianie problematyki «prawdy o człowieku» jest ciągle konieczne”¹².

Jeśli mimo braku powszechnego konsensusu, a nawet jawnej opozycji wobec *Deklaracji* niektórych teoretyków prawa i filozofów (np. B. Croce), doszło do uroczystej proklamacji (proklamacji – nie stanowienia!¹³) praw człowieka, to musi zrodzić się pytanie, dzięki czemu stało się to możliwe. Pytanie to nie pojawia się wyłącznie na podstawie lektury tekstu M. A. Krąpca, pomieszczonego w publikacji *Religia w życiu społecznym*. Prowokuje je jednak w sposób istotny wzmianka o „prawdzie o człowieku”, jako teoretycznym uzasadnieniu treści *Deklaracji*. Musi bowiem zrodzić się natychmiast pytanie o „prawdę o człowieku”: jej źródło i ostateczne uzasadnienie¹⁴.

Krąpiec postrzega prawa człowieka jako *uprawnienia* – *IUS*, należne człowiekowi z tego tytułu, że ktoś urodził się człowiekiem, a więc na mocy ludzkiej natury rozumnej, czyli transcendentnego przyporządkowania do wewnętrznego osobowego rozwoju (spełnienia się) poprzez akty poznania, akty miłości (woli), akty wyboru, akty twórczości. „Wspólne dobro”¹⁵ to rzeczywiście realizacja

¹¹ Pozwalam sobie zastąpić występujący w tekście spójnik „i” – „dwukropkiem”, gdyż czyni bardziej przejrzysty sens zdania.

¹² Tamże, s. 18. Nie można w tym momencie nie zauważyć, iż M. A. Krąpiec jest autorem oryginalnego na polskim gruncie zarysu antropologii filozoficznej, który wychodzi naprzeciw potrzebom filozoficzno-racjonalnego ugruntowania praw człowieka. Zob. tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.

¹³ Por. tamże, s. 11–12.

¹⁴ Intuicję człowieka, iż „jest kimś więcej i wyżej” niż wszystko to, co go otacza oraz że „jest zależny od kogoś innego”, możemy nazwać zmysłem religijnym. Ma on postać pewnego roszczenia (choć czasami – jak w przypadku Sokratesa, który pytał siebie i swoich rozmówców w jednym z dialogów Platona, czy jest bogom podobny, czy raczej stugłowemu potworowi Tyfonowi – przyjmuje on postać pytania, a nawet błagania; w tym ostatnim przypadku dotykamy dramatu tożsamości człowieka!). Jeśli zwrócimy uwagę na charakter owego roszczenia, to nie może nie pojawić się pytanie, czy możliwe jest uzasadnienie (podanie racji) tegoż roszczenia. Zdaje się, iż przy tym problemie musi dojść do spotkania dwóch perspektyw: filozoficznej i teologicznej (religijnej). Istnieją również podstawy, aby w sposób uzasadniony twierdzić, iż to religia raczej i na ogół stymulowała rozwój systematycznej refleksji filozoficznej, była *sui generis* „zewnątrzną bazą” niż odwrotnie. Por. C. T r e s m o n t a n t, *Essai sur pensée hébraïque*, Édition du Seuil, Paris 1953.

¹⁵ Tu celowo akcent pada na słowo „wspólne”. W interesie bowiem – w autentycznym tego słowa znaczeniu słowa „interes” – społeczności i państwa leży pełny rozwój osoby, każdego człon-

optimum potentiae osoby. Takie jednak rozumienie osoby, jako mającej stałą naturę, fundującą zarówno jego osobowe oblicze i także – osobowe działanie (zwłaszcza o charakterze moralnym) nie jest powszechne.

Spotkało się ono z kontestacją ze strony protestantyzujących teologów katolickich¹⁶ po Soborze Watykańskim II. Spotykać się może z protestem ze strony przedstawicieli innych kultur. Tak się też w istocie stało. W czerwcu 1993 r. na Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu wypowiedzi przedstawicieli narodów Azji wywołały konsternację, „kiedy bez ogródek zakwestionowali oni uniwersalny charakter głównych zachodnich praw człowieka. Powszechna *Deklaracja Praw Człowieka ONZ* jest w ich opinii tworem europejskim i inne narody wcale nie muszą się do niej stosować («nikt nie może stawiać swych praw ponad prawami państwa»). Skoro prawa jednostki zależą od regionalnej i narodowej specyfiki oraz okoliczności historycznych, kulturowych i religijnych, oskarżanie jednego państwa przez drugie o gwałcenie praw człowieka może być traktowane jako naruszanie jego suwerenności”¹⁷.

Zwróćmy uwagę, iż zarówno w pierwszym, podobnie jak i w drugim przypadku zakwestionowanie miało (mają) podłoże religijne¹⁸.

Krąpiec jest doskonale świadomy tego wpływu. Daje temu wyraz w słowach: „Nie znaczy to jednak, że różne kultury nie wnoszą do moralności (ludzkiego działania i jego interpretacji etycznej) rozmaitych *a priori*, w świetle których może nastąpić daleko posunięte «skrzywienie» w ludzkim moralnym postępowaniu. I tak rzeczy mają się w różnych cywilizacjach, np. w bramińskiej kastowości, buddyjskich technikach negacji działania, islamskiej agresji «świętowojennej»

ka społeczności. Termin „wspólne dobro” jest tu zamiennie rozumiane z terminem „dobro wspólne” (*bonum commune*), które niekiedy rozumie się w sposób zawężający jako dobro ogółu, dobro należące do wszystkich. Zob. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, rozdz. III, Katowice 1993, s. 107–136.

¹⁶ Zob. M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne i prawa człowieka...*, s. 23; por. J. Merecki, *Błąd naturalistyczny a prawo naturalne. Josefa Fuchsa krytyka tomistycznej koncepcji prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne” 41 (1993), z. 2, s. 73–90.

¹⁷ A. Bronk, *Wartości chrześcijańskie*, „Roczniki Filozoficzne” 41 (1993), z. 2, s. 71.

¹⁸ Jeśli powiada się o uwarunkowaniach kulturowych, unikając wyraźnego mówienia o wpływie przekonań religijnych, to nie wyklucza się żadną miarą istotnego wpływu tych ostatnich, zważywszy zwłaszcza to, iż – jak to wyżej sygnalizowałem – dzięki człowiekowi religijnemu religia staje się obecna w życiu społecznym (kulturze). Człowiek poznaje tak, jak wierzy. Oczywiście, wiara jest tu pojmowana szerzej niż wyłącznie w znaczeniu wiary religijnej, jednak ta ostatnia w powyższym światopoglądowym, bazowym zespole przekonań, przeświadczeń, z którymi człowiek przystępuje do systematycznego, metodycznego poznawania, odgrywa istotną rolę. Wydaje się, iż to zagadnienie wymaga dalszego, wnikliwszego opracowania. W tym kontekście czymś frapującym jest twierdzenie, iż coś np. możliwe było i faktycznie zaistniało w kontekście protestanckim, a nie zaistniało, bo jakoś nie było do pomyślenia na gruncie katolicyzmu. Takim przykładem jest często podnoszony problem rozwoju gospodarki kapitalistycznej (z jej plusami i nie mniejszymi minusami), który bardziej zdawał się znajdować oparcie w chrześcijaństwie w protestanckim wydaniu niż tzw. katolicyzmie tradycyjnym. Oczywiście kwestią otwartą pozostaje, w jakim stopniu można uzasadnić powyższą hipotezę.

itd. Nie niszczy to jednak samych podstaw ogólnoludzkiej moralności, którą trzeba oczyszczać z «apriorycznych» stanowisk»¹⁹.

Wiele emocji może tu budzić nie zawsze jasne i do końca zreflektowane Krąpcowe *a priori*, które wytyka i zarzuca Lubelski Filozof już nie tylko filozofującym inaczej (nie wszystkim jednak), lecz – jak to widzieliśmy przed chwilą – także kulturom (religiom). Czy zatem Krąpiec jest przeciwny pluralizmowi, tolerancji, dialogowi? Z całą pewnością – nie. Na pewno nie zgodziłby się na współcześnie funkcjonujące rozumienia owych pojęć²⁰.

Nie będzie z mojej strony nadużyciem, gdy zinterpretuję wspomniane *a priori* jako pewne bazowe (w znaczeniu *bazy zewnętrznej*) przekonania o charakterze antropologiczno-teologiczno-kosmologicznym, które są filozoficznymi implikacjami wierzeń religijnych²¹. To owe przekonania o charakterze antropologiczno-teologiczno-kosmologicznym, czyli – innymi słowy – „prawda o człowieku”, „prawda o rzeczywistości transcendentnej (Bogu)” i „prawda o rzeczywistości materialnej (kosmosie)” są płaszczyzną, na której może być prowadzony dialog – prawdziwy dialog, którego celem jest ostatecznie właściwie przeżywana przez człowieka relacja do Boga, będąca dlań również źródłem jego spełnienia (szczęścia)²².

Owe filozoficzne implikacje tworzą na ogół bazową perspektywę poznawczą. W sposób bardziej lub mniej zreflektowany „zapewniają i załatwiają” ontyczne założenia, od których niepodobna uciec w dociekaniach szczegółowych. To właśnie odnośnie do tych świadomie lub nieświadomie przemycanych założeń wieść należy dysputę, czy nawet spór.

Z całą pewnością możemy powiedzieć także, iż z coraz większym trudem rozpoznajemy to, co jest nie tylko filozoficzną implikacją wierzeń religijnych, lecz również i to, co stało się owocem w ten sposób otwartej perspektywy patrzenia na rzeczywistość (czym to zaowocowało) w jej wymiarach empirycznych (materialnych) i transempirycznych (niematerialnych). Niektóre z osiągnięć twórczej myśli człowieka tak mocno „zadomowiły się” w kulturze europejskiej i światowej, iż zyskały miano wartości ogólnoludzkich, albo – jak powiadamy – weszły do skarbcza kultury ludzkiej, ogólnoludzkiej. Nie bardzo wiemy, co począć z określeniem „kultura ogólnoludzka”, gdyż jest to pewien abstrakt, idealizacja. Człowiek żyje w konkretnej kulturze, jak powiada Jan Paweł II, „bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludz-

¹⁹ M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne i prawa człowieka...*, s. 23.

²⁰ Pewną atmosferę towarzyszącą tym pojęciom świetnie oddaje A. Bronk w cytowanym wyżej artykule (*Wartości chrześcijańskie*).

²¹ Por. D. Olszewski, *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988, s. 71. Czytamy tamże: „Jedną z najbardziej fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej jest pojęcie osoby. [...] Gdyby nie chrześcijaństwo, ludzkość nie zdołałaby zapewne nigdy odkryć godności ludzkiej osoby”.

²² Por. S. Szczyrba, *Intelektualne uzasadnienie religii w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 3 (177), s. 183–193.

kiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których bytuje człowiek. W tej wielości jednostka rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania²³. Tworzenie takich hipostaz („kultura ogólnoludzka”) zaciemnia obraz, miast go rozjaśniać, dlatego słuszna wydaje się uwaga A. Bronka, poczyniona przezeń w kontekście ciągle niejasnego sporu o tzw. wartości chrześcijańskie, mająca jednak znaczący wydzźwięk dla poruszanego przez nas problemu: „Niektórzy intelektualiści chrześcijańscy, w ramach płytko pojętego ekumenizmu, zbyt łatwo przystali na utożsamienie wartości chrześcijańskich z wartościami ogólnoludzkimi. Zapomnieli, że współczesna kultura europejska czerpie i żyje z kapitału chrześcijaństwa. Dwa tysiące lat jego oddziaływania sprawia, że wiele wartości odbieramy dzisiaj w sposób naturalny jako ogólnoludzkie²⁴ i dopiero zderzenie z inną kulturą pokazuje całą swoistość europejskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego”²⁵.

Wydaje się, iż pewnego rodzaju zapomnienia, a nawet przemilczenia są, w najlepszym wypadku, oznaką słabej (i coraz słabszej) znajomości historii (ahistoryzmu), o ile nie – czegoś gorszego i bardziej niebezpiecznego. W konsekwencji rozmywających się różnic (lub też rozmywania i zacierania różnic²⁶) nie jest więcej możliwa ani rzetelna wiedza, ani rzetelny dialog. W obliczu protestantyzacji (dokładniej – fideizacji), jaka naznaczyła kultury narodów europejskich, słuszna jest uwaga P. Jaroszyńskiego: „Asymilacja kultury greckiej i rzymskiej przez chrześcijaństwo spowodowało, że dziś wiele kwestii moralnych traktowanych jest wyłącznie jako integralny fragment religii, a więc i wiary. Stąd rzeczą wiary ma być taka, a nie inna postawa moralna. Zapomina się tu jednak o tym, że filozofowie chrześcijańscy, szczególnie zaś św. Tomasz z Akwinu, bardzo mocno podkreślali istotną różnicę, jaka zachodzi między porządkiem wiary i porządkiem wiedzy. A choć oba te porządki składały się na pewną całość zwaną w skrócie kulturą chrześcijańską, to jednak mylić ich nie można. Wiara jest bowiem sprawą woli i łaski, wiedza natomiast – rozumu. Otóż znaczna część etyki chrześcijańskiej nie płynie tylko z wiary, ale z rozumu, co potwierdza fakt, iż etyka ta znana

²³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO – 2 czerwca 1980*, w: *Nauczanie papieskie*, t. III, 1, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, p. 6 (s. 728).

²⁴ Bronk zauważa w przypisie 25: „Demokracja, chociaż wcześniejsza od chrześcijaństwa (grecka *polis*), znalazła szczególnie podatny grunt w krajach o kulturze chrześcijańskiej”.

²⁵ A. Bronk, *Wartości chrześcijańskie*, s. 70–71.

²⁶ Z tego rodzaju zjawiskiem spotykamy się dzisiaj w kontekście współczesnego „przebudzenia religijnego”. Przybiera ono postać swoistych syntez, synkretyzmów, irrenizmu. Przykładem może być tu praca B. Griffithsa z 1989 r.: *W poszukiwaniu najwyższej świadomości. Zachodnia nauka i wschodni mistycyzm ku wizji nowej rzeczywistości* (Tytuł oryginału: *A new vision of reality*), tłum. K. Chudziński, Limbus, Bydgoszcz 1995. Powyższa uwaga nie wyczerpuje oczywiście ani nie rości sobie pretensji, by choćby aluzyjnie poruszyć problem tzw. ruchu *New age*. Jest to zjawisko, które domaga się osobnych badań.

była zarówno Grekom, jak i Rzymianom. Dziś natomiast, wskutek słabej znajomości historii, filozofii, teologii czy samej etyki, do jednego worka wkłada się wiarę i wiedzę²⁷. Wydaje się jednak, iż skądinąd słuszne podkreślanie przez Jaroszyńskiego różnic, może doprowadzić do zbytniego poluznienia, a nawet bagatelizowania historycznych i teraźniejszych faktycznych uwarunkowań pracy intelektu we współpracy tegoż – w obrębie jednego i tego samego podmiotu, jak swego czasu wskazywał na to É. Gilson²⁸ – z wiarą²⁹.

Dlatego zderzenie z innymi kulturami i religiami niekoniecznie musi niekorzystnie wpłynąć na losy chrześcijaństwa i jego obecność w europejskiej kulturze, w życiu społecznym³⁰. Zderzenie może pokazać całą swoistość europejskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego, a zatem historyczną obecność chrześcijaństwa, a również aktualność i doniosłość oferty niesionej przez chrześcijaństwo dla świata dziś. „[...] podejmując się z całą otwartością dialogu z wyznawcami innych tradycji religijnych, chrześcijanie mogą w sposób przyjazny pobudzać ich do refleksji nad treścią owych wierzeń. Jednak również sami chrześcijanie powinni być przygotowani na pytania i wątpliwości. W rzeczywistości bowiem, pomimo pełni objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, sposób, według którego chrześcijanie pojmują niekiedy swą własną religię i jej przeżywanie, może wymagać niekiedy oczyszczenia” – czytamy w Dokumencie Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów z 1991 roku³¹.

Swoistością europejskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego są z pewnością prawa człowieka, które znajdują dziś silną podbudowę racjonalno-filozoficzną w antropologii filozoficznej uprawianej w ramach filozofii klasycznej. W jej rozwój swój twórczy wkład wnieśli myśliciele chrześcijańscy, ludzie głęboko religijni. Więcej: „Szanse stabilizacji i pokoju wśród ludzkości płynące z wprowadzenia »praw człowieka« zyskują swe pogłębienie – powiada Krąpiec, gdy zostaną one przeświecone chrześcijańską doktryną objawioną, stanowiącą kościec kultury europejskiej. Chrześcijaństwo bowiem nie neguje niczego, co w człowieku jest prawdziwie ludzkie, racjonalne. Objawienie bowiem i nadprzyrodzoność nie niweczy natury ludzkiej, ale ją uszlachetnia. Su-

²⁷ P. Jaroszyński, *Etyka – dramat życia moralnego*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, pr. zbior., Lublin 1992, s. 388–389.

²⁸ Zob. É. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968.

²⁹ Może należałoby bardziej konsekwentnie przejąć się propozycją J. Maritaina: *Distinger pour unir*, którą sformułowałbył w tytule jednego ze swych głównych dzieł.

³⁰ Por. H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tłum. J. Marzęcki, Verbinum, Warszawa 1995.

³¹ *Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii* – Dokument Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, Watykan 1991, p. 32.

ponuje jednak ludzką, racjonalną naturę³², przejawiającą się w ludzkim działaniu świadomym i dobrowolnym³³.

Do takiego osobowego sposobu bycia należy człowieka nieustannie przywoływać i wychowywać. Nieodzownym warunkiem obecności człowieka w życiu społecznym, będącego w pełni świadomym i odpowiedzialnym uczestnictwem w działaniach o charakterze oświatowo-wychowawczym, politycznym, gospodarczym, ekonomicznym itp. jest świadomie przeżywana relacja zależności od Boga (religijność) ostatecznie porządkująca i nadająca sens ludzkiemu działaniu (życiu). Dlatego m.in. należy nieustannie i od nowa zapytywać: Czy religia (chrześcijaństwo) jest „tu i teraz” (również między nami) obecne? Argumentem na rzecz potrzeby stawiania powyższego pytania jest choćby polska terażniejszość A.D. 1995. Do stawiania takiego pytania obliguje nas wszystkich Sobór Watykański II, który był – jak niedawno wyraził się prof. S. Swieżawski: największym wydarzeniem XX wieku³⁴, a którego 30. rocznicę przeżywamy. Zachęcają do tego dokumenty Soboru, a wśród nich w szczególności: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele (Lumen gentium)*, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. W to dziedzictwo myśli winniśmy odważnie wchodzić.

LA RELIGION, EST-ELLE PRÉSENTE DANS LA VIE SOCIALE?
QUELQUES REMARQUES SUR LES QUESTIONS RELATIVES
AUX DROITS DE L'HOMME

Résumé

Le problème de la présence et de l'importance de la religion dans la vie sociale est une question extrêmement compliquée; ainsi qu'une solution satisfaisante tout le monde est difficile à trouver.

Vu ce problème précis et très complexe qui celui des droits de l'homme, l'auteur tient à démontrer le rôle décisif du christianisme, la vision de l'homme qu'il implique. Toute cette démarche a pour l'objectif la prise de conscience de ces droits essentiels de la personne qui ont été proclamé dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de l'ONU, le 10 décembre 1948.

En prenant en compte cet événement et les circonstances qui l'accompagnent, l'auteur confirme „d'une manière indirecte” la conviction concernant la présence et importance de la religion (ici: du christianisme) pour la vie sociale.

³² Możemy także twierdzić, iż Objawienie ją – naturę – ostatecznie także wyjaśnia. Ostatecznie usprawiedliwia także roszczenie człowieka, że jest on kimś „więcej i wyżej niż wszystko to, co człowieka otacza”. Tę „prawdę o człowieku”, prawdę o jego godności chrześcijaństwo niesie przez wieki wszystkim ludom i narodom, wszystkim kulturom.

³³ M. A. K r a p i e c, *Dobro wspólne i prawa...*, s. 23.

³⁴ Zob. S. S w i e ż a w s k i, *Dobro i tajemnica*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995, s. 57–96; *Największe wydarzenie XX wieku. O obradach Soboru Watykańskiego II wspomina prof. Stefan Swieżawski*, „Magazyn. Słowo – Dziennik Katolicki”, 1995, nr 43, s. 2–5.

KS. MAREK KACZMAREK

RADY EWANGELICZNE W ŻYCIU KAPŁANA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

WPROWADZENIE

W 1990 r. odbył się w Rzymie pod przewodnictwem papieża Jana Pawła II VIII Zwyczajny Synod Biskupów poświęcony formacji kapłańskiej. Owocem tego Synodu był dokument papieski *Pastores dabo vobis*. Ojciec Święty porusza w nim problematykę tożsamości, misji i formacji stałej kapłanów we współczesnym świecie. Papież podkreśla, że osobista świętość kapłanów wpływa istotnie na owocność ich posługi. Jednym z ważnych elementów uświęcenia i wiarygodności prezbiterów wobec świata jest wierność radom ewangelicznym. One wcielane w życie i posługę kapłanów w znaczącym stopniu przyczyniają się do wzrostu Królestwa Bożego na ziemi. Ich kwestionowanie jest częstą przyczyną osłabienia żywotności Kościoła w określonych regionach i środowiskach.

Jan Paweł II akcentuje, że zarówno osoby zakonne, jak i kapłani nie będący zakonnikami, powołani są w szczególny sposób na wyłączną służbę Bogu. Jednakże w całej swojej strukturze *człowieka skażonego grzechem pierwotnym* są oni narażeni, podobnie jak każdy człowiek, na pokusę do zła. Pokusy te dotyczą zwłaszcza trzech istotnych dziedzin egzystencji i życiowych odniesień osoby ludzkiej: władzy, posiadania i sfery cielesnej. To ich głębokie zakorzenienie antropologiczne wyjaśnia, dlaczego Kościół w swojej historii przywiązywał wielką rolę do tzw. rad ewangelicznych: posłuszeństwa, ubóstwa i czystości. W sposób szczególny do życia według rad ewangelicznych wezwane są osoby zakonne. Rady stanowią bowiem jakby główną oś życia zakonnego, są wymownym znakiem radykalizmu ewangelicznego, wyłącznym poświęceniem się Chrystusowi przez posłuszeństwo, ubóstwo i czystość. Od praktykowania rad ewangelicznych nie jest zwolniony i kapłan¹. Prezbiter poświęcony Bogu przez konsekrację kapłańską jest żywym narzędziem Chrystusa Wiecznego Kapłana i działa w Jego

¹ Por. *Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych*, „L'Osservatore Romano”, 11, (1990), nr 4, s. 3–12.

imieniu i w Jego osobie. Aby ta posługa dokonywała się w całkowitej łączności z Chrystusem, potrzeba by kapłan uczynił z siebie dar dla Kościoła, podobnie jak Chrystus oddał się całkowicie swojemu Kościołowi: „Umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25)². Radykalizm ewangeliczny zupełnego oddania się Kościołowi wynika z Chrystusowego wezwania do pójścia za Nim i naśladowania Go w życiu i służbie ludziom. Owocem i wyrazem ewangelicznego radykalizmu jest rozwój różnych cnót i postaw niezbędnych w życiu duszpasterskim i duchowym kapłana. Szczególnym ujęciem radykalizmu ewangelicznego, są *radę*, które Chrystus przedstawił w Kazaniu na Górze (por. Mt 5, 3–20), a zwłaszcza rady posłuszeństwa, ubóstwa i czystości³.

Rady ewangeliczne mają swój głęboki wymiar paschalny, ponieważ zakładają utożsamienie się z Chrystusem, Jego śmiercią i Zmartwychwstaniem. Kapłan, żyjąc według rad, upodabnia się do Chrystusa, który przyjął postać sługi (por. Flp 2, 5–8)⁴.

POSŁUSZEŃSTWO

Radą ewangeliczną, która łączy rady ubóstwa i czystości oraz je zespała i potwierdza, jest niewątpliwie posłuszeństwo. Papież, rozważając tę radę, widzi ją przede wszystkim w relacji bosko-ludzkiej, a dopiero z niej wynika relacja mię-

² Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Pastores dabo vobis*, 20, 23 (dalej PDV).

³ Por. PDV, 27. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* czytamy: „Rady ewangeliczne dotyczące poświęconej Bogu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, jako ugruntowane w słowach i przykładach Pana, a zalecone przez Apostołów, Ojców i doktorów Kościoła oraz pasterzy, są darem Bożym, który Kościół otrzymał od swego Pana i z łaski Jego ustawicznie zachowuje”, (KK, 43). Por. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, opr. E. Weron i A. Jarocho, Poznań–Warszawa 1984, s. 15nn. Szerzej na ten temat: L. Balter, *Wyjęci spośród ludzi, ale użyteczni dla świata*, [w:] *Odpowiedzialni za świat*, seria: *Powołanie człowieka*, red. L. Balter, t. 5, Poznań–Warszawa 1982, s. 157–161. G. Greshake, *Być kapłanem*, Wrocław 1983, 147nn. X. Pikaż, *Życie zakonne jako sakrament przyjaźni*, „Communio”, 5 (1985) nr 6, s. 56. L. Pacomio, *Pastores dabo vobis. Esortazione Apostolica Episcopato, al Clero e ai Fedeli circa la formazione dei Sacerdoti nelle Esortazione Apostolica*, Presentazione si S.E. mons. Jose Saraiva Mastius. Introduzioni e commenti, Casale Monferrato (AL), Piemme 1992. V. Gambio, *Dimensioni della Formazione Presbiterale*, Torino 1993, s. 221nn. H. Guzowski, *Ewangeliczne posłuszeństwo kapłana diecezjalnego w świetle „Pastores dabo vobis”*, „Dobry Pasterz”, Gorzów Wielkopolski 1994, z. XIV, s. 98–101. M. Chmielewski, *Duchowość życia konsekrowanego*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1994, s. 230–249. J. Dyduch, *Z ludzi wzięty. Kazania i przemówienia kardynała Karola Wojtyły o kapłaństwie*, Kraków 1995, s. 330–332.

⁴ W Liście apostolskim do zakonników i zakonnice Ameryki Łacińskiej na 500-lecie ewangelizacji Nowego Świata, Jan Paweł II napisał: „Podobnie jak u Jezusa z Nazaretu, całkowite oddanie się osób konsekrowanych zakłada ścisłą więź między trzema radami, tak że wzrastanie i dojrzewanie w praktykowaniu jednej pociąga za sobą większą owocność, obu pozostałych. I odwrotnie, brak wierności jednej z nich naraża na szwank siłę i autentyczność innych”, „L’Osservatore Romano”, 11, (1990), nr 7–8, s. 9–13.

dzyludzka, np. wobec przełożonego. Najdoskonalszy wzór posłuszeństwa postawił Jezus Chrystus, przychodząc na ziemię i oddając życie za swój Kościół. Autor *Listu do Hebrajczyków* stwierdza, że Chrystusa chociaż był Synem Jednorodzoną Ojca, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał (por. Hbr 4, 8). Jego posłuszeństwo względem woli Ojca stało się źródłem łask przez Niego wydanych dla zbawienia ludzkości. Jednocześnie pozwala ono docenić wagę posłuszeństwa w życiu kapłańskim spośród innych zalet, których domaga się misja prezbiterów. Ojciec Święty, odwołując się do dekretu *Presbyterorum ordinis*, podkreśla konieczność wypracowania u kapłana takiego usposobienia ducha, dzięki któremu ksiądz byłby zawsze gotowy do szukania nie swojej woli, ale woli Tego, który go wybrał i posłał. Z tego względu posłuszeństwo powinno mieć charakter nadprzyrodzony, musi być oparte na wierze i miłości. Tak rozumiane, jak przypomina Jan Paweł II, daje człowiekowi wolność wewnętrzną, ponieważ jest odpowiedzią na Boże powołanie i jednoczy go z Jezusem Chrystusem⁵. Jaką jednak specyfikę ma posłuszeństwo kapłana według Ojca Świętego?

A. W pierwszej kolejności, jak stwierdza Papież w adhortacji *Pastores dabo vobis*, jest to *posłuszeństwo apostołskie*⁶. Przez to pojęcie Ojciec Święty rozumie uznanie i umiłowanie Kościoła oraz służbę Jemu w jego strukturze hierarchicznej. Chodzi zatem o *synowską cześć i posłuszeństwo* wyrażone przez święconego na kapłana wobec biskupa. Urząd kapłański bowiem jest powierzony tylko w jedność z papieżem i z kolegium biskupów, a w szczególności w jedność z biskupem własnej diecezji⁷. Ta *uległość* wobec sprawujących władzę w Kościele nie ma w sobie nic poniżającego. Jest przyjęta przez prezbitera w całkowitej wolności i dotyczy akceptacji wymagań zorganizowanego życia kościelnego. Zdaniem Jana Pawła II *uległość* stanowi także łaskę odpowiedzialności w podejmowaniu decyzji dotyczących Kościoła, którą Jezus Chrystus zapewnił swoim apostołom i ich następcom. Ojciec Święty przypomina kapłanom, że ich posłuszeństwo powinno być właściwie umotywowane i wolne od służalczości. Tylko bowiem wówczas pomoże prezbiterowi w wykonywaniu w duchu Ewangelii powierzonej mu władzy nad Ludem Bożym⁸.

⁵ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 15, (dalej DK); por. *Modlitwa niedzielna z Papieżem*, „L'Osservatore Romano”, 11, (1990), 7–8, s. 30.

⁶ Por. Jan Paweł II List do kapłanów na Wielki Czwartek 1987r., pkt 5, (dalej L).

⁷ Por. PDV, 28. Mówiąc o posłuszeństwie apostołskim Jan Paweł II powiedział podczas spotkania z diakonami: „Chciałbym również przypomnieć słowa jednego z wielkich Ojców Apostolskich, św. Ignacego, biskupa Antiochii i męczennika: Wszyscy bądźcie posłuszni biskupowi jak Jezus był posłuszny Ojcu, [...] Słuchajcie biskupa, a Bóg będzie słuchał was”, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII, 1, 1985, s. 650, (dalej *Insegnamenti*).

⁸ Jan Paweł II podczas spotkania z kapłanami w katedrze w Vittorio Veneto powiedział: „Pamiętam jako jedną z uroczystych chwil mego życia tę, w której, złożywszy moje ręce w rękach Biskupa powiedziałem: »przyrzekam«. Od tej chwili czułem się zobowiązany przez całe życie do posłuszeństwa i nigdy nie pomyślałem, że chodziło wtedy o ceremonię bez żadnego znaczenia. Jest to zaproszenie do głębokiej refleksji. Co zrobiłem z moim powołaniem? Jak odpowiadam na Boże

B. Jan Paweł II stwierdza także, że posłuszeństwo ma swój wymiar wspólnotowy, tzn. nie jest tylko posłuszeństwem jednostki, która wchodzi w indywidualną relację z autorytetem władzy kościelnej, ale jest głęboko włączone w jedność całego prezbiterium wezwanego do zgodnej współpracy z własnym biskupem i za jego pośrednictwem – z następcą św. Piotra⁹. Ten aspekt wspólnotowy posłuszeństwa domaga się pewnych wyrzeczeń, nieprzywiązywania się do własnych upodobań, a także ciągłego ukierunkowywania się na dobro całego Kościoła. Z tego względu posłuszeństwo księdza powinno być wolne od wszelkiej zazdrości, zawiści czy niewłaściwej rywalizacji. Ojciec Święty podkreśla, że posłuszeństwo kapłana jest *solidarne*, bierze początek z jego przynależności do jedynego prezbiterium i w nim oraz z nim prowadzi księdza ku współpracy z braćmi kapłanami na płaszczyźnie diecezjalnej i ogólnokościelnej¹⁰.

C. Trzeci aspekt, który wymienia Papież, to charakter *pastoralny* posłuszeństwa kapłańskiego. Jan Paweł II rozumie przez to stałą dyspozycyjność kapłana, która sprawia, że jest on nastawiony na spełnianie potrzeb i wymagań powierzonych mu wiernych. Tak pojmowane posłuszeństwo wypływa stąd, że kapłan wypełnia głód Ewangelii, wiary, nadziei i miłości Boga, który jest rzeczywiście obecny pośród swego Ludu¹¹.

UBÓSTWO

Papież Jan Paweł II w swoich przemówieniach często porusza problem ubóstwa zarówno osób zakonnych, jak i kapłanów. Choć wydawałoby się, że jest to temat niemodny jak na dzisiejsze czasy naznaczone konsumpcyjnym stylem życia, to jednak jak podkreśla Ojciec Święty, postać Chrystusa ogołoczonego, aż do śmierci krzyżowej, jest zawsze żywa i aktualna (por. Flp 2, 5–8). Jeżeli kapłaństwo jest zjednoczeniem i upodobnieniem się do Jezusa Chrystusa, to w postawie i życiu prezbitera musi również być widoczny duch ubóstwa¹². Na powołanych

wezwanie? Co złożę Bogu w chwili ostatniego spotkania u kresu mego ziemskiego życia?”, *Insegnamenti*, VIII, 1, 1985, s. 1805. Por. H. Guzowski, dz. cyt., s. 99–100; bp P. Socha, *Życie duchowe kapłana*, „Ateneum Kapłańskie”, 85, (1993), t. 120, s. 233–237 (dalej AK).

⁹ Por. PDV, 28.

¹⁰ Por. PDV, 28; DK 15; Por. W. Życiński, *Być kapłanem – służą*, Lublin 1993, s. 56.

¹¹ Por. PDV, 28. J. A. Nowak stwierdza, że kto wchodzi na drogę konsekrowanego posłuszeństwa w Kościele, tym samym wybiera „pewną drogę uświęcenia i świętości”. Nawiązując do nauczania Jana Pawła II, pisze, że „ślub posłuszeństwa jest decyzją kształtowania siebie na wzór Chrystusa”, J. A. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. II, *Ślub posłuszeństwa*, Lublin 1994, s. 287–291.

¹² Por. tamże. Bp J. Szkodoń w nawiązaniu do nauczania Papieża pisze: „Realizując posłuszeństwo oddajemy chwałę Bogu, poddajemy się działaniu Ducha Świętego. Posłuszeństwo jest siłą jednoczącą Kościół [...], daje apostołstwu jedność i siłę [...] jest drogą walki z pychą, samowolą, szatanem, jest to droga do zbawienia”, bp J. Szkodoń, *Kapłan świadkiem posłuszeństwa Chrystusa wobec Ojca*, „Dobry Pasterz”, Gorzów Wlkp. 1991, z. 11, s. 121–122; Por. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, s. 64–68.

do kapłaństwa spoczywa szczególna powinność radykalnego oderwania się od dóbr doczesnych. Kapłan, jeżeli ma być w dzisiejszym świecie świadkiem Królestwa Bożego, winien skłaniać się do takiego ubóstwa, jakie praktykował jego Mistrz Jezus Chrystus i Apostołowie. Chodzi o prostotę stylu życia chroniącą przed wszelką pokusą luksusu czy nadmiernej wygody. Duch ubóstwa, wolności wobec rzeczy materialnych czy jakichkolwiek nieuporządkowanych przywiązań, staje się w przypadku kapłana świadectwem wiarygodności tego, co się głosi, a więc Królestwa Bożego¹³. Stąd Papież przypomina, że w życiu kapłana ubóstwo ewangeliczne polega na „podporządkowaniu wszystkich dóbr najwyższemu Dobru – Bogu i Jego Królestwu”¹⁴. Takie właśnie uporządkowanie stosunku kapłana do rzeczy materialnych, może dokonać się tylko poprzez poznanie i przeżywanie Boga jako jedyne i najwyższego Dobra, jako prawdziwe i ostateczne bogactwo. Oznacza to, że człowiek ubogi to ten, który wszystko, co najcenniejsze, najwartościowsze i najtrwalsze znajduje *u Boga*, w Nim.

Ubóstwo ewangeliczne nie jest skutkiem konieczności losu ani nie może wynikać z pogardy rzeczy stworzonych, gdyż są one darami Boga. Jest ono radosną rezygnacją z tych darów w celu użycia ich nie dla siebie, lecz dla dobra Królestwa Bożego. Jan Paweł II poucza zatem, że ubóstwo jest wyborem życiowej postawy inspirowanej wiarą w Chrystusa i miłością ku Niemu i braciom w wierze¹⁵. Chociaż prezbiterzy żyją pośród świata, do świata już nie należą i dlatego powinni unieważniać się od przywiązań, aby osiągnąć rozeznanie duchowe, dzięki któremu odnajduje się właściwy stosunek do świata i dóbr ziemskich. Sama zdolność wyrzekania się rzeczy doczesnych daje kapłanowi wewnętrzną wolność, która czyni go dyspozycyjnym wobec Boga i Jego wezwań, a także sprawia, że ofiarnie i z oddaniem podejmuje apostołskie prace i znosi trudy swojej posługi, którą niekiedy przychodzi mu pełnić w ciężkich warunkach materialnych. Dobro Boga i Jego Królestwo niejako zagospodarowuje przestrzeń serca kapłana uwolnionego od przywiązań do dóbr tego świata¹⁶.

¹³ Por. *Modlitwa niedzielna z Papieżem*, „L'Osservatore Romano”, 3, (1982), nr 3, s. 26.

¹⁴ Por. *Modlitwa niedzielna z Papieżem*, „L'Osservatore Romano”, 3, (1982), nr 7–8, s. 27. Por. K. G ó r a l, *Ubóstwo ewangeliczne kapłana w świetle „Pastores dabo vobis”*, „Dobry Pasterz”, XIV, Gorzów Wlkp. 1994, s. 102–105.

¹⁵ PDV, 30. Jan Paweł II naucza, że „wspominając ubóstwo, w jakim urodził się Jezus, zawsze trzeba pamiętać, że On, który był ubogi, przyniósł ogromne bogactwo, największe, jakie kiedykolwiek zostało ofiarowane człowiekowi, jakie zostało ofiarowane ludzkości: bogactwo, które pochodzi od Boga, które jest łaską Bożą – wiarą”, „L'Osservatore Romano”, 9, (1988), nr 1, s. 24. Szerzej na ten temat J. A. N o w a k, *Osoba konsekrowana*, t. 1, *Ślub ubóstwa*, Lublin 1992, s. 31–38.

¹⁶ Por. *Przemówienie Jana Pawła II podczas poświęcenia Seminarium Duchownego w Łomży 5 czerwca 1991 r.* [w:] *Bogu dziękujcie – Ducha nie gaście*, Wydział Duszpasterski Kurii Biskupiej w Olsztynie 1991, s. 125–126; Por. J a n P a w e ł I I, *Prezbiter a dobra doczesne*, [w:] *Misja ewangelizacyjna kapłanów w nauczaniu Kościoła. Materiały formacyjne i homiletyczne w roku duszpasterskim 1994/95*, Katowice 1994, s. 238–242.

Ubóstwo kapłana, na mocy jego sakramentalnego upodobnienia się do Chrystusa Głowy i Pasterza, ma, jak zaznacza Ojciec Święty, swój wymiar *pastoralny*¹⁷. Wprawdzie ksiądz godzien jest, aby otrzymywał odpowiednie wynagrodzenie za swoją posługę, zgodnie z ewangeliczną zasadą (por. Łk 10, 7; Mt 10, 10), jednak, jak stwierdza Papież, urząd kościelny nie może być dla duchownych okazją do osobistego wzbogacenia się, czy też czerpania korzyści dla swoich krewnych¹⁸. W używaniu dóbr ziemskich kapłan powinien zatem kierować się zawsze duchem wiary, miłości i światłem Ewangelii. Bóg, odwieczny Pasterz ludzkości, *wyrzeka* się swojej chwały, aby być ze swoją owczarnią, której szczególnie umiłowaną częścią są ubodzy, cierpiący chorzy i słabi. Chrystus jest pośród nich, przejmując ich kondycję, warunki i styl i życia wraz ze wszystkimi niedostatkami i ograniczeniami. Zatem, jak poucza Ojciec Święty, jeżeli Bóg pragnie „dawać Kościołowi nie jakichkolwiek pasterzy, ale pasterzy »według swego Serca«, a »Serce Boże« objawiło się nam w Sercu Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza”, to współczesny pasterz wypełni swoją apostołską misję, jeżeli będzie ubogim wśród ubogich, tak jak Chrystus¹⁹. Stąd Zbawiciel pozostaje dla prezbitera wzorem ogołocenia się z dóbr doczesnych, w celu wypełnienia wymagań Ewangelii. Jezus urodził się w ubóstwie, żył w ubóstwie i ubogo odchodził z tego świata. Ojciec Święty, powołując się na słowa Mistrza, że „lisy mają nory i ptaki powietrzne gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Łk 9, 57), ujawnia całkowite Jego oderwanie się od ziemskich wygod i luksusów. Nie należy jednak z tego powodu wyciągać wniosku, że Jezus żył w nędzy, zaznacza Jan Paweł II. Ewangelia bowiem mówi, że otrzymywał i przyjmował zaproszenia do domów ludzi zamożnych (por. Mt 9, 10–11; Mk 2, 15–16; Łk 5, 29), miał współpracowniczki, które usługiwały mu i Jego uczniom ze swojego mienia. Chrystusa stać także było na dawanie jałmużny ubogim. Jednak nie ma wątpliwości, że cechowała Go bezinteresowność i dystans wobec pieniędzy, odrzucał zachłanne pragnienie dóbr ziemskich²⁰. Z tego względu, jak wynika z nau-

¹⁷ Jan Paweł II, *Prezbiter a dobra...*, s. 238–242. Por. K. G ó r a l, dz. cyt., s. 103.

¹⁸ Por. PDV, 30. Jan Paweł II, powołując się na nauczanie soborowe i wypowiedzi Ojców Synodu poświęconego formacji kapłańskiej z 1990 r. przypomina: „Kapłani za przykładem Chrystusa, który będąc bogatym stał się ubogim z miłości do nas (por. 2 Kor 8, 9), winni uważać biednych i najsłabszych za powierzonych im w specjalny sposób oraz winni być zdolni do dawania świadectwa ubóstwu życiem prostym i surowym, będąc już przyzwyczajeni do hojnego rezygnowania z rzeczy zbytecznych”, PDV, 30; por. DK, 9; Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 282.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Prezbiter a dobra...*, s. 240.

²⁰ PDV, 82. Podczas Nieszporów Eucharystycznych w Tarnowie 10 czerwca 1987r. Jan Paweł II powiedział: „Byłoby prawdziwym dramatem, gdyby sytuacja bytowa księży, wolność od wielu codziennych udręk, z którymi muszą borykać się często świeccy, stworzyła pomiędzy duchowieństwem i wiernymi jakąś obcość. Jesteście z ludu i dla ludu. Pamiętajcie, że występujecie w imieniu Kościoła, który dziś w szczególny sposób wyraża opcję preferencjalną na rzecz ubogich. Wiem, jak wiele wspaniałych dzieł dokonali i dokonują w tym zakresie kapłani, zakonnicy i zakonnice. Trzeba iść w tym kierunku jeszcze dalej. Wszystko, co uczyniliście dla biednych, słabych, prześladowanych

czania Jana Pawła II, kapłan również powinien przyjąć podobną postawę, prowadzić prosty styl życia, wybierać skromne mieszkanie dostępne dla wszystkich, unikać luksusu i kształtować w sobie coraz większą gotowość do bezinteresownej służby Bogu i ludziom²¹.

Rezygnacja z rzeczy zbytecznych pozwoli kapłanowi znaleźć u siebie pewne środki, aby w niejednym przypadku mógł przyjść z materialną pomocą ubogim. W ten sposób „opcja preferencyjna na rzecz ubogich”, o którą prosi Jan Paweł II, nie będzie się ograniczać tylko do pustych słów i czczych deklaracji.

Pastoralny charakter kapłańskiego ubóstwa domaga się również od kapłana przejrzystości w rozporządzaniu środkami materialnymi wspólnoty, którą kieruje. Ojciec Święty wyraźnie przypomina wszystkim księżom, że dobra kościelne nie są prywatną własnością księdza, dlatego nie wolno mu dysponować nimi według własnych upodobań. Kapłan musi z nich zdawać sprawę Bogu i braciom, zwłaszcza ubogim, których zawsze będzie miał obok siebie²². Zatem kapłan musi czuć się powołany do tego, by stać przy ubogich, by rozpoznać słuszność ich żądań, ukazując im zarazem obraz Jezusa ubogiego i cierpiącego²³.

Jan Paweł II stwierdza, że kapłańskie ubóstwo jest także znakiem prorockim w świecie nastawionym konsumpcyjnie. Z uwagi na to, że Chrystus przez krzyż objawił doskonałość miłości pasterskiej, przyjmując zupełne ogołocenie w sensie zewnętrznym i wewnętrznym, dlatego też jest wzorem radykalizmu ewangelicznego dla każdego kapłana. Dlatego prezbiter jest konkretnym znakiem odcięcia się, odrzucenia, a nie poddania się presji współczesnego świata, który pokłada swoją nadzieję w pieniądzu i w dobrach materialnych. Przez praktykę rady ewangelicznego ubóstwa, kapłan powinien dążyć do tego, aby mieć te pragnienia, które są w Jezusie Chrystusie (por. Flp 2, 5).

CZYSTOŚĆ

Wśród wielu środków osiągnięcia doskonałości, jakie pozostawił Kościołowi Jezus Chrystus, wyróżnia się także dar czystości konsekrowanej²⁴. W dziewic-

jest wspaniałym kapitałem Kościoła w Polsce”, *Do końca ich umiłowal*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 88.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Prezbiter a dobra...*, s. 242.

²² Por. tamże.

²³ Por. PDV, 30.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do kapłanów, zakonników i seminarzystów*, „L'Osservatore Romano”, 7, (1986), nr 7, 2. W teologicznym komentarzu do adhortacji „Pastores dabo vobis” P. Giampietro De Paolo pisze: „Cosi la poverta: non si tratta della rinuncia ai beni della dipendente, anche privarsi di molte cose per darle ai poveri, ma il suo vivere tra la gente lo interperla, gli chiede di verificarsi se insegna e testimonia l'uso dei beni economici, del denaro, la relativizzazione del suo valore, la responsabilita di fronte alla loro amministrazione nella linea della giustizia e della solidarieta, testimonia il distacco del denaro, anche da quello che serve per le opere di

twie czy w celibacie zachowuje swoje znaczenie ludzka płciowość, przeżywana jako przejaw i służba na rzecz miłości w duchu jedności i wzajemnego oddania się osób. W ten sposób dziewictwo urzeczywistnia *sens oblubieńczy* ciała poprzez wspólnotę i oddanie siebie Jezusowi Chrystusowi i Jego Kościołowi. Ta zaś wspólnota życia i miłości oraz oddanie się Bogu jest partycypacją i zapowiedzią doskonałej komunii z Chrystusem, która wypełni się w Królestwie Bożym²⁵. Życie w czystości, do jakiego powołani są wszyscy chrześcijanie, swoje doskonałe wypełnienie znajduje w celibacie, czyli „beżenności dla Królestwa Niebieskiego” (por. Mt 19, 12). Jan Paweł II w pierwszym swoim liście do kapłanów na Wielki Czwartek z 1979 r., a także w wielu przemówieniach i wydanych dokumentach, podkreśla doniosłe znaczenie celibatu w życiu Kościoła, lecz nie chce rozstrzygać czy Kościół łaciński podjętą i trwającą przez stulecia decyzję o życiu osób konsekrowanych w celibacie, ma zachować czy uchylić. Jan Paweł II raczej pogłębia rozumienie tego charyzmatu i ukazuje sposoby coraz dojrzalszego wprowadzania go w życie²⁶. Chrystus od tych, których wybrał na swoich apostołów zażądał, by porzucili domy, rodziny, przyjaciół i poszli za Nim. *Porzucić* wszystko, to także wyrzec się ludzkiej miłości oblubieńczej, która znajduje swój wyraz w założeniu rodziny. Jezus wiedział lepiej niż ktokolwiek inny, że takie wyrzeczenie wymaga wielkoduszności, oznacza bowiem całkowity dar z siebie. Wiadomo, jak przypomina Papież, że Jezus nie wymagał od wszystkich swoich uczniów rezygnacji z życia w rodzinie, lecz domagał się, by wszyscy przyznawali Mu pierwsze miejsce w swoich sercach (por. Mt 10, 37). Konieczność pełnego wyrzeczenia się wszystkiego związane jest z życiem apostołskim lub szczególną konsekracją. W takim oto kontekście, jak stwierdza Ojciec Święty, można zrozumieć sens kościelnego prawodawstwa na temat celibatu kapłańskiego²⁷. Jan Paweł II przyznaje jednak, że życie w celibacie wymaga szczególnej łaski, jest to bowiem ideał, który przerasta siły ludzkiej natury i jest związany z umartwieniem

bene”. P. G. De Paolo, *Spiritualita del presbitero*, Verona 1993, s. 92. Szerzej na ten temat:

J. P. Schotte, *I sacerdoti del terzo millennio siano sacerdoti secondo il Cuore di Cristo*, „L'Osservatore Romano”, mercoledì 8 aprile 1992.

²⁵ Konstytucja dogmatyczna o Kościele stwierdza: „...wyróżnia się osobliwie cenny dar łaski Bożej, udzielanej przez Ojca niektórym ludziom, aby w dziewictwie czy w celibacie łatwiej, niepodzielnym sercem poświęcili się samemu tylko Bogu. Ta doskonała powściągliwość, zachowana ze względu na Królestwo Boże, zawsze cieszyła się szczególnym szacunkiem Kościoła jako znak i bodziec miłości, i jako szczególne źródło duchowej płodności w świecie”, (KK, 42).

²⁶ Por. PDV, 29. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* pisze: „W dziewictwie człowiek pozostaje w oczekiwaniu, także cieleśnie, na zaślubiny eschatologiczne Chrystusa z Kościołem, ofiarowując się całkowicie Kościołowi w nadziei, że Chrystus odda się Kościołowi w pełni prawdy życia wiecznego” (nr 16). Także w adhortacji Apostolskiej *Redemptionis donum* o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia z 25 marca 1984 r. Jan Paweł II napisał: „Czystość dla królestwa niebieskiego nie jest bowiem tylko dobrowolną rezygnacją z małżeństwa i życia rodzinnego, ale charyzmatycznym wyborem Chrystusa jako wyłącznego Oblubieńcy” (RD, 11).

²⁷ Por. J. Warzeszak, *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989, s. 270.

niektórych jej skłonności. Chrystus jednak daje łaskę tym, których powołuje do kapłaństwa, aby mogli żyć w czystości i dziewictwie dla Królestwa Bożego²⁸. Jan Paweł II w swoich przemówieniach do kapłanów ukazuje celibat w aspekcie skuteczności ewangelizacji. Celibat nadaje głoszeniu Ewangelii przejrzystości i wyrazistości. Stąd, jak poucza Jan Paweł II, świadectwo złożone w postaci celibatu ma szczególną wartość, gdyż obwieszcza Dobrą Nowinę nie tylko słowem, ale całym istnieniem, niepodzielnością życia i służby kapłana. W celibacie należy widzieć nie tylko normę prawną lub zewnętrzną warunek dopuszczenia do święceń, lecz przede wszystkim wartość głęboko związaną z sakramentem święceń upodabniającym do Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza i Oblubieńca Kościoła. Jest to zatem, według Ojca Świętego, wybór większej i niepodzielnej miłości do Chrystusa i Kościoła²⁹. Kościół bowiem pragnie, aby prezbiter miłował Go w sposób całkowity i wyłączny, tak jak umiłował go Jezus Chrystus. Zatem celibat kapłański, jak podkreśla Jan Paweł II, jest „darem z siebie w Chrystusie i z Chrystusem dla Jego Kościoła i wyraża posługę kapłana dla Kościoła w Chrystusie i z Chrystusem”³⁰. Celibat księży jest wyrazem woli Kościoła, który chciał i nadal chce, aby bezżenność była udziałem tych, którzy przyjmują konsekrację kapłańską. Nie można go rozumieć jako narzuconego przez prawo, lecz widzieć w nim dar Boży dla wspólnoty Kościoła, co podkreśla w Liście do kapłanów z 1979 r. Jan Paweł II³¹. Szanując inne tradycje, Kościół łaciński proponuje celibat jako *skarb*, który jest znakiem Królestwa Bożego, znakiem całkowitej miłości Chrystusa do Kościoła, a także niepodzielnej miłości prezbitera do Boga i Jego Ludu.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Logika konsekracji w celibacie kapłańskim* (Katecheza z 17 lipca 1993 r.), [w:] *Misja ewangelizacyjna kapłanów...*, s. 234–238. Papież w katechezie mówi: „Kościół zawsze bowiem uważał i nadal uważa, że celibat mieści się w logice konsekracji kapłańskiej i związanej z nią całkowitej przynależności do Chrystusa, która zmierza do świadomej realizacji Jego nakazu życia duchowego i ewangelizacji”, tamże.

²⁹ Por. *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, „L’Osservatore Romano”, 11, (1990), nr 7–8, s. 27. Por. L. Kowalówka, *Kapłan – człowiekiem wiary*, Warszawa 1986, s. 152–154; W. Słomka, *Celibat a duchowość życia kapłańskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 26, (1979), z. 3, s. 107–117.

³⁰ Por. *Insegnamenti* III, 1, 1980, s. 801. Por. tamże, IV, 1, 1981, s. 401. Jan Paweł II mówiąc o wartości celibatu kapłańskiego, powiedział w 1980 r. w Paryżu: „Nasz celibat ukazuje ze swej strony, że jesteśmy całkowicie poświęceni dziełu, do którego Chrystus Pan nas wezwał: kapłan ogarnięty przez Chrystusa staje się »człowiekiem dla innych«, całkowicie do dyspozycji Królestwa, bez podzielnego serca, zdolnym przyjąć ojcostwo w Chrystusie”, *Insegnamenti*, III, 1, 1980, s. 1536.

³¹ PDV, 29. Papież Jan Paweł II, mówiąc o celibacie, zaznacza, że czyni on osobę konsekrowaną bardziej dyspozycyjną wobec Zbawiciela i Jego dzieła: „Per il celibato infatti, i presbiteri si consacrano a Cristo con un nuovo ed eccelso titolo, e possono dedicarsi piu liberamente – con un cuore indiviso – al servizio di Dio e degli uomini. La perfetta continenza per il Regno dei Cieli rende possibile la paternita nello spirito (...) caratteristica della nostra personalita sacerdotale, che ne esprime chiaramente proprio la maturita apostolica e la fecondita spirituale”, Giovanni Paolo II, *Cari sacerdoti...*, s. 191.

Zatem, jak zauważa Papież, celibat powinien być postrzegany jako pozytywna wartość wzbogacająca kapłaństwo³².

Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreśla, że celibat kapłański należy widzieć nie jako drogę do *męczeństwa*, ale jako pozytywne ukierunkowanie w służbie zbawieniu. Adhortacja *Pastores dabo vobis* stara się zatem wyjaśnić ten szczególny charyzmat w pełnym jego bogactwie biblijnym, teologicznym i duchowym. Papież bowiem, mówiąc o celibacie kapłańskim i ukazując całe jego bogactwo i duchową płodność, rzuca swego rodzaju wyzwanie światu z jego mentalnością, tendencjami i pokusami. Przypomina, że Duch Święty, wzbudzając nowe powołania do służby Bożej w Kościele, budzi także w wielu sercach „wolę życia zgodnego z ewangelicznym ideałem” oraz pragnienie dochowania mu wierności³³. Celibat należy więc przyjmować z miłością i wdzięcznością, na podstawie wolnej i nieustannie odnawianej decyzji, jako cenny dar Boga, jako bodziec do ofiarnej miłości pasterskiej, a wreszcie jak poucza Papież – jako szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności Kościoła. Jest on także świadectwem o eschatologicznym charakterze Królestwa Bożego danego wobec świata³⁴. Zdaniem Papieża Jana Pawła II celibat, będący znakiem rzeczywistości eschatologicznej, pełni funkcję społeczną w życiu i posługiwaniu Kościoła oraz określa jednocześnie egzystencję kapłana. Poprzez zobowiązanie do bezżenności powoduje, iż kapłan „staje się w inny sposób »człowiekiem dla drugich« niż każdy inny mężczyzna”, a także stanowi źródło duchowego rodzicielstwa³⁵. Dobrowolna rezygnacja z małżeństwa dla Królestwa Bożego, owocuje w ojcostwie duchowym, które Jan Paweł II określa także mianem *macierzyństwa duchowego*³⁶. Kapłan zatem poprzez celibat wyrzeka się ojcostwa *według ciała*, aby dojrzewało w

³² Por. L, 79, 8.

³³ Por. PDV, 29; Por. L, 79, 8.

³⁴ Por. PDV, 29. Jan Paweł II, *Logika konsekracji...*, s. 237. Często stawia się zarzut, że powołanie do charyzmatycznej bezżenności i powołanie do urzędu kapłańskiego, to dwie różne sprawy. W związku z tym J. Kremer stwierdza: „W nowszych czasach często zarzuca się prawu o celibacie, że stoi ono w niezgodności z 1 Kor 7,7, gdzie Paweł określa bezżenność jako »charyzmat«. Charyzmat przyjmuje się przy tym na ogół jako udzieloną quasi od urodzenia zdolność do bezżenności. W żadnym wypadku takie rozumowanie nie odpowiada rozumieniu charyzmatu przez Apostoła; bo Paweł oznacza nim posługi i uzdolnienia, jakie Duch Święty sprawia w gminie i wobec których jednostka może się zamknąć lub otworzyć [...]. Dlatego Paweł może zachęcać gminę w Koryncie: »Lecz wy starajcie się o większe dary« (1 Kor 12, 31), tzn. Duchowi Świętemu przydzielajcie więcej miejsca w waszym wnętrzu i w waszym życiu. Kościelne żądanie bezżenności jako warunku dopuszczenia do święceń kapłańskich wychodzi ze stanowiska, że kandydatowi charyzmat ten został (względnie zostanie) udzielony i że Duch Boży – a nie naturalne predyspozycje jako takie – uzdolni go do tego, ażeby żył bezżennie dla królestwa Bożego. Uregulowanie prawne (instytucjonalne) nie znosi charakteru łaski, lecz służy do tego, aby stworzyć miejsce, które dla wielu umożliwia lub ułatwia oddanie się w służbę Duchowi Bożemu na świadectwo dla Chrystusa”. G. G r e s s h a k e, dz. cyt., s. 158.

³⁵ Por. PDV, 29.

³⁶ Por. L, 79, 8.

nim ojcostwo *według ducha*³⁷. Papież jest świadom trudności związanych z celibatem, a także współczesnej kontestacji tego charyzmatu. W odpowiedzi na zarzuty na temat upadków i nadużyć w tej dziedzinie, w adhortacji wyjaśnia, że każdemu kapłanowi potrzebna jest pokorna i ufna modlitwa, połączona z życiem sakramentalnym i ascezą. Bóg bowiem nie odmawia łaski celibatu tym, którzy o nią z ufnością proszą. Jan Paweł II podkreśla także znaczenie wychowania do celibatu w seminariach duchownych, gdzie trzeba ukazywać celibat jasno, bez żadnej dwuznaczności i w sposób jednoznacznie pozytywny³⁸.

Jak wynika z nauczania Papieża Jana Pawła II, celibat jest upodobnieniem się do Jezusa Chrystusa – Najwyższego Kapłana, który zaleca uczniom bezżenność dla Królestwa Niebieskiego. Dzięki niemu, prezbiter może lepiej wypełniać swoją posługę wobec Ludu Bożego, zachowuje bowiem stałą dyspozycyjność wobec Boga i Kościoła. Jest on także znakiem czasów przyszłych, w których „ani żenić się nie będą, ani za mąż wychodzić; wszyscy bowiem będą jako aniołowie Boży”. Kapłan żyjąc w celibacie i dając świadectwo ewangelicznej wartości dziewictwa, może pomagać chrześcijańskim małżonkom w przeżywaniu całej pełni „wielkiego sakramentu miłości Chrystusa do Kościoła – Jego Oblubienicy. Wierność kapłana celibatowi będzie oparciem dla wierności małżonków”³⁹. Celibat jest sprawdzianem wierności obiecywanej Chrystusowi i Kościołowi, a jednocześnie sprawdzianem wierności sobie, swojemu sumieniu, godności i powołaniu. Niekiedy bywa on czasem próby, który Bóg dopuszcza wobec kapłana⁴⁰. Każda bowiem miłość wymaga próby, aby mogła się wzmocnić, by była czysta i pełna, tego wszystkiego oczekuje Bóg od kapłana. Serce kapłana, które ma kochać Boga poprzez swoich bliźnich powinno być wolne od miłości ziemskiej skierowanej do jednej osoby. Celibat jest więc znakiem miłości, która służy określonej wspólnotie Ludu Bożego, w której każdy człowiek czeka na pamięć, na troskę i miłość.

Zauważamy, że Ojciec Święty Jan Paweł II widzi jako zasadniczą podstawę doskonałości kapłańskiej i motyw jej osiągnięcia godność kapłańską łączącą się ściśle z partycypacją w godności Chrystusa Najwyższego Kapłana, Głowy Kościoła i Jego Pasterza. Z partycypacji tej wynika także udział prezbiterów w funkcjach ka-

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. L, 88, 5.

³⁹ Por. PDV, 29, 50. Mówiąc o formacji do celibatu, Jan Paweł II napisał: „Dlatego niech seminarzyści dobrze poznają naukę Soboru Watykańskiego II, encyklikę *Sacerdotalis caelibatus*, oraz *Instrukcję o formacji do celibatu kapłańskiego*, wydaną przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego w 1974 r. Aby seminarzysta mógł podjąć wolną decyzję i przyjąć celibat kapłański dla Królestwa niebieskiego, musi poznać chrześcijańską i prawdziwie ludzką naturę płciowości, a także jej cel w małżeństwie i celibacie”, PDV, 50.

⁴⁰ Por. tamże. Por. P. G. De Paoli, dz. cyt. s. 39–56; P. Socha, *Życie duchowe kapłana. Radykalizm ewangeliczny*, AK 85, (1993), t. 120, s. 232–233; Por. J. Dyduch, *Z ludzi wzięty. Kazania i przemówienia Kardynała Karola Wojtyły o kapłaństwie (1963–1978)*, Kraków 1995, s. 230–231; B. Przybylski, *Kapłan Chrystusowy*, AK 87, (1976), t. 110, s. 168–175.

płańskich Zbawiciela, jak i szczególnego rodzaju wezwanie ich do realizacji rad ewangelicznych. Oznacza to, że zobowiązanie kapłanów do doskonałości tkwi w samym fakcie ich godności kapłańskiej. Za ważny motyw dążenia i osiągnięcia doskonałości uważa Papież realizację rad ewangelicznych, do wypełniania których wezwani zostali nie tylko zakonnicy, ale też i kapłani nie należący do zakonów. A zatem, zdaniem Jana Pawła II, kapłan poprzez otrzymane święcenia, uczestniczy w godności i posłannictwie Chrystusa Pasterza i Głowy Kościoła. Partycypacja w tych funkcjach stanowi dla kapłana szczególne zobowiązanie dążenia do doskonałości swego życia, wyrażającej się zwłaszcza w głębszej pracy nad sobą i pokonywaniu tego wszystkiego, co oddziela go od Najwyższego Kapłana.

CONSEILS ÉVANGÉLIQUES DANS LA VIE DU PRÊTRE DANS L'ENSEIGNEMENT DE JEAN-PAUL II

Résumé

Jean-Paul II affirme que les conseils évangéliques permettent de vaincre les tentations concernant les trois domaines essentiels de l'existence de l'homme: le pouvoir, la possession et la sexualité.

Dans la vie du prêtre le radicalisme chrétien provient de l'appel du Christ de le suivre et de l'imiter dans la vie et le service pour l'homme. Ils contiennent sa dimension pascale parce qu'ils impliquent l'identification avec Jésus, sa mort et sa résurrection.

Le prêtre qui pratique les conseils évangéliques est témoin et signe du Royaume de Dieu, où Dieu satisfera tous les nobles désirs ainsi que les attentes de l'homme.

KS. MAREK STĘPNIAK

OPCJA PREFERENCYJNA NA RZECZ UBOGICH Od Vaticanum II do Katechizmu Kościoła Katolickiego

WPROWADZENIE

Przemiany społeczne, jakie nastąpiły w Polsce po 1989 r., umożliwiły Kościołowi pełniejsze realizowanie misji ewangelizacyjnej. Szczególną formą misji Kościoła w każdym kraju i w każdym czasie jest posługa wobec ubogich. Powiększanie się obszarów ubóstwa materialnego w wyniku upadku gospodarki centralnie kierowanej i zbyt powolnych reform gospodarczych i społecznych jest wyzwaniem dla chrześcijańskiej miłości bliźniego. Również pilna potrzeba nowej ewangelizacji stawia przed Kościołem troskę o ubogich jako zadanie pierwszorzędne.

Niniejszy artykuł stanowi próbę przedstawienia rozwoju idei opcji preferencyjnych na rzecz ubogich w posoborowym nauczaniu społecznym Kościoła. Poznanie tego nauczania może przyczynić się do pogłębienia refleksji nad miejscem i zadaniem Kościoła w społeczeństwie, którego znaczna część boleśnie doświadcza procesu tworzenia struktur demokratycznych i gospodarki rynkowej.

1. OD SOBORU WATYKAŃSKIEGO II DO KONFERENCJI W MEDELLIN

11 sierpnia 1962 r., na miesiąc przed uroczystą inauguracją obrad soborowych, Jan XXIII stwierdził, że Kościół dzięki Soborowi znajdzie na nowo swoją tożsamość oraz odkryje, że „jest Kościołem wszystkich, szczególnie Kościołem ubogich”¹. Wypowiedź papieska została uznana przez wielu Ojców Soboru, ekspertów i teologów jako sygnał do podjęcia rozważań i poszukiwania odpowiedzi na pytania o znaczenie ubóstwa w życiu Kościoła katolickiego, o miejsce ubogich w Kościele?

Projekt dotyczący refleksji nad istotą Kościoła, przygotowany na I sesję Soboru (dyskusja nad projektem odbyła się 1–7 XII 1962 r.), opierał się – jak twierdzi M. D. Chenu – na tradycyjnych ujęciach eklezjologicznych. Kościół został przedstawiony jako społeczność doskonała, przekazująca Słowo Boże, wyposażona we władzę nauczania i rządzenia, o hierarchicznym ustroju z najwyższą władzą papie-

¹ *Solidarité et développement*, red. A. Sondag, Paris 1992, s. 210.

za. Kościół uświęca świat, utrwała społeczne struktury, staje na straży ustalonego porządku². Autorzy powyższego projektu doceniali zapewne wartość ewangelicznego ubóstwa. Podkreślali także istniejące niesprawiedliwości: głód, wojny, nędzę wielu narodów. Pomoc i opieka, jaką Kościół niósł słabym, pozbawianym praw i ubogim, troska o chorych, starców, wychowanie dzieci, organizacja szkół były świadectwem chrześcijańskiej miłości bliźniego i stanowiły najpiękniejsze karty w dziejach Kościoła. Chociaż ubodzy w Kościele przedsoborowym byli przedmiotem stałej troski, to jednak – jak twierdzi Chenu – Kościół nie dość upominał się o ich prawa wynikające z zasady społecznej sprawiedliwości³. Brak takiego ujęcia – obok wielu innych słabych punktów – sprawił, że projekt został odesłany do Komisji, głównie dzięki interwencji kardynałów: Suenensa, Montiniego i Fringsa. Szczególną wymowę miała wypowiedź kard. Lercaro, arcybiskupa Bolonii, który stwierdził: „Nie wypełnimy w sposób wystarczający naszego zadania, jeśli nie umieścimy jako głównego wątku i duszy w pracy doktrynalnej i ustawodawczej tego Soboru, tajemnicy Chrystusa obecnego w ubogich i ewangelizacji ubogich”⁴.

Stanowisko, jakie zaprezentował kardynał Lercaro, jeden z moderatorów Soboru w czasie II sesji (29 IX–4 XII 1963 r.), było w dużej mierze owocem pracy nieformalnej „grupy roboczej”. Tworzyli ją m.in. kardynał Gerlier – arcybiskup Lyonu (przewodniczący), arcybiskup Hakim z Nazaretu oraz biskup Himmer z Tournai (Belgia). Materiał stanowiący przedmiot dyskusji pt. *Jezus, Kościół i ubodzy* został przygotowany przez P. Gauthiera – byłego profesora Seminarium Duchownego w Dijon (Francja), księdza-robotnika z Nazaretu. Ich staraniem doszło do spotkania około 50 biskupów, reprezentujących różne kontynenty oraz 30 ekspertów i teologów, związanych z pracami Soboru. Spotkanie odbyło się w Kolegium Belgijskim 26 października 1962 r. „Grupa robocza” utrzymywała ścisłą łączność z Radą Soboru, a kardynał Lercaro osobiście informował o jej pracach papieża Jana XXIII i Pawła VI. Należy stwierdzić, że prace „grupy roboczej” oraz wystąpienia jej członków na Auli Soborowej znacząco wpłynęły na wypracowanie nowej koncepcji obecności ubogich we wspólnocie Ludu Bożego⁵.

Idea „Kościoła ubogich” została podjęta również w tzw. *Schemacie XIV*. Autorzy stwierdzają m.in. że kolegalność biskupów znajduje swój najbardziej ewangeliczny wyraz we wspólnej trosce i zaangażowaniu na rzecz dwóch trzecich ludzkości, która żyje w stanie nędzy fizycznej, kulturowej i moralnej. Biskupi deklarują pomoc Kościołom krajów ubogich oraz domagają się przeprowadzenia reform struktur społecznych i ekonomicznych, które zahamują pauperyzację ubogich i pomogą im wyzwolić się ze stanu nędzy⁶.

² M. D. Chenu, „L'Église des pauvres” à Vatican II, „Concilium” 124, 1977, s. 75.

³ Tamże, s. 76.

⁴ „Documentation Catholique”, 1962, nr 60, kol. 318, cyt. za M. D. Chenu, art. cyt., s. 77.

⁵ Por. G. Guttierrez, *Le Rapport entre l'Église et les pauvres*, Paris 1985, s. 240–243.

⁶ *Solidarité et développement...*, s. 221.

Prace „grupy roboczej” oraz wystąpienia jej członków w Auli Soborowej znacząco wpłynęły na ostateczną formę soborowych dokumentów. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* stwierdza się, że Kościół na wzór Chrystusa, który „dokonał dzieła Odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań” jest powołany „do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia” (LG, 8). Ubodzy są znakiem obecności Chrystusa. Dlatego Kościół „darzy miłością wszystkich dotkniętych ludzką słabością, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubożego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi” (LG, 8). Konstytucja przypomina ponadto wartość ubóstwa w chrześcijańskim dążeniu do świętości. Ubóstwo przyjęte dobrowolnie w wolności synów Bożych jest naśladowaniem Chrystusa i drogą realizacji chrześcijańskiego powołania (por. LG, 42). „Duch ośmiu błogosławieństw, a szczególnie ubóstwa” powinien przenikać działalność społeczną i gospodarczą chrześcijan oraz ich zaangażowanie na rzecz pokoju światowego i prawdziwego dobrobytu ludzkości (por. GS, 72). Chrześcijanie są wezwani przez Chrystusa ubożego i solidarnego z ubogimi do działań na rzecz przewyciężenia niesprawiedliwych stosunków społecznych, których przejawem jest „głód, choroby i bieda wszelka” (GS, 88)⁷.

Idea „Kościoła ubogich” inspirowała od początku nauczanie Pawła VI. W czasie trwania IV sesji soborowej (14 IX–8 XII 1965 r.) Papież przedstawił kardynałowi Lercaro swój projekt ogłoszenia encykliki o ubogich. Ostatecznie nie doszło do publikacji tego dokumentu. Można jednak przypuszczać, że praca powołanych przez kardynała Lercaro ekspertów znalazła swój owoc w encyklice *Populorum progressio*, opublikowanej na Wielkanoc w 1967 r.⁸

Pierwszą próbę zastosowania soborowego nauczania o „Kościele ubogim” i „Kościele ubogich” do konkretnej sytuacji społecznej podjęli biskupi krajów Ameryki Południowej. Zwołana z inicjatywy Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) i za aprobatą Pawła VI konferencja w Medellin (Kolumbia) w 1968 r. podjęła problematykę posługi Kościoła wobec ubogich. Posługa ta powinna polegać przede wszystkim na ewangelizacji, ze szczególnym uwzględnieniem społecznego i politycznego wymiaru wiary. Rzeczywistość społeczną tego kontynentu, pełną sprzeczności i niesprawiedliwości, tworzą ludzie ubodzy, pozbawieni praw, zepchnięci na margines życia społecznego. To oni w Kościele zajmują uprzywilejowane miejsce i do nich Kościół jest przede wszystkim posłany. Konferencja w Medellin – jak twierdzi B. Sutor – odegrała bardzo doniosłą rolę, ponieważ była „próbą przełamania konserwatywnego jak dotąd myślenia Kościoła na tematy społeczne. Opcja na rzecz ubogich uświadomiła biskupom obowiązek socjalnej służby Kościoła i zwrócenia się do najniższych warstw latynoamerykańskiej społeczności”⁹.

⁷ Por. także Dekret o ekumenizmie, 12; Dekret o posłudze i życiu kapłanów, 13, 17; Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego, 13.

⁸ Por. M. D. Chenu, dz. cyt., s. 80.

⁹ *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 416.

Podróż apostolską Pawła VI do Kolumbii w sierpniu 1968 r. można odczytać jako wyraz pełnego poparcia dla zaangażowania miejscowego Kościoła na rzecz ubogich. Papież w jednym z przemówień nazwał ubogich „sakramentem – świętym znakiem obecności Chrystusa na świecie, odbłaskiem ludzkiego i boskiego Oblicza Zbawiciela”¹⁰. Paweł VI nie poprzestał jednak na teologicznych obrazach i rozważaniach, ale także krytycznie ocenił panujące w tym kraju stosunki społeczne, dyskryminujące rdzenną ludność, która często żyje w warunkach urągających ludzkiej godności. Nie proponując gotowych rozwiązań systemowych – zgodnie z zasadami katolickiej nauki społecznej – Paweł VI upomniał się o przyznanie ludności chłopskiej elementarnych praw ekonomicznych (głównie prawa do ziemi) i politycznych oraz stanowczo napiętnował nadużycia władz państwowych wobec tej warstwy społecznej. Sprawujący władzę polityczną i kierujący życiem gospodarczym są zobowiązani do podejmowania reform w celu ustanowienia bardziej sprawiedliwego porządku społecznego. Grupą wskazaną imiennie są właściciele latyfundiów. Na nich spoczywa obowiązek udziału w reformach społecznych, właściwego wykorzystania gruntów rolnych, a także świadczenie na rzecz ubogich poprzez przeznaczanie części zysków na cele społeczne.

Niesprawiedliwe stosunki społeczne nie tłumaczą przeprowadzenia reform przy użyciu przemocy. Paweł VI przypomniał, że drogą do reform społecznych nie jest rewolucja, lecz współpraca wszystkich warstw społecznych w celu likwidacji analfabetyzmu, wprowadzenia nowych metod uprawy ziemi, ugruntowania szacunku dla pracy ludzkiej, rozwoju katolickich organizacji i stowarzyszeń¹¹.

2. GŁOS KOŚCIOŁÓW AMERYKI POŁUDNIOWEJ

Dzięki Pawłowi VI nauczanie społeczne Kościoła o prawach ubogich, wypracowane przez Sobór, przekroczyło granice Ameryki Południowej i Środkowej. Papież podczas podróży apostolskiej na Filipiny stanowczo opowiedział się po stronie ubogich, stwierdzając, że zaspokojenie potrzeb materialnych i duchowych jest podstawowym prawem osoby ludzkiej równie ważnym, jak prawo do poszanowania godności i do wyznawania wiary¹². Nie ulega jednak wątpliwości, że refleksja nad posługą Kościoła wobec ubogich i miejscem ubogich w Kościele, inspirowana nauczaniem Soboru Watykańskiego II i konferencji w Medellin rozwijała się głównie w krajach latynoskich. Jednym z wybitnych pasterzy, podejmujących omawianą problematykę był kardynał Maurer, arcybiskup Sucre (Boliwia). W swym nauczaniu podkreślał, że Kościół powinien stawać się coraz bardziej Kościołem ubogim i posługiwać ubogim, przeznaczając na ten cel także posiadane dobra materialne. Powinność takiego zaangażowania jest tym bardziej

¹⁰ *Solidarité et développement...* s. 223.

¹¹ Tamże, s. 224–225.

¹² Przemówienie w Tondo z 29 XI 1970, „Documentation Catholique”, 1970, nr 1576.

pilna, że niebezpieczeństwo rewolucji, inspirowanej ideologią marksistowską, stanowi realne zagrożenie. niesprawiedliwe struktury społeczne muszą być zreformowane przy czynnym zaangażowaniu Kościoła. „Jeśli nie, to taka zmiana dokona się bez nas” – stwierdził kardynał Maurer¹³.

Wypowiedzi biskupów południowoamerykańskich potwierdzają wyraźnie, że „Kościoła ubogich” nie należy ograniczać jedynie do jednego kontynentu. Podczas Synodu Biskupów w Rzymie w 1974 r. Halder Camara, arcybiskup Olinda i Recife (Brazylia) przypomniał, że ubodzy są znakiem obecności Chrystusa: „Kiedy znajdujemy się wśród ubogich, którzy są wszędzie, i w krajach biednych i w »szarych strefach« krajów bogatych, zaczynamy rozumieć, że Chrystus wciąż uwielbia swego Ojca, ponieważ dziś, jak wczoraj i zawsze Pan ukrywa swe prawdy przed możnymi i mędracami i objawia je najmniejszym”¹⁴. Dlatego Kościół, sprawując posługę wobec ubogich, powinien odrzucić triumfalizm i wszelkie przywileje społeczne. Kościół jest ewangelizowany także przez ubogich. Dzięki nim odkrywa na nowo swoją misję i skuteczniej daje świadectwo ubogiemu Chrystusowi.

Celem posługi Kościoła jest „wychowanie wyzwalające”. Arcybiskup Camara podczas Kongresu Eucharystycznego w Filadelfii (USA) w 1976 r. stwierdził, że „wewnętrzny kolonializm” w krajach Ameryki Łacińskiej, który rodzi niesprawiedliwość społeczną, wymaga rozwiązania w sposób pokojowy, ostateczny i zdecydowany. „Wychowanie wyzwalające” obejmuje wyzwolenie z grzechu i jego skutków, z egoizmu, ale także zakłada nawrócenie poszczególnych osób i przemianę niesprawiedliwych struktur społecznych¹⁵.

Druga Konferencja Biskupów Ameryki Łacińskiej odbyła się w 1979 r. w Puebla (Meksyk). Tematem wiodącym obrad była *Ewangelizacja w terażniejszości i przyszłości Ameryki Łacińskiej*. Miłość preferencyjna i troska o ubogich i żyjących w niedostatku – stwierdzają biskupi – uwiarygodnia misję Kościoła¹⁶. Dlatego Episkopaty poszczególnych krajów zobowiązują się do podjęcia takich działań, których celem będzie ewangelizacja i służba ubogim oraz uznają **opcję preferencyjną na rzecz ubogich** za najważniejszy kierunek działań¹⁷. Służba ubogim nie oznacza jednak wykluczenia jakiejkolwiek grupy społecznej z misji ewangelizacyjnej Kościoła¹⁸.

3. NAUCZANIE JANA PAWŁA II

Termin „opcja preferencyjna na rzecz ubogich” użyty w dokumencie końcowym konferencji w Puebla znalazł uznanie i zastosowanie w nauczaniu Jana Pawła II. Wypowiedzi obecnego Papieża są tak liczne, że mogą stanowić materiał

¹³ Por. *Solidarité et développement...* s. 223.

¹⁴ Tamże, s. 229.

¹⁵ Por. „Documentation Catholique”, 1976, nr 1704.

¹⁶ Por. *Construire une civilisation de l'amour*, Paris 1980, nr 382.

¹⁷ Por. tamże, nr 707.

¹⁸ Por. tamże, nr 733 i 769.

do głębszych analiz teologicznych. Na użytek tego artykułu wypada wskazać najbardziej charakterystyczne elementy nauczania papieskiego, które podejmują wcześniejsze nauczanie Kościoła oraz wprowadzają nowe aspekty.

Podczas pierwszej pielgrzymki do Meksyku (styczeń 1979 r.), w przemówieniu do ubogich dzielnicy Santa Celilia (Guadalajara), Papież potwierdził, że uprzywilejowane miejsce ubogich we wspólnocie Kościoła wynika z miłości Boga do ubogich oraz z samego faktu ubóstwa¹⁹. Kościół wzywa odpowiedzialnych za życie społeczno-polityczne do przeprowadzenia głębokich reform społecznych, „które mogą okazać się konieczne, aby umożliwić stałe odtwarzanie na nowo warunków potrzebnych ludziom w jakikolwiek sposób upośledzonym, jeżeli mogą oni uzyskać szansę w swej ciężkiej walce o byt”²⁰. Żądanie sprawiedliwości znajduje pełne poparcie ze strony Kościoła, który solidaryzując się z ubogimi, wyraża „troskę Chrystusa, który przyszedł po to, aby głosić orędzie zbawienia, bowiem Bóg ubogich rzeczywiście umiłował i Bóg gwarantuje ich prawa”²¹. Opcja preferencyjna nie oznacza wyłączenia innych klas czy grup społecznych z troski duszpasterskiej Kościoła. Ten element nauczania społecznego podejmuje Jan Paweł II w sposób bardzo oczywisty. „Kościół czyni to nie dlatego, aby służyć interesom politycznym, nie dlatego, by zdobyć władzę, ani też by dawać pretekst do przemocy, lecz ażeby zbawić człowieka w jego człowieczeństwie i jego nadprzyrodzonym przeznaczeniu”. Obrona ludzkiej godności ubogich jest obowiązkiem Kościoła, który pragnie, aby wszyscy ludzie żyli zgodnie z godnością, jaką otrzymali od Stwórcy²².

Papież stanowczo odrzuca wszelkie kryteria polityczne i ideologiczne, które redukcją ubogich do klasy społecznej, będącej w opozycji wobec innych klas. Ubóstwo nie zamyka się tylko w kategoriach ekonomicznych. Jan Paweł II nazywa ubogimi osoby pozbawione praw przez ideologie totalitarne, szczególnie prawa do wolności sumienia i wyznania²³. „Gdy Kościół mówi o preferencyjnej opcji na rzecz ubogich, czyni to w perspektywie wszechobjemującej miłości Pana, który szczególnie upodobał sobie właśnie najbardziej potrzebujących. Nie jest to opcja ideologiczna, nie oznacza to też ulegania zwodniczej teorii walki klas jako motoru przemian dziejowych. Miłość do ubogich to coś, co wypływa z samej Ewangelii i czego nie wolno ujmować ani przedstawiać w kategoriach konfliktu”²⁴.

¹⁹ Por. „Documentation Catholique”, 1979, nr 1772.

²⁰ *Homilia podczas mszy świętej na Yankee Stadium w Nowym Yorku*, [w:] Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie, Warszawa 1981, s. 172.

²¹ *Przemówienie do właścicieli i pracowników plantacji trzciny cukrowej. Bacolod 20 II 1982*, [w:] Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii, Warszawa 1986, s. 122.

²² Tamże, *Przemówienie do mieszkańców Tondo, dzielnicy slumsów. Manila 18 II 1981*, s. 90.

²³ *Przemówienie do kardynałów Kurii Rzymskiej Le service de l'unité et la défense de l'authenticité de l'Évangile*. „Documentation Catholique”, 1985, nr 1889. Por. także List apostolski do zakonników i zakonnice Ameryki Łacińskiej z okazji 500-lecia ewangelizacji kontynentu. *Les chemins de l'Évangile*. „Documentation Catholique”, 1990, nr 2012.

²⁴ *Miłość do ubogich nie jest ideologią. Przemówienie do kapłanów w Meksyku 12 V 1990*, „L'Osservatore Romano”, 1990, nr 6, s. 20.

Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (1986) prezentuje szczególnie obszerny wykład nauczania społecznego Kościoła. Dokument ten, obok omówionego wyżej aspektu duchowego, podkreśla bardzo wyraźnie praktyczny wymiar opcji preferencyjnej. „Jezus nie tylko przyniósł łaskę i pokój Boży, lecz uzdrawiał także niezliczonych chorych, współczuł tłumowi, który nie miał co jeść i nakarmił go, razem z uczniami, chodzącymi za nim, rozdawał jałmużnę” (LC, nr 67). Błogosławieństwo ubóstwa, jakie zostawił Jezus, nie zwalnia chrześcijan z troski o pozbawionych środków do życia. Nędza, która jest konsekwencją ludzkiego grzechu i słabości człowieka „jest złem, z którego trzeba, o ile to możliwe, ludzi wyzwolić” (LC, nr 67). Takie zadanie staje nieustannie przed całym Kościołem i każdym chrześcijaninem. Posługa Kościoła wobec ubogich jest współcześnie inspirowana nauczaniem społecznym, przez które Kościół stara się wpłynąć na zmiany niesprawiedliwych struktur społecznych. Miłując ubogich, Kościół daje świadectwo godności człowieka, wartości niezależnej od posiadanych dóbr materialnych, „daje świadectwo, że ta godność nie może być zniszczona, niezależnie od tego, co jak wielkiej nędzy, pogardy, odrzucenia i bezsilności byłby doprowadzony człowiek” (LC, nr 67).

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) w części prezentującej szczegółowe wskazania, przedstawia syntezę nauczania społecznego na omawiany temat. Jan Paweł II używa zamiennie terminów „opcja preferencyjna” i „miłość preferencyjna” i definiuje ją jako „specjalną formę pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej” (SRS, nr 42). Opcja tak rozumiana dotyczy w pierwszym rzędzie chrześcijan, wezwanych do naśladowania Chrystusa. Należy ją jednak uwzględnić również na płaszczyźnie życia społecznego, a szczególnie przy podejmowaniu decyzji dotyczących praw własności i użytkowania dóbr. Papież przywołuje prawo powszechnego przeznaczenia dóbr, które jest prawem fundamentalnym, pierwszym w stosunku do prawa własności, i znajduje swoje uzasadnienie w dziele stworzenia i godności człowieka. Po raz kolejny Jan Paweł II stwierdza, że ubóstwa nie można rozumieć jako braku środków materialnych. Szczególną formą ubóstwa jest „pozbawienie osoby ludzkiej podstawowych praw, w szczególności prawa do wolności religijnej, a także prawa do inicjatywy gospodarczej” (SRS, nr 42).

Reforma niesprawiedliwych struktur społecznych jest pilnym zadaniem poszczególnych państw. Jednak ze względu na światowy wymiar kwestii społecznej, konieczne jest zaangażowanie organizacji międzynarodowych. Jan Paweł II wskazuje na konieczne warunki likwidacji nędzy i stref ubóstwa. Należą do nich: reforma międzynarodowego systemu handlowego, reforma systemu monetarnego i finansowego, wymiana technologiczna, rewizja struktur istniejących organizacji międzynarodowych (por. SRS, nr 43).

W encyklice społecznej *Centesimus annus* (1991) Jan Paweł II przynagła, aby społeczne orędzie Ewangelii przestało być teorią, a stało się podstawą działania dla chrześcijan. Opcja preferencyjna na rzecz ubogich, „która nigdy nie wyłącza i nie dyskryminuje innych grup” dotyczy nie tylko ubóstwa ekonomicznego,

ale także kulturowego i religijnego. Współcześni ubodzy to także ludzie ze-
pchnięci na margines, ofiary konsumizmu, uchodźcy i emigranci (CA, nr 57).

Katechizm Kościoła Katolickiego, ogłoszony w 1992 r., nie podejmuje no-
wych analiz i nie wprowadza nowych elementów do nauczania społecznego na
powyższy temat, przywołuje jedynie treści omówionych wyżej dokumentów Ma-
gisterium. Ukazuje jednak dokładnie podstawy chrześcijańskiej miłości do ubo-
gich, którymi są nauka Starego i Nowego Testamentu, nauczanie Ojców Kościoła
oraz praktyka chrześcijańskiego życia (por. KKK, nr 2443–2449).

* * *

Opcja preferencyjna na rzecz ubogich jest w swej istocie próbą ukazania relacji
między sprawiedliwością i miłością na płaszczyźnie życia społecznego²⁵. Okazuje się
jednak, że sprawiedliwość, której wyrazem są akty prawne obowiązujące w państwie,
nie rozwiązuje problemu ubóstwa. Nieskuteczne są również mechanizmy ekonomiczne
czy inne gwarancje socjalne (np. ustalenie minimum dochodów). Opcja preferen-
cyjna nie znosi oczywiście aktów prawnych i zasad ekonomii, ale wprowadza w ich
stosowanie miłości wobec ubogich. Życie ekonomiczne nie jest tylko sprawą równo-
wagi rynkowej, ale przede wszystkim zespołem relacji między ludźmi, którzy podej-
mując decyzje i dokonując wyborów, kierują się zasadami sprawiedliwości, zgodnie z
prawem Bożym lub też występują przeciw temu prawu. Nauczanie społeczne Kościoła
nie proponuje konkretnych rozwiązań, ale wskazuje na wartości fundamentalne,
które mają swoje źródło w zbawczym orędziu Chrystusa.

L'OPTION PRÉFÉRENTIELLE POUR LES PAUVRES

Résumé

L'auteur de cet article essaie de présenter le développement de l'idée de l'option préférentielle pour les pauvres dans l'enseignement social de l'Église après le Concile Vatican II. L'amour pour les pauvres était toujours présent dans l'enseignement et l'activité de l'Église Catholique. L'enseignement du Concile Vatican II concernant la mission des chrétiens dans la vie sociale, développé et approfondi par les églises locales de l'Amérique du Sud (Conférence à Medellin - Columbia 1968; Conférence à Puebla - Mexico 1979) a donné comme suit que cette option préférentielle pour les pauvres actuellement consiste à accorder aux gens dépourvus des droits fondamentaux de la personne humaine un rôle particulier dans la communauté de l'Église.

Le même enseignement de l'Église réclame le respect des droits des hommes provenant de la dignité naturelle aussi bien que celle surnaturelle. Le fait de connaître cet enseignement peut contribuer à une réflexion approfondie à propos de la place et de la mission de l'Église dans la société polonaise dont la grande partie souffre à cause de la formation des structures démocratique et économique (marché libre).

²⁵ Por. J.-Y. Calvez, *L'économie. L'homme. La société. L'enseignement social de l'Église*, Paris 1990, s. 70–71.

KS. JAN WOLSKI

TRAGIZM LUDZKIEGO GRZECHU

„[...] dramat dzisiejszego człowieka,
podobnie jak człowieka wszystkich czasów,
polega na tym, że przypomina sytuację
z czasów wieży Babel”.

(Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 13)

Aby odpowiedzieć na postawiony w temacie artykułu problem, należałoby zastanowić się najpierw, czym jest grzech w swoim najgłębszym wymiarze? Co jest jego przyczyną i istotą? Jakie niesie ze sobą skutki? Wydaje się uzasadnione przypatrzenie się wymiarom grzechu, zarówno pierwotnego, jak i śmiertelnego, bo na tej płaszczyźnie najlepiej uwidacznia się wielkość i tragizm popełnianego przez człowieka zła¹.

1. GRZECH A SUBIEKTYWNE DOBRO

Popelnienie grzechu jest możliwe dzięki wolnej woli człowieka. W działaniu, człowiek w naturalny sposób ukierunkowany jest ku spełnianiu dobra. Osiągnięcie go, jawi się działającemu jako element fascynujący, upragniony i pełen powabu, dlatego staje się jednocześnie motywem działania. Jest to naturalne i nieugaszone pragnienie człowieka, który siłą natury pociągany jest ku dobremu, że jeśli nawet czyni zło, nie czyni tego inaczej jak tylko z powodu, iż to co zamierza, jawi się najczęściej w postaci subiektywnego dobra.

Owa iluzoryczność dobra, która w rzeczywistości jest złem, wynika z tego, że rozum i wolna wola człowieka są ograniczone i nie są w stanie uchwycić, pojąć i ocenić w sposób adekwatny i pełny dobra oraz zła. I tu jawi się konieczność autorytetu, który właściwie wskazywałby, co jest dla człowieka właściwym dobrem. Pierwszym takim autorytetem jest sam Bóg, który na różne sposoby przekazuje człowiekowi odwieczną prawdę o dobru. Czyni to poprzez swoje *Słowo*,

¹ Na temat terminologii i rozumienia grzechu zob. artykuł: L. Stachowiak, *Grzech. W Piśmie Świętym*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, k. 265–267; S. Rosik, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, XIV (1986), s. 57–97.

czyli Biblię, czyni to poprzez głos sumienia, czy poprzez inne autorytety, które starają się poznać Jego wolę i nauczać w Jego imieniu.

2. SKUTKI GRZECHU

Efektom grzechu jest tak zwane *malum poenae*, które staje się udziałem ze względu na *malum culpae*. Można by uczynić długą listę destrukcyjnych skutków, jakie niesie ze sobą popełnienie grzechu². Do najistotniejszych należy zaliczyć zmniejszenie woli do spełniania dobra moralnego i pogłębienie skutków grzechu pierwotnego, które często bywają nazywane zranieniem natury ludzkiej. Teologia do najważniejszych zalicza: osłabienie zdolności poznania przez umysł prawdy, zwłaszcza tej religijnej; skłonność woli ku czynieniu zła; słabość woli i pożądlivość jako zaburzenia w sferze emocjonalnej działającego.

Jedno trzeba powiedzieć wyraźnie. Jakkolwiek wielkie byłyby skutki grzechu, nie mogą być one przypisywane Bogu, który powodowałby je poprzez specjalną interwencję w istniejącym świecie grzechu. Myśl biblijna jest klarowna. Nie można zanegować, że czasem Bóg tak działa w historii zbawienia, iż można wskazać na pewne kary czy zło fizyczne, które ma charakter pedagogiczny, leczący, aby grzesznik nawrócił się i żył³. Jest to jednak zawsze zło natury fizycznej, nigdy moralnej. Można przyjąć, że w Bożych planach, istnieją swego rodzaju wewnętrzne kary, które „mszczą się” na tym, który dopuszcza się zła, ale nie da się przyjąć, że skutkiem grzechu, byłyby swego rodzaju kary jako specjalny efekt Bożego działania *ad extra* człowieka. Nie mówimy tutaj oczywiście o karze za grzech czy o sprawiedliwości, bo to jest oddzielne zagadnienie, lecz jedynie o ubocznych skutkach grzechu.

Pojęcie grzechu jest ściśle związane z pojęciem winy. Dwa wymienione elementy odnoszą się do tej samej rzeczywistości chociaż dotyczą różnych aspektów. Grzech implikuje, czy też prowadzi m.in. do poczucia moralnej winy, a ta z kolei zakłada zawsze grzech. Te dwa elementy występują zawsze razem. Grzech oznacza, że popełniony został pewien akt moralnie zły. Wina podkreśla zaś fakt, że człowiek jest odpowiedzialny przed Bogiem za zło, którego się dopuścił; a zło, zostaje przypisane człowiekowi gdyż on, powinien działać na sposób odpowiedzialny⁴.

Utrata ścisłej relacji Bóg – człowiek. Grzech niszczy życiodajną i nadprzyrodzoną więź z Bogiem. Niweczy istotne relacje pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Najwyraźniejszym tego przykładem jest grzech pierwotny i jego dramatyczny skutek, a jest nim przekreślenie pierwotnej intymnej więzi, która istniała

² Na temat istotnych wymiarów i skutków grzechu zob. pracę: J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996, s. 34–60.

³ Zob. Ez 18, 23. Por. Mdr 1, 13; Lk 15, 7.10.32; J 8, 11; Rz 11, 32; 2 P 3, 9.

⁴ Zob. H. Fischer, *Der Schuldbegriff im Kontext heutiger theologischer Anthropologie*, [w:] *Handbuch der christlichen Ethik*, t. 3, Freiburg 1982, s. 166.

w raju. Jej zerwanie Biblia nazwie wypędzeniem z raju pierwszych rodziców (zob. Rdz 3, 23)⁵. Jest to moment istotny, od tej bowiem chwili zmieniła się całkowicie relacja między Bogiem a człowiekiem, która między innymi stanowi o ludzkiej godności. Zniknęła dotychczasowa swoista relacja najdoskonalszego ziemskiego stworzenia ze Stwórcą, którą można by nazwać *zażyłością*. Po grzechu, Adam i Ewa skryli się przed Bogiem (zob. Rdz 3, 8). Człowiek, gdy wzgardził Bogiem, następnie ucieka od Niego. Pragnie sam o sobie stanowić i osobiście określać co jest dla niego dobre, a co złe⁶: „Wypędzenie z raju będzie ratyfikacją tej woli człowieka, który dopiero wtedy zrozumie, że ostrzeżenie Boga nie było kłamstwem”⁷. Grzech nieposłuszeństwa sprzeciwił się Bożemu prawu miłości. Był pysznym pragnieniem stanowienia o sobie, nie liczącym się z zamiarami Stwórcy. Każdy grzech ma swój rys lekceważenia i nieposłuszeństwa w odniesieniu do Boga⁸: „Grzech jako zerwanie z Bogiem, jest aktem nieposłuszeństwa stworzenia, które przynajmniej w sposób pośredni, odrzuca Tego, od którego pochodzi i który utrzymuje je przy życiu; jest to zatem akt samobójczy”⁹.

Grzech jest zrywaniem przymierza z Bogiem, o którym tak często mówili starotestamentalni prorocy. Nazywany był często niewdzięcznością i niewiernością względem Boga. Rozumiany jako zło ludzkiej pychy czy zarozumiałości. Ujmowany też jako wrogie nastawienie do swego Stwórcy, którego bunt uwidaczniał się w sercu człowieka.

Początkowy stan Boga z człowiekiem, to znaczy stan przyjaźni, zaufania i swoistej *zażyłości*, przez zło, zostaje zerwany. Następuje tragiczne przerwanie fascynującej miłości pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Człowiek, który został powołany do istnienia, by budować więź i relację z Bogiem, niszczy ją¹⁰. Tak jak grzech pierwotny był swoistym powiedzeniem Bogu *nie* wobec Jego woli, tak też każdy grzech, jest ciągłym powtarzaniem, echem, tamtego *nie*. Grzech oznacza zatem dążenie

⁵ Szerzej na ten temat zobacz: L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierwotnego w człowieku*, [w:] *Zło w świecie* (Kolekcja Communio nr 7), Poznań 1992, s. 247–293; A. Görres, *Psychologiczne uwagi o grzechu pierwotnym i jego następstwach*, „Communio”, 64 (1991), s. 63–75.

⁶ Por. J. Ratzinger, *Creazione e peccato*, Milano 1987², s. 50–57; P. Schoonenberg, *Man and Sin*, Indiana 1965, s. 8.

⁷ S. Lyonnet, *Grzech*, [w:] *Słownik teologii biblijnej* (pod red. X.L. Dufour), Poznań–Warszawa 1982, s. 302–303. Zob. też J. Pryszyński, *Z teologicznej problematyki grzechu, waga problemu, historia pojmowania, próby określenia*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, XIV (1988), s. 37–56.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 70.

⁹ Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, 15. Zob. też, Z. Sareło, *Destrukcyjne skutki grzechu*, [w:] *Moralność chrześcijańska* (Kolekcja Communio, nr 2), Poznań–Warszawa 1987, s. 295–304.

¹⁰ Zob. S. Virgulin, *Peccato*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia biblica*, pod red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Bologna 1989³, s. 1126–1127; D. Lafranchi, *Peccato*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia morale*, pod red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Bologna 1990², s. 902–904.

człowieka do samostanowienia, niepodporządkowywania się miłosnej relacji z Bogiem i pragnieniem, by *być jako Bóg*. Człowiek odrzuca synostwo Boże, skutkiem czego nie widzi w Bogu ani Ojca, ani partnera swego życia. Relacja z Bogiem jawi się jako zamach i niebezpieczeństwo własnej wolności. Człowiek pragnie pozostać samowystarczalny, nie widzi potrzeby i sensu bycia dzieckiem Boga. Najlepiej oddaje to przypowieść o *synu marnotrawnym* (zob. Łk 15, 11–32), który nie pragnie być *poddanym* woli swego ojca, lecz panem samego siebie. Odrzuca relację miłości z Ojcem, pragnie pozostania w płaszczyźnie *przysługującego mu prawa*, tracąc tym samym podstawowe prawo do bycia synem.

Nadto grzesznik zamyka się na Boże wezwanie do przyjęcia i życia według Dobrej Nowiny. Odrzuca wezwanie do nawrócenia i wiary w Ewangelię (por. Mk 1, 15). Grzech jest zatem odrzuceniem wejścia na drogę prowadzącą do *Królestwa Bożego*, czy jak to opisuje w przypowieści Ewangelista św. Łukasz (14, 15–24), jest odrzuceniem zaproszenia na ucztę. Jasna jest ocena moralna tych wszystkich, którzy zaproszenie Boga odrzucają. Grzech w tym wymiarze jawi się jako pewność siebie, poświęcanie się jedynie sprawom ziemskim. Człowiek staje się jednocześnie głuchy i ślepy na najistotniejsze wezwanie, aby wejść do *Królestwa Bożego*. Jest to zatem zatrzymywanie się na problemach dnia codziennego, niezdolność patrzenia ponad horyzont życia ziemskiego. Pojawia się postawa, która jest zabieganiem o to, *by więcej mieć, niż być*.

W tym sensie można mówić, że grzech jest ślepotą, głuchotą, buntem, czy też duchowym paraliżem, powstrzymującym człowieka od szukania Boga w cudownej historii zbawienia. Jest niewdzięcznością wobec dobroci i miłości Boga. Jest lekceważeniem przymiotu świętości Boga, nienawiścią i aktem wymierzonym przeciw Niemu¹¹.

Autodestrukcja. „Każdy kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 34). Konsekwencje zerwania więzi z Bogiem rzutują nade wszystko na samego człowieka. Stąd trzeba mówić o wymiarze indywidualnym skutków grzechu: „Grzech, będący czynem osoby, wywołuje najpierw i przede wszystkim skutki w *samym grzeszniku*: w jego relacjach z Bogiem, który jest fundamentem ludzkiego życia; w jego duszy, osłabiając wolę i zaciemniając rozum”¹², jest on „faktem głęboko osobistym”¹³.

Iluzoryczne dobro, przynosi nade wszystko szkodę samemu człowiekowi: „Grzech pomniejsza człowieka, odwodząc go od osiągnięcia pełni zbawienia” (KDK, 13). Jest przyczyną jego degradacji osobowościowo-duchowej. Godzi w istotne dobro osoby, podważa jego godność i wartość jako człowieka¹⁴. Zamyka go na Boga, czyni z człowieka istotę egoistyczną i wyalienowaną, powoduje jednocześnie to, co nazywa się zatwardziałością serca.

¹¹ Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 84.

¹² Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

¹³ Tamże, 31. Zob. też D. Lafranconi, dz. cyt., s. 904–907.

¹⁴ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, t. 3, Warszawa 1988, s. 218.

Wewnętrzne rozdarcie, jakie czyni grzech, uniezdalnia człowieka do prawdziwego miłowania Boga, innych i siebie samego. „Pojawia się pustka wewnętrzna, poczucie bezsensu istnienia, niezdolność do prawdziwej miłości. Taki człowiek staje się po grzechu agresywny. Wewnętrznie ubożeje i rujnuje siebie”¹⁵. Można zatem twierdzić, że grzech niszczy w człowieku jego wymiar nie tylko duchowy, ale również cielesny i społeczny. Jest samodegradacją i samozniszczeniem prowadzącym do duchowej śmierci. Skutkiem najtragiczniejszym grzechu jest bowiem śmierć (zob. 1 J 5, 16–17)¹⁶.

Nadto w grzeszniku powstaje skłonność do zła, która jest powodem wielu innych grzechów. Oddziela go od ostatecznego celu. Niszczy harmonię istniejącą w sumieniu, tworzy wewnętrzne podziały i rozbitcie. Poniża człowieka i staje się przeszkodą na drodze jego duchowej doskonałości: „Na ile człowiek zapomina o sobie, na tyle siebie odnajduje, na ile udziela się innym, na tyle sam się wzbogaca”¹⁷.

Można zatem mówić, że grzech jest zdradą wolności, choć nie jej całkowitym zatraceniem. Tak jak grzesznik, w sposób całkowity przez grzech nie oddzieliła się od Boga, bo choć jest *synem marnotrawnym*, pozostaje zawsze synem, zagubionym, ale wciąż przez Ojca oczekiwanym i poszukiwanym. Bóg nadal rozpoznaje w nim swego syna, rozpoznaje w nim swój obraz. Grzesznik staje przed Bogiem, choć już w całkiem innej relacji.

Spoleczny skutek zła. Grzech człowieka nie może godzić bezpośrednio w Boga, z racji Jego absolutnej transcendencji wobec świata. Grzech jest jednak nie tylko zerwaniem więzów człowieka z Bogiem, ale w całym swym wymiarze rzutuje na stosunki międzyludzkie. Konsekwentnym skutkiem grzechu jest bowiem skłócenie ludzi między sobą. Widać to najlepiej na przykładzie prarodziców. Adam oskarża Ewę przed Bogiem i czyni ją winną popełnionego grzechu nieposłuszeństwa (Rdz 3, 12). Owo skłócenie stało się dziedzictwem potomków Adama. Jan Paweł II naucza, że według opowieści o wieży Babel, grzech powoduje rozbitcie rodziny ludzkiej, które już zostało zapoczątkowane przy grzechu pierworodnym¹⁸. „Ponieważ przez grzech człowiek odmawia podporządkowania się Bogu, zburzeniu ulega również jego wewnętrzna równowaga, w jego wnętrzu wybuchają sprzeczności i konflikty. Zraniony w ten sposób człowiek niejako nieuchronnie narusza tkankę łączącą go z innymi ludźmi i ze światem stworzonym”¹⁹.

Grzech jest wykroczeniem przeciw rozumowi, prawdzie, prawu sumienia; jest brakiem prawdziwej miłości względem Boga i bliźniego z powodu niewłaściwego przywiązania do pewnych dóbr. Rani on naturę człowieka i godzi w ludzką solidarność²⁰. Niszczy on nie tylko więzy pomiędzy Bogiem i człowie-

¹⁵ J. Płatek, dz. cyt., s. 56.

¹⁶ Zob. komentarz do tego tekstu: J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, London 1965, s. 820.

¹⁷ S. Rosik, dz. cyt., s. 86.

¹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, 15.

¹⁹ Tamże. Zob. też K. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Kraków 1984, s. 35–42.

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1849.

kiem, ale wpływa destrukcyjnie na relacje międzyludzkie, wspólnotowe²¹. Zło zmienia nie tylko nastawienie grzesznika do Boga, ale i do drugiego człowieka. Pod pewnym względem staje się zniekształceniem, czy wręcz zaprzeczeniem obrazu Boga. Grzech powoduje wyalienowanie i wyizolowanie się człowieka.

Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*, wskazuje na trzy rodzaje grzechów o wymiarze społecznym. Wszelkie zło, choćby popełniane było w największej skrytości i odnosiło się tylko do popełniającego go, ma swój wymiar społeczny: „Każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę kościelną i na całą ludzką rodzinę” (nr 16). Żaden człowiek nie jest *samotną wyspą*. Każde jego dobre, a tym bardziej złe działanie ma swój rezonans we wspólnocie, w której żyje. I to jest pierwszy wymiar społecznego grzechu i każdy moralnie zły czyn zawiera go. Jest to zrywanie więzów międzyludzkich.

Drugim rodzajem grzechów są te, które z natury i bezpośrednio skierowane są przeciw bliźniemu czy godzące w dobro całej wspólnoty. Są wymierzone przeciw prawom i godności człowieka i społeczności. Wreszcie trzecia grupa, to zło pojawiające się pomiędzy poszczególnymi wspólnotami ludzkimi, których przykładem znamienym może być *walka klas*, konflikty wojenne, czy też na szeroką skalę wymierzone akty terrorystyczne.

„Na tajemnicę grzechu składa się podwójna rana, którą grzesznik otwiera w sobie i w stosunkach z bliźnim. Stąd można mówić o grzechu *osobistym i społecznym*: pod pewnym względem każdy grzech jest *osobisty*; pod pewnym zaś – każdy grzech jest *społeczny*”²². Grzesznik stawia siebie w centrum, pragnie zaspokojenia swoich pragnień i dążeń, posługuje się przy tym bogactwem, władzą i przyjemnościami, nie myśli i nie zwraca przy tym uwagi na żyjących wokół niego. Inni stają się jedynie przedmiotami i narzędziami jego działania. I w ten sposób tworzy swoiste *grzeszne struktury*, do których pragnie włączyć także innych.

Skutkiem grzechu jest więc odrzucenie powołania człowieka do budowania więzów miłości i wspólnoty. Grzesznik już nie troszczy się o innych, budzi się w nim bowiem egoizm, a w konsekwencji również zazdrość i nienawiść do drugiego człowieka. Grzech niszczy nade wszystko zdolność miłowania; dotyczy to zarówno Boga, jak i człowieka. Jest to zatem niszczenie tego, co stanowi istotę człowieczeństwa. Człowiek już nie przynosi tego, co Pismo Święte nazywa owocem Ducha²³, lecz to co jest uczynkiem z ciała²⁴.

²¹ Zob. Rdz 4,8 i 4,23–24. Biblia bardzo jasno uwydatnia, że każde wykroczenie przeciw człowiekowi lub całej społeczności przez Boga jest uznawane jako grzeszne. Zob. np. Am 1, 3–2, 8; 5, 10; Iz 5, 8–25; Mi 2, 1–5.

²² Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, 15.

²³ Jest nim: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22–23).

²⁴ Z ciała rodzą się: „nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne” (Ga 2,19–21).

Grzech jest elementem niszczącym braterstwo i podstawy życia między ludźmi: „Człowiek znajduje swą prawdziwą pełnię i prawdziwe »ja« w swych relacjach typu »ty-my-ja«. Gdy jednak traci łaskę i pokój, które pochodzą od Boga, staje się coraz bardziej niezdolny do wykroczenia poza siebie i do ustanowienia autentycznych stosunków z innymi”²⁵.

Wymiar eklezjalny i kosmiczny. Z powodu grzechu pierworodnego, ziemia została *przeklęta* (zob. Rdz 3,18). Nastąpiło zniekształcenie stosunku człowieka do świata. Każdy grzech ma również i swój wymiar kosmologiczny, jako że narusza pierwotną harmonię pomiędzy człowiekiem a przyrodą²⁶. Zostaje naruszony właściwy stosunek do świata polegający na antagonizmie.

Coraz częściej, i słusznie, traktuje się każdy grzech w jego płaszczyźnie eklezjalnej i kosmicznej. Ten pierwszy element był już podkreślany w pierwotnym Kościele, dziś słusznie powraca. Każdy grzech jest raną zadaną całej wspólnotie Kościoła (por. *Lumen gentium*, 11)²⁷. Można mówić, pisze Jan Paweł II, o wspólnocie grzechu: „duśza, która upada przez grzech, pociąga za sobą Kościół i w pewien sposób cały świat”²⁸. Zło dotyka w pewien sposób wszystkich członków Kościoła, ponieważ każde zło, w jakiś sposób promieniuje na innych. Jest ono wymierzone też przeciw wezwaniu do świętości zbawczej wspólnoty. Nadto „każdy grzech chrześcijanina sprawia, że Kościół staje się przez to »mało czytelny znak« i »mało skutecznym narzędziem« w realizacji misji zbawczej. Przez grzech cała wspólnota Kościoła staje się coraz mniej wiarygodna w oczach współczesnego świata”²⁹.

3. PRZEZWYCIĘŻENIE GRZECHU

To co jest istotne w biblijnym ujęciu grzechu, to fakt, że grzech rozumiany jest zawsze w relacji do Boga. Grzech w całej swej rozciągłości jest pojęciem religijnym, a nie tylko moralnym. O grzechu można mówić jedynie w relacji między człowiekiem a Bogiem. Jak pisze Jan Paweł II: „W istocie bowiem tylko człowiek stojący przed Panem może uznać swój grzech i dostrzec cały jego ciężar”³⁰.

To prawda, w długim procesie sekularyzacji, to co Boże, powoli zaczyna zanikać w świadomości człowieka. Nie brak dzisiaj przedstawicieli społeczności, którzy uważają się za ateistów czy agnostyków. Wiodą życie tak, jakby Bóg nie istniał, a to prowadzi do zanikania żywej relacji między człowiekiem i Bogiem i w konsekwencji prowadzi do zaniku poczucia grzechu.

²⁵ P. Góralczyk, *Spoleczny wymiar grzechu*, „Communio”, 4 (1984), s. 38.

²⁶ „... przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu” (Rdz 3, 17).

²⁷ Zob. E. Querello, *L'amore e il peccato*, Bologna 1971, s. 50–57.

²⁸ Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, 16.

²⁹ W. Polak, *Powołani w Chrystusie*, Gniezno 1996, s. 141. Zob. też M. Vidal, *L'atteggiamento morale. Morale fondamentale*, t. 1, Assisi 1990², s. 511–512.

³⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 21.

Grzech jest swego rodzaju wyborem człowieka skierowanym przeciwko Bogu, jeśli w ogóle można użyć takiego określenia³¹. Grzech jest bowiem zawsze rozumiany w odniesieniu do Boga, choć może być wymierzony przeciw Niemu samemu, przeciw drugiemu człowiekowi, ale zawsze swoim skutkiem dotyka przede wszystkim tego, kto go popełnia.

Grzech ma zatem charakter społeczny, gdyż wpływa destrukcyjnie na stosunki międzyludzkie. Powinien być jednak traktowany i rozumiany jako rzeczywistość na płaszczyźnie religijnej. „Problematyka grzechu dotyka podstawowego odniesienia człowieka do osobowej i transcendentnej Rzeczywistości Bożej, a więc finalizmu wiary i miłości nadprzyrodzonej”³². Grzech widziany jest jako gorzkie odniesienie do zdradzonej miłości, dlatego zawsze będzie nosić w sobie smutek serca.

Jaki jest ostateczny skutek grzechu widzimy to najlepiej na przykładzie przypowieści o *synu marnotrawnym*: roztrwonienie dobra, które człowiek uprzednio posiadał; zamiast spodziewanej i oczekiwanej wolności doznawanie rozgoryczenia i upokarzającej zależności od innych. Choć sytuacja jest tragiczna, Bóg wierny swoim obietnicom, pozostaje zawsze *Miłosiernym Ojcem* czekającym na powrót syna. Pomimo zła i buntu, jaki człowiek wykazuje poprzez grzech, Bóg pozostaje wierny w swojej miłości do człowieka, kocha go tak jak było na początku, kiedy zainicjował osobistą, interpersonalną relację i więź miłości i zbawienia. Bóg pragnie prawdziwej wolności człowieka i jego wyzwolenia z największej niewoli, jaką jest grzech.

Używając niewłaściwie swej wolności, człowiek może zgrzeszyć i złamać w ten sposób osobiste przymierze z Bogiem, ale Stwórca pozostaje zawsze wierny swoim obietnicom i zawartemu z człowiekiem przymierzemu miłości. Bóg zawsze pozostaje gotowy do dialogu z synem. Człowiek może uważać, czy też traktować Boga jako swego przeciwnika czy rywala, lub też jako tego, który ogranicza ludzką wolność. Bóg jednak widzi człowieka zawsze jako syna i otacza go nieustanną i bezwarunkową miłością.

LE TRAGIQUE DU PÉCHÉ HUMAIN

Résumé

L'article veut caractériser l'essence du péché. On présente donc ses causes et ses effets. On analyse les effets du péché en relation avec Dieu, soi-même, envers la société.

L'article analyse aussi la dimension ecclésiastique et cosmique du péché. Tout cela sert à présenter la grandeur et la tragique du mal fait par l'homme.

³¹ Zob. A. V ö g t l e, *Sünde*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, pod red. J. Höfera, K. Rahnera, Freiburg 1957–1967², t. IX, k. 1174–77.

³² S. W i t e k, *Sakrament pojednania*, Poznań–Warszawa 1979, s. 30.

KS. STANISŁAW GRAD

TOMASZÓW MAZOWIECKI, POCZĄTKI MIASTA I KOŚCIOŁA PW. ŚW. ANTONIEGO

Z imieniem hr. Tomasza Ostrowskiego (1735–1817), jednego z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej magnaterii z przełomu XVIII i XIX wieku, wiąże się powstanie i nazwa osady, a w czasach późniejszych miasta nazwanego Tomaszowem Mazowieckim.

Tomasz Ostrowski był synem Piotra i Konstancji ze Stoińskich. Ukończył Kolegium Jezuitów w Lublinie, a następnie uzupełniał swoją edukację przez zagraniczne podróże. Był gościem króla polskiego Stanisława Leszczyńskiego w Luneville, a także Ludwika XV, króla Francji. Po powrocie do kraju był na dworze króla polskiego Augusta III, a po jego śmierci znalazł się w otoczeniu króla Stanisława Poniatowskiego, od którego otrzymał szereg godności i urzędów. Zyskał sobie opinię znakomitego finansisty jako podskarbi koronny. W latach 1791–1793 był członkiem Rady Nieustającej. Pomimo nacisków z różnych stron, w tym również króla, nie przystąpił do targowicy. Krok ten przyplacił utraceniem urzędu podskarbiego¹.

Tomasz Ostrowski dzięki własnej zapobiegliwości i korzystnie zawartym kolejno małżeństwom zgromadził olbrzymi majątek. Obok dóbr ujezdzkich, do których należała nadpiliczna puszcza, posiadał rozległe włości w województwie sandomierskim, a także na Ukrainie. W Warszawie, jak przystało na człowieka należącego do ówczesnej elity, posiadał pałac, a także browar².

Do ważnych przedsięwzięć Tomasza Ostrowskiego należało wybudowanie w 1788 r. pieca hutniczego w puszczy nadpilicznej. Sprowadzeni przez niego górnicy i hutnicy z Miedzianej Góry zajęli się wydobywaniem rudy żelaza i wytopem surówki. Górnicy z Miedzianej Góry zapewniali, że złoża rudy są niewyczerpane, a jakoś ich jest dobra³.

¹ R. Kotewicz, *Antoni Ostrowski 1782–1845*, Warszawa 1995, s. 11–12.

² Tamże, s. 13.

³ W. Rudź, *Wytwórczość górniczo-hutnicza w Tomaszowie Mazowieckim*, w: *Tomaszów Mazowiecki dzieje miasta*, Warszawa–Łódź 1980, s. 77.

Tomasz Ostrowski wiele uwagi poświęcił wychowaniu i wykształceniu swoich dzieci, których z dwu kolejnych małżeństw miał dziesięcioro, sześciu synów i cztery córki. Szczególną uwagę przyłożył do wykształcenia najstarszego syna – Antoniego (1782–1845). Na wychowanie Antoniego Ostrowskiego duży wpływ wywarł, zaprzyjaźniony z Tomaszem, Hugo Kołłątaj, a także wybitni przedstawiciele polskiej nauki i kultury – Tadeusz Czacki, Jan Paweł Woronicz i Aleksander Sapiecha⁴.

W celu uzupełnienia edukacji krajowej hr. Antoni Ostrowski wyjechał za granicę. Miał podobno ukończyć uniwersytet w Lipsku, co nie jest pewne, gdyż jego nazwisko nie znajduje się na liście studentów tego uniwersytetu. Prawdopodobnie przez pewien czas uczęszczał na wykłady jako wolontariusz. W czasie swoich podróży zwiedzał zakłady hutnicze i górnicze. Dopełnieniem edukacji młodego Ostrowskiego była praktyka odbyta w dobrach ujezdzkich pod nadzorem ojca⁵.

W 1805 r. Antoni Ostrowski otrzymał od swojego ojca dobra ujezdskie, w których skład wchodziło: miasteczko Ujazd, 15 wsi, a także przedstawiające dość dużą wartość zakłady hutnicze usytuowane nad rzeką Wolbórką.

Mimo że zakłady hutnicze przedstawiały w tym czasie dużą wartość, to jednak złoża rud żelaznych nie były ani tak zasobne, ani jakościowo tak dobre jak to uprzednio zaświadczały górnicy z Miedzianej Góry. Dość szybko zorientował się Antoni Ostrowski, że na przemyśle górniczo-hutniczym nie może budować przyszłości tej osady ani swego rodu.

W omawianym czasie okręg łódzki i inne ośrodki miejskie rozwijały się w ścisłym związku z rozwojem przemysłu włókienniczego. Wielu właścicieli ziemskich zaczęło w dwudziestych latach XIX wieku stawiać na przemysł, a zwłaszcza na przemysł włókienniczy. Nie wszystkim się udało, zależało to od osobistej przedsiębiorczości właściciela i warunków, w których ten przemysł budowali. Niektóre z tych niewielkich osad, ich właściciele potrafili w krótkim czasie przekształcić w duże ośrodki przemysłowe.

Z tej wielkiej szansy, jaką dawał rozwój przemysłu włókienniczego w Królestwie Polskim, postanowił skorzystać hr. Antoni Ostrowski. Przyszłość osady nadpiliczej, którą na cześć swego ojca nazwał Tomaszowem, związał z przemysłem włókienniczym. Warunki do rozwoju przemysłu włókienniczego w dobrach ujezdzkich były bardzo dobre. Wystarczająca była ilość drewna i wody w trzech rzekach: Pilicy, Wolbórze i Czarnej.

Antoni Ostrowski nie tylko szybko ocenił zalety swoich włości i ich przydatność do rozwoju przemysłu włókienniczego, ale postanowił je szeroko rozreklamować, dlatego zaczął sprowadzać najpierw do Antolina, a następnie do Tomaszowa rzemieślników różnych specjalności. W 1821 r. osobiście udał się na Śląsk

⁴ R. Kotewicz, dz. cyt., s. 18.

⁵ Tamże, s. 19.

i do Saksonii, aby zachęcić tkaczy do osiedlenia się w jego dobrach⁶. Odwiedził między innymi Zieloną Górę, Żagań, Zgorzelec, zwoływał zebrania, na których mówił o warunkach osadników, wykazywał, że warunki jakie on stwarza są o wiele korzystniejsze niż w innych dobrach. I rzeczywiście tak było. W dobrach hr. Ostrowskiego czas wolny od płacenia czynszu po osiedleniu wynosił sześć lat, gdy w podobnych ośrodkach był o wiele krótszy, np. w Konstantynowie czas wolny od czynszu wynosił tylko trzy i pół roku, a w Ozorkowie zaledwie dwa i pół roku⁷.

Ważne znaczenie dla pozyskania nowych osadników miała roztoczona nad nimi opieka przez właściciela dóbr. Przybyszom znajdującym się w trudnej sytuacji właściciel zapewniał bezpłatną kwaterę, ponadto udzielał pomocy w formie żywności i opału, a także wspierał potrzebujących kredytem. Dostarczana przez Ostrowskiego wełna pozwalała osadnikom na podjęcie produkcji od zaraz, a tym samym możliwość natychmiastowego zarabiania⁸. Antoni Ostrowski chętnie przyjmował do swojej osady ludność żydowską, nie robił żadnej różnicy między chrześcijanami a żydami, w czym różnił się od ministra Rajmunda Rembienińskiego, a także od Stanisława Staszica. W 1829 r. ludność wyznania mojżeszowego stanowiła 28,8% ogółu ludności Tomaszowa, był to bardzo wysoki odsetek w porównaniu z innymi ośrodkami fabrycznymi⁹. Dynamika przyrostu ludności Tomaszowa w latach dwudziestych XIX wieku, a zwłaszcza w drugiej ich połowie była bardzo wysoka.

W 1825 r. Tomaszów liczył 735 osób, a w 1830 r. miał już 3230 mieszkańców, czyli w ciągu pięciu lat liczba mieszkańców wzrosła ponad czterokrotnie.

Antoni Ostrowski zdawał sobie sprawę ze znaczenia łączności dla rozwoju osady. W tym celu doprowadził do powstania stacji pocztowej w Tomaszowie. Dla powstałej w osadzie stacji pocztowej przygotował lokal mieszkalny, wozownię i stajnię dla dwunastu koni¹⁰. Chociaż początkowo nie śpieszył z uzyskaniem praw miejskich dla Tomaszowa, to jednak z czasem sprawą ambicjonalną hr. Ostrowskiego stało się, aby dla tak szybko rozwijającej się osady uzyskać prawa miejskie, gdyż inne tego typu ośrodki prawa miejskie uzyskały już wcześniej. Ozorków otrzymał prawa miejskie w 1816 r., Aleksandrów i Poddębice w 1822 r., Zduńska Wola w 1825 r. i Konstantynów 1830 r. 20 maja 1830 r. hr. Antoni Ostrowski wniósł prośbę o przyznanie osadzie Tomaszów praw miejskich. Akt nadania Tomaszowowi praw miejskich został podpisany 6 lipca tegoż roku, natomiast uroczystość ogłoszenia Tomaszowa miastem odbyła się 8 września 1830 r.¹¹

Żywiolowy rozwój miasta został zahamowany przez wybuch powstania listopadowego. Chociaż Antoni Ostrowski nie był zwolennikiem podjęcia w tym czasie walki zbrojnej o niepodległość Polski, to jednak na wieść o wybuchu po-

⁶ J. Góral, R. Kotewicz, *Dwa wieki Tomaszowa*, Tomaszów Mazowiecki 1992, s. 33.

⁷ R. Kotewicz, dz. cyt., s. 88.

⁸ Tamże, s. 89.

⁹ Tamże, s. 86.

¹⁰ Tamże, s. 101.

¹¹ J. Góral, R. Kotewicz, dz. cyt., s. 56.

wstania powrócił z podróży zagranicznej, by służyć sprawie polskiej. 13 stycznia 1831 r. został powołany na stanowisko dowódcy Gwardii Narodowej w Warszawie i jednocześnie otrzymał stopień generała. Jako jeden z pierwszych poparł w Sejmie wniosek o detronizację cara¹². Antoni Ostrowski zdawał sobie sprawę, że nie wywalczy się niepodległości bez udziału w walce wszystkich warstw społecznych. Ponieważ pragnął zachęcić chłopów w swoich dobrach do walki o niepodległość ojczyzny, opracował zasady ich nagradzania za udział w walce. 27 kwietnia 1831 r. wydał deklarację, w której obiecywał każdemu chłopu biorącemu udział w powstaniu nadanie od 16 do 24 morgów gruntu na zasadzie wieczystej dzierżawy. Deklaracja przesłana została proboszczowi tomaszowskiemu ks. Wojciechowi Klonowskiemu w celu odczytania w kościele, co tenże uczynił. Wprawdzie wspomniana deklaracja była nieco spóźniona, by wpłynąć na losy powstania, ale była wyrazem szczerego zaangażowania właściciela Tomaszowa w walkę o niepodległość. Podkreślić trzeba, że była to jedna z nielicznych inicjatyw naszej arystokracji w tym względzie¹³.

Za udział w powstaniu, a także z powodu głosowania za detronizacją cara Antoni Ostrowski po upadku powstania został zaocznie skazany na karę śmierci, a dobra jego skonfiskowano¹⁴. Upadek powstania spowodował, że Antoni Ostrowski wraz z trzema synami, również uczestnikami walki zbrojnej: Krystynem, Stanisławem i Tomaszem, musiał opuścić kraj, a w końcu 1831 r. udali się do Francji. Jego żona wraz z resztą dzieci dotarła do Francji nieco później. Antoni Ostrowski nie powrócił do kraju. Zmarł we Francji w 1845 r.¹⁵

Trudno przecenić zasługi hr. Antoniego Ostrowskiego jako założyciela miasta i fundatora kościoła. Mówiąc o jego zasługach jako fundatora kościoła z kamienia i cegły, trzeba podkreślić, że to właśnie on w puszczy nadpiliczej na bezludnym niemal obszarze zgromadził Kościół duchowy, a właściwie trzy wyznania, czyli trzy Kościoły. Sprowadził bowiem na ten nadpiliczny teren ludzi z kraju i spoza jego granic, przybyszów trzech wyznań: katolików, protestantów i żydów.

Ludność Tomaszowa była zróżnicowana pod względem narodowym i wyznaniowym. Jednak w zgodzie ze sobą żyły te trzy wyznania: katolicy, protestanci i żydzi. Aby utrzymać tych ludzi w Tomaszowie i nadać stabilny charakter osadzie, a potem miastu, należało zorganizować szkołę dla dzieci oraz ośrodki kultu dla poszczególnych grup wyznaniowych.

Szkoła powstała w Tomaszowie w 1822 r., została przeniesiona ze wsi Tobiasze. Organizacją szkoły zajął się ks. Wojciech Klonowski, znany patriota i ceniony pedagog, późniejszy proboszcz tomaszowski. W pierwszym okresie istnienia szkoły tomaszowskiej uczęszczały do niej dzieci wszystkich wyznań i na-

¹² R. Kotewicz, dz. cyt., s. 29.

¹³ Tamże, s. 171–172.

¹⁴ Tamże, s. 30.

¹⁵ Tamże, s. 31.

rodowości, jakie zamieszkiwały wówczas w Tomaszowie. Tak było do 1834 r., w tym roku gmina ewangelicka założyła własną szkołę¹⁶.

Napływ z zagranicy ewangelików spowodował, że już w 1823 r. hr. Ostrowski podjął starania o utworzenie w Tomaszowie parafii ewangelickiej. Starania te wyprzedziły inicjatywy mające na celu utworzenie w Tomaszowie parafii katolickiej, można to wytłumaczyć faktem, że zarówno protestanci, jak i żydzi nie mieli żadnego miejsca kultu w najbliższej okolicy, katolicy natomiast mieli własny kościół parafialny w Tobiaszach. Starania o utworzenie parafii ewangelickiej przeciągnęły się w czasie, gdyż dopiero w 1829 r. rząd Królestwa Polskiego udzielił takowego zezwolenia. Prawdopodobnie powodem tak długiej zwłoki była sprawa uposażenia parafii ewangelickiej. Antoni Ostrowski w rynku św. Józefa wybudował kościół ewangelicki oraz dom z zabudowaniami gospodarczymi¹⁷.

Nie zapomniał właściciel Tomaszowa o grupie wyznaniowej, którą stanowili żydzi. W pobliżu rynku św. Antoniego zostały wytyczone działki pod budowę bożnicy, szkoły, szpitala i łaźni. Z powodu wybuchu powstania listopadowego nie zdołał Ostrowski do końca zrealizować swej obietnicy wobec gminy żydowskiej¹⁸.

Znacznie mniej zabiegów wymagało utworzenie parafii katolickiej w Tomaszowie. Dziedzic i właściciel Tomaszowa, a zarówno kolator kościoła i parafii w Tobiaszach, postarał się u władz rządowych o przeniesienie kościoła ze wsi Tobiasze do Tomaszowa. Otrzymał również 23 listopada 1825 r. pozwolenie na przeniesienie parafii i kościoła z Tobiasz do Tomaszowa od arcybiskupa warszawskiego Wojciecha Leszczyca Skarszewskiego¹⁹. Ponieważ nie było możliwości wybudowania w krótkim czasie dużego kościoła murowanego, Arcybiskup Warszawski pozwolił przenieść niewielki drewniany kościół fundowany przez Franciszka i Ludwikę z Denhofów Ledóchowskich z Tobiasz do Tomaszowa. Kościół ten miał być postawiony na miejscu przeznaczonym do grzebania ciał i w nim miały odprawiać się nabożeństwa parafialne, ale tylko do czasu wybudowania nowego murowanego kościoła. Po wybudowaniu nowego kościoła dotychczasowy kościół miał pełnić funkcję kaplicy cmentarnej pod wezwaniem św. Stanisława Męczennika²⁰.

Pierwszym proboszczem parafii tomaszowskiej został ks. Wojciech Klonowski, pełnił on posługę duszpasterską w tejże parafii w latach 1826–1832.

W krótkim czasie po otrzymaniu pozwolenia na przeniesienie, kościół stanął na nowym miejscu. 15 stycznia 1826 r. został poświęcony przez ks. Szymona Batyńskiego proboszcza i dziekana brzezińskiego. Teren wokół kościoła przeznaczony do chowania ciał został otoczony murem wybudowanym z kamienia wa-

¹⁶ W. Rudź, *Oświata i życie kulturalne w Tomaszowie Mazowieckim do roku 1880*, w: *Tomaszów Mazowiecki...*, s. 133.

¹⁷ R. Kotewicz, dz. cyt., s. 100.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ AAL, ApT, sygn. B1, Inwentarz „Fundi instructi”, 1827 rok, k. 1.

²⁰ Tamże.

piennego. Na terenie kościelnym dziedzic ufundował domek dla stróża kościelnego i jak w aktach zapisano dla wygody księdza²¹. Domek musiał być niewielki, gdyż ksiądz w nim nie zamieszkał, prawdopodobnie korzystał z jednego niewielkiego pomieszczenia. Zarówno ks. Wojciech Klonowski, jak i jego następcy jeszcze przez kilkadziesiąt lat mieszkali w wynajmowanych pomieszczeniach w mieście aż do czasu wybudowania plebanii w 1874 r. przy nowym kościele pod wezwaniem św. Antoniego.

Według wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej w 1827 r. w skład nowo utworzonej parafii weszły następujące miejscowości: osada Tomaszów, pretensjonalnie miastem nazwana, oraz wsie – Brzustówka, Zawada, Niebrów, Kulczew, Starzyce, Cekanów, Komorów, Zaborów, Pudło, Karczma i Bocian²².

W kościele parafialnym znajdowały się trzy ołtarze. W ołtarzu głównym znajdował się obraz św. Józefa Oblubieńca, ponieważ temu Patronowi był poświęcony. W prawym bocznym ołtarzu znajdowała się bardzo stara i cenna statua Matki Bożej Bolesnej zasuwana obrazem św. Wacława. W lewym ołtarzu był obraz św. Antoniego zasuwany obrazem św. Stanisława²³.

Jeżeli chodzi o administrowanie sakramentów, wizytator zaznacza, że chrzty nie były odkładane z winy kapłana. Nie były też poza kościołem administrowane. Dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej były przygotowywane na naukach katechizmu, które odbywały się w kościele w niedzielę przed nieszporem.

Do spowiedzi wielkanocnej powinno przystąpić ponad 800 osób, ale nie wszyscy przystąpili, wśród parafian znajdowali się bowiem tacy, którzy zaniebdywali spowiedź wielkanocną.

W wyniku starań ks. Wojciecha Klonowskiego, Arcybiskup Warszawski wydał pozwolenie na wystawienie Najświętszego Sakramentu w monstrancji w następujące święta: w święto św. Stanisława Męczennika, w Zielone Świątki i dwa następne dni, gdyż było wtedy odprawiane czterdziestogodzinne nabożeństwo, oraz w święto św. Wacława.

We wspomniane uroczystości, w Boże Ciało i w oktawie Bożego Ciała były urządzone procesje z Najświętszym Sakramentem. Natomiast w każdą pierwszą niedzielę miesiąca po sumie było wystawienie Najświętszego Sakramentu w puszce i śpiewano suplikacje²⁴.

Zarówno władza duchowna, jak i hr. Antoni Ostrowski przeniesienie drewnianego kościółka z Tobiasz do Tomaszowa i utworzenie przy tym kościółku parafii uważali za rozwiązanie tymczasowe. Świadczy o tym zastrzeżenie arcybiskupa Skarszewskiego, które dołączył do pozwolenia przeniesienia kościoła i parafii z Tobiasz do Tomaszowa. Arcybiskup wyraźnie zastrzegł, że nabożeństwa parafialne będą w tym kościółku odprawiane do czasu wybudowania nowego

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże, k. 2.

²⁴ Tamże, k. 3.

kościół. Hrabia Antoni Ostrowski już 30 marca 1826 r. zobowiązał się aktem notarialnym uczynionym wobec rejenta powiatu brzezińskiego do wybudowania kościoła murowanego z plebanią i innymi zabudowaniami, zarówno dla proboszcza, jak i służby kościelnej. Akt ten zatwierdzony został przez Radę Administracyjną Królestwa Polskiego 10 maja 1827 r.²⁵ Wspomniany kościół zaczęto budować w zachodniej części miasta. Wypadki polityczne – wybuch powstania listopadowego, przystąpienie do powstania hr. Antoniego Ostrowskiego i jego synów spowodowały, jak wspominaliśmy już wcześniej, że dziedzic Tomaszowa, który został zaocznie skazany na karę śmierci, musiał uchodzić za granicę, a dobra jego skonfiskowano.

Rząd rosyjski, przejmując dobra Ostrowskich, przyjął również ciężary i zobowiązania prawnie uczynione przez dawnych właścicieli²⁶. Rząd zobowiązał się wypłacić 20 tys. rubli na wybudowanie kościoła pw. św. Antoniego. Niestety z wypłatą należnej kwoty zwlekał przez całe dziesięciolecie. Zapis hipoteczny hr. Antoniego Ostrowskiego na budowę kościoła, rozpoczęcie budowy kościoła, dramatyczne jej przerwanie, zaoczny wyrok śmierci na hrabiego i jego przymusowy pobyt na obczyźnie były niejako testamentem i zobowiązaniem dla tomaszowian, aby kontynuować dzieło rozpoczęte przez Antoniego Ostrowskiego.

Wysiłki, zarówno pierwszego proboszcza tomaszowskiego ks. Wojciecha Klonowskiego, jak i następcy ks. Antoniego Dietrycha, szły w tym kierunku. Jednak nie udało się ani ks. Klonowskiemu, ani jego następcy wyegzekwować od rządu rosyjskiego wspomnianej kwoty. Społeczeństwo Tomaszowa zubożałe i pomniejszone po powstaniu o dwie trzecie²⁷ nie mogło sprostać tak wielkiemu zadaniu. Na próżno ks. Antoni Dietrych przez 29 lat swego duszpasterzowania w Tomaszowie starał się o wypłatę wspomnianej sumy na budowę kościoła. Ksiądz Dietrych w 1861 r. opuścił Tomaszów, został rektorem Seminarium Duchownego w Warszawie i kanonikiem Kapituły Metropolitalnej. Wszystkie swoje oszczędności, w sumie 1750 rubli, ofiarował na rzecz przyszłej budowy kościoła pw. św. Antoniego w Tomaszowie. Ten fakt świadczy, że po przeszło trzydziestu latach sprawa budowy kościoła była ciągle aktualna²⁸.

W 1861 r. proboszczem tomaszowskim został ks. Ludwik Dąbrowski. Od początku swego pobytu w Tomaszowie rozpoczął starania o uzyskanie przyrzeczonych funduszy na budowę kościoła. Starania ks. Dąbrowskiego zakończyły się pomyślnym skutkiem. Jednak w wyniku dewaluacji przyrzeczona suma okazała się nieproporcjonalnie mała w stosunku do kosztów budowy kościoła. Z pomocą pośpieszył syn hr. Antoniego Ostrowskiego – Stanisław. Hrabia Stanisław Ostrowski (1812–1889) po odbyciu studiów na Sorbonie i w Szkole Politech-

²⁵ Tamże, k. 8.

²⁶ Tamże.

²⁷ A. Barszczewska-Krupa, *Społeczeństwo Tomaszowa Mazowieckiego w walce o niepodległość i wyzwolenie społeczne w XIX wieku*, w: *Tomaszów Mazowiecki...*, s. 122.

²⁸ ApT, Inwentarz „Fundi instructi”, 1936 rok, s. 3.

nicznej po paru latach pracy w Ministerstwie Robót Publicznych, w trzy lata po śmierci ojca, w 1848 r. powrócił do kraju. W momencie kiedy dowiedział się o rozpoczęciu przez ks. Ludwika Dąbrowskiego budowy kościoła na nowym bardziej reprezentatywnym miejscu hr. Stanisław Ostrowski, spełniając testament swego ojca, stanął na czele komitetu budowy kościoła pw. św. Antoniego. Nie było to przewodniczenie honorowe, ale pełne zaangażowania. Hrabia Stanisław Ostrowski był głównym inspiratorem i decydentem, gdy chodzi o budowę kościoła i jego wyposażenie.

Nie tylko kierował pracami, ale z własnych zasobów wspierał dzieło budowy²⁹.

Zadaniem niniejszego opracowania było doprowadzenie historii Kościoła tomaszowskiego do chwili rozpoczęcia budowy nowej świątyni pw. św. Antoniego w 1862 r. Historia budowy tej świątyni zostanie przedstawiona w odrębnym opracowaniu.

TOMASZÓW MAZOWIECKI, LES ORIGINES DE LA VILLE ET DE L'ÉGLISE

Résumé

C'est l'industrie de sidérurgie qui a donné l'origine à la colonie nommée plus tard Tomaszów Mazowiecki. C'est justement là, dans la forêt vierge au bord de Pilica, que le compte Tomasz Ostrowski a fait construire un four d'aciérie en 1788.

C'est le fils du compte Tomasz Ostrowski, Antoni Ostrowski, qui a lié le développement de la colonie à l'industrie textile. En 1830, grâce à ses efforts, la colonie a obtenu les droits de laville.

À Tomaszów cohabitaient en harmonie les fidèles de trois religions: catholique, protestante et juive. Pour les habitants de Tomaszów le compte Antoni Ostrowski a organisé l'école et les centres du culte religieux.

²⁹ AAL, ApT, sygn. B1, Inwentarz „Fundi instructi”, 1872, k. 2.

KS. IRENEUSZ PEKAŁSKI

STRUKTURA ORGANIZACYJNA I DZIAŁALNOŚĆ RADY KAPŁAŃSKIEJ DIECEZJI ŁÓDZKIEJ W LATACH 1986–1996

WPROWADZENIE

Normy prawa powszechnego dotyczące rady kapłańskiej zawarte są w tej części księgi *O Ludzie Bożym* Kodeksu Jana Pawła II, która traktuje o wewnętrznej organizacji Kościołów partykularnych. Po przedstawieniu regulacji prawnych odnośnie do synodu diecezjalnego (rozdział I) i kurii diecezjalnej (rozdział II), Kodeks w 8 kanonach określa w sposób ogólny zadania i strukturę Rady Kapłańskiej oraz Kolegium Konsultorów. Takie umiejscowienie przepisów prawa powszechnego, co do omawianej w naszym artykule instytucji, świadczy bez wątpienia o jej doniosłym znaczeniu w strukturze organizacyjnej Kościołów partykularnych.

Na podkreślenie zasługuje w tym kontekście także kodeksowa definicja Rady Kapłańskiej zawarta w kanonie 495 § 1, która uwydatnia wyjątkową pozycję prawną tegoż gremium. Wspomniany kanon stanowi, że Rada Kapłańska jest zespołem kapłanów, którzy są jakby *senatem biskupa* i reprezentacją całego prezbiterium danego Kościoła partykularnego.

Warto przypomnieć, że określenie **senat biskupa** w dotychczasowym prawie kościelnym było zarezerwowane Kapitulie Katedralnej¹, której pewne kompetencje przejęła Rada Kapłańska, nowa instytucja zrodzona z ducha Soboru Watykańskiego II².

Uchwały soborowe oraz dokumenty kościelne podkreślają nadto, iż Rada Kapłańska w sposób instytucjonalny wyraża hierarchiczną wspólnotę między biskupem i jego prezbiterium. Wspólnota ta ma swoje teologiczne uzasadnienie w fakcie, iż biskup i prezbiterzy uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie oraz mają udział w tym samym posługiwaniu, chociaż na różnym stopniu. Sto-

¹ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1917 (dalej = CIC), can. 391 § 1.

² Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* z 7 grudnia 1965 r. (dalej = DK), n. 7, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. III, Poznań 1986, s. 497–498.

pień ten wyznaczają przyjęte święcenia i otrzymana misja kanoniczna³. Jednakże dzięki tej instytucji prezbiterzy mogą sobie lepiej uświadomić fakt, że w działaniu na rzecz duchowego dobra swojej diecezji nawzajem się uzupełniają⁴. Ponadto istnienie, a przede wszystkim konkretne działanie Rady może przyczynić się do potęgowania więzi braterskich między kapłanami oraz wspólnego dialogu biskupa z swoim prezbiterium⁵.

Posoborowe prawodawstwo kościelne⁶, a także Kodeks Prawa Kanonicznego⁷, bardzo wyraźnie zwracają uwagę na to, że Rada Kapłańska jest jedną z wielu⁸, choć szczególnego rodzaju, instytucji doradczych biskupa wspierającymi go w kierowaniu Kościołem partykularnym. Rada nie może zatem podejmować żadnych decyzji, które miałyby w jakimkolwiek stopniu obligować biskupa do ich realizacji. Jednakże prawodawca kościelny przewiduje możliwość przydzielenia Radzie w poszczególnych przypadkach głosu decydującego, co mogłoby mieć miejsce jedynie w przypadkach ściśle określonych przez prawo⁹.

Jak wyżej wspomniano, Rada Kapłańska jest szczególnego rodzaju organem doradczym biskupa. Specyfika tej instytucji wynika z jej natury oraz sposobu działania¹⁰. Jest bowiem wyrazem wspólnoty hierarchicznej istniejącej między biskupem diecezjalnym i jego prezbiterium. Jej działalność ma na względzie dobro całego Kościoła partykularnego i winna pozostawać w pełnej łączności z biskupem, głową tegoż Kościoła¹¹.

Specyfikę Rady kapłańskiej wyraża także sposób jej powołania, w szczególności zaś to, że całe prezbiterium danej diecezji przez akt głosowania ma znaczny wpływ na skład personalny tego ważnego gremium doradczego.

Odnośna część II księgi aktualnie obowiązującego Kodeksu zamieszcza łącznie przepisy dotyczące Rady Kapłańskiej i Kolegium Konsultorów, gdyż

³ Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* z 28 października 1965 r. (dalej = DB), n. 28, w: *Konstytucje...*, s. 246; DK, n. 7, tamże, *Okólnik Kongregacji dla Spraw Duchowieństwa z dnia 11 IV 1970 w sprawie rad kapłańskich*, n. 3 i 5, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, pod red. E. Sztáfrowskiego (dalej = PPK), t. 3, z. 1, nn. 4570 i 4573; *Dyrektorium Kongregacji Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów Ecclesiae Imago* z 22 lutego 1973 r. (dalej = DEI), n. 203 a, w: PPK, t. 6, z. 1, n. 10958.

⁴ DEI, n. 203 a, w: PPK, t. 6, z. 1, n. 10959.

⁵ Tamże.

⁶ *Okólnik...*, n. 3, w: PPK, t. 3, z. 1, n. 4569; DEI, n. 203 c, w: PPK, t. 6, z. 1, n. 10961

⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984 (dalej = KPK), kan. 500 § 2.

⁸ Charakter doradczy mają takie instytucje, jak np. synod diecezjalny, rada do spraw ekonomicznych, rada duszpasterska, czy też obecnie już zniesiona instytucja proboszczów konsultorów, egzaminatorów synodalnych.

⁹ KPK, kan. 500 § 2.

¹⁰ *Okólnik...*, n. 9, w: PPK, t. 3, z. 1, n. 4582.

¹¹ Tamże, PPK, t. 3, z. 1, n. 4583.

członkowie tego gremium są wybierani przez biskupa diecezjalnego spośród prezbiterów należących do Rady Kapłańskiej¹².

Na zakończenie uwag wstępnych chciałbym wyjaśnić, dlaczego w niniejszym artykule ograniczam się do omówienia działalności Rady Kapłańskiej diecezji łódzkiej właśnie w latach 1986–1996. Wydaje mi się, iż wybór tego przedziału czasowego wystarczająco uzasadnia następująca okoliczność: omawiany okres związany jest z dziesięcioleciem posługiwania w Kościele łódzkim arcybiskupa Władysława Ziółka, który nie tylko w przedstawianym okresie powoływał Radę, ale i zlecał jej konkretne tematy do przedyskutowania.

Po powyższych uwagach wstępnych, obecnie zostaną omówione następujące zagadnienia: 1) struktura organizacyjna Rady Kapłańskiej diecezji łódzkiej, 2) zadania Rady w świetle prawa powszechnego i partykularnego łódzkiego oraz 3) problematyka podejmowana przez Radę Kapłańską diecezji łódzkiej w latach 1986–1996.

1. STRUKTURA ORGANIZACYJNA RADY KAPŁAŃSKIEJ DIECEZJI ŁÓDZKIEJ

W omawianym okresie Rada Kapłańska diecezji łódzkiej działała w oparciu o Statuty zatwierdzone 22 marca 1984 r. przez biskupa Józefa Rozwadowskiego¹³.

Stanowią one, iż omawiane gremium składa się z 24 kapłanów. Połowa z nich staje się jego członkami na mocy pełnionego urzędu lub nominacji ordynariusza. Pozostałych członków rady (12 kapłanów) wybierają kapłani inkardynowani do diecezji łódzkiej oraz inni kapłani (diecezjalni lub zakonni), którzy pełnią w niej jakiś obowiązek dla dobra tegoż Kościoła partykularnego. Z kolei Statuty w odniesieniu do tej części członków Rady ustalają następującą zasadę: sześciu ma być wybranych spośród proboszczów i sześciu spośród nieproboszczów¹⁴.

Statuty łódzkiej Rady Kapłańskiej wymieniają szczegółowo duchownych, którzy z racji pełnionego urzędu stają się jej członkami. Są nimi: wikariusze generalni, kanclerz Kurii, rektor Seminarium Duchownego, ekonom diecezjalny, przewodniczący Wydziału Duszpasterstwa, diecezjalny ojciec duchowny oraz przewodniczący Wydziału Spraw Zakonnych¹⁵.

Pracami Rady Kapłańskiej kieruje Sekretariat, w którego skład wchodzi sekretarz i dwóch zastępców. Są oni wybierani w tajnym głosowaniu przez jej członków i zatwierdzani przez ordynariusza¹⁶.

¹² KPK, kan. 502 § 1.

¹³ *Statuty Rady Kapłańskiej Diecezji Łódzkiej* (dalej = *Statuty*), „Wiadomości Diecezji Łódzkiej”, (dalej=WDL) 58 (1984), nr 7–8, s. 172–175.

¹⁴ Statuty §§ 5 i 9, tamże, s. 173.

¹⁵ Tamże, § 6.

¹⁶ Tamże, § 7.

Należy zauważyć, że Statuty Rady Kapłańskiej diecezji łódzkiej, jak na razie, nie uwzględniają kodeksowej normy, która stanowi, że członkowie tejże Rady winni być ustanawiani w ten sposób, „ażeby cała Rada lub przynajmniej jej część była odnawiana co pięć lat”¹⁷. Z pewnością w ramach prac synodalnych właściwa komisja zaproponuje uzupełnienie Statutów odpowiednimi przepisami w tej materii.

2. ZADANIA RADY W ŚWIETLE PRAWA POWSZECHNEGO I PARTYKULARNEGO ŁÓDZKIEGO

Prawo powszechne określa zadania Rady Kapłańskiej w następujących, bardzo ogólnych postanowieniach: „Jej zadaniem jest wspieranie biskupa w kierowaniu diecezją, zgodnie z przepisami prawa, ażeby możliwie jak najbardziej pomnażało się dobro pasterskie powierzonej mu części Ludu Bożego”¹⁸. Powyższa norma, prawie dosłownie, jest powtórzona w pierwszym paragrafie Statutów¹⁹.

Tak określone zadania Rady Kapłańskiej nawiązują w swej istotnej treści do niektórych uchwał Soboru Watykańskiego II²⁰ oraz dokumentów wydanych przez Stolicę Apostolską po zakończeniu obrad soborowych²¹. Bez wątpienia są one ujęte w bardzo ogólne sformułowania, wymagają przeto pewnych szczegółowszych ujęć, co w pewnym przynajmniej stopniu – zgodnie z myślą prawodawcy kościelnego – winno znaleźć odzwierciedlenie w Statutach danej Rady Kapłańskiej. Jest bowiem zrozumiałe, że na konkretny kształt zadań tego gremium mogą mieć wpływ także specyficzne potrzeby Kościoła partykularnego oraz aktualne uwarunkowania, w jakich tenże Kościół realizuje swoją właściwą misję.

Statuty Rady w części zatytułowanej *Zadania* najpierw przykładowo wyszczególniają jej dwa uprawnienia wynikające z prawa powszechnego²². A mianowicie: wyraża swą opinię w sprawie erygowania parafii, znoszenia oraz dokonywania w nich zmian²³. Ponadto służy radą biskupowi przy podejmowaniu decyzji co do wznoszenia nowych kościołów²⁴.

Powyższe normy statutowe należy uzupełnić innymi przepisami prawa powszechnego określającymi uprawnienia Rady Kapłańskiej.

¹⁷ KPK, kan. 501 § 1.

¹⁸ Tamże, kan. 495 § 1.

¹⁹ WDŁ 58 (1984), nr 7–8, s. 172.

²⁰ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* z 21 listopada 1964 r. (dalej = KK) nr 28, w: Konstytucje..., s. 133–135; DB, nr 27–28, w: tamże, s. 245–246; DK, nr 7–8, w: tamże, s. 496–500.

²¹ Motu Proprio Papieża Pawła VI *Ecclesiae Sanctae* z 6 sierpnia 1966 r. (dalej = MPES) I, n. 15 § 1, w: PPK, t. 1, z. 1, n. 75; *Okólnik...*, nr 5 i 8, w: PPK, t. 3, z. 1, nn. 4573 i 4579–4581; DEI, n. 203, w: PPK, t. 6, z. 1, nn. 10958–10963.

²² Statuty, § 2, tamże, 172.

²³ KPK, kan. 515 § 2.

²⁴ Tamże, kan. 1215 § 2.

Na mocy postanowień Kodeksu Prawa Kanonicznego biskup diecezjalny ma obowiązek zasięgnięcia opinii Rady w następujących sprawach:

- zwołania synodu diecezjalnego²⁵,
- określenia celów, na jakie winny być przeznaczone ofiary składane przez wierznych z tytułu wykonywania zadań parafialnych oraz sposobu wynagradzania kapłanów za ich wypełnianie²⁶,
- ustanawiania w parafiach rad duszpasterskich²⁷,
- przeznaczenia kościoła na cele świeckie²⁸,
- nakładanie na publiczne osoby prawne umiarkowanego podatku od ich dochodów przeznaczonych na pokrycie potrzeb diecezji²⁹.

W paragrafie 3 Statutu wyszczególniają następujące zadania Rady:

- służyć radą ordynariuszowi w sprawach duszpasterskich i administracyjnych,
- w duchu zatroskania o pomnażanie duchowego dobra Kościoła łódzkiego przedstawia ordynariuszowi problemy nurtujące także Kościół³⁰.

Statuty jako szczególne zadania Rady wymieniają przykładowo następujące dziedziny życia wspólnoty diecezjalnej:

- współtroskę o dokształcanie duchowieństwa,
- współodpowiedzialność za budzenie powołań kapłańskich i formowanie kandydatów do kapłaństwa,
- współdziałanie w realizowaniu inicjatyw, przedsięwzięć i obchodów mających zasięg ogólnodiecezjalny³¹.

Mając na względzie prawodawstwo posoborowe, należy dołączyć do powyżej – jak zaznaczono uprzednio – przykładowo wyliczonych zadań Rady Kapłańskiej jej następujące szczególne uprawnienia:

- wspieranie biskupa w opracowaniu wytycznych odnośnie do sprawowania w jego diecezji sakramentów i sakramentaliów, co do katechizacji, planowania, organizowania, a także sprawowania pieczy nad przedsięwzięciami podejmowanymi przez presbiterów w celu pomnażania duchowego dobra całej wspólnoty diecezjalnej, z zachowaniem kompetencji innych instytucji działających w diecezji³²,
- przedstawianie biskupowi diecezjalnemu – w porozumieniu z jego innymi instytucjami doradczymi – sugestii co do celów, priorytetów, metod działań służących rozwijaniu życia wewnętrznego duchowieństwa i laikatu³³,

²⁵ Tamże, kan. 461 § 1.

²⁶ Tamże, kan. 531.

²⁷ Tamże, kan. 536 § 1.

²⁸ Tamże, kan. 1222 § 2.

²⁹ Tamże, kan. 1263.

³⁰ WdŁ 58 (1984), nr 7–8, s. 172.

³¹ Statuty § 4, tamże.

³² Por. *Okólnik* ..., n. 8, w: PPK, t. 3, z. 1, n. 4580.

³³ DEI, n. 203 b, w: PPK, t. 6, z. 1, n. 10960.

– przedstawianie swej opinii na temat norm dotyczących zarządu diecezji, jeśli by ordynariusz uznał za stosowne ich wydanie³⁴.

Wydaje się, że słuszna jest sugestia prawodawcy kościelnego, by Rada Kapłańska nie zabierała głosu w sprawach, które z natury wymagają dyskrecji w działaniu (np. nadawanie urzędów lub godności)³⁵.

3. PROBLEMATYKA PODEJMOWANA PRZEZ RADĘ KAPLAŃSKĄ DIECEZJI ŁÓDZKIEJ W LATACH 1986–1996

Wydaje się ze wszech miar uzasadnione, by przed omówieniem działalności Rady Kapłańskiej Diecezji Łódzkiej pod względem merytorycznym, najpierw przedstawić aspekty formalnoprawne tego zagadnienia.

Zgodnie ze Statutami Rada winna dwa razy w roku zbierać się na sesje zwyczajne³⁶. Normy statutowe przewidują także możliwość zwołania sesji nadzwyczajnych tegoż gremium, co może dokonać się albo na życzenie ordynariusza lub na wniosek 1/3 członków Rady³⁷.

Statuty, zgodnie z normami prawa powszechnego³⁸, stanowią że posiedzeniom Rady przewodniczy ordynariusz. Jednakże biskup może upoważnić kogoś z kapłanów – członków Rady do prowadzenia obrad³⁹. Zwykle zadanie to ordynariusz zleca sekretarzowi Rady.

Jeśli w czasie obrad zgłaszane są wnioski lub są formułowane pewne propozycje, za przyjęte uważa się te, za którymi opowiedziała się bezwzględna większość biorących udział w głosowaniu. Oczywiście ostateczna decyzja w sprawie omawianej lub zgłaszanej przez Radę należy do ordynariusza⁴⁰.

W przypadku gdy głosowanie dotyczy osób (np. powołanie sekretarza Rady czy też składu personalnego komisji specjalnej), zawsze winno być ono tajne. W innych sprawach może odbywać się w sposób jawny – przez podniesienie ręki członków Rady⁴¹.

Normy statutowe przewidują możliwość przedłożenia przez Radę wniosku o powierzenie do dokładnego rozpatrzenia pewnych spraw specjalnej komisji złożonej z trzech osób. W jej skład mogą wchodzić kapłani nie będący jej członkami, z tym że przynajmniej jeden winien należeć do Rady⁴².

³⁴ Tamże.

³⁵ *Okólnik...*, n. 8, w: PPK, t. 3, z. n. 4581.

³⁶ Statuty § 20, tamże, 174.

³⁷ Tamże, § 21.

³⁸ KPK, kan. 500 § 1.

³⁹ Statuty § 23, tamże, 174.

⁴⁰ Tamże, § 24.

⁴¹ Tamże, § 25.

⁴² Tamże, § 26.

Zwyczajne sesje Rady mogą się odbywać tylko wówczas, gdy bierze w nich udział bezwzględna większość jej członków⁴³.

Po przedstawieniu norm statutowych dotyczących formalnoprawnych aspektów działalności Rady Kapłańskiej diecezji łódzkiej, obecnie zostanie omówiona tematyka posiedzeń tegoż gremium odbytych w latach 1986–1996.

W latach 1986–1991, a więc w pierwszym pięcioleciu, Rada Kapłańska podejmowała następujące problemy:

- przygotowanie diecezji do Kongresu Eucharystycznego i papieskiej pielgrzymki do Polski, w tym także do Łodzi⁴⁴;
- starania o beatyfikację Wandy Malczewskiej i Stanisławy Leszczyńskiej⁴⁵;
- niektóre problemy związane z kolędą⁴⁶;
- duszpasterska aktywność kapłanów diecezji łódzkiej⁴⁷;
- przygotowanie diecezji łódzkiej do II Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego⁴⁸;
- formacja umysłowa kapłanów diecezji łódzkiej⁴⁹;
- kapłani jako realizatorzy papieskiego programu nowej ewangelizacji⁵⁰;
- prawidłowe przeżywanie rekolekcji kapłańskich⁵¹.

W drugim pięcioleciu, obejmującym lata 1992–1996, Rada Kapłańska koncentrowała swoją uwagę na następujących zagadnieniach:

- odpowiedzialność duchowieństwa parafialnego za budzenie powołań kapłańskich⁵²;
- odpowiedzialność duchowieństwa parafialnego za należyłą formację alumnów Seminarium Duchownego⁵³;
- setna rocznica urodzin Biskupa Michała Klepacza⁵⁴;
- kapłańskie skupienia⁵⁵;

⁴³ Tamże, § 27.

⁴⁴ Problemy te były przedmiotem obrad dwóch sesji: odbytej 27 maja 1986 r. (por. Protokół sesji inauguracyjnej (masz.), s. 2–4) oraz 18 grudnia 1986 r. (por. Protokół sesji jesiennej (masz.), s. 1–4).

⁴⁵ Por. Protokół sesji inauguracyjnej (masz.), s. 4–5.

⁴⁶ Zagadnienie to było dyskutowane na trzech sesjach: 27 listopada 1987 r. Por. Protokół (masz.), s. 1–8; 20 kwietnia 1988 r. Por. Protokół (masz.), s. 1–7 oraz 5 grudnia 1989 r. Por. Protokół (rękopis), s. 1–5.

⁴⁷ Por. *Protokół* (rękopis), s. 5–10.

⁴⁸ Por. Protokół sesji odbytej 20 kwietnia 1988 r. Por. Protokół (masz.), s. 7–11. Jedną z inicjatyw Rady podjętych w sprawie przygotowań do II Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego było wystosowanie *Przedkongresowego przesłania Rady Kapłańskiej Diecezji Łódzkiej do braci kapłanów*, por. WDŁ 62 (1988) nr 6–7, s. 138–139.

⁴⁹ Por. Protokół sesji odbytej 20 stycznia 1989 r. (masz.), s. 1–4.

⁵⁰ Por. Protokół sesji odbytej 11 czerwca i 17 grudnia 1991 r. (masz.).

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. Protokół sesji odbytej 15 grudnia 1992 r. (masz.), s. 1–3 oraz s. 4–8.

⁵³ Por. tamże, s. 3–8.

⁵⁴ Por. Protokół sesji odbytej 4 czerwca 1993 r. (masz.).

⁵⁵ Tamże.

- prośby i postulaty laikatu pod adresem duszpasterzy⁵⁶;
- solidarność między duszpasterzami jako podstawa skutecznej współpracy z laikatem⁵⁷;
- duszpasterstwo grup parafialnych⁵⁸;
- rola rodziny w nowej ewangelizacji⁵⁹;
- rodzina jako podmiot ewangelizacji w praktyce duszpasterskiej archidiecezji łódzkiej⁶⁰;
- stanowisko Rady Kapłańskiej w sprawie ustanowienia Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej⁶¹;
- obchody jubileuszu 75-lecia istnienia Kościoła łódzkiego⁶²;
- Diecezjalny Dzień Modlitw o Świętość Kapłanów⁶³;
- stanowisko Rady Kapłańskiej w sprawie zwołania III Synodu Archidiecezji Łódzkiej⁶⁴.

STRUCTURE ET ACTIVITÉ DU CONSEIL DES PRÊTRES DANS LE DIOCÈSE
DE ŁÓDŹ DANS LES ANNÉES 1986–1999

Résumé

Conseil des Prêtres du diocèse de Łódź comme le corps de consultation auprès de l'archevêque de Łódź dans les années 1986-1996 fonctionnait en accord avec son statut ratifié le 22 mars 1984. Il se compose de 24 prêtres élus pour 5 ans. Ce le statut de ce conseil qui caractérise ses buts d'une manière générale. Le but suprême de ce conseil est celui d'aider l'Ordinaire dans la direction du diocèse pour multiplier le bien pastoral des fidèles lui confiés. Les problèmes différents analysés par le conseil dans ce temps-là reflétaient les affaires importantes de l'Église de Łódź ainsi que plusieurs aspects de la vie et de l'activité de son presbytère.

⁵⁶ Por. Protokół sesji odbytej 17 grudnia 1993 r. (masz.), s. 1–5.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Por. Protokół sesji odbytej 14 czerwca 1994 r. (masz.).

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. Protokół sesji odbytej 16 grudnia 1992 r. (masz.), s. 1–7.

⁶² Tamże, s. 7–8.

⁶³ Por. Protokół sesji odbytej 13 czerwca 1995 r. (masz.), s. 1–2.

⁶⁴ Por. Protokół sesji odbytej 9 lutego 1996 r. (masz.), s. 1–5.

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI

KULT OBRAZU MATKI BOŻEJ STUDZIAŃSKIEJ W XVII–XIX W.

1. POŁOŻENIE STUDZIANNY I PRZYNALEŻNOŚĆ TERYTORIALNA

Wieś Studzianna w XV w. nosiła nazwę Studziane (Studzione), potem Studzianne, a w końcu XVIII w. ustaliła swą obecną nazwę¹. Położona jest w dawnej Ziemi (województwie) Sandomierskiej w opoczyńskim, wśród lasów, resztek wiekowej Puszczy Pilickiej, przy drodze z Inowłódza do Odrzywołu i Radomia². Oddalona jest od prawego brzegu Pilicy o 4 km.

Liber Beneficiorum Jana Łaskiego podaje, że pleban w Sławnie pobierał dziesięcinę ze Studzianny wartości 15 grzywien, konopną po 1 1/2 gr z łanu i z młyna Wojcik od 8 do 10 gr³. Z tego samego źródła dowiadujemy się, że Studzianna w 1 poł. XIV w., wchodząc w skład rozległej archidiecezji gnieźnieńskiej, należała do parafii w Brudzewicach⁴, wsi leżącej od niej 3 km. W Brudzewicach pierwotnie istniał drewniany kościół pw. św. Stanisława Biskupa, zbudowany przez ks. Koracza. Po pożarze tego kościoła, wzniesiono drugą świątynię pw. św. Mikołaja.

W 1505 r. do króla polskiego Aleksandra Jagiellończyka zwrócił się z prośbą podkanclerzy królewski, biskup przemyski, Maciej Drzewicki, późniejszy prymas⁵, aby monarcha przyłączył parafię brudzewicką z wioskami (Brudzewice,

¹ J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński*, Radom 1908, s. 231.

² J. P. Dekowski, *Opoczno i okolice*, Warszawa 1977, s. 109; zob. *Słownik Jeograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 11, Warszawa 1890, s. 497.

³ J. Łaski, *Liber Beneficiorum*, t. 1, Gniezno 1880, s. 635–637.

⁴ Brudzewice były dawną wsią królewską. Pierwsza wzmianka o tamtejszym kościele parafialnym pochodzi z 1321 r. Zob. J. P. Dekowski, dz. cyt., s. 113.

⁵ Drzewicki Maciej, h. Ciołek, abp, ur. 22 lutego 1467 r. w Drzewicy; prymas Polski, wielki kanclerz koronny. Od 1482 r. był sekretarzem Kallimacha. W 1498 r. przyjął święcenia kapłańskie, w 1503 r. został biskupem przemyskim, a w 1513 r. biskupem włocławskim. Był zwolennikiem umocnienia władzy króla i senatu. Po śmierci J. Łaskiego w 1531 r. został arcybiskupem gnieźnieńskim. Odbywał synody diecezjalne i prowincjalne. Zmarł w Łowiczu 22 sierpnia 1535 r. Zob.

J. Bazydło, *Drzewicki Maciej*. w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 243; H. Rybus,

Domasno, Ossa, Małoszyce, Studzianna, Wola Kozłowa, Wola Mysiakowa, Wola Kuligowa, Wola Grupczyna, Gapinin)⁶ do parafii w Drzewicy, która to była jego dziedzictwem⁷. Odtąd Brudzewice i przynależne do niej wsie stały się filią parafii Drzewica. Stan ten przetrwał aż do XIX w.

2. WŁAŚCICIELE STUDZIANNY

Studzianna powstała zapewne z puszczańskiej osady. Pierwszymi karczownikami i kolonizatorami nadpilickiej puszczy byli Nałęczowie⁸, którzy od swojej pierwotnej siedziby Odrzywoła nad Drzewicą przybrali nazwisko Odrzywolskich. Pierwsza notatka wymieniająca Studziannę pochodzi z 1489 r. Informuje, że bracia Odrzywolscy, herbu Nałęcz, podzielili się dobrami, w skład których wchodziła m.in. Studzianna⁹. Bracia Jan, Andrzej, Mateusz i Deresław Odrzywolscy w 1508 r. byli właścicielami następujących dóbr: Odrzywoła, Wysokien, Woli, Studzianego, Ossego, Wyrówki, Żdżar, Woli Cesteń, Klona. Były to miejscowości sąsiadujące ze sobą w opoczyńskim¹⁰.

Następna wzmianka informuje, że w 1509 r. Andrzej Odrzywolski odstąpił swe dobra bratu Deresławowi¹¹. Adam Odrzywolski i Stanisław Sulgostowski w 1576 r. byli właścicielami młyna Krępa, leżącego w dobrach studziańskich¹². Następnie dowiadujemy się, że w 1577 r. Studzianna była siedzibą Dzierzka Odrzywolskiego i Januszewskiego. Wiadomo, że w 1619 r. właścicielem Studzianny był Andrzej Drzewicki, syn Adama, starosty inowłodzkiego, mąż Anny Giebułtowskiej, córki Alberta sekretarza królewskiego, dziedzic Drzewicy. Drzewicki otrzymał Studziannę, dwór i folwark wraz z Kozłową Wolą, Mysiakową Wolą, Wyrówką i młynami Florek i Woycik razem z poddanymi od Abrahama Odrzywolskiego. W tymże roku dobra te przekazał Maciejowi Nieborskiemu. Syn Macieja, Andrzej Nieborski, na mocy zapisu dokonanego w Opocznie w 1637 r., odstąpił własną część na wymienionych dobrach swemu bratu Adamowi Niebor-

Prymas Maciej Drzewicki. Zarys biografii 1467–1535, „Studia Theologica Varsoviensia”, 2 (1964) nr 1, s. 79–308.

⁶ Nazwy wsi podane wg dzisiejszej pisowni. Zob. Wizytacja dekanatu opoczyńskiego przeprowadzona w 1760 r. przez ks. J. Brzostowskiego, dziekana opoczyńskiego, AAG, ADWŁ, wiz. 34, k. 22–23.

⁷ J. Łaski, *Liber Beneficiorum*, s. 646. Podany jest też rok 1504 jako data przyłączenia par. Brudzewice do Drzewicy. Zob. Akta Rządu Gubernialnego Radomskiego, WAP w Radomiu, Brudzewice. Reperacje kościoła 1818–1865, sygn. 5513, s. 3.

⁸ M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska pod względem historycznym, Jeograficznym i Statystycznym*, t. 2, Warszawa 1844, s. 417.

⁹ Summarium Transactionum, Munimentorum, Inscriptionum, Legatorum et aliarum Ordinationum Venerabilis Congregationis Studzianensis oratorii Sancti Philippi Nerii in Anno 1724 die 15 Decembris conscriptum et conotatum, ASd, sygn. VIII, p. 12.

¹⁰ J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 231.

¹¹ Tamże, s. 232.

¹² Summarium Transactionum... ASd, sygn. VIII, p. 12.

skiemu. W tym samym dniu, trzeci z braci Jerzy, część swą na wymienionych dobrach przekazał również Adamowi. Tenże stał się jedynym dziedzicem dóbr studziańskich wraz z przyległościami, jednak nie na długo, bo już w 1638 r. w sądzie grodzkim w Opocznie odstąpił te dobra Krzysztofowi Odrzywolskiemu, synowi Deresława. Ten z kolei w 1642 r. zapisał je swojemu siostrzeńcowi Maciejowi, synowi Waleriana i Barbary z Odrzywolskich Ślaskiemu¹³. W pięć lat później Ślaski sprzedaje je Albrychtowi Starołęskiemu, staroście piotrkowskiemu i kasztelanowi żarnowskiemu, który był już dziedzicem Nieznamierowic (Znamierowic) i Przysławowic¹⁴.

Starołęski cztery razy był żonaty. Pierwszą jego żoną była Katarzyna Przerębska, wojewodzianka sieradzka¹⁵, zmarła bezdzietnie. Drugą żoną była Anna Giebułtowska, wdowa po Drzewickim, z którą miał dwie córki. Jedną z nich, Katarzyna, wyszła za Mikołaja Ossolińskiego i została obwiniona o mężobójstwo i osadzona w klasztorze w Zamościu. Druga córka Izabela wyszła za Jakuba Bonawenturę Podlodowskiego, sędziego radomskiego, a po jego śmierci za Stanisława Rożna. Helena Konstancja Przyjemka, wdowa po Abrahamie Zbąskim, była trzecią żoną Starołęskiego. Z pierwszego małżeństwa miała dzieci: Jana Stanisława Zbąskiego, późniejszego biskupa warmińskiego i Annę Cieciszewską, żonę Jana, podsędka litewskiego, a ze Starołęskim miała córkę Zofię Annę. Czwartą żoną była Zofia de Ryki Boglewska, nie mająca dzieci¹⁶. Po śmierci Starołęskiego w 1666 r., przyrodnie rodzeństwo – Jan Stanisław, Anna i Zofia Anna stali się współwłaścicielami dóbr studziańskich¹⁷, tj. dworu i folwarku w Studziannie, Małoszyc, Sadów, Myszakowca¹⁸, Jan Stanisław i Zofia Anna, stali się fundatorami kościoła i klasztoru w Studziannie. Zofia Anna, która później przywdziała habit zakonny¹⁹, dokonała zapisu 3 tys. florenów polskich i założyła swą fundację na rzecz przyszłego kościoła sanktuaryjnego w Studziannie²⁰, Chwałę jej jako fundatorki głosi napis na portrecie *Illstrua, Virgo Sophia Anna Starołęska kastellanis z dronioion Fundtx Congr, Studzian, ... ren 1776, I. Godzi, kopia S. Kupiecki*²¹.

¹³ J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 232.

¹⁴ W dokumentach z XVII i XVIII w. nazwa ta występuje zamiennie.

¹⁵ Kronika, ASd, sygn. I, s. 18.

¹⁶ J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 233.

¹⁷ Kronika, ASd, sygn. I, s. 9.

¹⁸ J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 233.

¹⁹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 10.

²⁰ Tamże, s. 37–39.

²¹ Obecnie kopie portretów Zofii Anny i Jana Stanisława Zbąskiego wykonane ok. 1936 r. przez S. Kupieckiego z Kalisza znajdują się w korytarzu klasztornym. Ks. Wawrzyniec Siek w swojej broszurze pt. *Krótką wiadomość historyczna o Cudownym Obrazie i XX. Filipinach w Studzianach*, Warszawa 1912, podaje inny napis: „Illustrissima Virgo Anna Sophia Starołęska cast. Żarnowiensis fund. Cong.”. Kopista obrazu zmienił napis. Prawdopodobnie ks. Siek miał możliwość zanotować napis jeszcze z niezniszczonego oryginału. Por. B. Michałowska, *Kościół w Studziannie na tle działalności filipinów w Polsce*, masz. Warszawa 1968, s. 35.

W tym miejscu należy przybliżyć postać Jana Stanisława Zbąskiego, głównego fundatora sanktuarium i promotora kongregacji filipińskiej w Studziannie²². Urodził się w 1629 r. w Smardzewicach. Ojcem jego był Stanisław ze Zbąszynia Zbąski, wyznania kalwińskiego. Po śmierci ojca w 1642 r., jako uczeń szkoły w Lublinie, przeszedł na katolicyzm. Po odbyciu dalszej nauki w kraju i zagranicą przyjął święcenia kapłańskie. Musiał już jako młodzieniec odznaczać się „pięknymi przymiotami duszy, niepoślednią nauką, bystrością rozumu i sprawnością w rzeczach publicznych”²³, skoro król Jan Kazimierz przyjął go na swojego sekretarza i obdarował kustodią sandomierską. Od tego czasu Zbąski rozpoczął karierę duchowną, jednocześnie był czynnie zaangażowany w sprawy społeczne i polityczne kraju. W 1665 r. wszedł do grona Kapituły Gnieźnieńskiej, a wkrótce został dziekanem łowickim i kanonikiem warszawskim.

W 1670 r. przybyła mu kolejna godność, mianowicie kanonia krakowska. W czerwcu 1671 r. otrzymał godność archidiacona gnieźnieńskiego. Jako delegat Kapituły Gnieźnieńskiej rezydował na Trybunale Koronnym w Piotrkowie i Lublinie. W tym samym roku za liczne zasługi król Michał Korybut Wiśniowiecki ofiarował mu bogato uposażone probostwo miechowskie. W 1672 r. wyjechał do Rzymu jako delegat Kapituły Gnieźnieńskiej i biskupa kujawskiego Kazimierza Floriana Czartoryskiego²⁴, wybranego arcybiskupem gnieźnieńskim, aby zatwierdzić jego wybór i wystarać się dla niego o paliusz. Po pozytywnym załatwieniu sprawy, gdy wrócił do kraju w 1674 r., Czartoryski już nie żył²⁵. W Rzymie zetknął się ze zgromadzeniem księży oratorianów św. Filipa Neri, których później sprowadził do Studzianny²⁶.

Jan Stanisław Zbąski był też bliskim doradcą króla Jana III Sobieskiego. Towarzyszył mu w czasie wyprawy na Ukrainę, podczas której wygłaszał płomienne kazania, zagrzewające wojsko do walki²⁷. W 1678 r. objął biskupstwo przemyskie. W Przemyślu ufundował i uposażył klasztor braci św. Jana Bożego oraz założył seminarium duchowne i oddał je pod zarząd specjalnie w tym celu sprowadzonych księży misjonarzy. Sfinalizował starania swoich poprzedników, doprowadzając do fundacji sufragani przemyskiej, której dotąd nie było²⁸. W stycz-

²² Kronika, ASd, sygn. I, s. 28.

²³ J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry Metropolitalnej Gnieźnieńskiej*, t. 4, Gniezno 1883, s. 443.

²⁴ Tamże, s. 444.

²⁵ Tamże.

²⁶ Kronika, ASd, sygn. I, s. 28.

²⁷ „Nie zdradzi żadna czasu przewokłość, wyrażonych jego śladów męstwa y pobożność w krajach Podolskich, Multańskich i Budziackich, gdzie pasterskiego ducha gorącością y równą naywyższym wojownikom odwagę serca rycerskie do męstwa y obrony czci Boskiej Oyczyzny y Maiestatu Pańskiego zagrzewał”, J. Korytkowski, dz. cyt., t. 4, s. 445.

²⁸ Pierwszym sufraganem był przedstawiony przez niego Stolicy Apostolskiej i następnie konsekrowany jako biskup tyt. Belle w 1682 r., dziekan przemyski Jan z Dębów Dębski. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 48.

niu 1687 r. wyznaczony został przez króla i Sejm jako nadzwyczajny poseł do Rzeczypospolitej Weneckiej i do Rzymu²⁹.

Podczas jego nieobecności w kraju, król mianował go biskupem warmińskim, które to biskupstwo objął w 1689 r. Jego nominacja na to stanowisko miała specjalne znaczenie polityczne. Już na wstępie swoich rządów spotkał się z niechęcią ziemczonogo kleru. Kapituła wysłała do Rzymu protest przeciwko biskupowi narzuconemu jej przez króla. Otaczany był nieustannymi oszczerstwami i intrygami. Doszło do tego, że został wniesiony akt oskarżenia przeciwko niemu do Stolicy Apostolskiej o złą administrację w diecezji. Kilkuletni proces przerwała nagła śmierć Zbąskiego. Zmarł 21 maja 1697 r. Pochowany został 18 czerwca w katedrze we Fromborku³⁰.

3. HISTORIA OBRAZU

3.1. Treść ikonograficzna

Wspomniano już, że Jan Stanisław Zbąski oraz jego siostra Anna Zbąska i siostra przyrodnia Zofia Anna Starołęska stali się w 1666 r. dziedzicami dóbr studziańskich. Wśród odziedziczonych ruchomości – jak zaznacza autor *Kroniki studziańskiej* – było dobro najslawniejsze: obraz *Jezus, Maryja i Józef Święty*³¹.

Obraz ten o wymiarach 95,5 cm szer. i 115,5 cm dł., został namalowany na płótnie przyklejonym do deski. Olejne farby zostały naniesione cienką, wygładzoną warstwą³². Widnieje na nim Święta Rodzina Nazaretańska, przedstawiona przy stole podczas wieczerzy. Matka Boża siedzi na ławie lub krześle bez poręczy. Święty Józef jest pochylony w postawie stojącej, a Dziecię Jezus spoczywa na krześle z poręczą. Ubiory świętych postaci są w różnych barwach. Święty Józef ubrany jest w suknię barwy ciemnozielonej, głowę Jego osłania czapka w intensywnej czerwonej barwie. Dziecię przybrane jest w suknię barwy czerwonej o spokojnym, głębokim tonie. Suknia ta wokół szyi ustrojona jest piękną, białą koronką. Matka Boża odziana jest w niebieski kaftan o rękawach odwiniętych na końcach i podszytych czerwonym materiałem. W czerwonej barwie utrzymana jest też suknia, w części tylko widoczna, gdyż zasłania ją duża serweta. Strój Najświętszej Maryi Panny dopełnia biała chusta, przykrywająca górną część pleców i ramion³³. Mrok wieczornej pory rozświetlają aureole nad gło-

²⁹ J. Korytkowski, dz. cyt., t. 4, s. 445.

³⁰ Tamże, s. 447–451. Por. J. Żychliński, *Złota księga szlachty polskiej*, R. 11, Poznań 1889, s. 295–303.

³¹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 10.

³² M. Skrudlik, *Obraz Świętej Rodziny ze Studzianny*, Warszawa 1936, s. 8. Ks. Roman Kmiecik w I kronice studziańskiej XX w. ASd, sygn. XV, s. 38 n. opisał szczegółowo restaurację i konserwację obrazu dokonaną przez Henryka Kucharskiego z Warszawy, w obecności Mieczysława Skrudlika, 11 czerwca – 12 lipca 1936 r. w Studziannie.

³³ Tamże, s. 8.

wami Bogarodzicy i Dziecięcia Jezus oraz świeca, ustawiona na stole. Na kamiennej posadzce, wykładanej kolorowymi płytkami, stoi stół, przykryty obrusem, zastawiony potrawami: widać chleb, owoce, kubek z napojem i kurczę na talerzu. Maryja trzyma gruszkę, którą podaje Synowi. Jej oczy wpatrzone są w Pana Jezusa. Święty Józef podtrzymuje kielich z winem, z którego pije Zbawiciel³⁴.

Z tej sceny, prostej i codziennej Domu Nazaretańskiego, przebija nastrój pełen miłości i troskliwości Maryi i Józefa skupiających się z namaszczeniem wokół małego Pana Jezusa.

3.2. Twórca obrazu

Do dnia dzisiejszego autorstwo studziańskiego Obrazu stanowi dla historyków sztuki zagadkę. Gruntowne badania nad Obrazem przeprowadzone przez Henryka Kucharskiego i Mieczysława Skrudlika w 1936 r. nie wykryły sygnatury artysty³⁵. Zagadnieniem autorstwa Obrazu zajmowali się też Konstanty Przeździecki³⁶, Wacław z Sulgostowa (Nowakowski)³⁷ oraz w latach nam współczesnych Michał Walicki³⁸. Badacze ci twierdzą, że Obraz jest transpozycją sztychu Jakuba Callota z Nancy w Lotaryngii, pod nazwą *Le Bénédicité*³⁹. Twierdzenie to, poparte żmudnymi badaniami, wydaje się pewne, jako że już XVII-wieczna kronika studziańska sugeruje właśnie Callotowskie pochodzenie Obrazu⁴⁰. Według opinii badaczy, nie Callot jest twórcą Wizerunku, lecz jakiś nieznanymi malarz, tworzący pod wpływem mistrza z Nancy. Ten Lotaryńczyk był bowiem jedynie sławnym grafikiem, sztycharzem, który nigdy nie wychodził poza swą formę sztuki. W katalogach jego dzieł nie ma najmniejszej wzmianki o malarskiej twórczości tego niewątpliwie wielkiego artysty (sztycharza). Rycina jego natomiast mogła stanowić prototyp malowidła Świętej Rodziny ze Studzianny pod względem treściowym i kompozycyjnym⁴¹.

Nie wiemy więc kto namalował Obraz ani na czyje powołanie. Pewne wydaje się to, że nieznanymi twórca z pewnymi mankamentami sztuki malarskiej, odwzorował dokładnie na płótnie, Callotowską kompozycję w powiększonych rozmiarach⁴².

³⁴ M. Skrudlik, dz. cyt., s. 9.

³⁵ I kronika studziańska XX w., ASd, sygn. XV, s. 38 n.

³⁶ K. Przeździecki pierwszy był zwolennikiem tezy o Callotowskim pochodzeniu płótna.

³⁷ Wacław z Sulgostowa (Nowakowski), *Obrazy cudowne w Polsce*, Kraków 1902, s. 634.

³⁸ M. Walicki, *Obrazy bliskie i dalekie*, Warszawa 1962, s. 252–263.

³⁹ Jakub Callot z Nancy w Lotaryngii (1592–1635), naturalista, bystry obserwator życia, od-twórca scen ulicznych, ludowych, ilustrator wydarzeń wojennych, którego twórczość zaważyła poważnie na rozwoju malarstwa historyczno-batalistycznego. Zob. M. Skrudlik, dz. cyt., s. 5.

⁴⁰ Kronika, ASd, sygn. I, s. 4.

⁴¹ M. Skrudlik, dz. cyt., s. 7.

⁴² Wymiary sztychu J. Callota wynoszą 190 mm X 168 mm, natomiast wymiary Obrazu Świętej Rodziny, 95,5 cm X 115,5 cm. Zob. M. Walicki, dz. cyt., s. 254.

3.3. Miejsce i czas powstania

Kolejny problem stanowią okoliczności powstania Obrazu. W tej kwestii istnieje kilka hipotez, zamieszczonych już w pierwszej *Kronice studziańskiej*⁴³. Jedna z nich mówi, że biskup Maciej Ciołek Drzewicki przywiózł go z Rzymu lub innego miasta zagranicznego i umieścił w zamku w Drzewicy. Natomiast w XVII w. Anna z d. Giebułowska, spowinowacona z rodem Drzewickich, była wdową po jednym z nich, zostawszy żoną Albrychta Starołęskiego, kasztelana żarnowskiego i starosty piotrkowskiego, właściciela m.in. Nieznamierowic i Studzianny, ok. 1630 r.⁴⁴ przeniosła ów Obraz do dworu w Nieznamierowicach⁴⁵. Ta wersja jest jednak odrzucana przez historyków sztuki. Gdyby była prawdziwa, to powstanie Wizerunku trzeba by przesunąć o przynajmniej sto lat wstecz i zakwestionować całkowicie Callotowskie pochodzenie Obrazu⁴⁶.

Inna wersja, znajdująca się w *Kronice*, podaje, że Wizerunek Świętej Rodziny został wykonany przez samego Callota i dzięki jego krewniakowi dostał się do Warszawy⁴⁷. Krewniakiem, który przyczynił się do popularyzacji sztuki Jakuba Callota, mógł być jego bratanek Klaudiusz. Prawdopodobnie przywiózł on do Warszawy niektóre dzieła swego stryja bądź swoje, inspirowane jego twórczością. Ta wersja również nie wytrzymuje krytyki, 46-letni Klaudiusz Callot przybył bowiem do Polski w 1666 r.⁴⁸ Wiemy, że w tym czasie Obraz Świętej Rodziny był już we dworze w Studziannie i cieszył się wzrastającą dosłownie z dnia na dzień czcią i rozgłosem⁴⁹. Być może jednak twórczość sławnego sztycharza wcześniej była rozpowszechniona w Polsce przez kogoś z jego otoczenia. Mogło to spowodować, że obdarzono zaufaniem jego bratanka i zaproszono do Polski, gdzie Klaudiusz Callot z czasem objął w Warszawie stanowisko kierownika Szkoły Malarskiej⁵⁰.

Inna koncepcja, której zwolennikami byli pierwsi badacze Obrazu, ale podali ją krytycy Skrudlik i Walicki, również przypisuje autorstwo Callotowi lub komuś z jego otoczenia⁵¹. Koncepcja ta, choć nie jest zawarta w *kronice*, była rozpowszechniona. Można się z nią spotkać już w *Zbiorze Dobroczynności...* z

⁴³ Kronika, ASd, sygn. I, s. 4.

⁴⁴ Na jednym z kielichów mszalnych w Nieznamierowicach jest taki napis: *Anna Starołęska, Piotrkowska starościna, daje ten kielich do kaplicze Panny Maryi Nieznamierowickej Anno Domini 1630*; J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 98.

⁴⁵ Kronika, ASd, sygn. I, s. 4.

⁴⁶ Francuscy badacze F. G. Pariset, P. Plan, J. Lieure i H. Nasse, zgodnie datują powstanie sztychu J. Callota na lata 1622–1628. M. Walicki, dz. cyt., s. 254.

⁴⁷ Kronika, ASd, sygn. I, s. 4.

⁴⁸ M. Walicki, dz. cyt., s. 262.

⁴⁹ Zob. Kronika, ASd, sygn. I.

⁵⁰ M. Walicki, dz. cyt., s. 262.

⁵¹ Tamże, s. 252–254.

1776 r.⁵² Według niej Obraz powstał dla austriackiego domu Habsburgów, jako upominek dla królowej Cecylii Renaty, żony Władysława IV Wazy. Miała go otrzymać od swego ojca, cesarza Ferdynanda II, za pośrednictwem biskupa chełmińskiego Jana Lipskiego, skąd Obraz dostał się do domu Albrychta Starołęskiego w Nieznamierowicach⁵³. Badaniem tej hipotezy w aspekcie historycznym zajął się jako pierwszy Waław z Sulgostowa (Nowakowski). Utrzymuje on, że w 1644 r. po śmierci królowej Cecylii Renaty, która przebywała w Polsce od 1637 r., Obraz przeszedł na własność marszałka dworu królowej – Maksymiliana Przerębskiego, kasztelana sieradzkiego. Po Przerębskim Obraz odziedziczyła jego córka Katarzyna, która wniosła go jako część wiana do domu Albrychta Starołęskiego, właściciela Nieznamierowic i później Studzianny⁵⁴. Po śmierci żony Starołęski ożenił się drugi raz z wdową, Heleną Konstancją z Przyjemskich Zbąską⁵⁵. Po śmierci Starołęskiego Obraz wszedł w posiadanie m.in. ks. Jana Stanisława Zbąskiego, jak już wspomniano, głównego fundatora kościoła i klasztoru w Studziannie⁵⁶. Cecylia Renata mogła otrzymać Obraz jako upominek od swojego męża, a nie ojca. Ponieważ królewicz Władysław w trakcie swojej podróży po Europie w latach 1624–1625 m.in. odwiedzał pracownie najświetniejszych ówczesnych artystów. Odwiedził też pracownię Jakuba Callota⁵⁷, gdzie później na jego zamówienie mógł powstać ten Obraz.

Wersja ta również nie wytrzymuje krytyki, poza bowiem nieścisłościami personalnymi, datuje przybycie Obrazu na lata 1637–1644. Wiemy z całą pewnością z przekazów kronikarskich, że już ok. 1630 r. Obraz był w posiadaniu rodziny Starołęskich. Otóż ks. Jan Stanisław Zbąski, pasierb Albrychta Starołęskiego po jego trzeciej żonie, właściciel Studzianny, w 1671 r. zeznał pod przysięgą przed komisją prymasowską, badającą cudowność Obrazu Studziańskiego, że jako chłopiec widywał Obraz w domu swego ojczyrna, najpierw w komnacie, a później w kaplicy dworskiej. Zeznał również, że dowiedział się od krewnego ojczyrna, pana Śmigielkiego, że Obraz ten wniosła do domu w Nieznamierowicach – jako ślubny upominek – pierwsza żona kasztelana z d. Przerębska, wojewodzianka sieradzka⁵⁸. Wiemy tymczasem, że w 1630 r. Albrycht Starołęski miał już drugą żonę, Annę z Giebułtowskich⁵⁹. Również należy przyjąć jako pewne, że Jan Stanisław Zbąski, razem ze swą matką Heleną Konstancją, zamieszkał w do-

⁵² Podają ją jako pewnik pierwsze opracowania. Zob. A. Fridrich, *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 3, Kraków 1908, s. 363–368.

⁵³ *Zbiór Dobroczyńności...*, s. 3.

⁵⁴ Kronika, ASd, sygn. I, s. 18.

⁵⁵ Waław z Sulgostowa (Nowakowski), a za nim M. Skrudlik popełnili błąd. Nie drugą ale trzecią żoną Starołęskiego była Helena Konstancja z Przyjemskich Zbąska a nie Zofia Anna, która była jego córką. Zob. Kronika, ASd, sygn. I, s. 10.

⁵⁶ Waław z Sulgostowa (Nowakowski), dz. cyt., s. 633.

⁵⁷ Zob. B. Szymanowska, *Kolumna Zygmunta. Zabytki Warszawy*, Warszawa 1972, s. 14.

⁵⁸ Kronika, ASd, sygn. I, s. 18.

⁵⁹ J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 98.

mu Starołęskiego w Nieznamierowicach dopiero po śmierci swego ojca Abrahama Zbąskiego, który zmarł w 1642 r.⁶⁰

Kronika studziańska, wśród wzmiankowanych już hipotez, wymienia jeszcze jedną, która wydaje się najbardziej prawdopodobna. Według niej Obraz został namalowany w Piotrkowie Trybunalskim na zamówienie mieszczan, którzy składali przeróżne dary Albrychtowi Starołęskiemu i jego żonie z okazji objęcia przez niego starostwa piotrkowskiego⁶¹. Przypuszczać więc można, że obraz *Jeżus, Maryja i Józef Święty* mogła otrzymać wtedy właśnie jego małżonka, Katarzyna z Przerębskich, jako prezent, który wniosła potem do domu w Nieznamierowicach⁶². Hipoteza ta stałaby w zgodzie ze wspomnianym już zeznaniem Jana Stanisława Zbąskiego, jakoby Obraz wniosła do domu w Nieznamierowicach pierwsza żona jego ojczyma.

Opierając się na ustaleniach historyków sztuki⁶³ oraz splatając ze sobą fakty i przypuszczenia zawarte w *Kronice*, związane z dziejami Obrazu, aż do umieszczenia go w Nieznamierowicach, możemy pokusić się o twierdzenie, że rycina według miedziorytu J. Callota, *Le Bénédicité*, nie wyjaśnioną drogą dotarła do Polski. Na wzór tej ryciny został namalowany w Piotrkowie obraz *Jeżus, Maryja i Józef Święty*, jako dar dla Albrychta i Katarzyny Starołęskich. Następnie Katarzyna wniosła ten dar do Nieznamierowic. Jednakże dla krytycznego historyka niezaprzeczalny jest jedynie fakt, że Obraz dostał się do domu Starołęskiego, ojczyma Jana Stanisława Zbąskiego, ok. 1630 r. Dopiero od tego momentu jego dzieje nie stanowią dla nas większej tajemnicy.

3.4. Miejsce przechowywania Obrazu

Po przedstawieniu nie rozstrzygniętych dostatecznie kwestii autorstwa, czasu i miejsca powstania Obrazu Świętej Rodziny, należałoby prześledzić kolejne miejsca jego przechowywania aż do umieszczenia go w pierwszej sanktuaryjnej świątyni. Wiemy, że ok. 1630 r. Obraz znalazł się w Nieznamierowicach w dworze Starołęskich. Wisiał na ścianie w komnacie stołowej, później w kaplicy dworskiej⁶⁴. W 1655 r. cały kraj ogarnął niszczycielski „potop” wojsk króla szwedzkiego Karola Gustawa. Miasta, wsie, zamki zostały do tego stopnia ograbione i spalone, że niektóre z nich nigdy potem nie wróciły do swego znaczenia. Szwedzi nie oszczędzili również dworu w Nieznamierowicach. Obrabowali go i część zabudowań spalili⁶⁵. Obraz stał się łupem najeźdźców. W okolicach Białaczowa,

⁶⁰ J. Korytkowski, dz. cyt., t. 4, s. 443.

⁶¹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 4.

⁶² Tamże, s. 4, 18.

⁶³ Zob. M. Walicki, dz. cyt., s. 254.

⁶⁴ Kronika, ASd, sygn. I, s. 18.

⁶⁵ Tamże, s. 5.

koło wioski Ossa⁶⁶ doszło do starcia z wojskami polskimi⁶⁷. Szwedzi, aby móc się szybciej przegrupować po biwaku, nad ranem zostawili część taboru wraz z łupami. Pierwsza przy łupach znalazła się dziewczyna z Ossy, zabrała Obraz i ukryła w krzakach w nadziei, że będzie go mogła później sprzedać⁶⁸. Zauważył to jednak niejaki Kwinacki, dworzanin pana z Petryków, Macieja Petrykowskiego i Obraz oddał swemu panu⁶⁹.

Po wypędzeniu Szwedów Polska przedstawiała opłakany widok. Kraj był ograbiony, miejscowości zniszczone. Sponiewierana ludność, często ogołocona zupełnie z dobytku, zaczynała życie od nowa. Odwiedzano się w poszukiwaniu najbliższych. Przez Petrykozy przejeżdżała Helena Konstancja Starołęska, właścicielka pobliskich Nieznamierowic i Studzianny. Wstąpiła do państwa Petrykowskich i ujrzała tam swą własność – Obraz Świętej Rodziny. Prosiła o jego zwrot, ale spotkała się ze sprzeciwem pana Macieja, który nie chciał oddać jej własności, zasłaniając się swoim szczególnym nabożeństwem do Matki Bożej. Dopiero wstawiennictwo jego żony spowodowało, że Obraz został zwrócony kasztelanowej Starołęskiej; „stawszy się tym miłszym, że odtąd zaczynał być bardziej rodzinną własnością”⁷⁰.

Dwór w Nieznamierowicach był zniszczony, natomiast skromniejszy, położony wśród lasów w Studziannie, ocalał z pożogi wojennej i tam małżonkowie Starołęscy przenieśli swą rezydencję⁷¹. We dworze w Studziannie, który miał w niedługim czasie uzyskać rozgłos w całej Rzeczypospolitej, Obraz Świętej Rodziny powieszony został w jadalni nad drzwiami prowadzącymi do alkierza, „bardziej dla ozdoby niż jako narzędzie Bożych łask”⁷².

W pierwszej połowie grudnia 1664 r. we dworze zdarzyły się wypadki cudownych uzdrowień, od których wziął początek kult Wizerunku. Wówczas kobiety, mieszkanki dworu, przeniosły Obraz do komnaty w swojej części domostwa⁷³. W latach 1665–1669 Obraz był zamknięty z rozkazu prymasa Mikołaja Prażmowskiego⁷⁴. Zabronił on oddawania czci Wizerunkowi, dopóki nie zostaną wy-

⁶⁶ Białaczów, Ossa to miejscowości leżące w opoczyńskim.

⁶⁷ Dokładne okoliczności potyczki ze Szwedami, jak miejsce i czas nie są do końca nam znane. Nie jednoznacznie wypowiada się na ten temat I-sza kronika studziańska oraz relacje w *Zbiorze Dobroczynności...* Może chodzić tu o bitwę z 12 września 1655 r. Zob. M. Baliński, J. Lipiński, dz. cyt., t. 2, s. 408; J. Szujski podaje datę 6 września. Zob. J. Szujski, *Dzieje Polski*, t. 3, Lwów 1864, s. 368.

⁶⁸ Kronika, ASd, sygn. I, s. 5.

⁶⁹ Prawdopodobnie obaj wymienieni brali udział w potyczce ze Szwedami. Tamże, s. 21.

⁷⁰ Kronika, ASd, sygn. I, s. 5.

⁷¹ Nastąpiło to przed 1660 r., tamże; zob. także *Zbiór Dobroczynności...*, s. 3.

⁷² Kronika, ASd, sygn. I, s. 5.

⁷³ Tamże, s. 8.

⁷⁴ Mikołaj Prażmowski, syn Andrzeja z Prażmowa Prażmowskiego, kasztelana warszawskiego, h. Belina i Jadwigi z Kożuchowa Kożuchowskiej, h. Doliwa, urodził się w 1617 r. Naukę pobierał początkowo u jezuitów w Kaliszu, później w Krakowie i Rzymie. W 1658 r. został biskupem krakowskim, a w 1659 biskupem łuckim i opatem sieciechowskim. Biskupem konsekrowany w 1664 r.

jaśnione cudowne wydarzenia związane z Obrazem⁷⁵. Na skutek starań ks. J. S. Zbąskiego, poczynionych u prymasa w 1669 r., z połączenia dwóch okazałych izb powstała kaplica dworska, do której przeniesiono Obraz i pozwolono na jego kult jeszcze „pół oficjalny”⁷⁶. Ofiarność ludzi przyczyniła się do tego, że kaplica uzyskała godny i bogaty wystrój⁷⁷. W tym miejscu Obraz otaczany był czcią aż do momentu, kiedy to po ogłoszeniu dekretu o jego cudowności, został przeniesiony do nowo wzniesionego kościoła sanktuaryjnego⁷⁸.

4. PIERWSZE ŚLADY KULTU

Jak wspomniano, Obraz w Studziannie – po przeniesieniu z Nieznamierowic – został zawieszony w obszernej izbie stołowej nad wejściem do alkierza. Był zapewne jedną z niewielu cennych rzeczy, jakie zachowały się ze zniszczonego dworu w Nieznamierowicach. Święty Wizerunek musiał się zapewne wszystkim podobać ze względu na treść, oryginalną kompozycję, wymowę sceny nazaretańskiego domu oraz na swą wielkość. Zainteresowanie było tym większe, że był owiany tajemnicą; nieznano bowiem ani autora, ani miejsca jego powstania. Ksiądz Stanisław Sanner, prawdopodobnie autor pierwszej *Kroniki studziańskiej*, świadek ówczesnych wydarzeń, relacjonuje, że obraz *Jezus, Maryja i Józef Święty* w Nieznamierowicach oraz w pierwszych latach swego pobytu w Studziannie, nie uchodził za cudowny ani nie doznawał osobliwej czci. Pisze on, że „na liczne dobrodziejstwa Boże, ze względu na Obraz uzyskane, oczy domowników były jednak zamknięte”⁷⁹. Kronikarz podaje m.in. fakt, że dwór w Studziannie przez zaniedbanie pijanych dworaków płonął i w części został strawiony przez ogień. Natomiast pozostał nietknięty w tej części, w której był Obraz. Według Sannera płomień cofnął się od ściany, na której wisiał Obraz. Podaje również, że ten i tym podobne rzeczy działy się za przyczyną Świętego Wizerunku, lecz nie było przypuszczeń co do jego cudowności⁸⁰.

Pierwsze świadectwo szczególniejszej czci dla Obrazu podaje zeznanie ks. Jana S. Zbąskiego, osobliwe nabożeństwo do św. Józefa miała jego matka⁸¹. Przyjąć więc można, że Helena Konstancja Zbąska była pierwszą czcicielką Obrazu, ze względu na osobę św. Józefa. Warto pamiętać, że w owej epoce budził

w Warszawie. W latach 1666–1673 był prymasem Polski. Zob. A. Przybóś, *Mikołaj Prazmowski*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 28, 1984, s. 382–389, tamże bibliogr.

⁷⁵ Kronika, ASd, sygn. I, s. 8.

⁷⁶ Tamże, s. 10.

⁷⁷ Tamże, s. 11.

⁷⁸ Tamże, s. 28.

⁷⁹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 5.

⁸⁰ Tamże, s. 6.

⁸¹ Tamże, s. 18.

się z nową siłą kult św. Józefa, za sprawą zakonu karmelitańskiego, a głównie pod wpływem św. Teresy z Avila⁸².

Zbiór Dobroczyńności..., a za nim niektóre opracowania, podają wzmiankę o o. Kazimierzu Odrzywolskim z zakonu reformatów w Łowiczu⁸³. Miał on być prekursorem kultu Obrazu Studziańskiego. Podczas ciężkiej choroby w 1660 r. miała mu się objawić Najświętsza Panna, która uzdrowiła go i kazała iść do Studzianny, aby zapowiedział mieszkańcom dworu Starołęskich, iż wiszący tam Wizerunek Świętej Rodziny stanie się sławny jako narzędzie Bożych dobrodziejstw dla świata⁸⁴. Choć wizji zakonnika nie możemy wykluczyć, to należałoby ją zaliczyć do legend, które żywo opłatały fakty nie ulegające wątpliwości z czasów budzącego się i żywo rozwijającego się kultu Obrazu⁸⁵.

Właściwy kult Obrazu zaczął się w pierwszej połowie grudnia 1664 r. Wtedy to we dworze Starołęskich zaistniał fakt objawienia Matki Bożej i cudownych uzdrowień, które poruszyły całą okolicę, a po niedługim czasie zatoczyły szersze kręgi, wywołując zryw religijny. Tłumy pątników zaczęły przybywać do Studzianny. Miejscowość ta zdobywała coraz większy rozgłos i sławę. Kult zapoczątkowała – jak określa kronikarz – „cudowna przygoda”, jaka przytrafiła się murarzowi Wojciechowi Lenartowiczowi ze Smardzewic, urodzonemu w Wolborzu w 1601 r.⁸⁶ Kronikarz studziański, współczesny tym wydarzeniom, opisuje ten fakt bardzo szczegółowo na podstawie opowiadań samego Lenartowicza oraz jego zaprzysiężonego zeznania, jakie złożył w 1671 r. przed komisją badającą cudowność Obrazu⁸⁷. Przebieg wydarzeń był następujący: w początkach grudnia 1664 r. murarz Wojciech Lenartowicz został wezwany przez zarządcę dworu w Studziannie, Krzeczковского, do zrobienia pieca. Przybył do Studzianny w piątek (5 grudnia), dowiedział się, że zarządca Krzeczkowski jest ciężko chory i prawdopodobnie – ocenił, że nie może liczyć na zapłatę, dlatego w sobotę rano odszedł do Smardzewic, gdyż jak zeznał, „nie miałem tam żadnej wygody”. Posłano za nim podwodę z prośbą, aby wrócił. Murarz wsiadł na konia i wrócił do dworu, gdzie przez sobotę wznosił piec. W poniedziałek ciężko zachorował, domyślano się, że przyczyną choroby była szybka jazda na koniu. Położono go w

⁸² W. Zalewski, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982, s. 147. Wielkimi propagatorami kultu św. Józefa byli również cystersi, zwłaszcza na Śląsku, gdzie w Krzeszowie stworzyli ośrodek czci oblubieńca NMP. Zob. T. Fitych, *Cystersi w Krzeszowie jako propagatorzy kultu św. Józefa na Śląsku w XVII i XVIII w.*, „Colloquium Salutis”, 10 (1978) s. 121–146; tenże, *Bernard Rosa (1624–1696) opat krzeszowskijskich cystersów jako propagator kultu św. Józefa*, w: *Józef z Nazaretu*, red. O. Stokłosa, t. 2, Kraków 1979, s. 267–290.

⁸³ Zob. G. Augustyniak, *Pielgrzymka Jubileuszowa do miejsc wstawionych cudami Najświętszej Maryi Panny*, Kielce 1904, s. 286–287.

⁸⁴ *Zbiór Dobroczyńności...*, s. 3–4.

⁸⁵ Poza tym można pokusić się o przypuszczenie, że legenda ta powstała na użytek zakonu reformatów, który mógł czynić starania u prymasa o zezwolenie na objęcie placówki duszpasterskiej przy rodzącym się sanktuarium. Kronika, ASd, sygn. I, s. 28.

⁸⁶ Tamże, s. 6.

⁸⁷ Tamże, s. 6–7, 17.

stołowym pokoju, gdzie leżał aż do piątku 12 grudnia. Jakub, kucharz dworski, wieczorem pościelił mu bliżej pieca przy drzwiach do alkierza, nad którymi wisiał Obraz. Wysmarował chorego i lepiej nakrył, żeby ten wygrzał się. Sam ułożył się w pobliżu, aby czuć przy nim. W izbie tej, gdzie kobiety robiły chusty, zeszła się czeladź dworska, zaczęły się swawolne żarty. Przez całą noc chory Wojciech nie mógł spać, czuł, że umrze, myślał o spowiedzi. Wtem, jak zeznał, z Obrazu nad drzwiami odezwał się głos: „Nie bój się, nie będzie ci nic, ani temu urzędnikowi, tylko żebyś Mi kaplicę zbudował, bom godna pocziwszego miejsca”⁸⁸.

Wojciech, wsparłszy się o piec, usiadł na posłaniu i z zakłopotaniem powiedział: „Najświętsza Panno, ja nie mam z czym murować, ale powiem Imci panu dzierzawcy, aby on to uczynił”. Zaczął następnie żarliwie się modlić, wypowiadając litanię o Najświętszej Pannie⁸⁹. Potem murarz zwrócił się do Obrazu i zapytał, gdzie miałyby powstać kaplica. Z Wizerunku padły wtedy następujące słowa: „Za folwarkiem po prawej stronie idąc do tej wioski⁹⁰, niedługo ta kaplica będzie, bo tam będą i Zakonnicy. Powstanie na wzgórk, gdzie spoczywają ukochane przez mego Syna oblubienice”⁹¹.

Rozmowa między Matką Bożą a Lenartowiczem trwała do 4⁰⁰ rano 13 grudnia. Kronikarz podaje, że Matka Przenajświętsza wypowiedziała jeszcze wiele innych słów, które nie zostały przez notariusza spisane. W pełnych atencji słowach wyraża się kronikarz o Lenartowiczu, jako człowieku rzetelnym, religijnym, prawdomównym, o nienagannym życiu⁹².

Chory podstarości Krzeczkowski, który był już zaopatrzony sakramentami świętymi, rano 13 grudnia zupełnie powrócił do zdrowia i od razu zaczął zawiadować sprawami dworskimi. Cudownie uzdrowiony murarz tego dnia dokończył pracę⁹³. Wydarzenia w Studziannie w nocy z 12 na 13 grudnia 1664 r. odbiły się szybko głośnym echem. Świadczą o tym liczne nawiedzenia Obrazu, który jak było już wspomniane, został przeniesiony do obszerniejszej i zaszczytniejszej komnaty⁹⁴.

Poza uzdrowieniami Lenartowicza i Krzeczkowskiego, kronikarz bardzo ogólnikowo wspomina o nadzwyczajnych łaskach, doznanych przez pątników, nie wymieniając na ogół z nazwiska osób, które uzyskały dobrodziejstwa, ani liczby pielgrzymujących. Ogólnie podaje, że rozgłos doznawanych łask stał się

⁸⁸ Powyższe słowa Matki Bożej pochodzą z zeznania złożonego przez Lenartowicza przed komisją. Zob. Kronika, ASd, sygn. I, s. 17; W innym miejscu kronikarz na podstawie wcześniejszych relacji murarza, podaje następujący tekst: „Nie bój się nie będzie ci nic, uprosiłam ci u Syna mego zdrowie, tylko żebyś mi kaplicę zbudował”, tamże, s. 6.

⁸⁹ Tamże, s. 7.

⁹⁰ Wspomniana wioska to Małoszyce. Zob. *Zbiór Dobroczyńności...*, s. 7.

⁹¹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 7. Wzgórek, który wskazała NMP, stał się rzeczywiście miejscem pierwszego kościoła studziańskiego. Obecnie stoi tam kościółek pw. św. Anny.

⁹² Tamże, s. 17–18.

⁹³ Tamże, s. 7.

⁹⁴ Tamże, s. 8.

pobudką do ruchu pątniczego na dużą skalę, a „Bóg obdarzał przez Maryję ich dobrodziejstwami”⁹⁵.

Znane są nam z nazwiska, oprócz wymienionych, trzy osoby, które za przyczyną Obrazu Najświętszej Marii Panny Studziańskiej otrzymały szczególne łaski w pierwszych miesiącach rodzącego się kultu. Ksiądz Zbąski w swojej zaprzysiężonej relacji mówi o ks. Kurdwanowskim, wcześniejszym kasztelanie w Zawichoście. Kurdwanowski ciężko zachorował w drodze i wstąpił do domu pana kasztelana żarnowskiego. Starołęski zaraz opowiedział mu o cudach, które zaistniały w Studziannie, lecz ks. Kurdwanowski nie chciał dać wiary słowom gospodarza, ale stwierdził, że uwierzy, jeśli jutro będzie tak zdrowy, aby „móc odprawić Mszę św. przed tym Obrazem”. Został uleczony. Mszę świętą odprawił i od tego czasu stał się gorliwym orędownikiem kultu Wizerunku ze Studzianny⁹⁶. Wydarzenie to mogło mieć miejsce tylko w 1665 r., w tymże bowiem roku prymas M. Prażmowski zabronił oddawania czci Obrazowi, który został usunięty z widoku publicznego⁹⁷. Poza tym w pierwszej połowie 1666 r. zmarł Albrycht Starołęski, kasztelan żarnowski⁹⁸. Dalej *Kronika* wspomina z nazwiska dwie kobiety, które w tym początkowym okresie rodzącego się kultu zostały uzdrowione, mianowicie Dorota Rzygoniowa ze Studzianny, odzyskała w sposób cudowny wzrok po 16-letnim okresie całkowitej ślepoty, a Zofii Lisowej z Gapinina odrósł ucięty palec⁹⁹. Uzupełniając przekaz kronikarski o wzmiankę w części informacyjnej *Zbioru Dobroczynności...*, uzdrowienie tych kobiet zdecydowanie należałoby umieścić w pierwszych miesiącach powstałego kultu¹⁰⁰.

Warto zaznaczyć, że Dorota Rzygoniowa w swojej relacji podaje jako fakt liczne nawiedzenia Obrazu przez ludzi z różnych stron i liczne łaski, jakich doznawali za Jego pośrednictwem.

Z dalszych kart *Kroniki* przy okazji szczegółowej relacji badań komisji prymasowskiej, powołanej w celu zbadania cudowności Obrazu, znane są jeszcze nazwiska 21 osób, które przed 1671 r. wyślągały w Studziannie dla siebie bądź dla swoich bliskich jakieś dobrodziejstwa mające znamiona cudownych uzdrowień. W tych relacjach znamieny jest fakt, że ludzie ci przybywali do Studzianny, dowiedziawszy się o cudach i łaskach od tych, którzy wcześniej tam pielgrzymowali i których prośby zostały wysłuchane. Należy dlatego sądzić, że cudownych uzdrowień i rozlicznych łask było znacznie więcej niż tych, które zachowały się w źródłach¹⁰¹. Zrozumiałe jest, że w 1665 r. wieść o Obrazie w Studziannie i rozwijającym się tam kulcie dotarła do prymasa Mikołaja Prażmowskiego. Prymas zachował dużą ostrożność, aby w razie

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże, s. 18.

⁹⁷ Tamże, s. 8.

⁹⁸ Tamże, s. 9.

⁹⁹ Tamże, s. 20.

¹⁰⁰ Zob. *Zbiór Dobroczynności...*, s. 4.

¹⁰¹ Zob. *Kronika, ASd, sygn. I; Księga Pierwsza Cudów...*, ASd, sygn. III; *Zbiór Dobroczynności...*

ujawnienia w całej tej sprawie oszustwa czy ewentualnych urojeń nie narazić na ośmieszenie autentycznego kultu obrazów i autorytetu Kościoła. Polecił dlatego usunąć Obraz z widoku publicznego, nawet w izbie dworskiej¹⁰². Obraz został przeniesiony do małej izby, która została zamknięta¹⁰³. Zabronił też jakichkolwiek oznak czci, aż do czasu zbadania całej sprawy. W swojej decyzji, niezrozumiałej dla wielu mu współczesnych, prymas kierował się uchwałami Soboru Trydenckiego i swoją roztropnością. Należy pamiętać, że był to okres, w którym rodziło się z wielką siłą zapotrzebowanie ze strony wiernych i to nie tylko prostego ludu, na łaski, cuda, niewiarygodne wydarzenia. Zapotrzebowanie to znajdowało odzwierciedlenie w oznakach czci dla miejsc, obrazów, figur, które otaczano wręcz fanatycznym kultem. Musimy mieć świadomość, że cudowna obrona Jasnej Góry, wstawiennictwo Matki Najświętszej za proszącym o wolność narodem, później śluby króla Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej, odbiły się szerokim echem¹⁰⁴, promieniowały i do tej pory promieniują, a oznaką tego jest szczególnie kult w Polsce Matki Bożej i przejawy ludowej pobożności Maryjnej. Nie trudno było o nadużycia, wypaczenia, błędy dogmatyczne czy wręcz oszustwo, stąd zrozumiała jest postawa prymasa. Epoka potrydencka była nieufna objawom kultu, cudowności nie zatwierdzonym przez Kościół. W tym okresie nakazano komisyjne sprawdzanie autentyczności relikwii, usuwano kult świętych, których nie zawierał Breviarz rzymski¹⁰⁵.

Zarządzenie prymasa nie stłumiło ani nie umniejszyło oddawania czci Obrazowi. Wręcz przeciwnie, spowodowało reakcję odwrotną. Przybywającym do Studzianny pątnikom wystarczył dotyk zewnętrznych ścian dworu. Jak notuje kronikarz, na kształt potoku tysiączne rzesze oblegały zamknięty Obraz, a Bogarodzica obdarowywała proszących licznymi cudami. Kronikarz relacjonuje postawę ludu, jego pieśni, zawożenia nad „uwięzionym” Obrazem¹⁰⁶. Zwraca on uwagę na to, że Obraz stał się ostoją dla ludności, „źródłem, z którego czerpano siły” w czasie klęski pogodowej, głodu, jaki nawiedził kraj w 1666 r. i powszechnej drożyzny¹⁰⁷ oraz wojny domowej¹⁰⁸.

Jak już wcześniej wspomniano, w 1666 r. po śmierci Albrychta Starołęskiego, majątek nieruchomy i ruchomy w Studziannie przeszedł na własność Zofii Anny Strołęskiej, Anny Zbąskiej i ks. Jana Stanisława Zbąskiego. Cudowny Ob-

¹⁰² „W swojej czujności pasterskiej, bojąc się, aby szatan nie spowodował w ludzie czegoś dla igraszki, przekształcając się w Anioła Światłości, polecił usunąć Obraz z zaszczytnego miejsca we dworze i zabronił ozdobnych świateł i kultu dla tego miejsca”; Kronika, ASd, sygn. I, s. 8.

¹⁰³ Tamże, s. 10.

¹⁰⁴ Zob. K. Gó r s k i, *Życie wewnętrzne i religijność ogółu społeczeństwa*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974, s. 357.

¹⁰⁵ Tamże, s. 358.

¹⁰⁶ Kronika, ASd, sygn. I, s. 9.

¹⁰⁷ Dla uzmysłowienia drożyzny kronikarz podaje, że „jeden korzec piotrkowski zboża, czyli miara poznańska, kosztowała 18 florenów”, tamże, 1 korzec = ok. 120 dcm³.

¹⁰⁸ „Rok ten żałobny na skutek klęski wojsk królewskich 13 lipca na polach pod Mątłami, gdzie dokonana się rzeź ludzi”. Chodzi tu o rokosz Lubomirskiego 1665–1666, tamże.

raz, jak wzmiankuje kronikarz, „najwięcej stał się własnością” ks. Zbąskiego¹⁰⁹. Czynił on starania o rozwinięcie kultu, o jego uznanie przez władzę kościelną, ale napotykał na trudności. Prymas w latach 1665–1667 zajęty był sprawami kraju, wydarzenia wewnętrzne, niepokoje na kresach wschodnich sprawiły, że musiał przede wszystkim dbać o jedność i suwerenność państwa, jako *interrex*. Nie miał czasu, aby poświęcić się sprawie Obrazu ze Studzianny. Na przeszkodzie w pomyślnym załatwieniu sprawy stanęły też sprawy rodzinne. Zbąski, wtedy już urzędnik królewski miał wiele obowiązków tak duchownych, jak i państwowych¹¹⁰, musiał zająć się uposażeniem swoich sióstr, dorosłych już do zamążpójścia¹¹¹.

Tymczasem kult Obrazu zataczał coraz szersze kręgi. Płynęły ofiary na rzecz rodzącego się sanktuarium. Ofiary pieniężne oraz wota odbierał cieszący się powszechnym zaufaniem staruszek, Stefan z Brudzewic, któremu powierzono pieczę nad Obrazem¹¹².

Józef Szujski, opisując kampanię marszałka i hetmana Jana Sobieskiego z 1667 r. przeciwko najazdowi wojsk tatarsko-kozackich, wspomina o tym, że Sobieski, zanim ze Lwowa wyruszył na wojnę, uczynił uroczyste wotum Najświętszej Maryi Pannie, której Obraz w Studziannie zasłynął cudami¹¹³. Ksiądz Władysław Nater i Stanisław Stanik w książce poświęconej Studziannie uważają, że już w 1666 r. Sobieski słyszał o łaskach i cudach, dokonujących się tam za przyczyną Obrazu, przedstawiającego Świętą Rodzinę, kiedy przebywał w Łęgonicach, oddalonych od Studzianny o 14 km¹¹⁴. W Łęgonicach, jak wiadomo, latem tegoż roku doszło do ugody między królem Janem Kazimierzem a marszałkiem Jerzym Lubomirskim. Można również przypuszczać, że już rok wcześniej przyszedł monarcha zasłyszał o Wizerunku, z września 1665 r. pochodzą bowiem dwa listy Sobieskiego do Marysienki nadane z Inowłódza, oddalonego od Studzianny zaledwie o 10 km¹¹⁵.

W 1669 r. na skutek nieprzerwanych starań ks. Zbąskiego, prymas Prażmowski zezwolił na publiczny kult Obrazu, ale tymczasowo aż do ostatecznego zbadania sprawy. W dworze usunięto jedną z wewnętrznych ścian i z dwóch przestronnych izb uczyniono kaplicę, w której na ścianie północnej nad ołtarzem umieszczono Obraz¹¹⁶.

¹⁰⁹ Tamże, s. 10.

¹¹⁰ Zbąski w tym czasie był już sekretarzem króla Jana Kazimierza, przez którego został obdarowany kustodią sandomierską. W 1665 r. został kanonikiem gnieźnieńskim, a wkrótce potem dziekanem łowickim i kanonikiem warszawskim. J. K o r y t k o w s k i, dz. cyt., t. 4, s. 443.

¹¹¹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 6.

¹¹² Tamże, s. 9.

¹¹³ J. S z u j s k i, dz. cyt., t. 3, cz. 1, Lwów 1864, s. 471.

¹¹⁴ W. N a t e r, S. S t a n i k, *Dzieje sanktuarium Matki Boskiej Świętorodzinne w Studiannie*, Studzianna 1992, s. 27.

¹¹⁵ W samych listach Sobieski jednak nie wspomina o cudownym Obrazie. Zob. J. S o b i e s k i, *Listy do Marysienki*, opr. L. Kukulski, Warszawa 1962, s. 77–78.

¹¹⁶ Kronika, ASd, sygn. I, s. 10.

Prymas zlecił Zbąskiemu, aby zajął się sprawą utworzenia stałej placówki opieki duszpasterskiej w Studziannie. Zbąski jednak zajęty był sprawami kościelno-państwowymi, sam nie mógł przebywać w Studziannie. W zastępstwie wybrał ks. Kazimierza Boleszyńskiego, proboszcza w Dobrej, kanonika uniejowskiego, oraz grono kapłanów, którzy mieli roztoczyć opiekę nad pielgrzymami. Ustalono też stały porządek nabożeństw. Jak podaje kronikarz po decyzji prymasa nastąpił wzrost kultu na ogromną skalę, a dzięki hojności ludzkiej postarano się o bogaty wystrój kaplicy. Od momentu zezwolenia na wystawienie Obrazu na widok publiczny, murarz Wojciech Lenartowicz opiekował się kaplicą, zbierał dary, które następnie oddawał kapłanom. Przypominał też o życzeniu Matki Najświętszej i nalegał, aby czym prędzej rozpocząć budowę kościoła¹¹⁷.

Przypomnijmy, że Matka Boża życzyła sobie, aby miejscem na kościół sanktuarjny była Dziewicza Góra, na której to „spoczywają ukochane przez mego Syna oblubienice.” Wspomniany wzgórek, znajdujący się blisko drogi do Małoszyc, otoczony był przez ludność miejscową swoistą czcią. Otóż według pierwszej spisanej na ten temat relacji, część dóbr należących do starostwa opoczyńskiego, stanowiła wieś Małoszyce, granicząca ze wsią Studzianna. Małoszyce często nawiedzali żołnierze polscy, roszcząc sobie pewne prawa do majątków królewskich, pod pretekstem korzystania z leż zimowych, dawali się wówczas we znaki miejscowej ludności. Jak głosi podanie, pewnej zimy dwie panienki wiejskie, kiedy spostrzegły, że żołnierze czyhają na ich cnotę, uciekły i schowały się przed napastnikami na tym pagórku, porośniętym wówczas młodym lasem iglastym. Ze względu na niską temperaturę, panującą zamieć i brak odpowiedniego ubrania, dziewczęta zaczęły opadać z sił, usiadły pod jednym z drzew i zasnęły. Odnaleziono je martwe i pochowano na tym wzgórku, który otrzymał nazwę Dziewicza Góra¹¹⁸.

Ciągle czekano na decyzję prymasa, który miał powołać specjalną komisję, mającą orzec, czy Obraz rzeczywiście jest narzędziem w ręku Boga. Tymczasem wydarzenia 1670 r. – nadal napięta sytuacja polityczna, nie pozwoliły prymasowi na szczegółowe zajęcie się „sprawą studziańską”. Wieść o Obrazie, o licznych dobrodziejstwach, jakie za Jego pośrednictwem spływały na wiernych, dotarła na dwór królewski. Znany z pobożności Michał Korybut Wiśniowiecki, nowo obrany król, zaraz po wyborze w 1670 r., nawiedził Studziannę i złożył za uzyskaną władzę dziękczynny hołd Matce Bożej, a także ofiarę w postaci złotej tablicy¹¹⁹.

Pod koniec 1670 r. prymas podczas rozmowy ze Zbąskim obiecał, że w niedługim czasie osobiście zajmie się tą sprawą. Sam naszkicował plan przyszłej świątyni i zlecił wystawić ją jak najszybciej, o ile wyrok komisji, którą powoła, będzie pozytywny. Na miejscu w okolicznych lasach przystąpiono do wycięcia najlepszych drzew, które miały w przyszłości posłużyć na budowę kościoła¹²⁰.

¹¹⁷ Tamże, s. 11.

¹¹⁸ Tamże, s. 19.

¹¹⁹ Tamże, s. 11.

¹²⁰ Tamże.

Z przekazów kronikarskich można wyciągnąć wniosek, że okres między 1664 a 1671 r., to początek żywiolowo rozwijającego się kultu, jakim otaczano Obraz ze Studzianny. Czas ten charakteryzował się stopniowym nasilaniem się łask przy nim udzielanych przez Boga, za przyczyną Bogarodzicy. Liczne uzdrowienia, wysłuchane prośby, szacowali współcześni jako wydarzenia cudowne i tak należałoby je postrzegać, badając dzieje kultu, mimo że dowody na nie trzeba niekiedy przyjmować z dużą ostrożnością i krytycznie. Prześledzenie kilkudziesięciu wypadków, uznanych za nadzwyczajne, świadczących o wstawiennictwie Maryi za proszącymi, które notuje dokładnie *Zbiór Dobroczynności...*, pozwala zauważyć, że są to relacje dotyczące w większości uzdrowień. Były to uzdrowienia chorych oczu, nóg, nagłe uzdrowienia chorych bliskich śmierci z bliżej nieokreślonych przyczyn. Innym rodzajem łask, w których dopatrywano się znamion cudowności, była pomoc udzielana w sytuacjach beznadziejnych, np. wyratowanie z niewoli czy wybawienie z ciężkich kłopotów. Znane są również z tego okresu dwie łaski nawrócenia na wiarę katolicką. Dobrodziejstw tych doznawali przedstawiciele wszystkich warstw społecznych¹²¹.

5. TYTUŁ WIZERUNKU

Po przedstawieniu faktów świadczących o rozwijającym się kulcie Obrazu ze Studzianny, należałoby zastanowić się nad jego tytułem. Niejako prekursorką kultu Obrazu, była matka ks. Zbąskiego, która otaczała go czcią ze względu na przedstawioną na nim postać św. Józefa.

Późniejsze wydarzenia spowodowały, że Obraz zaczęto otaczać kultem ze względu na osobę Matki Przenajświętszej. Do tej pory czczony jest jako Obraz Maryjny. Wizerunek ten, o rzadko spotykanej kompozycji, w pierwszych latach swojej świetności miał dwa zasadnicze tytuły, które podaje *Kronika*, mianowicie: *Jezus, Maryi i Józef Święty* oraz *Obraz Matki Boskiej Studziańskiej*¹²². Znajdujemy tam też inne, niejako pochodne tytuły, które były przytaczane w latach późniejszych w opracowaniach, modlitewnikach, przewodnikach czy broszurach dotyczących Studzianny. Ze względu na swą treść nazywany był: *Obraz Świętej Trójki, Jezusa, Maryi i Św. Józefa*¹²³, *Obraz Najświętszej Panny z Dzieciątkiem Jezus i Św. Józefem Opiekunem*¹²⁴. Inne tytuły Obrazu, jak i rozpowszechniany oraz funkcjonujący obecnie tytuł: *Obraz Matki Bożej Świętorodzinnej* czy *Obraz Świętorodzinny*, powstał w czasach znacznie późniejszych.

¹²¹ Por. *Zbiór Dobroczynności...*, passim.

¹²² Zob. *Kronika*, ASd, sygn. I.

¹²³ W kilku miejscach powtarza się nazwa: *Imago creatae sacrae Triadis, Jesu, Mariae et Joseph.* Zob. tamże, s. 4.

¹²⁴ Tamże, s. 14.

6. PRACE KOMISJI PRYMASOWSKIEJ ZAKOŃCZONE DEKRETEM Z 18 MARCA 1671 R.

Liczne rzesze pątników, wypraszane łaski, cuda, rozliczne dobrodziejstwa, ogólnie mówiąc rozgłos tego cudownego miejsca, sprawiły, że prymas Mikołaj Prażmowski – uporawszy się ze sprawami państwowymi i kościelnym w kraju – osobiście zajął się sprawą łaskami słynącego Obrazu. 26 stycznia 1671 r. w Skiernewicach¹²⁵ powołał komisję, wyposażoną w specjalne pełnomocnictwa, która miała po przeprowadzeniu śledztwa i procesu, wydać orzeczenie odnośnie do cudowności obrazu *Jezusa, Maryi i Józefa Św.* Zadaniem komisji było również, w przypadku pozytywnego rozstrzygnięcia, wydanie opinii o charakterze kultu. W skład komisji weszli następujący dostojnicy kościelni: ks. Jan Grabowski, kanclerz lwowski, archidiakon uniejowski, gnieźnieński i łowicki; ks. Stanisław Krajewski, kustosz łowicki i gnieźnieński; ks. Stanisław Tynicki, protonotariusz apostolski, oficjał opoczyński i prepozyt skrzyński; ks. Jan Radomski, kanonik łęczycy i łowicki; ks. Władysław Gurowski, teolog; ks. Sebastian Jaśkowicz, jezuita, rektor kolegium rawskiego; o. Franciszek Pawłowski, gwardian z Łowicza; o. Jan Biniek, lektor filozofii, obaj z zakonu bernardynów w Łowiczu¹²⁶.

Sprawę wniósł właściciel Studzianny, ks. Jan Stanisław Zbąski, dziekan łowicki, kustosz sandomierski, kanonik gnieźnieński i warmiński, sekretarz królewski¹²⁷. Przedstawicielem Kurii Metropolitalnej był ks. Jan Boczyłowicz, doktor filozofii. Jego zadaniem było stawianie zarzutów odnośnie do rzetelności składanych zeznań. Funkcję notariusza pełnił ks. Mateusz Orłowski, archidiakon kurzelowski, notariusz Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej. Członkowie komisji przybyli do Studzianny 3 lutego 1671 r.¹²⁸ Na ten dzień mieli się również stawić wezwani specjalnym listem prymasa z 26 stycznia, wszyscy ci, którzy za sprawą Obrazu ze Studzianny doznali szczególnych łask, jak i świadkowie cudownych wydarzeń. Z uwagi na zimową porę, niedogodność podróży, krótki termin na to, że listowny pozew w pierwszym rzędzie był rozpowszechniony w kościołach oficjalatów: łowickiego, kurzelowskiego, opoczyńskiego i wołborskiego do Studzianny przybyli głównie świadkowie z bliższych okolic.

Po wstępnym przesłuchaniu, 25 świadków zostało zaprzysiężonych. Księża komisarze dokładnie obejrżeli Obraz i przystąpili do szczegółowych przesłuchań. Pierwszym z zeznających był Wojciech Lenartowicz, murarz ze Smardzewic. Dzięki jego zeznaniu, dokładnie zaprotokołowanemu i znajdującemu się w kronice, mamy szczegółowe dane o początkach cudownych wydarzeń¹²⁹, które przedstawiliśmy wcześniej. Następnie zeznanie złożył ks. Jan Stanisław Zbąski, który w miarę

¹²⁵ Tamże, s. 15.

¹²⁶ Tamże, s. 14.

¹²⁷ Tamże, s. 16.

¹²⁸ Tamże, s. 15.

¹²⁹ Tamże, s. 16–18.

wiadomości, jakie miał, zapoznał komisję z dziejami Obrazu, wyjaśniając, w jaki sposób stał się własnością jego domu. Zeznał też, że nie może powiedzieć, aby on sam doznał jakich szczególnych łask noszących znamiona cudu, gdy zanosił modlitwy przed Obrazem. Zaznaczył jednak, że „kiedy patrzy na Wizerunek, doznaje wzruszenia i silnego drżenia serca”. W swoim zeznaniu zaświadczył o nagłym uzdrowieniu ks. Kurdwanowskiego¹³⁰. Poza ks. Zbąskim zeznawało jeszcze trzech duchownych: Sebastian Wiliński, kaznodzieja skrzyński; Jakub Judziński¹³¹ oraz Stanisław Tynicki, który wyznał, że przez sześć tygodni ciężko chorował na nogi, miał silne bóle i nie mógł chodzić. Nogi przez cały ten czas były bardzo obrzęknięte. W chorobie odwiedził go ks. Wojciech, misjonarz skrzyński i zalecił mu, aby ofiarował się do Obrazu w Studziannie. Następnego dnia ks. Tynicki posłał swego wikariusza, ks. Jana Walkiewicza z płótnami, aby otarł je o Obraz w Studziannie. Uczynił tak, ponieważ miał silną wiarę i nadzieję w to, że Pan Bóg go pocieszy. Po powrocie ks. Walkiewicza, owinął sobie nogi płótnami, odmówił różaniec i wszystkie dolegliwości momentalnie ustąpiły, ku ogromnemu zaskoczeniu służby¹³².

Wśród zeznających do stanu szlacheckiego należeli: Władysław, hrabia na Lesznie, wojewoda łęczycki¹³³; Stanisław Jagurzewicz, z województwa witebskiego, który pielgrzymując do Rzymu, pod Wolborzem ciężko zachorował na nogi i za namową przygodnie spotkanych ludzi udał się z wielkim trudem do Studzianny. Przed Obrazem odzyskał zdrowie i trzeciego dnia udał się w dalszą drogę do Wiecznego Miasta. Zeznawali również – wspomniany już wcześniej Stanisław Petrykowski¹³⁴, państwo Plichtowie ze Skotnik¹³⁵ oraz Jakub Słończewski, który pozostając w ciężkiej chorobie, został przez Jarockiego, podstarostę studziańskiego i jego żonę ofiarowany do Obrazu w Studziannie, dzięki czemu odzyskał zdrowie. Zeznającym był też Aleksander Dunin Brzeziński, który uzyskał łaskę zdrowia, gdy był ciężko chory na nogi i oko¹³⁶. Ponadto zeznawali: Bogumiła Łochowska, Hieronim Głogowski i Tomasz Mokrzejki. Wszyscy ci świadkowie pod przysięgą zrelacjonowali własne uzdrowienia z ciężkich chorób¹³⁷. Natomiast Krzysztof Odrzywolski i Magdalena Kortynia zaświadczyli o cudownych uzdrowieniach swoich bliskich¹³⁸.

Wśród zeznających cztery osoby należały do stanu mieszczańskiego, mianowicie: Wojciech Dudek z Wolborza, dzięki wstawiennictwu Matki Bożej Studziańskiej odzyskał wzrok, Jan Rakowski, gdy pielgrzymował z Litwy do Często-

¹³⁰ O czym już wspomniano wyżej. Tamże, s. 18.

¹³¹ W trakcie składania zeznań był jeszcze klerikiem, tamże, s. 21.

¹³² Tamże, s. 20.

¹³³ *Zbiór Dobroczynności...*, s. 14.

¹³⁴ *Zbiór Dobroczynności...*, s. 9–10.

¹³⁵ Ich zeznanie traktuje się jako jedno, tamże, s. 15.

¹³⁶ Tamże, s. 16–17.

¹³⁷ Tamże, s. 18–20.

¹³⁸ Tamże, s. 21.

chowy, w Studziannie odzyskał zdrowie¹³⁹ i Walenty Tarnogórski z Gielniowa¹⁴⁰, podobnie jak Rakowski został uzdrowiony z choroby skórnej, a także wspomniana wcześniej Jadwiga Kucharzowa.

Wśród zeznających byli kmiecie, chłopci pańszczyźniani i służba dworska, wspomniana Dorota Rzygoniowa i Zofia Lisowa z Gapinina, Jan Stelmach ze Smardzewic¹⁴¹ oraz Fabian Strona, poddany dworu studziańskiego. Ten ostatni – zeznał, że stróżując w nocy, widział przez godzinę w kaplicy niezwykle światło¹⁴². Poddany wojewody łęczyckiego nazwiskiem Myśliwiec odzyskał zdrowie i mowę w Studziannie po ciężkim urazie głowy¹⁴³. Natychmiastowe wyzdrowienie Myśliwca poświadczył też w swoim zeznaniu jego pan – wojewoda łęczycki¹⁴⁴. Przed komisją stanęła też czwarta żona nieżyjącego Albrychta Starołęskiego, Zofia de Ryki z d. Buglewska, kasztelanka żarnowska. Powołując się na testament męża, zarządziła przeniesienia Obrazu do Nieznamierowic. Zbąski zaprotestował przeciw tym roszczeniom, powołując się również na testament ojczyma, udawał, że jego ostatnia żona nie ma do Obrazu żadnych praw. Komisja jednak nie odrzuciła jej pretensji i zostawiła tę kwestię do dalszego zbadania. Później stanowisko Zbąskiego poparł prymas i sprawa została oddalona¹⁴⁵.

Po zakończeniu przesłuchań komisja przesłała do Kurii Gnieźnieńskiej wyniki dochodzenia wraz ze szczegółowo zaprotokołowanymi zeznaniami w celu dalszych badań. Ksiądz Zbąski złożył natychmiast prośbę o opublikowanie ich oraz zwrócił się do prymasa o wydanie orzeczenia, które stwierdzałoby, że Obraz należy uważać za cudowny i zatwierdzałoby Jego kult¹⁴⁶. Ksiądz Jan Boczyłowicz, insygnator, zakwestionował procedurę komisji, dopatrując się w jej działaniach nieścisłości i nieformalności. Sprzeciwił się, aby włączyć do protokołu zeznania: członka komisji ks. Stanisława Tynickiego, który według niego nie był bezstronny, jako świadek bowiem złożył zeznanie o cudowności Wizerunku, a także ks. Zbąskiego, który całą sprawę wnosił do sądu komisarycznego. Podważył też kwalifikacje sprawcy rozgłosu murarza Wojciecha Lenartowicza. Uważał, że Lenartowicz jest człowiekiem zbyt prostym i nieokrzesanym, aby można mu było bez wahania wierzyć. Udawał, ponadto, że podczas „rzekomych” objawień, ten ciężko chorował i miał gorączkę, co tym bardziej podważa realność jego doznań i prawdziwość późniejszego zeznania. Ksiądz Zbąski dzięki swej erudycji i sile przekonywania zbił te zarzuty i doprowadził do opublikowania zeznań¹⁴⁷. Po

¹³⁹ Tamże, s. 12.

¹⁴⁰ Tamże, s. 18.

¹⁴¹ Tamże, s. 10–12.

¹⁴² Tamże, s. 13.

¹⁴³ Tamże, s. 15.

¹⁴⁴ Tamże, s. 14.

¹⁴⁵ Kronika, ASd, sygn. I, s. 24.

¹⁴⁶ Tamże, s. 16.

¹⁴⁷ Tamże, s. 16.

opublikowaniu badań przez komisję prymasowską i po wyjaśnieniu zastrzeżeń, które wniósł ks. Jan Boczyłowicz, jej działalność została zakończona.

W tym miejscu należy nadmienić, że kiedy komisja przesłała dokumentację do Gniezna, prymas polecił zapoznać się z nią biegłym z zakresu teologii, prawa i chirurgii. Biegli ci wydali pozytywną opinię, zaznaczając, że w trzech wypadkach z pewnością uzdrowienia zostały dokonane mocą nadprzyrodzoną, przekaraczającą zwyczajny bieg natury. Chodziło o uzdrowienie Doroty Rzygoniowej ze Studzianny, która odzyskała nagle wzrok po 16 latach całkowitej ślepoty, gdy była w kaplicy i modliła się przed Obrazem. Następnie uzdrowienie Zofii Lisowej z Gapińska, której w sposób ponadnaturalny zrósł się ucięty palec, po tym jak ofiarowała się przed Obrazem, oraz uzdrowienie szlachcica Tobiasza Mokrzyckiego, który miał niewładną rękę na skutek ciężkiej rany postrzałowej. Szlachcic ten odzyskał zupełnie dawną sprawność ręki, również po przybyciu do Studzianny¹⁴⁸.

Owoce zakończonego śledztwa było wiążące i zasadnicze stwierdzenie, że obraz *Jezusa, Maryi i Józefa Świętego* ze Studzianny, ma cechy cudowności. Ostatecznie sprawa mogła być uważana za zakończoną z pomyślnym skutkiem, kiedy wydane zostanie uroczyste orzeczenie prymasa. Prymas postanowił uczynić to osobiście w Studziannie 18 marca 1671 r. Wcześniej jednak pismem z 19 lutego 1671 r. polecił ogłosić we wszystkich parafiach archidiecezji gnieźnieńskiej swoją decyzję przybycia do Studzianny, w celu ogłoszenia cudowności Obrazu. W piśmie tym dał jeszcze prawo do wniesienia zastrzeżeń odnośnie do swojej decyzji, które gotów był rozpatrzyć na miejscu. Wezwał również wszystkich wiernych archidiecezji do modlitw w intencji pomyślnego zakończenia sprawy¹⁴⁹.

Prymas Mikołaj Prażmowski¹⁵⁰, 18 marca przybył do dworu w Studziannie w asyście księży: Stanisława Bużyńskiego, archidiacona gnieźnieńskiego, warszawskiego i kaliskiego, podkanclerzego Królestwa Polskiego; Stanisława Krajewskiego, kustosa gnieźnieńskiego i łowickiego; Adama Sarnowskiego z Łęczycy, Mateusza Kazimierza Orłowskiego, archidiacona kurzelowskiego, dziekana kaliskiego, kanonika uniejowskiego, notariusza akt Kurii Gnieźnieńskiej oraz wielu innych znamienitych osobistości duchownych i świeckich¹⁵¹. Ksiądz Jan Boczyłowicz, występując z urzędu, złożył osobiście na ręce prymasa zarzuty podważające nadprzyrodzony charakter podawanych faktów. Zupełnie z innych pobudek, zwrócił się do prymasa ks. Marcin Dziuli, prepozyt drzewicki, uroczyście protestując, że wraz z ogłoszeniem dekretu mogą być naruszone i pogwałcone prawa parafialne przez

¹⁴⁸ Chociaż dekret nie wymienia nazwisk, a jedynie opisuje te przypadki, to po porównaniu ich z zaprzysiężonymi zeznaniami, mamy całkowitą pewność co do tożsamości tych trzech osób. Zob. Kronika, ASd, sygn. I, s. 27; *Zbiór Dobroczynności...*, s. 1–24.

¹⁴⁹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 25.

¹⁵⁰ Podpisywał się Mikołaj na Prażmowie Prażmowski, z łaski Boga i Stolicy Apostolskiej Arcybiskup Gnieźnieński, Stały Legat Papieski, Prymas Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego, tudzież Pierwszy Książe. Por. tamże, s. 13, 15, 25.

¹⁵¹ Tamże, s. 27.

założenie nowej placówki w Studziannie. Apelował, wręcz żądał, aby zostało wyznaczone jakieś wynagrodzenie z ofiar i dochodów tego miejsca na rzecz macierzystego kościoła¹⁵². Prymas miał jeszcze pewne wahania co do ogłoszenia orzeczenia, jednakże przekonało go dokonane w jego obecności nagłe uzdrowienie żołnierza kaleki, który cierpiał od wielu lat na niedowład ciężko zranionej ręki¹⁵³.

7. DEKRET

Obszerny dekret, który odczytał prymas 18 marca 1671 r., jest utrzymany w stylu barokowym. Zaczyna się patetycznie, barwną mową teologiczno-kaznodziejską. Na wstępie wspomina o dobrodziejstwach Boga i Jego nadprzyrodzonym działaniu w historii zbawienia, o szczególnych łaskach jakich doznała Polska. Następnie wymienia sanktuaria maryjne naszej Ojczyzny, z ich obrazami i figurami słynącymi łaskami, które świadczą w sposób wymowny o szczególnym umiłowaniu Polski przez Bogarodnicę, wreszcie mówi o Studziannie, zaznaczając, że jest to miejsce upatrzone przez Boga, skąd wypływały dobrodziejstwa i przychodziła pomoc dla popadającego w rozliczne nieszczęścia narodu. Prymas zaznaczył i to wydaje się bardzo ważne, że Bóg w Studziannie za sprawą tamtejszego Obrazu, zsyła łaski nie tylko przez swego Syna, lecz za pośrednictwem wszystkich trzech Osób przedstawionych na Obrazie, a więc również przez Maryję i św. Józefa. Dalej w dekrete jest przedstawiona relacja z całego przebiegu sprawy, mianowicie zestawienie rozporządzeń prymasa, szczegółowe zeznania świadków, potwierdzenia o dokonanym obwieszczeniu z 19 lutego 1671 r. w kościołach archidiecezji gnieźnieńskiej. Następnie znajduje się streszczenie zarzutów przeciwko cudowności Obrazu oraz dyskusja nad tymi zarzutami, podsumowana repliką ks. Zbąskiego. Całość dekretu zamyka, utrzymana w uroczystym i podniosłym tonie, deklaracja zatwierdzająca kult Obrazu¹⁵⁴.

Możemy stwierdzić, że dokument ten dowodzi ostrożności i ścisłości prawniczej, jaką kierowała się władza duchowna w przeprowadzaniu tego rodzaju badań. Wartość historyczna tego aktu sprowadza się, z jednej strony, do przedstawienia historii Obrazu, zresztą w sposób dość pobieżny, z drugiej jednak strony, jasno ukazuje ciężką sytuację polityczną, w jakiej znalazła się nasza Ojczyzna w poł. XVII w., akcentuje ściśle powiązanie przejawów życia religijnego i patriotycznego w narodzie. Poza tym dowodzi silnego i głęboko zakorzenionego kultu maryjnego w ówczesnej Polsce. Zaznaczony jest też w dokumencie ogromny autorytet prymasa, zaangażowanego w sprawy kościelne i polityczne oraz znaczenie i funkcje ówczesnych archidiakonów. Relacja ta przybliży nam też praktyki i obyczajowość chrześcijańską tamtego okresu, m.in. pielgrzymki do Częstochowy

¹⁵² Tamże, s. 26.

¹⁵³ Tamże, s. 12.

¹⁵⁴ Tamże, s. 13–28.

z odległych stron kraju, dużą religijność mężczyzn. Przedstawia też łatwowierność wręcz naiwność religijną.

Dokument ten miał dla Studzianny ogromne wręcz przełomowe znaczenie, od daty jego ogłoszenia możemy bowiem mówić o Sanktuarium Ziemi Opoczyńskiej, jakim z pewnością stało się to miejsce, promieniując szybko rozszerzającym się kultem na całą Ojczyznę i poza jej granice¹⁵⁵.

8. CUDA I ŁASKI

Magnesem przyciągającym wiernych do danego sanktuarium jest przede wszystkim obraz bądź figura, będące narzędziem Boga w hojnym rozdawnictwie łask i rozlicznych dobrodziejstw. Jak nam wiadomo, takim narzędziem w ręku Bożej Opatrzności stał się obraz *Jezusa, Maryi i Józefa Świętego*. Studzianna zaistniała w świadomości wiernych dzięki „cudownej przygodzie” murarza Wojciecha Lenartowicza i następujących zaraz po niej licznych wypadkach uzdrowień, w których to pobożność ludowa dopatrywała się, jednoznacznie nadzwyczajnej interwencji Bożej. Liczne rzesze ludzi przybywały do tego cudami i łaskami sławionego miejsca, przepraszając za grzechy, prosząc Matkę Bożą o pośrednictwo w zanoszonych prośbach, dziękując za otrzymane dary¹⁵⁶.

Po omówieniu pierwszych przejawów kultu w Studziannie oraz badań i ustaleń komisji prymasowskiej, należy poddać teraz krytycznej analizie źródła z interesującego nas okresu, rejestrujące wydarzenia, które ówczesna władza duchowna oraz późniejsi stróże sanktuarium – księża filipini – uznali za noszące znamiona nadprzyrodzonej interwencji Bożej. Najstarszym źródłem jest księga rękopiśmienna w języku polskim, którą zapoczątkowano w 1672 r., zawierająca według określenia karty tytułowej zestawienie cudów¹⁵⁷. Została, po uprzednim usystematyzowaniu i uzyskaniu zezwolenia na druk, wydana w 1729 r. w Warszawie¹⁵⁸. Drugie wydanie tej księgi zawierające te same zeznania, ułożone w pewnym porządku, plus inne zeznania, ukazało się drukiem w Łowiczu w 1776 r. Wydanie to ocenia ostrożniej podawane wydanie, jego bowiem tytuł brzmi nie jak pierwszego *Zródło Cudów...* a *Zbiór Dobro-*

¹⁵⁵ Zob. Aneks I; por. *Zbiór Dobroczynności...*; W. Nater, *Kult Obrazu Matki Boskiej Studziańskiej (Świętorodzinnej) do czasów rozbiorowych*, masz., Studzianna-Lublin 1973.

¹⁵⁶ „Wypuszczone pędy z owego przymusowego zakątką Maryi, naszej Pani, stały się naprawdę gajem owocodajnym – w tak wielkiej bowiem liczbie uczęszczali tu przybysze, prezentowali się z takim nabożeństwem, z tak ogromną radością ducha i z tak obfitymi korzyściami dla dusz, że czterdziestu, a często i więcej spowiedników, spowiadało przez całe dni od świtu aż do późnego zmierzchu”, *Kronika, ASd, sygn. I, s. 10*.

¹⁵⁷ *Księga Pierwsza Cudów...* ASd, sygn. III.

¹⁵⁸ Zezwolenie prepozyta studziańskiego i rady deputatów na druk książki na podstawie wiernego przekazu z rękopiśmiennej księgi pierwszych cudów studziańskich, pochodzi z 20 kwietnia 1727 r. Natomiast zezwolenie prymasa Teodora Potockiego z 1 marca 1728 r. Zob. *Wstęp Zródło Cudów y Łask...*, Warszawa 1729.

czynności.... Zamyka się ono na relacjach zanotowanych do 1730 r.¹⁵⁹ Księga rękopiśmienna została natomiast doprowadzona do 1756 r.¹⁶⁰ Zawiera 358 zeznań o dobrodziejstwach, które stały się udziałem wiernych, w latach 1672–1756. *Zbiór Dobroczynności..* natomiast, który sięga wstecz do 1660 r., notuje ok. 680 wydarzeń. Między rokiem 1660 a 1672, kiedy to zaczynają się relacje w rękopiśmiennej księdze pierwszych cudów, *Zbiór Dobroczynności..* podaje za *Kroniką studziańską* relacje 25 świadków spisane w trakcie wspomnianego już śledztwa prowadzonego przez komisję prymasowską oraz 27 innych zeznań nie zawartych w *Kronice*. Należy więc przypuszczać, że autor *Zbioru Dobroczynności..* czerpał poza *Kroniką studziańską* i księgą rękopiśmienną cudów z innych, nieznanymi źródłami, z których to zaczerpnął ok. 270 relacji. Źródłami tymi mogą być relacje uczynione ręką samych darbiorców, na luźnych kartach i nie wciągnięte do księgi rękopiśmiennej prowadzonej przez księży filipinów. W Archiwum Studziańskim zachowało się 21 takich zeznań¹⁶¹. Jedną z relacji pochodzi z okresu, kiedy była jeszcze prowadzona księga rękopiśmienna. Jest to zeznanie Stanisława Buczkowskiego, administratora Pawłowic, leżących w dobrach Józefa Humierskiego, stolnika koronnego, starosty [braclawskiego], pochodzące z 1741 r. Zeznanie to jest obszerną relacją o wypadku, jakiemu uległ Buczkowski i później cudownym uleczeniu za wstawiennictwem Matki Bożej Studziańskiej¹⁶². Można przypuszczać, że nie troszczono się zbyt o przechowywanie tych relacji po tym, jak ukazały się one drukiem. *Zbiór Dobroczynności..*, jak już wspomniano, jest ostrożniejszy w tytule co do opisywanych wydarzeń, nazywając je nie cudami, jak tytułuje księga rękopiśmienna, czy jej pierwsze wydanie, ale dobroczynnościami i łaskami. W zbiorze bowiem obok zeznań zawierających relacje z cudownych uzdrowień, które to relacje co do rzetelności ich przedstawienia, godnych świadków wydarzenia i krytyki medycznej, nie budzą zastrzeżeń¹⁶³, notuje wiele relacji pobożnościowych, naiwnych, a nawet noszących znamiona zabobonu¹⁶⁴.

¹⁵⁹ W tym roku zanotowano jedną relację, pochodzi ona od kpt. Kazimierza Bara, Żmudzina. Zeznał on w Studziannie, że został wzięty przez Szwedów do niewoli i groziła mu egzekucja, ale kiedy uczynił ślubowanie do Obrazu Studziańskiego, cudownie z niewoli uszedł. Zob. *Zbiór Dobroczynności..*, s. 145.

¹⁶⁰ Z tego roku pochodzi ostatnie zeznanie złożone przez Sebastiana Cegielskiego z Falkowa, uzdrowionego z paraliżu nogi. Zob. *Księga Pierwsza Cudów...*, ASd, sygn. III, s. 120.

¹⁶¹ Zob. Publikacje i relacje kronikarskie (teczka), ASd, sygn. XVIII.

¹⁶² Zeznanie to jest opatrzone podpisem zainteresowanego oraz poświadczone przez Jana Franciszka [komendarza skrzyńskiego] i opatrzone jego pieczęcią (teczka), ASd, sygn. XVIII.

¹⁶³ Np. zeznania zawarte w protokóle badania przeprowadzonego przez komisję prymasowską, a dotyczące uzdrowień Doroty Rzygoniowej, Zofii Lisowej oraz Tobiasza Mokrzeckiego, *Zbiór Dobroczynności..*, s. 10–21; z zeznań późniejszych cudowne zrośnięcie połamanych nóg, jakiego doświadczył przed Obrazem w Studziannie 6 sierpnia 1673 r. Mikołaj Udrzycki, *Zbiór Dobroczynności..*, s. 149.

¹⁶⁴ Ocalenie Stanisława Kurka z Bobrownik przed utonięciem w Wiśle, tamże, s. 250. Kara za niedopełnienie ślubowania względem Matki Bożej z Obrazu w Studziannie jaka spadła na księżną Konstancję z Sapiehów Sanguszkową, tamże, s. 82.

Księga rękopiśmienna zamyka się na 1756 r., ale nie znaczy to, że ustały dobrodziejstwa spływające na proszących za przyczyną Matki Bożej ze świętego Wizerunku Studziańskiego. Wspomniano, że w Archiwum Studziańskim znajdują się luźne archiwalia zawierające zeznania o cudownej ingerencji Bożej Rodzicielki. 20 takich relacji pochodzi z końca XVIII i 1 poł. XIX w. Ostatnie zeznania, które się zachowały to zeznanie z 9 sierpnia 1830 r. Stanisława z Domajewic Strzembosza, zamieszkałego w kolonii Kaliszkowo w gm. Janikowice w par. Dąbrowskiej. Strzembosz stracił wzrok i po 21 miesiącach i 3 tygodniach swojego kalectwa przybył 23 maja 1828 r. do ks. Dulnickiego, proboszcza w Sławnie, z prośbą o błogosławieństwo. Dulnicki położył na głowie chorego stułę, polecił z wiarą oddać się w opiekę Matce Bożej w Studziannie i odmówić cztery razy *Ojcze nasz*, cztery razy *Zdrowaś Mario* i jedno *Wierzę*. Strzembosz zeznał, że pełen ufności w Boże Miłosierdzie, odmówił modlitwy i zaraz odzyskał wzrok. Działo się to w obecności proboszcza ze Sławna i służącego uzdrowionego Strzembosza¹⁶⁵.

Drugie zeznanie z 10 czerwca 1844 r. złożone w Studziannie, pochodzi od Petroneli Suchorskiej i jej matki, zamieszkałych w guberni kaliskiej w powiecie sieradzkim. Głosi ono, że kiedy Petronela zachorowała na tyfus i była umierająca, a lekarze 27 listopada 1843 r. stwierdzili, że nie ma już dla niej ratunku i co najwyżej zostało jej parę godzin życia. Matka jej prosiła o pomoc Matkę Bożą Studziańską, ofiarowała umierającą temu miejscu i przyłożyła małą kopię Obrazu do ust chorej. Córka tego samego dnia zupełnie wyzdrowiała. Zeznanie to poświadczyl świadek cudownego uzdrowienia, Izidor Jabłkowski¹⁶⁶.

Można przypuszczać, że doznanych dobrodziejstw, łask było mniej niż w latach, kiedy kult Obrazu ze Studzianny rozwijał się żywiołowo, ale na pewno zdarzyły się. Świadczy o tym też notatka ks. Jana Wiśniewskiego złożona w rękopiśmiennej księdze pierwszych cudów, wyrażająca żal, że księża filipini zaniedbali notowania doznanych cudów i łask w Studziannie¹⁶⁷. Od lat dwudziestych XVIII stulecia widzimy stopniowy spadek notowanych wydarzeń w księdze rękopiśmiennej¹⁶⁸. Wpływ na to miała zapewne sytuacja w kraju, a także nowe prądy oświeceniowe, a także zaangażowanie filipinów, a więc tych, którzy dbali o prowadzenie tej księgi i którzy poddawali krytyce wydarzenia, w sprawy związane z budową obecnej świątyni, jak również problemy i niepowodzenia, jakie wystąpiły w kongregacji studziańskiej¹⁶⁹. Księga rękopiśmienna oraz księgi wydane drukiem, stanowią bogaty materiał do odzwierciedlenia charakteru i ducha epoki

¹⁶⁵ Teczka, ASd, sygn. XVIII, „Pamiętka cudu odebranego”.

¹⁶⁶ Teczka, ASd, sygn. XVIII, Zeznanie Petroneli Suchorskiej z 1844 r.

¹⁶⁷ *Księga Pierwsza Cudów...* ASd, sygn. III, s. 121.

¹⁶⁸ Między 1730 r. na którym kończą się relacje w *Zbiorze Dobroczyńności...*, a 1756 r., kiedy kończą się zeznania w rękopiśmiennej księdze pierwszych cudów, zanotowano w niej tylko 30 zeznań. Zob. *Księga Pierwsza Cudów...* ASd, sygn. III, s. 112–120.

¹⁶⁹ Zob. Streszczenie sprawy przeciw Wiel. Franciszkowi Czołkoszewiczowi z lipca 1724 r., ASd, bez sygn.

schyłku świętości Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Poza przynależnością społeczną, miejscem zamieszkania, dolegliwościami bądź kłopotami zeznających możemy z tych relacji poznać w pewnym stopniu również mentalność, sposób wartościowania ówczesnych ludzi, stosunki społeczne, typowe konflikty i niekiedy drastyczny sposób ich rozwiązywania¹⁷⁰.

Zbiór Dobroczynności... ułożony w pewnym porządku tematycznym i chronologicznym, podaje, że na ok. 680 relacji, największa liczba odebranych łask i dobrodziejstw, bo ponad połowa miała miejsce w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVII w. Uzyskującymi łaski byli ludzie wszystkich stanów. Liczebność przedstawicieli rozmaitych warstw i dzieci, których udziałem stały się dobrodziejstwa, przedstawia się następująco: magnateria – 6 osób, szlachta – 276 osób, mieszczaństwo – 72 osoby, duchowieństwo – 38 osób, kmiecie, chłopci pańszczyźniani, służba i anonimowi – 250 osób. W tej liczbie było 18 żołnierzy czynnych i 46 dzieci. Na ogół zeznania składane były pod przysięgą, po odbyciu spowiedzi i przyjęciu Komunii św. przez zeznającego. Olbrzymia część otrzymanych łask to uzdrowienia z przeróżnych chorób bądź odniesionych ran. Takich uzdrowień *Zbiór* notuje przeszło 600. Wśród chorób, które zostały nazwane bądź bliżej określone, przeważały choroby kończyn, w tym reumatyzm, paraliż i podagra¹⁷¹, choroby oczu (42 wypadki)¹⁷², kołtun¹⁷³, choroby serca, apopleksje, poza tym silne bóle głowy, zębów, choroby żołądka, płuc, uszu, choroby skórne, ospa, wrzody, róża, dezenteria, silne gorączki i febry, krwotoki, epilepsje zwane kadukami¹⁷⁴, przedźwignięcia. Uzyskiwano łaskę zdrowia w kalectwach, przy niebezpiecznych porodach. Proszący uzyskiwali też uzdrowienie dla swoich najbliższych, będących w stanach rzekomej śmierci¹⁷⁵. W wielu wypadkach proszący uzyskiwali zdrowie po daremnych wysiłkach lekarzy, z tych świadectw możemy poznać stan ówczesnej wiedzy medycznej i metod leczenia¹⁷⁶.

Niektóre z relacji, jak ta złożona przez Mikołaja Sokalskiego w 1688 r., świadczą o braku wiedzy oraz wiary w zabobony przez ówczesne społeczeństwo. Otóż Sokalski stracił zupełnie wzrok, pozostawał niewidomy przez 18 tygodni. Przyczynę jego choroby i kalectwa widziano w tym, że uciął sobie

¹⁷⁰ W 1673 r. za pewien występki przeciwko panu, u którego służył Kazimierz Szatanowski, został niewinnie oskarżony, okowany w dyby, a następnie przez tego pana skazany na utopienie. Rzucono go związanego w worku z kamieniami do rzeki. Po oswobodzeniu się z worka został przez współsługi uderzony w tył głowy tyką, stracił przytomność i poszedł na dno. Wypłynął na drugim brzegu, ocknął się i zaraz po tym wydarzeniu 28 września przyszedł do Studzianny i zeznał pod przysięgą, że w trakcie egzekucji ciągle głośno oddawał się w opiekę Najświętszej Pannie w Obrazie Studziańskim, której to przypisał swoje ocalenie, *Zbiór Dobroczynności...*, s. 240, 298.

¹⁷¹ *Zbiór* notuje 61 takich relacji.

¹⁷² Poza uzdrowieniem Doroty Rzygoniowej, nie podano już żadnego takiego wypadku, w którym moglibyśmy doszukiwać się jednoznacznie cudownej interwencji Bożej.

¹⁷³ Zob. Z. Głogier, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 3, Warszawa 1972, s. 63–64.

¹⁷⁴ Kaduk to staropolska nazwa padaczki. Z. Głogier, dz. cyt., t. 2, s. 303.

¹⁷⁵ Odnotowano 18 podobnych wypadków. Zob. *Zbiór Dobroczynności...*, s. 61, 255–262.

¹⁷⁶ Np. próbą reanimacji i drenażu ułożeniowego dróg oddechowych, było toczenie topielca na beczcze, zob. tamże, s. 261.

kołtun na głowie¹⁷⁷. Choroby skórne, liczne wypadki kołtuna, szczególnie wśród niższych warstw społecznych – kmieci i służby dworskiej, choć nie tylko wśród nich¹⁷⁸, świadczą w sposób wymowny o niskim stopniu higieny i warunkach bytowania ludności¹⁷⁹. Choroby serca i podagra typowe były dla szlachty; wiązało się to przede wszystkim z wysokobiałkową dietą i trybem życia tej warstwy społecznej.

Inną grupę otrzymanych łask stanowią wypadki wyratowania z niebezpieczeństw: pożaru¹⁸⁰, otrucia¹⁸¹, utonięcia¹⁸², od wilków¹⁸³, pioruna¹⁸⁴, morowego powietrza¹⁸⁵, od zbójców¹⁸⁶. W tej grupie szczególne i obszerne miejsce zajmują dobrodziejstwa związane z uniknięciem bądź wyratowaniem od strzał, z niewoli czy oblężenia¹⁸⁷.

Trzeba pamiętać, że czas końca XVII w., bo głównie z tych lat pochodzą owe relacje, to okres ustawicznych wojen i niepokojów na Kresach, jak również jest to

¹⁷⁷ Tamże, s. 94.

¹⁷⁸ Ks. Szymon Lipiński, prezbiter z diecezji kijowskiej 19 listopada 1686 r. zeznał m.in., że w 1675 r. oślepił z powodu ucięcia kołtuna na głowie. Niewidomy pozostawał przez pięć lat. Po ofiarowaniu się przed Obrazem w Studziannie, przejrzał na jedno oko, tamże, s. 115–116.

¹⁷⁹ Zbiór podaje kilkanaście relacji o utracie wzroku na skutek ucięcia kołtuna. Jak już podaje *Encyklopedia staropolska* Glogera, opierając się na poglądach naukowych Davisona, lekarza Marii Ludwigi i Jana Kazimierza, oraz H. Dobrzyckiego, autora dzieła *O kołtunie pospolicie plica polonica zwany*; kołtun na głowie jest wytworem niechlujstwa i braku higieny. Zob. Z. Gloger, dz. cyt., t. 3, s. 63–64. Przesąd mówiący, że nie wolno ucinać kołtuna, brał się z doświadczenia, zdarzały się bowiem wypadki ślepoty, a nawet śmierci po takiej operacji. Dzisiaj wiemy, że spowodowane one były zakażeniem. Ucięcie bowiem kołtuna wiązało się z otwarciem ropnia na głowie (odsłonięcie zmian wrzodzących), który był najczęściej przyczyną powstania samego kołtuna. Powstały w ten sposób stan zapalny często prowadził do pospolitej kiedys choroby oczu – jaglicy, bądź zapalenia opon mózgowych, zob. M. H. Niżankowska, *Podstawy okulistyki*, Wrocław 1992, s. 105–106, a także *Mala encyklopedia medycyny*, Warszawa 1979, s. 450.

¹⁸⁰ M.in. dopatrywano się cudownej ingerencji Bożej w ocaleniu z pożaru kościoła w Czeszynie w archidiecezji gnieźnieńskiej, zob. *Zbiór Dobroczynności...*, s. 160. Ocalenie kościoła w Studziannie w 1721 r., tamże, s. 163.

¹⁸¹ Zbiór notuje 3 wypadki, m.in. w 1685 r. ocalał od śmierci po spożyciu arszeniku Walenty Piątkowski, tamże, s. 251.

¹⁸² Zanotowano 29 zdarzeń, m.in. ocalenie pary książęcej – Dominika Radziwiłła, podkanclerzego Wielkiego Księstwa Litewskiego i jego małżonki, zimą 1684 r. u ujścia Bugu do Wisły, tamże, s. 245–246.

¹⁸³ M.in. w 1698 r. łaski tej doznała kobieta spod Koniecpoła, tamże, s. 189.

¹⁸⁴ Ocalenie osób i majątności Stanisława Goreckiego, tamże, s. 182. Zbiór notuje jeszcze 3 podobne wypadki, tamże, s. 182–185.

¹⁸⁵ Tamże, s. 188.

¹⁸⁶ Tamże, s. 202.

¹⁸⁷ Tamże, s. 185–189. Przypadków takich w sumie z wypadkami uniknięcia śmierci od strzał bądź kul zanotowano 40, m.in. pan Laskowski, towarzysz Stanisława Opalińskiego, wojewody kaliskiego, po spowiedzi i Komunii św. przyjętej 13 grudnia 1673 r. w Studziannie zeznał, że szczęśliwie uniknął niewoli w trakcie wyprawy wojewody na Wołoszczyznę, dzięki ryngrafowi, który przedstawiał cudowny Obraz Studziański, tamże, s. 33, 66, 185–189.

czas chwalebnej Odsieczy Wiedeńskiej. Zanotowanych jest też kilka podobnych, późniejszych relacji, pochodzących z czasów niszczycielskiej wojny północnej.

Zbiór Dobroczynności... notuje również relacje dziękczynne osób, które doznały Bożej opieki w zawiłych sprawach majątkowych i procesach¹⁸⁸, uniknięciu miecza katowskiego¹⁸⁹, w zamiarach samobójczych, rozpaczy oraz w nawróceniu z grzechów i zwycięstwie nad pokusami¹⁹⁰. O ludowych wierzeniach, gusłach i zabobonie ówczesnego społeczeństwa, świadczą relacje o łasce odczarowania¹⁹¹. Również zanotowane są tam przypadki nawrócenia z herezji i schizmy oraz dwa przypadki przejścia z judaizmu na chrześcijaństwo¹⁹².

Osobną grupę stanowią relacje o odnalezionych koniach¹⁹³ czy też innych zgubach dużej wartości¹⁹⁴. Większość osób uzyskiwała dobrodziejstwa z dala od Studzianny. Uzyskiwano je przez samo powierzenie się w opiekę Matki Bożej w Wizerunku Studziańskim i uczynienie ślubu nawiedzenia świętego miejsca. Świadczy to wymownie o szerokim zasięgu, niezwykle żywego w owym czasie kultu Obrazu. W niewierności przyrzeczeniom dopatrywano się powodów do cofnięcia pomocy ze strony Boga i Marii¹⁹⁵. Łaski uzyskiwano też przez dotknięcie się lub otarcie o Obraz, kładziono go na chorych, pito nawet wodę, w której maczano tkaninę, wcześniej dotykając do świętego Wizerunku¹⁹⁶. Noszono go przy sobie w formie ryngrafu, w przetransponowanym w ten sposób Malowidle walczący widzieli tarczę w boju. W sytuacji beznadziejnej samo wezwanie „Matko Boska Studziańska, ratuj”, uważano za bardzo skuteczne. Postacie Świętej Rodziny widywano też w snach, na ogół były to sny przestrzegające przed groźącym niebezpieczeństwem i zachęcające do odbycia pielgrzymki do Studzianny¹⁹⁷.

W łaskach i dobrodziejstwach, w ich zgłaszaniu i rejestrowaniu, poza troską człowieka proszącego o zdrowie czy inną korzyść bądź proszącego o opiekę, uwiadacznią się bardzo wyraźnie motyw kultu, ogromna religijność i prostoduszna wiara. Z relacji tych wyraźnie możemy odczytać ducha epoki i właśnie przez taki pryzmat należy je oceniać.

¹⁸⁸ *Zbiór Dobroczynności...*, s. 234–235.

¹⁸⁹ Tamże, s. 53–56.

¹⁹⁰ Tamże, s. 74–77.

¹⁹¹ Tamże, s. 52–53.

¹⁹² Tamże, s. 106–109, 199–202, 298.

¹⁹³ Zanotowane jest też uzdrowienie konia wartości 1000 złp, tamże, s. 118.

¹⁹⁴ Tamże, s. 293–297.

¹⁹⁵ Katarzyna Karpowa z Warmii zeznała w 1689 r., że odkładała spełnienie ślubowania odbycia pielgrzymki do Studzianny. Według niej została za to pokarana ciężką chorobą córki, sama również podupała na zdrowiu. Zamieniła ślub na odbycie pielgrzymki do Świętej Lipki, ale „tej odmiany ślubu nie akceptowała Najświętsza Matka”. Dolegliwości Karpowej i jej córki ustąpiły dopiero po przybyciu do Studzianny, tamże, s. 83. Podobne relacje: tamże, s. 82, 88–89, 125.

¹⁹⁶ *Zbiór Dobroczynności...*, s. 192, 280.

¹⁹⁷ Schizmatykowi Janowi Widzińskiemu z powiatu sanockiego, ukazał się Obraz Studziański, z którego Najświętsza Panna namawiała go do powrotu do wiary katolickiej i odbycia pieszej pielgrzymki do Studzianny, tamże, s. 199.

9. PIELGRZYMI

Począwszy od „cudownej przygody” Lenartowicza, Obraz w Studziannie stał się zaraz obiektem, do którego pielgrzymowano zarówno pojedynczo, jak i w dużych grupach (kompaniach), tak z bliższej okolicy, jak i z najdalszych zakątków Rzeczypospolitej oraz spoza jej granic. Wzmiankowano już na podstawie relacji zawartych w *Kronice* o licznych rzeszach pątników przybywających z zamiarem nawiedzenia Obrazu w 2 poł. lat sześćdziesiątych XVII w., kiedy to obowiązywał zakaz kultu wydany przez prymasa. Po wyrażeniu przez niego zgody na półoficjalny kult Wizerunku, tłumy pątników zdążyły na Dziewiczą Górę „na kształt rwącego potoku”¹⁹⁸. Według relacji *Kroniki*, bywały dni, że do pielgrzymów w konfesjonale potrzeba było czterdziestu i więcej spowiedników słuchających penitentów całe dni¹⁹⁹.

Wspomniano wyżej, że wśród pielgrzymów w Studziannie był sam nowo obrany król Michał Korybut Wiśniowiecki, który złożył hołd dzięczynny. Sanktuarium studziańskie nawiedził również Jan III Sobieski. Monarcha przybył tam w licznej asyście w XVII Niedzielę po Zielonych Świątkach 1674 r.²⁰⁰ Przyjęto go z należnymi honorami. Naprzeciw zdążającego króla wyszli księża filipińscy oraz liczne grono kapłanów służących pomocą duszpasterską w Studziannie. Uroczystą mowę powitalną wygłosił ks. Stanisław Sanner. Za powitanie i możliwość odbycia pielgrzymki do Studzianny podziękował sam król. Następnie uczestniczył we mszy świętej, budując zebranych przykładem swojej pobożności, całą bowiem liturgię klęczał na ziemi i modlił się w skupieniu. Po Eucharystii udał się na obiad do sąsiedniej wsi Radzice, należącej do starostwa opoczyńskiego, do domu podskarbiego królewskiego Szumowskiego. Nie skorzystał z posiłku w Studziannie z obawy przed zarazą, na którą w tym czasie umierało wielu żebraków gromadzących się przy sanktuarium. Sobieski zamierzał też odbyć rozmowę z Wojciechem Lenartowiczem, ale gdy doniesiono mu, że jest już umierający, zaniechał tego. Lenartowicz rzeczywiście tego dnia zmarł²⁰¹.

Drugą pielgrzymkę do Studzianny odbył król Jan III Sobieski w 1683 r., kiedy zdążył z odsieczą pod Wiedeń. Nawiedził wówczas po drodze 7 sanktuariów. W Studziannie spowiadał się i przyjął Komunię św.²⁰²

Fakt przybywania do Studzianny każdego dnia pielgrzymów z różnych stron, notują: *Kronika*, dekret prymasa Mikołaja Prażmowskiego o cudowności Obrazu Świętej Rodziny w Studziannie, księga celebr, rękopiśmienna księga cudów oraz

¹⁹⁸ *Kronika*, ASd, sygn. I, s. 9.

¹⁹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰⁰ Datę tę, tj. 13 września 1674 r., wspomina też poza kroniką *Księga Pierwsza Cudów...*, ASd, sygn. III, s. 29. Por. *Kronika*, ASd, sygn. I, s. 51.

²⁰¹ W. Lenartowicz zmarł w południe 13 września 1674 r. opatrzony sakramentami św. Pogrzeb jego miał uroczystą oprawę. Kazanie wygłosił o. S. Sanner. Pochowano go w kościele sanktuarijnym. W jego intencji odprawiono wiele mszy świętych. Zob. *Kronika*, ASd, sygn. I, s. 51–52.

²⁰² M. Bu li Ń s k i, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 6, Warszawa 1860, s. 517.

Zbiór Dobroczyńności... Właśnie to ostatnie dzieło, zawierające relacje o uzyskanych łaskach, z wielką dokładnością podaje miejsce zamieszkania darbiorky, często czas i miejsce uzyskania danej łaski, nierzadko też notuje, skąd osoba składająca relację przybyła do Studzianny. Na uwagę zasługuje fakt, że w *Zbiorze Dobroczyńności...* wśród składających zeznania większą część stanowili pielgrzymi mężczyźni. Pątnicy wywodzili się ze wszystkich warstw społecznych: królowie, książęta²⁰³, magnateria²⁰⁴, wysocy dostojnicy kościelni i państwowi²⁰⁵, szlachta, wojskowi²⁰⁶, mieszczaństwo, przedstawiciele klas plebejskich, kmiecie, chłopci pańszczyźniani, służba dworska oraz liczne rzesze żebraków, gromadzących się przy sanktuarium w celu znalezienia tam wsparcia. Jak wielka była ich liczba niech świadczy relacja kronikarska, że jesienią 1674 r. na skutek głodu i zarazy zmarło w Studziannie ok. 500 ubogich²⁰⁷. Świadczą o tym też dane zawarte w księdze zmarłych, która to notowała zmarłych pochowanych przy sanktuarium²⁰⁸. Księga ta poza ludnością miejscową, notowała też zmarłych pielgrzymów i żebraków. Do połowy XVIII w. notowano każdego roku do kilkunastu zgonów wśród ludności napływowej.

Tabela 1. Pątnicy pogrzebani przy sanktuarium

Lata	Liczba zmarłych
1681	14
1685	12
1690	5
1695–1696	9
1701	13
1708	10
1736	16
1742	3

Podstawa źródłowa: *Monumenta Mortuorum*, ASd, sygn. V.

²⁰³ M.in. w 1677 r. we wrześniu przybyła do Studzianny księżna Konstancja z Sapiechów Sanguszkowa by podziękować za szczęśliwe rozwiązanie, *Zbiór Dobroczyńności...*, s. 37, 245.

²⁰⁴ Np 8 września 1686 r. w Studziannie dziękowała za zdrowie Krystyna Chlebowiczowna Sapieżyna, wojewodzina wileńska, hetmanowa wielka litewska, tamże, s. 77.

²⁰⁵ Tamże, s. 14. Kronika, ASd, sygn. I, s. 12.

²⁰⁶ Przybywały całe chorągwie, np. 10 lutego 1674 r., *Zbiór Dobroczyńności...*, s. 193.

²⁰⁷ Ogólne wyniszczenie kraju na skutek wojen, nieurodzajów, klęsk pogodowych oraz zarazy i głodu, spowodowały dużą śmiertelność w społeczeństwie. Sanktuaria, klasztory, stały się jedyną ostoją dla wynędzniałej i ubogiej ludności. Zob. Kronika, ASd, sygn. I, s. 51.

²⁰⁸ Księga ta prowadzona była od 1679 do 1819 r.; *Monumenta Mortuorum in sacro monte Studziannensis degentium, tum a Parocho Brudzewicensi propriismet concessa Parochionis tum advenis a Praeposito nostrae Congregationis pietatis ergo Christiana non denegata, notata vero Anno 1679*, ASd, sygn. V.

Można przypuszczać, że w tych czasach warunki zdrowotne były złe, brakowało należytej opieki, szerzyły się epidemie²⁰⁹, umierały jednostki schorowane, szukające w sanktuarium uzdrowienia bądź osoby utrudzone niewygodami często dalekiej drogi, w trakcie której żyły „o proszonym chlebie”. To jednak fakt dużej śmiertelności wśród przybyszów ma na pewno swoją wymowę w aspekcie natężonego ruchu pątniczego.

W końcu XVII i w XVIII w. pielgrzymowano do słynącego cudami Obrazu dosłownie z całego obszaru Rzeczypospolitej, oczywiście głównie z najbliższej okolicy oraz powiatów i województw sąsiednich. Jak notuje *Zbiór Dobroczyńności...*, pielgrzymki, mniejsze grupy ludzi oraz pojedyncze osoby w głównej mierze przybywały z opoczyńskiego, koneckiego, łowickiego, rawskiego, radomskiego, piotrkowskiego, łęczyckiego, kaliskiego, skierniewickiego, grójeckiego, sieradzkiego. Powtarzają się z dalszych stron nazwy takich miast, jak: Dublany, Lwów, Drohobycz, Drohiczyn, Żmigród, Tarnów, Chełm, Częstochowa, Gniezno, Inowrocław, Poznań, Toruń, Tuchola, Kościana, Bydgoszcz, Warszawa, Czersk, Łuków i inne mniejsze. Poza tym licznie przybywali pielgrzymi z Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej. W 1674 r. do Studzianny przybyła pielgrzymka z woj. podlaskiego, w skład której wchodziłi mieszkańcy: Żurawna, Czarnobyła, Dorostaja, Kodnia, Dołha, Krzemienna i Owrucza, dziękowali oni w Studziannie za ocalenie w trakcie najazdu tureckiego²¹⁰. Podobna pielgrzymka przybyła 18 września 1677 r. z woj. ruskiego, prowadzona przez proboszcza z Brzeżan. Pielgrzymi dziękowali za ocalenie w trakcie oblężenia przez wojska tureckie miasta i twierdzy w Brzeżanach, do której schroniła się okoliczna ludność²¹¹.

Pielgrzymowano też, co wydaje się ważne do zobrazowania zasięgu kultu, z Kijowa²¹², Połocka²¹³, ze Śląska²¹⁴, Warmii i Żmudzi²¹⁵. Również spoza granic Rzeczypospolitej: z Berlina²¹⁶, Wrocławia²¹⁷, Prus²¹⁸, Węgier i Moraw²¹⁹. Niekiedy *Zbiór Dobroczyńności...* odnotował, że były to wielkie pielgrzymki²²⁰.

Liczenie przybywały do Studzianny w charakterze pątniczym całe chorągwie wojska. Ściągały tu zarówno przed wyruszeniem na wyprawę, jak i wracając z niej, by podziękować za łaskę zdrowia i życia²²¹. Przybywały też po to,

²⁰⁹ Poza epidemią w 1674 r., wielkie epidemie wystąpiły w latach 1704, 1708, 1710. 31 października 1704 r. pochowano przy kościele 24 osoby, tamże, s. 37, 42–44, 46–49.

²¹⁰ *Zbiór Dobroczyńności...*, s. 234–235.

²¹¹ Tamże, s. 66.

²¹² Tamże, s. 115.

²¹³ Tamże, s. 153.

²¹⁴ Tamże, s. 52, 69.

²¹⁵ Tamże, s. 108, 156.

²¹⁶ Tamże, s. 56.

²¹⁷ Tamże, s. 108.

²¹⁸ Tamże, s. 36.

²¹⁹ Tamże, s. 47, 168.

²²⁰ Tamże, s. 274, 275, 278.

²²¹ Tamże, s. 34, 40.

aby zaświadczyć o cudzie jakiego doznał któryś z chorągwianych towarzyszy²²². W *Zbiorze Dobroczynności...* notowane są tylko te pielgrzymki, w których znajdowały się osoby, doznające specjalnego dobrodziejstwa. Tak było w przypadku pielgrzymki z Tuchowa, w skład której wchodził głuchoniemy szesnastoletni chłopiec. Po mszy świętej w kościele w cudowny sposób odzyskał słuch i mowę²²³.

Trzeba też pamiętać, że w tym czasie odwiedzało Studziannę wiele pielgrzymek zdążających do Częstochowy²²⁴. Studziannę nawiedzali też pielgrzymi idący bądź powracający z Rzymu. Warty odnotowania jest fakt, że ludzie ci, żywiąc cześć do Obrazu Studziańskiego, jego sławę rozgłaszali daleko poza granice Polski. Już w 1670 r., a więc jeszcze przed ogłoszeniem dekretu o cudowności, jak notuje *Zbiór Dobroczynności...*, godni wiary pielgrzymi powracający z Rzymu, wstąpili do pewnego szlachcica, którego 40-letni syn był niewidomy od urodzenia. Radzili mu „modlić się do Jezusa, Maryi i św. Józefa w Studziańskim Obrazie, i aby uczynił ślub nawiedzenia tego słynącego łaskami miejsca”. Jak zeznali, po złożeniu takiego ślubu, niewidomy zaraz przejrzał²²⁵.

W przypadku, kiedy miało miejsce w kościele sanktuaryjnym jakieś cudowne wydarzenie, *Zbiór Dobroczynności...* wielokrotnie wspomina o licznych rzeszach wiernych, zgromadzonych przed Obrazem, przywołując ich na świadków, aby tym bardziej podkreślić rangę wydarzenia i jego wiarygodność²²⁶. Również z okazji składanego przez kogoś zeznania, kto wcześniej doznał osobliwej opieki Bożej. Pielgrzymi szli przeważnie pieszo, często o proszonym chlebie. Ten sposób pielgrzymowania dotyczył również szlachty, ludzi zamożnych, piastujących niekiedy wysokie stanowiska²²⁷, a wiązało się to z dokładnym wypełnieniem ślubu, jaki składała osoba błagająca o wyproszenie danej łaski. Zdarzało się, że mniejszym grupom pątników towarzyszył ksiądz oraz kapela²²⁸. Poza *Zbiorem Dobroczynności...*, który wspomina 38 duchownych jako darbiorców (tytuł złożyło zeznania), o liczbie księży przybywających do Studzianny najpełniej świadczy Księga kapłanów celebrujących msze święte w

²²² 10 lutego 1674 r. przybyło do Studzianny wiele chorągwi husarskich hetmana Jana Sobieskiego, zeznali pod przysięgą cudowne zagojenie śmiertelnej rany jednego z żołnierzy, tamże, s. 193.

²²³ Tamże, s. 128.

²²⁴ M. Skrudlik, dz. cyt., s. 15.

²²⁵ W przytoczonej relacji nie chodzi oczywiście o wiarygodność zeznania, a przede wszystkim o zobrazowanie zasięgu kultu Wizerunku ze Studzianny i prostodusznej, silnej wiary pielgrzymów, zob. *Zbiór Dobroczynności...*, s. 274.

²²⁶ Przypadek odzyskania wzroku przez Szymona Chętka w 1701 r., tamże, s. 284–285. W Poniedziałek Wielkanocny 1726 r. Szymek z Błotnic zeznał pod przysięgą w obecności wielu gości spośród duchownych i świeckich, że po okresie ośmiu lat ślepoty, dzisiaj modląc się przed Obrazem odzyskał wzrok, tamże, s. 287.

²²⁷ Tamże, s. 258.

²²⁸ Kronika, ASd, sygn. I, s. 35.

Studziannie w latach 1687–1695²²⁹. Według niej kapłani-goście odprawiali następującą liczbę mszy świętych.

Tabela 2. Msze św. w Studziannie odprawione przez kapłanów gości

Lata	Liczba mszy świętych (ok.)
1687	630
1688	680
1689	740
1690	620
1691	400
1692	590
1693	1080
1694	1395
1695	1025
1696	1225
1697 do IV	255
Razem	8640

Podstawa źródłowa: *Album Sacerdotum...*, ASd, sygn. VI.

Zestawienie to w wymowny sposób świadczy o natężeniu ruchu pątniczego w Studziannie w owym okresie.

Najwięcej kapłanów przybywało oczywiście z bliższej okolicy: z Odrzywołu, Rawy, Opoczna, Końskich, Przytyku, Gowarczowa, z parafii dekanatów: opoczyńskiego, żarnowskiego, drzewickiego, rawskiego. Często msze święte w Studziannie celebrowali kapłani z Brudzewic. Poza tym przybywali księża z terenu całej archidiecezji gnieźnieńskiej i spoza niej. Księga wymienia m.in. nazwy takich miejscowości, jak: Gniezno, Łowicz, Brzeziny, Witów, Piotrków, Sulejów, Sieradz, Lutomiersk, Głowno, Sochaczew, Warszawa, Wysoka, Poznań, Wilno, Lwów, Przemyśl, Kraków, Płock, Włocławek, Kielce, Sandomierz, Święty Krzyż, Pilzno, Tarnów, Zamość. Przybywali zarówno księża diecezjalni, jak i zakonni. Wśród zakonników byli bernardyni, bazylianie, benedyktyni, bartoszkowie, augustinianie, cystersi, dominikanie, franciszkanie konwentualni, jezuita, kameduli, karmelici bosy i trzewickowi, kartuzi, norbertanie, marianie, paulini, pijarzy, reformaci. Również przybywali kapłani obrządku ormiańskiego. Pątniczy ruch odbywał się przez cały rok z przewagą okresu od maja do listopada. Odwiedzano

²²⁹ *Album Sacerdotum celebrantium Praelatorum, tam Saecularium quam Regularium et Domesticorum*, ASd, sygn. VI. Księga ta napisana jest po łacinie, przechowała się w bardzo złym stanie, tekst w wielu miejscach jest nieczytelny.

Studziannę w dni powszednie, w niedziele i święta, przede wszystkim w uroczystości odpustowe²³⁰.

Wymownym świadectwem dużej liczby wiernych przybywających do Studzianny jest zawarta w kronice relacja o wizycie, jaką złożył w sanktuarium prymas Andrzej Olszowski. Przybył 2 czerwca 1675 r. w celu konsekrowania kościoła. Poświęcił też ołtarze i udzielił sakramentu bierzmowania. Posługę swą pełnił przez dwa dni, służąc wiernym od rana do wieczora z przerwą na obiad. Przekonał się, jakie rzesze pielgrzymów przybywają do Studzianny, widział też ogromny wysiłek licznie zgromadzonych kapłanów, którzy w tym czasie wyspiewali ok. 12 tys. wiernych²³¹. Wyraźnym dowodem na to, że Studzianna stała się pod koniec XVII w. ważnym centrum kultu, do którego licznie pielgrzymowano, był fakt konieczności wystawienia okazalszego kościoła. Do budowy tej świątyni przystąpiono w zaledwie 13 lat po konsekracji pierwszego kościoła²³².

10. WOTA

Silna, żarliwa i prostoduszna wiara nakazywała pielgrzymom prosić Maryję o zaradzenie troskom i problemom życiowym, a tym którzy zostali wysłuchani, nakazywała również dziękczynienie i pamięć o Matce Bożej w Obrazie ze Studzianny. Przejawem tej dziękczynnej pamięci są wota i dary składane w sanktuarium.

Niestety dane źródłowe o liczbie i charakterze składanych pamiątek wotywnych są znikome, nie zachowały się bowiem żadne metryki wotów. Z istniejących przekazów możemy wywnioskować, że przedmioty wotywnie jako wyraz dziękczynnej pamięci składane były licznie. Już kronika studziańska wspomina o wotach, drogocennych przedmiotach, bogatym wystroju kaplicy we dworze Starołęskich²³³.

Wśród wotów szczególną pozycję stanowią korony i sukienki na Postaciach z Wizerunku. Obraz był już upiękaszony w sukienki przed 1673 r.²³⁴ Obecne korony na głowach Maryi i Pana Jezusa, jako trzecie z kolei, nałożone zostały w 1968 r. Sądzić należy, że wraz ze zmianą koron zmieniano też sukienki. Korony z dwóch poprzednich nałożeń znajdują się w skarbcu w Studziannie. Niestety nie wiadomo dokładnie, z jakich lat pochodzi zarówno pierwszy, jak i drugi wystrój Obrazu, nie ma bowiem na ten temat żadnych śladów w przekazach kronikarskich. Należy tylko przypuszczać, że pochodzą z końca XVII i I poł. XVIII w.

²³⁰ Zob. Album Sacerdotum..., ASd, sygn. VI; *Zbiór Dobroczynności...*

²³¹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 55.

²³² Fundamenty pod obecną bazylikę zostały położone w 1688 r. Filipini-Studzianna, ADS, vol. I, bez sygn. Relacja ks. Feliksa Lasoty, dziekana opoczyńskiego o stanie kościoła i budynków klasztornych, złożona w 1818 r. do Konsystorza Generalnego diecezji kieleckiej, s. 98–99.

²³³ Kronika, ASd, sygn. I, s. 11.

²³⁴ *Zbiór Dobroczynności...*, s. 53.

Nie wiadomo też nic o fundatorach tych wotów ani czy pochodzą od jakiejś moźnej osoby, czy zostały nabyte przez filipinów, czy też zostały przysłane z Rzymu.

O fakcie koronacji Obrazu Studziańskiego w tym czasie także nic nie wiadomo ani według ceremoniału rzymskiego, ani o koronowaniu według rodzimego zwyczaju, praktykowanego w Polsce jeszcze w początkach XVIII w. W okresie największego nasilenia koronacji obrazów w XVIII stuleciu Studzianna przeżywała poważne trudności finansowe. Obecna bazylika była w budowie, później przez długie lata w stadium uzupełniania wystroju. Wyklucza to raczej możliwość koronacji na modłę ceremoniału rzymskiego, rozpowszechnionego u nas w czasach saskich, pełnego splendoru i przepychu, w niedokończonej świątyni. Przypuszczać należy, że korony i sukienki zostały nałożone sposobem zwyczajnym bądź to z inicjatywy filipinów, bądź na życzenie samego fundatora drogocennych koron i sukienek w XVII w.²³⁵

Poza wymienionymi wotami na Obrazie bądź wokół niego, przez całe lata wisiało wiele drogocennych przedmiotów, w tym biżuterii²³⁶. Z pewnością każdemu nawiedzeniu Obrazu przez monarchę czy znaczącą osobistość towarzyszyło składanie darów na rzecz kościoła i wotów na Obraz. Dary takie złożył król Michał Korybut Wiśniowiecki, który w 1670 r. jako wotum ofiarował złotą tablicę²³⁷. Jan III Sobieski, jako wdzięczny dar za wsparcie podczas odsieczy wiedeńskiej, ofiarował do Studzianny dywan z namiotu wezyra oraz ołtarzyk polowy w postaci dwóch drogocennych lichtarzy i krzyża²³⁸. Bogate wotum złożyła 8 września 1686 r. Krystyna Chlebowiczowna Sapieżyna, wojewodzina wileńska, hetmanowa wielka litewska²³⁹. Bogate wota zawieszane na Obrazie fundowane też były przez całe pielgrzymki. Miało to miejsce m.in. w 1677 r., kiedy do Studzianny przybyły: wspomniana już pielgrzymka z woj. ruskiego na czele z proboszczem z Brzeżan oraz w 1674 r. pielgrzymka miast woj. podolskiego²⁴⁰.

W *Zbiorze Dobroczynności...* znajduje się kilkadziesiąt relacji mówiących o złożonych wotach w kościele, które wyrażają przekonanie o otrzymanej łasce za pośrednictwem Matki Bożej Studziańskiej i świadczą o ogromnej wdzięczności proszących. Wspomniane jest m.in. srebrne wotum złożone w kościele, na którym widnieje wdzięczny napis: *Pani moiej najmiłosierniejszey oddaie wotum, za wysłuchanie niegodnych modlitw moich w ciężkich potrzebach; Krolowy moiej wieczny niewolnik. Jerzy Kazimierz de Ludenlaus Wolff, Poznański, Warmiński Kanonik*²⁴¹. Wspomniany jest też dar złożony na Obraz w postaci

²³⁵ W. Nater, dz. cyt., s. 68–69.

²³⁶ W 1719 r. wiele z tych przedmiotów przywłaszczył sobie i spieniężył ks. Franciszek Czołkoszewicz. Zob. Streszczenie sprawy..., ASd, bez sygn., s. 1.

²³⁷ Kronika, ASd, sygn. I, s. 11.

²³⁸ Ołtarzyk ten znajduje się w Studziannie, natomiast dywan turecki został wypożyczony Diecezjalnemu Muzeum w Sandomierzu.

²³⁹ *Zbiór Dobroczynności...*, s. 77.

²⁴⁰ Tamże, s. 66, 113.

²⁴¹ Tamże, s. 134.

duplonu, o wartości dziesięciu czerwonych złotych, jako wotum od Dominika Kochanowskiego, za uleczenie ze śmiertelnej choroby. Ofiarowano również tablicę z napisem: *Sanctissime Triadi, Sacratissime Virgini Mariae, Filio Dei Unigenito Jesu Christo, Sancto Josepho Patrono meo; votum hoc, ob receptam miraculose in morbo lethali Valentudinem, affert, dedicat humillime. Melchior Gurowski*²⁴². Poza wymienionymi pamiątkami wotywnymi *Zbiór Dobroczynności...* w siedmiu relacjach mówi o kulach inwalidzkich, złożonych jako dar wdzięczności i dowód odzyskania zdrowia i sprawności fizycznej²⁴³. Składano też kajdany jenieckie na nogi, zarówno autentyczne²⁴⁴, jak i wykonane ze srebra²⁴⁵. W 1730 r. kpt. Kazimierz Bar, Żmudzin, złożył w ofierze bogato oprawną szpadę, jako podziękowanie za ocalenie życia i cudowne uwolnienie z niewoli szwedzkiej²⁴⁶. W 1673 r. 18 lipca w imieniu całej chorągwi wojewody podlaskiego Wacława Leszczyńskiego, przybył do Studzianny Stanisław Bębnowski i złożył dziękczynne wotum w postaci krzyża kawalerskiego srebrnego obwiedzionego laurem²⁴⁷.

Zbiór Dobroczynności... wspomina też o bogatych wotach złożonych na Obraz i ołtarz²⁴⁸. Ofiarowano też wykonane ze srebra symboliczne nogi, ręce i serce²⁴⁹. Jako dary składano też szaty liturgiczne. W kilkunastu relacjach wspomniano o wotach bliżej nieokreślonych.

Wiele pamiątek wotywnych było spieniężanych w celu uzyskania funduszy na budowę obecnego kościoła sanktuaryjnego, obszernych budynków klasztornych oraz kościółków poświęconych św. Annie i św. Józefowi. Z pewnością wielokrotnie dochodziło do wyprzedaży tych drogocennych przedmiotów. Wspomina już o tym pochodzący z poł. XVIII w. *Liber pro Rationibus* – raptularz ks. W. Cellarego. Za zezwoleniem prymasa Władysława Łubieńskiego sprzedano wtedy perły, klejnoty, korale²⁵⁰. Z kolei w 1815 r. zostały sprzedane dary, precjoza li-

²⁴² Tamże, s. 210–211.

²⁴³ Tamże, s. 79, 89, 149–152.

²⁴⁴ W 1697 r. Krzysztof Zarzycki zeznał, że służąc w chorągwi kozackiej hetmana koronnego, został wzięty do niewoli przez Turków i osadzony w Kamieńcu. Po dwu latach udało mu się zbiec. Przeżycie w niewoli, uleczenie z ciężkiej choroby i cudowną ucieczką zawdzięcza wstawianictwu Matki Bożej Studziańskiej, do której nieustannie w tym czasie się modlił, tamże, s. 143–144. Kajdany jako wotum złożył też w 1699 r. Michał Nieświatowski, który przeżył turecką niewolę, a wcześniej Michał Łukawski w 1673 r., tamże, s. 133, 144.

²⁴⁵ 17 lipca 1673 r. do Studzianny przybył Jan Osmaniec z dziękczynieniem za wyswobodzenie z niewoli tatarskiej i zawiesił na ołtarzu Najśw. Panny srebrne kajdany, tamże, s. 131.

²⁴⁶ Tamże, s. 145.

²⁴⁷ Chorągiew, w której służył i w imieniu której złożył wotum, była obleżona w Trościańcu przez wojska tureckie, tatarskie i kozackie. W beznadziejnej pozostając sytuacji, wszyscy żołnierze oddali się w opiekę Matce Bożej Studziańskiej. Wstawianictwu temu przypisali odstąpienie nieprzyjaciół od dalszego oblężenia i późniejsze swoje sukcesy wojenne, tamże, s. 40–41.

²⁴⁸ Tamże, s. 212, 231–232, 278, 291.

²⁴⁹ *Zbiór Dobroczynności...*, s. 150, 180.

²⁵⁰ *Liber pro Rationibus*, ASd, sygn. IX, s. 123–126.

turgiczne, które nie były w użytku za sumę 4968 złp 15 gr. Uzyskaną sumę miano w całości przeznaczyć na remont dachu na kościele²⁵¹. Niestety wiele drogocennych przedmiotów, w tym pamiątek wotywnych, zostało potajemnie wyniesionych i sprzedanych przez samych filipinów. Wypadki takie zdarzyły się w 1719²⁵², 1815²⁵³ i w latach czterdziestych XIX w.²⁵⁴ Jak wiele musiało być pamiątek wotywnych składanych przez wdzięcznych pielgrzymów, w postaci biżuterii, świadczy fakt, że w 1844 r. znajdowała się w posiadaniu Kongregacji szkatuła wypełniona sygnetami, pierścieniami i obrączkami złotymi o wadze 2 funtów 22 łutów, wartości 4644 złp i srebrnymi o wadze 111 funtów, wartości 8880 złp.²⁵⁵ W zbiorach Archiwum w Studziannie zachował się tylko jeden spis wotów znajdujących się w głównym ołtarzu. Spis ten został sporządzony tuż przed kasatą kongregacji w 1865 r.²⁵⁶ Dowiadujemy się z niego, że ołtarz, w którym umieszczony jest Obraz Matki Bożej Studziańskiej, upiękuszony był przez srebrne wota:

- miasta Opoczna z 1776 r., wagi 1 funta 10 łutów,
- parafii lipskiej z 28 września 1782 r., wagi 1 grzywny 10 łutów,
- pani Trzciańskiej, stolnikowej sochaczewskiej z 18 stycznia 1786 r., wagi 29 łutów,
- Józefa Krzywickiego, kanonika radomskiego, z 5 listopada 1799 r., wagi 14,5 łuta,
- pani Zarębeckiej z 8 września 1818 r., wagi 12 5/8 łuta,
- kompanii z Opoczna z 2 lipca 1818 r., wagi 15,5 łuta,
- kompanii z Rawy Maz. z 23 września 1822 r., wagi 15,5 łuta,
- w formie serca z 1818 r.,
- od panów Józefa i Tomasza Aleksandrowiczów, braci rodzonych z 1 czerwca 1787 r.,
- obrazek z blachy srebrnej oraz małe wotum w formie serca od A. S. z 1822 r.

Porównując spis ten ze spisem dokonany na początku XX w. i zawartym w książce *Dekanat opoczyński* ks. Jana Wiśniewskiego²⁵⁷, można stwierdzić, że wota te przetrwały okres kasaty kongregacji, poza wotum z Opoczna z 1776 r., i zachowały się w głównym ołtarzu.

²⁵¹ Filipini-Stuzianna, ADS, vol. I, bez sygn., s. 35.

²⁵² Zob. Streszczenie sprawy..., ASd, bez sygn., s. 1–4.

²⁵³ Ks. Karpiński potajemnie sprzedał perły z Obrazu i przywłaszczył sobie uzyskane z tej sprzedaży pieniądze, zob. Filipini-Stuzianna, ADS, vol. I, bez sygn., s. 25–29.

²⁵⁴ Spis inwentarza kościelnego dokonany w 1848 r., w porównaniu do spisu z 1844 r., stwierdził brak wielu drogocennych przedmiotów wotywnych, srebrnych, w tym paramentów liturgicznych, kielichów i paten, zob. Filipini-Stuzianna, ADS, vol. III, bez sygn., s. 24.

²⁵⁵ Filipini-Stuzianna, ADS, vol. II, bez sygn., s. 27.

²⁵⁶ Notyski ks. S. Bernatowicza, ASd, sygn. XII, s. 52.

²⁵⁷ J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 250.

11. ELEMENTY CHARAKTERYZUJĄCE KULT OBRAZU

Przytoczone fakty pozwalają stwierdzić jednoznacznie, że kult Obrazu studziańskiego miał charakter wybitnie maryjny. Przekonanie to ujawniali wierni przybywający do świętego miejsca, zanoszący głównie modlitwy wstawiennicze do Bogarodzicy. Przekonanie o maryjności tego miejsca utrzymało się przez lata, można powiedzieć, że następowało to niejako wbrew ikonograficznej treści samego malowidła, wbrew wypowiedziom oficjalnych czynników Kościoła, wbrew pierwotnemu tytułowi Wizerunku i nazwie pierwszego kościoła sanktuaryjnego. Dekret o cudowności Obrazu prymasa Prażmowskiego eksponował trzy postacie święte²⁵⁸. Ci co zakładali i dbali o rozwój sanktuarium, też mieli na względzie raczej całą Świętą Rodzinę. Dowodem tego stwierdzenia są kościółki św. Józefa i św. Anny oraz figura św. Joachima. Wprawdzie są świadectwa, że oddawano w Studziannie cześć św. Józefowi: powstała świątynia pod jego wezwaniem, uciekano się do niego w modlitwach, czerpano wodę ze studzienki św. Józefa²⁵⁹. W bractwie Jezus, Maryja, Józef, główny akcent położono na opiece Świętej Rodziny. Jego odpust, mimo że cieszył się zawsze dużą popularnością, to jednak oznaki kultu dla św. Józefa były zdecydowanie mniejsze niż dla Bogarodzicy. Zasadniczym dowodem na to są setki relacji, mówiących o doznanych łaskach za przyczyną Matki Bożej²⁶⁰. Nie negując istnienia kultu poszczególnych Osób „św. Trójki Nazaretańskiej”, należy z całą pewnością stwierdzić, że dominantą tego kultu była Maryja. Nie umniejsza to godności i roli Chrystusa, przedstawionego na Obrazie jako Dziecię Jezus, któremu tu nie oddawano jakiejś osobliwszej czci – pod względem teologicznym bowiem jest całkiem poprawne, gdyż w myśl zasady przez Maryję do Jezusa – jest zaznaczone wstawiennicze zadanie Matki Bożej. Kult w Studziannie ukierunkowany na Maryję wypływa z jednej zasadniczej przyczyny, mianowicie stąd, że Maryja była postacią centralną w „Objawieniu” Wojciechowi. To ona przemawiała, dawała obietnice, wydawała polecenia.

Kult Obrazu Matki Bożej Studziańskiej był ściśle związany z Eucharystią. Prośby o łaski za wstawiennictwem Maryi łączono z zamawianiem mszy świętej. W czasie Eucharystii wypraszano dobrodziejstwa, dziękowano za otrzymane łaski, błagający o pomoc spowiadali się i przyjmowali Komunię św.²⁶¹ Jak to zaznacza *Zbiór Dobroczynności...*, złożenie relacji o cudownym wstawiennictwie Maryi, bardzo często poprzedzone było spowiedzią i przyjęciem Komunii św. w świątyni sanktuaryjnej. Ta sama wdzięczność, która nakazywała wiernym zawieranie cennych wotów przy Jej Obrazie, nakazywała oddawać cześć dla Naj-

²⁵⁸ Zob. Kronika, ASd, sygn. I, s. 15.

²⁵⁹ Studnia znajdująca się przy kościele pw. św. Józefa i nosząca jego imię uchodziła za cudowną. Trzeba podkreślić, co zaznaczał już *Zbiór Dobroczynności...*, że czerpano i pito z niej wodę, mając na uwadze możliwość uzyskania łaski również za wstawiennictwem Maryi, zob. *Zbiór Dobroczynności...*, s. 214.

²⁶⁰ Por. *Zbiór Dobroczynności...*

²⁶¹ Kronika, ASd, sygn. I, s. 55.

świętszego Sakramentu i pobudzała do składania w darze wielu cennych paramentów liturgicznych.

Pod względem aktów woli, przeżyć emocjonalnych wiernych, w kulcie Studziańskiego Wizerunku uwidacznia się bardzo wyraźnie charakter ascetyczny. Świadczą o tym już najstarsze archiwalia sanktuaryjne. Przybywający do Studzianny zdobywali się prawie zawsze na ofiarę, często pieszej pielgrzymki, nierzadko odbytej o proszonym chlebie, dokonywali wielu wyrzeczeń. Stawali przed świętym Obrazem pełni ducha pokuty, pokorni, żarliwie modlący się, umiejący godnie ofiarować swoje cierpienia Bogu, w całej pełni prezentując najkorniejszą postawę ufną w Boże Miłosierdzie. Oczywiście tym przeżyciom zdarzało się, że towarzyszyły wynaturzenia w postaci zabobonu i niezdrowej przesady. Wydarzenia, które w ten sposób dzisiaj odbieramy, np. pito wodę czy wino, w którym maczano wate bądź płótno, otarte o Obraz; w czasie burzy żegnano się księgą, w której była rycina Obrazu, w niektórych zeznaniach łatwo wiernie podawano fakty, uznając je za cudowne, a które były zwykłymi, naturalnymi działaniami. Zabobon ujawniał się w przypadkach chorób oczu, związanych z ucięciem kołtuna na głowie, w przypadkach niedopełnienia zobowiązań złożonych Maryi odnośnie do odbycia pielgrzymki do Studzianny lub zamiany zobowiązania na odbycie pielgrzymki do innego wslawionego miejsca²⁶² bądź niewykonanie zobowiązań postnych²⁶³. Gdy na głowę pewnej szlachcianki spadła dawna rama Obrazu, dopatrywano się w tym kary Bożej za lekceważące słowa, które wypowiedziała, iż ona „patrzyła już na sławniejsze obrazy”²⁶⁴. W relacjach o pomocy duszom w czyścicu cierpiącym za wstawienictwem Bogarodzicy też znajdujemy wiele naiwnych stwierdzeń²⁶⁵. Oczywiście wszystkie zaprezentowane przypadki, jak to już wcześniej zostało podkreślone, były wynikiem ówczesnej mentalności i należy na nie spojrzeć przez właśnie taki pryzmat, okiem tamtej epoki. Wynikały one nie tyle z samego zabobonu, co raczej z ignorancji i przesadnie pojmowanej wiary. Natomiast co do łask i cudów – to oczywiście poza wypadkami o widocznym prymitywizmie w zaprezentowanej relacji, należy wydawać ostrożne sądy, gdyż w relacjonowanych w sposób lakoniczny wydarzeniach trudno jest ustalać jednoznacznie granice między działaniem naturalnym a wyraźną ingerencją Bożą.

Godną uwagi i zarazem specyficzną cechą kultu Cudownego Obrazu jest charakter patriotyczny, rycerski i wojskowy. Charakter ten uwidacznia się od początku zaistnienia kultu. Zrodził się on w epoce ostatnich wiekopomnych czynów oręża polskiego, w czasach krwawych, niebezpiecznych, wymagających postawy i czujności żołnierskiej, kiedy Rzeczpospolita nękana była przez Turcję i później wzrastających w siłę i znaczenie sąsiadów. Rycerze tłumnie odwiedzali Studziannę, tu się spowiadali, tu składali dziękczynne wota, jenieckie kajdany, zawieszali ryngrafy przedstawiające studziański Wizerunek. Wreszcie relacjonowali swoje wojenne przeżycia, w których

²⁶² *Zbiór Dobroczyńności...*, s. 82–83, 125.

²⁶³ Tamże, s. 88

²⁶⁴ *Kronika, ASd*, sygn. I, s. 12.

²⁶⁵ *Zob. Zbiór Dobroczyńności...*, s. 60–61.

zaznaczali wyraźnie interwencję Matki Bożej Studziańskiej w niebezpieczeństwie na polu walki i Jej zawdzięczali ratunek. W sanktuarium inwalidzi wojenni błagali o zdrowie, szukali wsparcia materialnego. Przynajmniej dwukrotnie nawiedził to miejsce król-rycerz Jan III Sobieski, oddając się w opiekę wraz z wojskiem w trakcie wojny na Kresach i później przed wyruszeniem z odsieczą pod Wiedeń. W podziemiach kościoła pochowany jest generał Franciszek Granowski († 1719)²⁶⁶. Konfederaci barscy otaczali szczególną czcią Wizerunek ze Studzianny, nosili ryngrafy z jego podobizną²⁶⁷. Ten rycerski charakter przetrwał w czasach, kiedy Polska rozdarta była między trzech potężnych sąsiadów. Świadczą o tym wota, składane przez wdzięcznych za opiekę i wsparcie w trudnych chwilach żołnierzy, m.in. 8 czerwca 1817 r. Piotr Białobrzescki, były oficer napoleoński, złożył jako wotum dyplom mianowania na stopień kapitana w I Pułku Jazdy Księstwa Warszawskiego²⁶⁸. Jak na to wskazują przytaczane źródła oraz kazania ks. Sannera, w życiu sanktuarium był czynny udział dostojników państwa. Wszystkie większe uroczystości studziańskie odbywały się przy ich udziale. Splatał się wyraźnie z kultem Maryjnym wątek rycerski i patriotyczny²⁶⁹. Wątek ten przetrwał lata rozbiorów. W klasztorze składali przysięgi powstańcy styczniowi, a w naszej najnowszej już historii udział żołnierzy majora Henryka Dobrzańskiego „Hubala” na sumie w Nowy Rok 1940 r. urosł do legendy²⁷⁰.

ŹRÓDŁA I OPRACOWANIA

A. ŹRÓDŁA

I. Źródła rękopiśmienne

Archiwum Kongregacji Filipinów w Studziannie

Actus Erektionis – Erectio Congregationis Oratorii Studzianensis S. Patris Philippi Neri 1674.	Sygn. IV.
Album Sacerdotum celebrantium Praelatorum, tam Saecularium quam Regularium et Domesticorum.	Sygn. VI.
Anonyma Chronica Studzianensis – Kronika.	Sygn. I.
Bernatowicz S., Notyski.	Sygn. XII.
Bulle i przywileje Zgromadzeniu i Kościołowi Oratorianów św. Filipa Neri w Studziannie różnymi czasy nadane.	Sygn. II.
Cellary W., Liber pro Rationibus.	Sygn. IX.

²⁶⁶ J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 259.

²⁶⁷ M. Skrudlik, dz. cyt., s. 15.

²⁶⁸ Dyplom mianowania Piotra Białobrzesckiego z 23 czerwca 1812 r., ASd. Bulle i przywileje, sygn. II, bez pag.

²⁶⁹ Por. W. Nater, dz. cyt., s. 88–89.

²⁷⁰ Z. Kosztyła, *Oddział Wydzielony Wojska Polskiego Majora „Hubala”*, Warszawa 1987, s. 127.

- Dowód Konsekracji. Sygn. XIV.
 Karty z Księgi Bractwa Jezus, Marya, Józef. Bez sygn.
 Księga Arcybractwa Różańca. Sygn. VII.
 Księga Bractwa św. Józefa. Bez sygn.
 Księga Bractwa Szkaplerza św. (vol. I–III). Bez sygn.
 Księga Kasowa. Sygn. XI.
 I-sza Kronika XX w. Sygn. XV.
 Księga Pierwsza Cudów Studziańskich. Studnia Trojakiem źródłem wszelkiej pociechy z siebie wydającym roslana to jest Obraz Cudowny Jezusa, Marjey, Josepha od Roku 1664 w cudach rozślawniony. Sygn. III.
 Księga Ślubów, vol. z 1724 r. Bez sygn.
 Monumenta Mortuorum. Sygn. V.
 Publikacje i relacje kronikarskie (teczka). Sygn. XVIII.
 Streszczenie sprawy przeciw Wiel. Franciszkowi Czółkoszewiczowi, podane Najdostojniejszemu Ks. Prymasowi Królestwa, Księżu Teodorowi Potockiemu, przez Wiel. Kongregację Oratorium Studziańskiego Św. Filipa Neri w 1724 r. około święta św. Jakuba Apostoła, ułożone dla przyszłej Komisji przez Prześwietnego ks. Andrzeja Moranti. Bez sygn.
 Summarium Transactionum, Munimentorum, Inscriptionum, Legatorum et aliarum Ordinationum Venerabilis Congregationis Studzianensis oratorii Sancti Philippi Nerii in Anno 1724 die 15 Decembris conscriptum et connotatum. Sygn. VIII.
- Archiwum Parafialne w Studziannie**
 Księga Aktów Małżeństwa, vol. I. 1826–1846, vol. I. 1847–1862. Bez sygn.
 Księga Aktów Urodzonych, vol. I. 1826–1833, vol. I. 1834–1842, vol. I. 1842–1854, vol. I. 1854–1865. Bez sygn.
 Księga Aktów Zeyścia, vol. I. 1810–1825, vol. I. 1826–1837, vol. I. 1853–1871. Bez sygn.
- Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu**
 Filipini-Stuzianna (vol. I–III). Bez sygn.
 Teczka personalna ks. Konstantego Piwarskiego. Bez sygn.
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku**
 Akta dawnej Archidiecezji Gnieźnieńskiej
 Sprawozdanie z wizytacji dekanatu opoczyńskiego dokonanej przez dziekana opoczyńskiego. Sygn. AAG.
 Wiz. 34.
- Archiwum Kongregacji Filipinów na Świętej Górze**
 Dominikowski K., Zbiór wiadomości o Świętej Górze pod Gostyniem osiadłej przez Kongregację Oratorii Św. Filipa Neriusza, ukończony w czterech częściach we wrześniu 1836 r. Sygn. A XI
 1719.
- Biblioteka Seminarium Duchownego w Sandomierzu**
 Capitula Triennialia, sive Electiones Praepositorum et officiolim Congregationis Oratorii Studziannensi. Sygn. G. 1059.
 Studzianna-Brudzewice. Bez sygn.
 Ustawy czyli Konstytucje Oratorium. Sygn. J-1482.

Archiwum Państwowe w Tomaszowie Mazowieckim

Stuzianna. Wykaz Hipoteczny.

Sygn. 389.

Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Radomiu

Rząd Gubernialny Radomski:

Brudzewice. Reperacja kościoła (1818–1865)

Sygn. 5513.

Stuzianna-dobra. Fundusze klasztoru (1864–1866).

Sygn. 6485.

Stuzianna-dobra. Przystąpienie do Towarzystwa Kredytowego (1825–1833).

Sygn. 5401.

Stuzianna-wieś. Pokładne przy kościele (1864–1866).

Sygn. 6486.

II. Źródła drukowane

Baliński M., i Lipiński T., *Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym*, t. 2, Warszawa 1844.

Boniecki A., *Herbarz Polski*, cz. 1, t. 11, Warszawa 1907.

[Brzeziński A.], *Pamiętka jubileuszu dwóchsetnego Zgromadzenia XX. Filipinów na Górze Świętej Gostyńskiej roku p. 1868*, t. 1, Poznań 1869.

Chociszewski S., *Gwałt niebu y Bogu uczyniony. Przi primitiach W.X. Wojciecha Falenckiego Congregationis Oratorij Studzianensis Kapłana miane w kościele Najświętszey Panny Studziańskiej*, Kraków 1692.

Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1951.

Kochowski W., *Wespazjana Kochowskiego pisma wierszem i prozą*, księga 2. Kraków 1859.

Lenartowicz T., *Najświętsza Marya Panna Studzieniecka*, Kraków 1898.

Librowski S., *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, cz. 1. Akta przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. Z. 2, sygn. 21–66. Akta z lat 1755–1766. Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. 29, 1974, s. 5–156.

– *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, cz. 4, *Indeks geograficzno-historyczny*, Z. 1, *Indeks do części 1 (zasób włocławski)*. Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. 37, 1978, s. 53–174.

Łaski J., *Liber Beneficiorum*, t. 1, Gniezno 1880.

Sanner S., *Owca Chrystusowa w niewinnym życiu, wysokich cnotach y niezwyjężoney pasterskiej czulości S. Stanisława Szczepanowskiego, Krakowskiego Biskupa y Męczennika: w dniu doroczney uroczystości jego; Przi kanonicznym y solemnym Congregationis Oratorii S. Filipa Neriusza, do Cudownego Obrazu Jezusa, Maryi y Josepha S. na Dziewiczą Górę Studziańską y do Kościoła tamtecznego wprowadzeniu. Roku P. 1674 w tymże Kościele kazaniem wysławiona. Potym Jaśniewielmożnemu y Naywielebnieyszemu Panu, Jego Mości Xiędzu, Janowi Stanisławowi z Zbąszyna Zbąskiemu, Biskupowi Przemyskiemu, Opactwa Suleiowskiego Administratorowi, Teyże Kongregacyi Fundatorowi, Introdunktowi, Dobrodzieiowi y Panu Mielosciwemu, Przez Stanisława Sannera, także y całej Kongregacyi Studzieńskiej Kapłanów, Na tribut należytey uniżoności oddana*, Leszno 1678.

Wiśniewski J., *Dekanat opoczyński*, Radom 1913.

– *Dekanat opatowski*, Radom 1908.

Zacharyaszewicz G., *Kazanie w Kościele XX. Filipinów w Studziannym na Uroczystość przeprowadzenia Cudami słynącego Matki Boskiej Obrazu ze starego do nowego Kościoła, w święto Nawiedzenia Teyże Nayświętszey Bogarodzicielki w Roku 1776 przypadłe, miane przez Xiędza Grzegorza Zacharyaszewicza, wówczas Proboszcza Inowłodzkiego*, Warszawa 1808.

- Zbiór Dobroczynności y Łask Ludowi Chrześcijańskiemu okazanych przy Cudownym Obrazie Jezusa, Maryi y Józefa Świętego w kościele Studziańskim, Dozorowi Kongregacyi S. Filipa Neryusza powierzonym, Łaskami y Cudami nie tylko Kraiowi Naszemu, ale y Cudzoziemskim Narodom przyświecającym. Powtórnie na gorliwe prośby pobożnego Obywatelstwa do Druku Podany. Za pozwoleniem Zwierzchności w Łowiczu 1776, Łowicz 1776.*
- Zrzdło Cudów y Łask, Przenaydostoinieyszey Maryi Panny z Cudotwornego Studziańskiego Jey Obrazu Na upragnione Ludzi chęci, Sphywające. Prymasyalnym Herbowym Krzyżem jaśnie Oświeconego Xiążęcia J. Mści, Theodora Potockiego, z Bożej Łaski, y Świętey Stolicy Apostolskiej Arcybiskupa Gnieźnieńskiego, Prymasa Korony Polskiej y W.X.L. Opata Tynieckiego Oświecone y Przyozdobione, ku publicznemu zaś widokowi, y we wszelkich przypadkach Ludzkich, Pocięchy Czerpaniu, Przez OO. Kongregacyi Oratorium Studziańskiego, S. Philipa Neryusza przy tymże Obrazie Fundowanych, Otworzone. Roku na Krzyżu Tryumfującego Wodza Nieba y Ziemi 1729 dnia 26 Maja w Drukarni J.K.M y Rzeczypospolitey w Kollegium Scholarum Piarum, Warszawa 1729.*
- Żychliński J., *Złota księga szlachty polskiej*, R. 11, Poznań 1889.

B. OPRACOWANIA

- Augustyniak G., *Pielgrzymka Jubileuszowa do miejsc wslawionych cudami Najświętszej Maryi Panny*, Kielce 1904.
- Barącz S., *Cudowne Obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891.
- Bazydło J., *Drzewicki Maciej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 243.
- Bobrzyński M., *Dzieje Polski w zarysie*, t. 2, Kraków 1890.
- Brzozowski S., *Najświętsza Marya Panna Studzieniecka*, Warszawa 1884.
- Budziszewski F., *Opis Obrazu Najśw. Maryi Panny w Studziannie*, Warszawa 1888.
- Buliński M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 6, Warszawa 1860.
- Chmielowski P., *Historia literatury polskiej*, Lwów 1931.
- Dekowski J. P., *Opoczno i okolice*, Warszawa 1977.
- Dettloff S., *Poznański malarz Adam Swach*, w: *Kronika miasta Poznania*, t. 20, 1947, nr 4, s. 238–250.
- Dworzaczek W., *Genealogia*, Warszawa 1959.
- Estreicher K., *Bibliografia polska*, t. 16 i 27, Kraków 1898 i 1929.
- Fitych T., *Bernard Rosa (1624–1696) opat krzeszowskich cystersów jako propagator kultu św. Józefa*, w: *Józef z Nazaretu*, pod red. O. Stokłosy, t. 2, Kraków 1979, s. 267–290.
- *Cystersi w Krzeszowie jako propagatorzy kultu św. Józefa na Śląsku w XVII i XVIII w.*, „Colloquium Salutis”, t. 10, 1978, s. 121–146.
- Fridrich A., *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 3, Kraków 1908.
- Gloger Z., *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 2–3, Warszawa 1985.
- Górski K., *Życie wewnętrzne i religijność ogółu społeczeństwa*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 1, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974, s. 355–363.
- Hornung Z., *Architektura*, w: *Historia sztuki polskiej w zarysie*, t. 2, Kraków 1965, s. 313–377.
- I. K., *Sanktuaria maryjne w Polsce. Studzianna*, „Zorza”, 1982, nr 37–38.
- Jaromin H., *Zarys historii Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri w Polsce (1668–1968)*, „Nasza Przeszość”, t. 32, 1970, s. 5–143.
- Korytkowski J., *Pralaci i kanonicy katedry Metropolitalnej Gnieźnieńskiej*, t. 4, Gniezno 1883.
- Koszyta Z., *Oddział Wydzielony Wojska Polskiego Majora „Hubala”*, Warszawa 1987.
- Kozłowski K., *Mogila pod Łęgonicami nad Pilicą i zabytki w niej znalezione*, „Kłosy”, t. 13, 1871, nr 332, s. 297.

- Kubicki P., *Bojownicy Kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w l. 1861–1915*, cz. 1, t. 3, Sandomierz 1933.
- Lenartowicz T., *Najświętsza Maryja Panna Studzieniecka*, „Gazeta Warszawska”, 1856, nr 185.
- Mała encyklopedia medycyny, Warszawa 1979.
- Mandziuk J., *Sanktuaria Maryjne w Archidiecezji Wrocławskiej*, „Colloquium Salutis”, 23–24 (1993) s. 309–325.
- Michałowska B., *Kościół w Studziannie na tle działalności filipinów w Polsce*, masz., Warszawa 1968.
- Nater W., *Cudowny Obraz Świętej Rodziny w Studziannie*, „Przewodnik Katolicki”, R. 64, 1958, nr 2, s. 17.
- *Filipini Studziańscy*, w: „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, 67 (1974) nr 7–8, s. 165–178.
- *Kult Obrazu Matki Boskiej Studziańskiej (Świętorodzinnej) do czasów rozbiorowych*, masz., Studzianna-Lublin 1973.
- *Matka Boża Świętorodzinna w Studziannie*, Studzianna-Poświętne 1989.
- *Studzianna i 300 lat filipinów w Polsce*, „Przewodnik Katolicki”, 1968, nr 33, s. 300–301.
- Nater W., Stanik S., *Dzieje sanktuarium Matki Boskiej Świętorodzinnej w Studziannie*, Studzianna 1992.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce*, w: Słownik biograficzny, Warszawa 1992.
- Niżanowska M. H., *Podstawy okulistyki*. Wrocław 1992.
- Pabis J., *Historia Cudownego Obrazu i Klasztoru XX. Filipinów w Studziannie*, Studzianna 1931.
- *Żywot św. Filipa Neriusza*, Tarnów 1931.
- Przyboś A., *Mikołaj Prażmowski*, w: Polski słownik biograficzny, t. 28, 1984, s. 382–389.
- Rastawiecki E., Słownik malarzów polskich, t. 3, Warszawa 1857.
- Rybus H., *Prymas Maciej Drzewicki. Zarys biografii 1467–1535*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 2 (1964) nr 1, s. 79–308.
- Siek W., *Krótką wiadomość historyczna o Cudownym Obrazie i XX. Filipinach w Studziannie*, Warszawa 1912.
- Skrudlik M., *Obraz Świętej Rodziny ze Studzianny*, Warszawa 1936.
- Słownik Yeograficzny Królestwa Polskiego, pod red. B. Chlebowskiego i W. Walewskiego, t. 11, Warszawa 1891.
- Sobieski J., *Listy do Marysieńki*, opr. L. Kukulski, Warszawa 1962.
- Stanik S., *Sanktuarium w Studziannej*, „Ład”, 3 (1983) nr 34, s. 8.
- Szujski J., *Dzieje Polski*, t. 3–4, Lwów 1864–1866.
- Sydry S., *O. Stanisław Papczyński i jego dzieło*, Warszawa 1937.
- Szymanowska B., *Kolumna Zygmunta. Zabytki Warszawy*, Warszawa 1972.
- Śrutwa J., *Oświecenie w Polsce i jego wpływ na życie kościelne*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 2, cz. 1. Poznań-Warszawa 1979, s. 19–38.
- Wacław z Sulgostowa (Nowakowski E.), *Obrazy cudowne w Polsce*, Kraków 1902.
- Walicki M., *Obrazy bliskie i dalekie*, Warszawa 1972.
- Zabawa B., *Studzianna Poświętne*, Studzianna 1992.
- Zalewski W., *Sanktuaria polskie*, Warszawa 1988.
- *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982.
- Z *Dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po Sanktuariach Maryjnych. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717–1983*, Szymanów 1984.

LE CULTE DU TABLEAU DE LA VIERGE MARIE À STUDZIANNA
DU XVII^E JUSQU'AU XIX^E SIÈCLE

Résumé

C'est qui constitue l'objectif de cet article c'est le culte du tableau de la Vierge Marie durant l'histoire du sanctuaire à Studzianna dès ces débuts, c'est-à-dire de la deuxième moitié du XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

Pendant presque deux centaines le sanctuaire a vécu le grand développement ce qui était visible dans de nombreux pèlerinages. Dans ces pèlerinages prenaient part les rois et les nobles, le clergé et le peuple, pour prier les grâces au pieds de la Sainte Famille de Nazaret.

Tout d'abord on a présenté l'histoire de Studzianna et celle du tableau „Jésus, Vierge Marie et S^t Joseph” jusqu'à 1671, c'est-à-dire, jusqu'au moment de la proclamation du décret dans lequel on a reconnu ce tableau comme miraculeux. Dans l'article on a présenté la situation géographique de Studzianna, ces propriétaires, l'histoire du tableau, le commencement du culte et on a discuté le problème à propos du titre du tableau. Ensuite on a présenté les manifestations du culte du tableau, ainsi que les effets des travaux de la commission de primat. Les travaux ont fini par la publication du décret déjà mentionné et par son analyse. On a caractérisé miracles et grâces, pèlerinages, offrandes votives et d'autres éléments témoignant le culte du tableau.

SPROSTOWANIE

Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych” informuje, że z przyczyn technicznych w artykule Marka Budziarka, *Bibliografia selektywna historii Kościoła łódzkiego* w 4 tomie LST, s. 143–170, pojawiły się pomyłki.

We wspomnianym artykule mylnie podano, że ks. Stanisław Grad jest autorem niżej podanych artykułów. Ich autorem jest **ks. Tadeusz Graliński**.

- s. 148, *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 10–11, 1952, s. 295–328.
- s. 153, *Dzieje powstania drugiego Kościoła w Łodzi*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 3, 1948, s. 57–63.
- s. 163, *Dwudziestopięćciolecie erekcji parafii Matki Bożej Zwycięskiej w Łodzi*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 5, 1951, s. 1431–138.
- s. 163, *J.E. Ks. Biskup Dr Kazimierz Tomczak, sufragan łódzki. Na 25-lecie sakry biskupiej*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 4–6, 1952, s. 148–156.
- s. 163, *Ks. Dr Wincenty Tymieniecki biskup łódzki. Jego życie i działalność*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 5, 1934, s. 34–48.
- s. 163, *Konsekracja dzwonów w par. św. Antoniego*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 4–6, 1952, s. 156–159.
- s. 163, *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 10–11, 1952.
- s. 163, *Uroczystość poświęcenia kościoła św. Antoniego w Łodzi*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 10, 1951, s. 291–305.

BP BOHDAN BEJZE

ROZMOWA W PROF. STEEFANEM SWIEŻAWSKIM
O SOBORZE WATYKAŃSKIM II
NAZAJUTRZ PO JEGO ZAKOŃCZENIU

30. rocznica zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II, która przypadła 8 grudnia 1995 r., stała się okazją licznych spotkań ze świadkami-uczestnikami tego „największego wydania XX wieku”, jakim było – wedle określenia prof. S. Swieżawskiego – Vaticanum II (zob. tenże, Dobro i tajemnica, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995, s. 59 nn.). Biskup Bohdan Bejze jako jeden ze świadków naocznych Soboru Watykańskiego II wielokrotnie był zapraszany przez ks. Rektora, aby przybliżył alumnom łódzkiego Seminarium tamten czas. Były to spotkania, podczas których ożywała prawdziwie historia. (Red.)

Kiedy uczestnicy obrad soborowych opuszczali plac Świętego Piotra po niepowtarzalnie pięknej uroczystości zakończenia Soboru, rozpoczęły się pod jej świeżym wrażeniem – rozmowy już posoborowe. Ciekawe to były rozmowy, zarówno ze względu na dotyczącą Soboru tematykę, jak i ze względu na towarzyszące im zróżnicowane uczucia: niektórzy Ojcowie Soborowi byli widocznie zmęczeni intensywnością ostatniego etapu zajęć; jednakże liczni, zafascynowani wielką przygodą Soboru, żalowali, że już się skończył...

Nazajutrz po zakończeniu Soboru, które nastąpiło 8 grudnia 1965 r., spotkałem się ze Stefanem Swieżawskim, moim profesorem z okresu studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a w zespole uczestników Soboru – członkiem grupy audytorów. Rozmawialiśmy z Profesorem o kilku bliskich nam sprawach: 1) o przyczynach, którym należy zawdzięczać pomyślny rezultat Soboru; 2) o naszych osobistych doznaniach związanych z udziałem w Soborze; 3) o kulturze i filozofii; 4) o tomizmie i teilhardyzmie.

Oto obustronne wypowiedzi utrwalone w notatkach.

1. *Przyczyny pomyślnego dokonania się dzieła Soboru?* Sądzę, że trudno przecenić znaczenie faktu, iż na Soborze współpracowały ze sobą wiara i wiedza.

Wiara uwidaczniała się między innymi w tym, że codziennie przed rozpoczęciem obrad w bazylice Świętego Piotra uczestnicy Soboru brali wspólnie udział we mszy świętej i oddawali hołd Ewangelii. Wiedzę uobecniiali na Soborze przede wszystkim eksperci, a nadto liczni znawcy rozmaitych dziedzin nauki i życia należący do zespołu Ojców Soboru, audytorów i obserwatorów. Wiara zapewniała kontakt z Bogiem; wiedza umożliwiała należyte opracowanie ludzkiego wkładu w dzieło Soboru.

Profesor Swieżawski, mówiąc o przyczynach osiągnięć Soboru i obecnej odnowy Kościoła, sięga myślą w przeszłość i twierdzi, że przygotowaniem tej odnowy stała się zarówno doktryna kościelna rozwijana w okresie przedsoborowym, jak i ofiara – także ofiara tych, którzy zginęli jako męczennicy w obozach koncentracyjnych, wywiezieni i zadreńczeni częstokroć w najpiękniejszym okresie swego życia. Również dzięki ich ofierze, przyjętej przed Boga, nastąpiła w Kościele soborowa wiosna.

2. W sposób najbardziej spontaniczny przychodzi mi na pamięć następujące przeżycia z auli soborowej:

Ujrzenie – jeśli można tak powiedzieć – powszechności Kościoła. Oto jej ilustracja: podczas trzeciej sesji sąsiadami moimi na trybunach soborowych byli biskupi z Meksyku, Francji, Chile, Włoch, Stanów Zjednoczonych, nieco dalej – z krajów afrykańskich itd. Więc różnorodność ogromna, po prostu: przedstawiciele wielu narodów i ras.

W czasie zajęć soborowych wielokrotnie zwróciłem uwagę na świetną organizację panującą w bazylice Świętego Piotra. Począwszy od urządzeń technicznych (np. instalacje niezawodnych mikrofonów, przez które Ojcowie Soboru wygłaszali przemówienia) aż do rzeczy tak subtelnej, jak sposób odprawiania codziennej porannej liturgii – wszystko naznaczone było sprawnością i troską o piękno.

Do zjawisk nieoczekiwanych – przed znalezieniem się po raz pierwszy w bazylice – należała serdeczność i prostota, z jaką Ojcowie Soborowi, przynajmniej w swej znakomitej większości, wzajemnie się traktowali. Nic pod tym względem nie przeszkadzało: ani różnice narodowościowe, ani różnice wieku, ani różnice zapatrywań ujawniające się w dyskusjach i głosowaniach.

Wreszcie osoba Ojca Świętego. Niezapomniane wrażenie wywołuje sposób zachowania się Pawła VI nacechowany pokorą, pogodą i szacunkiem dla innych. I rzecz najbardziej optymistyczna dla rozwoju odnowy Kościoła, że Paweł VI podjął podczas Soboru imponujące śmiałością decyzje; przypomnijmy: pielgrzymkę do Ziemi Świętej, ofiarowanie tiary papieskiej na potrzeby ubogich, podróż do Indii, wystąpienie w siedzibie ONZ z apelem w sprawie pokoju.

Profesor Swieżawski, wymieniając powody swych osobistych, najgłębszych przeżyć z okresu Soboru, podkreślił na pierwszym miejscu fakt, iż Sobór stał się ogniskiem, w którym ześrodkowały się, starły i dojrzały nurty odnowy rozwijające się przez ostatnich sto lat, a zwłaszcza od roku 1920.

Nadto Profesor oświadczył, że podczas swych prac soborowych głęboko przeżył panującą na Soborze wolność myśli i słowa; okazję do kontaktów, do poszerzenia horyzontów w rozlicznych dziedzinach; dominantę dobrej woli, chęć odnajdywania przez uczestników Soboru prawdy mimo rozbieżności poglądów.

4. Poruszając *problem kultury*, profesor Swieżawski wyraził przekonanie, że podstawą prawdziwej kultury duchowej jest filozofia utożsamiająca się z naturalną kontemplacją rzeczywistości. Filozofię w tym znaczeniu uprawia każdy człowiek, a doniosłość jej polega i na tym, że przygotowuje ona człowieka na zdobycie teologicznej „mądrości krzyża”.

Profesor Swieżawski jest pewien, iż człowiek współczesny nie wzbrania się bynajmniej przed filozofią bytu. Nie lubi tylko scholastycznej metody i średnio-wiecznej terminologii; natomiast samej filozofii człowiek współczesny jak najbardziej, choć może często podświadomie, pragnie.

Nawiązując do poglądów Profesora na podstawę kultury, należy – sędzę – sprecyzować wyraźnie potrzebę, jaka pojawiła się w dziedzinie filozofii: skoro dla duchowej kultury człowieka filozofia jest nieodzowna i skoro, z drugiej strony, współczesny człowiek nie lubi dawnej terminologii filozoficznej, to trzeba tę terminologię, jak i metodę filozofii uwspółcześnić. Jest to niechybnie jedno z poważnych zadań, jakie obecnie stanęły przed znawcami filozofii (myślę przede wszystkim o uprawiających metafizykę chrześcijańską).

4. Wiemy, że Kościół ceni tomizm, obecnie zaś doświadczamy faktu, że Kościół odnawia się dzięki Soborowi. Więc i *tomizm i Sobór* – to dla Kościoła rzeczy ogromnego znaczenia. Ale kwestia tomizmu na Soborze? Wydaje mi się, że kwestia ta zasługuje na cierpliwe i wnikliwe badania. Nie czekając jednak na ich podjęcie i wyniki, nie można ignorować tej rzeczywistości, że przeważająca liczba Ojców Soboru miała formację intelektualną tomistyczną. I że mając taką właśnie formację, Ojcowie Soboru zajmowali się problemami współczesności i z reguły pragnęli je rozstrzygać według najlepszego stylu argumentacji i polemiki (dlatego do rzadkości należało powoływanie się w toku dyskusji na autorytety).

Mamy więc prawo powiedzieć, że tomizm wywierał realny wpływ na kształtowanie się myśli soborowej i ukazał – przynajmniej poprzez intelektualną postawę Ojców Soboru – zdolność do funkcjonowania w czasach współczesnych.

Szeroko dziś rozpowszechnione i ujawnione również na Soborze – *zainteresowanie koncepcjami Teilharda de Chardin* wyraża się w opiniach przeróżnych: zarówno pełnych entuzjazmu, jak i krytycznych. W jednej z rozmów w okresie ostatniej sesji Soboru usłyszałem opinię następującą: teilhardyzm, będąc ideologią, może stanowić przedmiot zachwyty dla ludzi niewierzących, natomiast zachwyty teilhardyzmem jest niezrozumiałe u człowieka wierzącego, ponieważ wiara religijna ma charakter przekonań uzasadnionych rozumowo.

Profesor Swieżawski żywi podziw dla Teilharda, natomiast jest bardzo krytyczny wobec teilhardyzmu. Mówiąc o znaczeniu myśli Teilharda, Profesor przyznaje, że zaspokaja ona potrzebę ideologii, którą to potrzebę wiara religijna eli-

minuje. Lecz nadto koncepcje Teilharda stanowią próbę (choć jeszcze niedoskonałą, nie dopracowaną) syntezy nauk przyrodniczych. Takiej syntezy potrzeba dziś koniecznie naukom szczegółowym, w których specjalizacja doprowadza do prawdziwej wieży Babel. Potrzebą owej syntezy, zdaniem Profesora, tłumaczy się zadziwiające dziś powodzenie Teilharda.

* * *

Upamiętnieniem zreferowanej powyższej rozmowy jest dla mnie tekst przemówienia, które prof. Swieżawski wygłosił w Rzymie w programie spotkań „Circolo di Roma”. Tekst ten ofiarował mi Profesor, opatrując go następującą dedykacją: „Księdzu biskupowi Bohdanowi Bejze z wyrazami najserdeczniejszego szacunku i wiernej przyjaźni *Stefan Swieżawski*. Rzym – 9 XII 65 (wspólna praca soborowa i posoborowa)”. Gdy przeglądam pamiętniki związane z Soborem Watykańskim II i biorę do ręki ów tekst, odczuwam spontanicznie radość i zawsze uświadamiam sobie, że prof. Swieżawski należy do osób bardzo mi drogich.

STANISŁAW Z. LESZCZYŃSKI

SYNDROM POOBOZOWY (KZ SYNDROME)

18 lipca 1996 r., podczas pogrzebu Jana Mędrzaka, wieloletniego prezesa Klubu Inteligencji Katolickiej w Łodzi, bardzo interesujące przemówienie, nawiązujące do dramatycznych przeżyć w obozie koncentracyjnym, wygłosił prof. Stanisław Leszczyński, przyjaciel zmarłego. Po ceremoniach pogrzebowych biskup Bohdan Bejze wyraził myśl, iż wspomnienia obozowe prof. Leszczyńskiego są tak ważne, że powinny być spisane. Pod wpływem tej opinii prof. Leszczyński napisał niniejszy tekst.

(Red.)

Okrucieństwo obozu koncentracyjnego, niezależnie od wyniszczenia fizycznego, wyciskało swe piętno na psychice więźnia. Nie tylko głód, zimno i wycieńczająca praca, ale i nieustanny strach przed zagrożeniem życia oraz brak nadziei na poprawę prowadziły do „zmużłomanienia” i rychłej śmierci. Ci, którzy przeżyli, często wykazywali nieodwracalne zmiany psychiczne, które utrudniały im zaadaptowanie się do życia w wolnym społeczeństwie.

Jednym z najbardziej okrutnych był obóz koncentracyjny Gusen. Był to największy wśród bardzo licznych tzw. podobozów podporządkowanych centralnemu obozowi Mauthausen. W nomenklaturze gestapo obóz Gusen nazywano obozem zagłady (Vernichtungslager). Tu szczególnie nasilone było zjawisko ludobójstwa o niespotykanej skali w historii świata. Byliśmy świadkami tej masowej zagłady, jak i upodlenia, któremu sami ulegaliśmy, a równocześnie niezwykle poświęcenia dla drugiego współwięźnia, dzięki czemu wielu z nas ocalało.

Profesor Kępiński, znany psychiatra, uważał, że na psychikę więźnia obozu koncentracyjnego miały wpływ głównie cztery zjawiska: niesamowitość, bezsilność, stałe zagrożenie i automatyzm. Reakcje więźniów na te zjawiska były zróżnicowane w zależności od stanu psychicznego i fizycznego oraz od warunków obozowych. Odgrywała tu również rolę adaptacja więźnia do tych warunków w okresie przedobozowym: ci, którzy przeszli w czasie śledztwa w gestapo tortury fizyczne i psychiczne witali obóz z ulgą. Dla niektórych obóz był nawet wybawieniem od ostrego reżimu więziennego, jak np. przebywania w karczerze, stania

całodobowego w wodzie itp. Natomiast więźniowie skierowani do obozu bezpośrednio po aresztowaniu reagowali gorzej, często ulegali panice.

Psychika więźnia w tym brutalnym środowisku była narażona na silne stresy, wywołane krzykami, popędzaniem do pracy przerastającej siły więźnia, biciem przez sadystycznych SS-manów i kapów, rekrutujących się z kryminalistów, oraz dramatycznymi scenami mordowania więźniów.

Brak oparcia i pomocy, utrata nadziei na powrót do domu i swoich bliskich, skrajny brak warunków higienicznych, zimno, wszy i pchły (które w nocy, kosztem snu, trzeba było wytrzepywać z koszuli), dotkliwy głód i wreszcie wycieńczające choroby (częsta biegunka) powodowały załamanie się nawet ludzi o silnej psychice, rezygnację z mechanizmów obronnych i rychłą śmierć. W tych warunkach więźniów umierał często zanim jeszcze uległ pogorszeniu jego stan fizyczny.

Uwarunkowania osobnicze, społeczno-kulturowe, stopień wykształcenia w okresie przedobozowym również miały wpływ na odporność psychiczną więźnia. U niektórych więźniów depresję wywoływały głównie czynniki fizyczne, takie jak głód, zimno, bród, mordercza praca; na innych silniej oddziaływały depresyjne czynniki psychiczne, takie jak oderwanie od rodziny, zwłaszcza od dzieci, poniżanie, groza obozu, obrazy masowej zagłady (codzienne trupy w umywalni i wozy z trupami do krematorium, topienie i gazowanie więźniów). Komu w tych warunkach zabrakło wiary w przetrwanie i woli walki o każdy dzień, ten ginął szybciej. Obóz przetrzymywali głównie ci, którzy byli bardziej odporni psychicznie, nie tracili nadziei a przy tym nie cierpieli skrajnego głodu dzięki otrzymywaniu paczek (od 1943 r.) lub pomocy innych więźniów, a także ci, którym udało się uniknąć morderczej pracy. Były komanda (określony rodzaj pracy), w których była możliwa tzw. „organizacja”, jak np. w kuchni obozowej, w magazynach, skąd więźniowie mogli wynieść – w języku obozowym „zorganizować” – żywność, odzież, buty, a nawet miotły, które można było sprzedać blokowemu za zupę, chleb lub papierosy, które stanowiły walutę obiegową w obozie.

Pozytywną rolę odgrywała wzajemna pomoc więźniów skupionych w różnych grupach, w których podtrzymywali się na duchu, korzystali ze wzajemnych rad i pomocy, przynosili krzepiące wiadomości. Były grupy, które zbierały się na wspólny różaniec, pojedyncze grupy tworzyły chóry, zwłaszcza dla młodzieży, organizowano nauczanie języków obcych, literatury i innych przedmiotów. Tego rodzaju grupy były dla wielu więźniów moralnym i materialnym wsparciem i sprzyjały tworzeniu psychicznych mechanizmów obronnych, koniecznych do przeżycia w tych okrutnych warunkach. Wielu jednak z tych, którzy przeżyli, opuściło obóz z patologicznymi zmianami psychicznymi i z wyraźnymi zaburzeniami osobowości. Jedynie około 30–45% byłych więźniów zachowało swą normalną osobowość.

Z wielu badań naukowych wynika, że u większości byłych więźniów obozów koncentracyjnych zaszły takie zmiany psychiczne, które utrudniały im normalny kontakt z otoczeniem: stali się podejrzliwi, niezdolni do głębszych związków

emocjonalnych z rodziną i przyjaciółmi i często uważali, że nie są rozumiani przez otoczenie.

We wczesnym okresie powojennym rozpoczęto na dość szeroką skalę badania byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Wyniki tych badań w Polsce drukowano głównie w *Zeszytach Oświęcimskich „Przeglądu Lekarskiego”*. Na podstawie tych badań i własnej obserwacji (udział w badaniach byłych więźniów obozu Mauthausen-Gusen) można było stwierdzić różne postaci zmian osobowości.

ZMIANY OSOBOWOŚCI

W literaturze światowej używa się różnej terminologii w odniesieniu do zmian osobowości byłych więźniów obozów koncentracyjnych, takich jak syndrom poobozowy, syndrom obozu koncentracyjnego (KZ-syndrom), syndrom przeżycia obozu, choroba poobozowa i inne.

Zaburzenia osobowości ujawniały się zaraz po wyzwoleniu z obozu. Wielu z byłych więźniów czuło się obco w nowym środowisku, zwłaszcza więźniowie, których pobyt w obozie trwał 3–5 lat. Trudno było przystosować się im do życia na wolności. Zmiany osobowości dotyczyły głównie zachowań emocjonalnych oraz naruszania norm etyczno-moralnych i socjalnych. W zakresie moralności obserwowane zmiany u więźniów odnosiły się głównie do niewłaściwej oceny zasad moralnych i hierarchii ich wartości. Występowały przykłady stopniowego naruszania tych zasad aż do znacznej degradacji moralnej. U około 44–56% byłych więźniów stwierdzono różnego stopnia zaburzenia psychiczne, głównie o charakterze depresyjnym oraz psychozy, nerwice i alkoholizm. U wielu występowały nieadekwatne reakcje emocjonalne na określone zjawiska wzrokowe (mundury, symbole hitlerowskie, kraty) i słuchowe (krzyki, strzały, syreny i inne). Wielu więźniów odnosiło się pesymistycznie do swojej przyszłości, mieli poczucie bliżej niesprecyzowanej krzywdy, byli nieufni i podejrzliwi w stosunku do swego otoczenia, a nawet najbliższych sobie osób, czuli się wyobcowani i izolowali się, nie znajdowali wspólnego języka nawet z rodziną.

U wielu występowały również lęki, niepokój, nadmierna drażliwość i związana z nią wybuchowość lub płaczliwość. Zmieniona postawa wobec świata charakteryzowała się nadmiernym pesymizmem lub przejawami bezkrytycznego „używania życia”: częstych libacji połączonych z nadmiarem alkoholu lub „tanicznych rozrywek”. Dr Półtawska wyróżnia w takich zaburzeniach osobowości cztery grupy:

- 1) osobowość impulsywna, z tendencjami aspołecznymi;
- 2) osobowość dystymiczna z upośledzeniem intelektu, z objawami nerwicowymi i zmianami nastroju;
- 3) osobowość z przewagą zespołów depresyjnych;
- 4) osobowość o cechach schizoidalnych.

W niektórych pracach podnosi się, że istotą zaburzeń osobowości byłych więźniów są zakłócenia w systemie autonomicznym, charakteryzujące się przewagą mechanizmów popędowo-emocjonalnych nad strukturami poznawczymi. Prowadzić to ma do słabszej kontroli mechanizmu emocjonalnego. U wielu, zwłaszcza po wieloletnim pobycie w obozie, stwierdzano niedojrzałą osobowość, o niskim poziomie organizacji zachowań emocjonalnych, z brakiem zdolności regulacji tych zachowań, silną ekspresją emocjonalną lub jej zahamowanie (tłumienie), brakiem tolerancji na ujemne, silne, a zwłaszcza długotrwałe emocje, stawianiem sobie zadań i wymagań o nieograniczonej wielkości oraz tendencją do podporządkowania sobie otoczenia do własnych celów, potrzebą ciągłej zmiany planów, zniekształceniem rzeczywistości pod wpływem przeżyć emocjonalnych („myślenie życzeniowe”), trudnością nawiązywania trwałych związków uczuciowych.

Wielu autorów zgodnie podaje, że pobyt w obozach koncentracyjnych miał szkodliwy wpływ na osobowość więźniów, zwłaszcza po długoletnim pobycie w obozie, natomiast nie można było stwierdzić wyraźnej zależności między przeżyciami więźnia a określonymi zmianami osobowości.

STAN „ZMUŻMANIENIA”

Większości więźniów nie udawało się przeżyć zbyt długo w obozie. Ginęli śmiercią gwałtowną w czasie pracy, zabijani przez kapo lub SS-mana, a na bloku również przez blokowego, np. dlatego że nie umieli szybko zdjąć czapki na rozkaz „Mutzen ab” lub mieli źle posłaną koję; również bez wyraźnego powodu blokowy wyładowywał swoją złość lub dawał ujście sadystycznym skłonnościom. Jeśli więzień uniknął gwałtownej śmierci, a nie miał żadnej pomocy ani moralnego wsparcia, ulegał powolnemu „zmuzułmanieniu”. To szczególne zjawisko obozu koncentracyjnego wymaga bardziej wnikliwego omówienia. Nazwą „muzułman” (a nie muzułmanin) określało się więźnia, który był w stanie skrajnego wyniszczenia fizycznego i prostracji psychicznej. To ten, który „jeszcze za życia przekroczył próg umierania”. Zjawisko to w takim zakresie powstało dopiero w obozach hitlerowskich.

Według Ryna i Kłodzińskiego, którzy poświęcili temu zagadnieniu wiele prac, na stan muzułmanienia więźnia miał wpływ przede wszystkim stan psychiczny. Ci, którzy nie załamywali się, zachowali zdrowy rozsądek i panowali nad każdą sytuacją obozową, tak aby uniknąć pracy ponad siły, a przy tym uniknąć i bicia, rzadziej ulegali zmuzułmanieniu niż ci, którzy załamywali się i tracili nadzieję. Oczywiście, jak już wspominałem, ważną rolę w utrzymaniu się przy życiu odgrywała życziwa postawa innych więźniów, tworzących wspierającą się wzajemnie grupę. Brak takiego oparcia, przy równoczesnym głodzie, biciu i ciężkiej pracy prowadził w krótkim czasie do zmuzułmanienia.

W stanie psychicznym muzułmana można było zaobserwować 2 fazy: najpierw dominowała pobudliwość, a następnie apatia. We wczesnym okresie pierwszej fazy, przy dobrej opiece i właściwym odżywianiu można było organizm muzułmana zregenerować i przywrócić do stanu względnie normalnego, natomiast w drugim okresie niewiele można było pomóc, nawet w warunkach wysoko specjalistycznej opieki lekarskiej, jak np. w wojskowych szpitalach amerykańskich.

W początkowym okresie muzułman starał się dbać o siebie, zwłaszcza o czystość, na ile to było możliwe; wykazywał aktywność w zdobywaniu jedzenia (np. mył menażki lepiej sytuowanym więźniom za pozostawienie mu resztek zupy). Gdy jednak głód trwał dłużej, aktywność jego zanikała. Stawał się coraz bardziej bierny. Wyróżniał się wyraźnie na tle innych więźniów: miał bezmyślny wyraz twarzy, oczy zapadnięte głęboko w oczodoły, nos wydłużony, obciążone suchą, plamistą skórą, nogi jak patyki, pogrubiałe jedynie w kolanach i obrzęknięte stopy, a często i całe nogi. Poruszał się z trudnością, kiwając się w sposób charakterystyczny: jakby kołysał się w biodrach. Ratował się przed zimnem, obwijając się szmatami i papierami lub sztywnymi opakowaniami po cemente, wycierającymi spod podartych pasiaków. Ginęli tysiącami, nie znajdując współczucia nawet u współwięźniów, przywykłych do takich widoków. Jeżeli nie zostali „miłosiernie” utopieni w beczce (zwykle po apelu, by została po nich przydzielona „pajdka chleba”), to przedłużała się ich agonía. Umierali bez słowa skargi. Ich oczy obrócone w naszą stronę mówiły okrutną prawdę o traceniu przez nas człowieczeństwa. Ich śmierć była odarta z powagi, pozbawiona słów i ceremonii; nikt się nawet nie wzruszył, bo zanim zmarli, wszystko co ludzkie z nich (a raczej z nas) uleciało.

Jednak zanim więzień stał się muzułmanem, czuł się początkowo coraz bardziej wyczerpany pracą, która każdego następnego dnia wydawała mu się cięższa, aż w końcu nie dawał jej rady mimo bicia przez kapo lub SS-mana. Był stale poganiany, kiedy próbował schronić się choćby na krótki odpoczynek. Stale przy tym głodny, opadał coraz bardziej z sił, tak że nawet nie nadążał z jedzeniem marnej zupy obiadowej, a nawet z dociśnięciem się do kotła, odpychany przez innych, silniejszych od niego więźniów. Po pracy nie był w stanie połatać sobie podartych pasiaków lub uszkodzonych drewniaków, co powodowało dalsze otarcie stóp i zakażenia prowadzące bardzo często do ropowicy. Ta beznadziejna sytuacja spychała go do grupy muzułmanów, której się brzydzono. Unikali oni bowiem mycia się, zwłaszcza w zimie; stawali się coraz bardziej niedołęzni, wskutek biegunek zawadzali blokowemu i współwięźniom, nie zdążali do ubikacji, zanieczyszczając podłogę na bloku. Każdy z nich nie czuł, że cuchnie. Wypędzany był poza blok. W końcu coraz bardziej otępiał, tracił wolę życia, stawał się zupełnie bierny, przestawał żebrać i narzekać, a czasem kierowany resztkami świadomości szedł na druty, oczekując zbawiennego strzału.

Najwięcej muzułmanów w Gusen I było w okresie jesienno-zimowym: około 30% więźniów; latem było ich mniej: około 10%, ale znacznie więcej w przyle-

gającym Gusen II, w którym liczba muzułmanów w najgorszym okresie sięgała do 90%. Więźniowie Gusen II otrzymywali około 1/2 litra rzadkiego płynu nazywanego zupą oraz 1/8 kilogramowego bochenka chleba na cały dzień. Nie mieli kontaktu z więźniami Gusen I. Wielu z nich było kierowanych do krematorium, mimo że dawali jeszcze oznaki życia. Zapisani jako zmarli, nie mieli już żadnych szans na uniknięcie spalenia.

Dr Bolesław Urbański, który przeprowadził badania muzułmanów po ich uwolnieniu z obozu, tak ich opisał: „chorzy ci robili wrażenie bardzo zmęczonych, sennych, z uporczywymi biegunkami i częstym oddawaniem moczu, zwłaszcza w nocy. Ociężałość, bezwład, wybitny spadek masy ciała (nawet poniżej 30 kg). W 90% przypadków wykazywali oni obrzęki”. Prof. Jan Olbrycht, który również badał muzułmanów, stwierdzał u nich następujące objawy, „zaniżła podściółka tłuszczowa, mięśnie również w zaniku, bardzo wiotkie, twarz o wyrazie maskowatym, oczy wpatrzone w dal, źrenice nienaturalnie rozszerzone, znaczne osłabienie, apatia, senność, zwolnione wszystkie procesy życiowe. Normalne zainteresowanie otoczeniem zanikało, aż w końcu zamierało również zainteresowanie swoim własnym losem”.

Po wyzwoleniu, mimo intensywnych prób, nie udało się ich uratować. Ci, którzy przetrwali, byli w lepszym stanie fizycznym, jednak większość z nich pozostała psychicznymi więźniami: nie umieli się zaadaptować do nowej rzeczywistości, przekazywali nierzadko swoje zaburzenia osobowości następnym pokoleniom. Wielu jednak moich kolegów wyszło z obozu bez większego uszczerbku na zdrowiu (pod względem fizycznym i psychicznym). Jednym z nich był mój przyjaciel Janek Mędrzak.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

CZŁOWIEK, KTÓRY ODPOWIEDZIALNIE
PRZESZEDŁ PRZEZ ŻYCIE
Jerzy Mirewicz SJ (1909–1996)

20 września 1996 r. w Kolegium Ojców Jezuitów w Gdyni, w 87. roku życia, 71. powołania zakonnego, 58. kapłaństwa, zaopatrzony Sakramentami Świętymi zmarł o. Jerzy Mirewicz, jezuita¹.

* * *

Zachęta zawarta w *Didaché* – w jednym z dokumentów pierwotnego chrześcijaństwa, głosiła: *Codziennie szukajcie oblicza świętych i czerpcie otuchę z ich mów.*

Nie znajduję bardziej odpowiednich słów, aby syntetyczniej ująć coś z misterium życia człowieka, którego dni pośród pielgrzymujących przez doczesność dobiegły kresu.

Ostatnie lata naznaczone zostały chorobą i cierpieniem. Doświadczenia te były tym boleńsze, im wyraźniej okazywało się, że czas bardzo twórczego i pełnego aktywności życia bezpowrotnie minął.

Wtedy właśnie, podczas wakacyjnych dni lipcowo-sierpniowych w 1992 r., dane mi było bliżej poznać przykutego do łoża boleści, unieruchomionego w swoim małym pokoiku przy Walm Lane 182 w Londynie, o. Jerzego Mirewicza i przeżyć prawdziwe misterium spotkania. Im głębiej wchodziłem w przebogatą biografię o. Jerzego, która odsłaniała mi się w sposób zdumiewający², gdy jedno-

¹ Ks. Jerzy Mirewicz SJ znany jest dobrze starszemu pokoleniu kapłanów archidiecezji łódzkiej. Kilkakrotnie bowiem na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych przewodniczył rekolekcjom kapłańskim i klerycyckim w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Wielu uczestników tych rekolekcji do dziś je wspomina.

² Wtedy zrodził się pewien cykl szkiców poświęconych przeze mnie Jerzemu Mirewiczowi SJ: *Człowiek zatroskany* (Śladami o. Jerzego Mirewicza <1>), „Gazeta Niedzielną” (Londyn) nr 5, 1993; *Człowiek zakonspirowany* (Śladami o. Jerzego Mirewicza <2>), „Gazeta Niedzielną” nr 7, 1993; *Człowiek czuwający* (Śladami o. Jerzego Mirewicza <3>), „Gazeta Niedzielną” nr 9, 1993; *Człowiek Polski*

cześciej przesłuchiwałem, cudownym zrządzeniem losu zarejestrowane na taśmie magnetofonowej dziesiątki (a nawet setki!) godzin jego publicznych wystąpień, z otwartych wykładów czy z rekolekcyjnych ćwiczeń i mogłem spotykać się z ich uczestnikami, gdy czytałem kolejne książki, a nade wszystko gdy mogłem pytać o pewne szczegóły samego autora, wówczas nie mogłem oprzeć się wrażeniu zdumienia, że oto stanąłem w obliczu Olbrzyma³.

Dzisiaj niewiele uwagi poświęca się sprawie, która ma podstawowe znaczenie dla wychowywania młodych pokoleń, a którą określiłbym za o. Jerzym Mirewiczem – odpowiedzialnym przeżywaniem własnego dramatu prawdy oraz odpowiedzialnym przechodzeniem przez życie. Nieodłączną bowiem konsekwencją postawy odpowiedzialności w przeżywaniu własnego, osobowego dramatu prawdy jest dostarczanie racji do życia i dla życia tym, których różne okoliczności dziejowe (inni powiedzą – zrządzenie losu, jeszcze inni – Opatrzność) postawiły na ich drodze, których losy zostały splecione z ich losami. Jest to piękne, acz wielce tajemnicze, naznaczanie własnym dramatem prawdy osobowego dramatu prawdy innych. Ma to szczególne znaczenie w przypadku ludzi młodych, choć nie tylko młodych. Karol de Foucauld pisał o tym przejmująco w swoim notatniku: „Nie miałem ani jednego złego nauczyciela – przeciwnie wszyscy byli naprawdę godni szacunku, ale nawet oni mi szkodzili, gdyż byli nijacy, a młodzież potrzebuje, by uczyli ją nie ludzie bez oblicza, lecz wierzący i święci, jak również znający prawdy wiary, umiejący podać przekonujące powody swej religijności i natchnąć młodych ludzi silną ufnością w prawdziwość wiary”⁴.

Dotykamy tu sprawy bardzo podstawowej dla światopoglądowej formacji: okazywania racji do życia i dla życia. Nie jest to przede wszystkim ani li tylko dyskurs teoretyczny. Jeśli jednak refleksja teoretyczna idzie w sukurs temu okazywaniu się racji, które dokonuje się w spojrzeniu i ma najpierw wymiar rozumiejącego spojrzenia, to ma ona nade wszystko charakter wiary poszukującej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*) – owego *intelligo, quia credidi*.

W obliczu rozpadającego się współcześnie całościowego widzenia świata (co przybrało na sile od czasów nastawionego antyreligijnie oświecenia), które umożliwiała, a nawet wręcz ocalała religia (dokładniej – wiara chrześcijańska), dostrzeżono pilną potrzebę podjęcia problemu światopoglądu i świadomego kształtowania go. Trafnie zauważono (zwłaszcza romantycy), iż tu chodzi o życie.

Tragedią, która poczęła niezmiennie towarzyszyć owym poszukiwaniom całościowego spojrzenia, było to, iż poszukiwania te nie uwzględniały odpowiedzi,

Podziemnej (Śladami o. Jerzego Mirewicza <4>), „Gazeta Niedzielną” nr 17, 1993; *Człowiek «Civitatiss Dei»* (Śladami o. Jerzego Mirewicza <5>), „Gazeta Niedzielną” nr 27, 1993; *Mirewicz nie chciał emigrować* (Śladami o. Jerzego Mirewicza <6>), „Gazeta Niedzielną” nr 28, 1993.

³ Zob. S. Szczyrba, *Nie zauważony Olbrzym – ks. Jerzy Mirewicz SI*, „Inspiracje” nr 1 (37), 1996, s. 18–21.

⁴ Cyt. za: G. Ganne, *Urodzajna pustynia. Życie i misja Karola de Foucauld*, tłum. T. Micewicz, Warszawa 1978, s. 88.

która już zaistniała⁵. Objawiło się (i nadal objawia) zgoła coś nierozumnego w owej upartej postawie nieprzyjmowania tej odpowiedzi, a nawet wprost coś irracjonalnego w odrzucaniu *a priori* owej hipotezy, która nie jest czystym postulatem rozumu (*ratio*), sprawdzaną za pomocą procedur formalnologicznych, lecz obietnicą, która nie tylko wydała owoce w swoim czasie, lecz jest w stanie nadal owocować, ale pod warunkiem właściwego używania intelektu. Intelektu, który staje w obliczu całej rzeczywistości i przeprowadza do końca i w sposób rzetelny rozumowanie.

Hipoteza, o której mówię, nie jest bowiem możliwością wykalkulowaną przez ludzki rozum (pojmowany tutaj jako zdolność przechodzenia od przesłanek do wniosków), ale prawdą (hipotezą do sprawdzenia w życiu) oferowaną przez chrześcijaństwo. Jest to hipoteza, której sens ujawnia się w życiu, a podjęta nadaje pełne znaczenie życiu ludzkiemu. Kto wyklucza *a priori* doniosłość tej hipotezy dla ludzkiego życia, tylko dlatego, że jest ona nie do pomyślenia (wymyślenia), nie tylko ogranicza możliwości rozumu tylko do tego, co jest on w stanie z siebie uznać, lecz wprost degraduje rozum, odbierając mu szansę wyzwalającej konfrontacji z rzeczywistością, z tajemnicą.

Jerzy Mirewicz był filozofem chrześcijańskim w tym znaczeniu, że nie wykluczał chrześcijańskiego wydarzenia z optyki intelektualnych dociekań. On czytał je – Wydarzenie wprost, świadomie, choć nie zawsze w sposób wyraźny, punktem odniesienia owych dociekań⁶. Stąd jego wystąpienia, jego pisarstwo – jak słusznie zauważył M. A. Krąpiec OP w recenzji rozprawy poświęconej poglądom Mirewicza⁷, miało znaczący walor światopoglądowy.

Jerzy Mirewicz z racji swojego przebogatego doświadczenia życiowego oraz intensywnej pracy intelektualnej, nade wszystko zaś – rozległej wiedzy, zdobytej w wyniku niewiarygodnych ilości pochłanianych lektur i studiów bieżących wydarzeń, dysponując doskonałą orientacją i rozeznaniem, w sposób znaczący oddziaływał na przekonania tych, którzy byli słuchaczami jego wystąpień. Nawet ci, którzy nie podzielali od razu stanowiska Mirewicza i wewnętrznie polemizowali z nim (mówił mi o tym H. Czuma SJ; zarówno o sobie, jak i o pracownikach naukowych KUL-u i UMCS-u w Lublinie), później weryfikowali swoje stanowiska.

Mirewicz był „poszukiwanym partnerem dialogu”, dialogu twardego, wymagającego wysokich kwalifikacji. Nie był zwolennikiem tylko „pięknego” – jak się dzisiaj powiada, różnienia się. Przestrzegał przed apostołami niebezpiecznego pluralizmu⁸ i dialogu prowadzącego do „rozwzględniania myśli”, rozmytych, mgławici-

⁵ Por. J. Mirewicz TJ, *Słowa o Bogu i człowieku*, Londyn 1963, s. 5–6.

⁶ Por. S. Szczyrba, *Jerzy Mirewicz SJ – filozof dnia powszedniego*, „Słowo – Dziennik Katolicki – Magazyn”, 1996, nr 24.

⁷ Zob. S. Szczyrba, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, Łódź 1994.

⁸ Zob. J. Mirewicz TJ, *Apostołowie niebezpiecznego pluralizmu*, w: *Emigracja*, Londyn 1989, s. 127–131.

cowych pojęć i przekonań. Nie głąskał i nie umizgiwał się do swoich słuchaczy, by tanio kupić ich sympatię⁹. Potrafił być bezlitosny w obnażaniu ignorancji i piękno-
duchostwa. Słuchacze nierzadko wychodzili poirytowani, lecz w bardzo wielu wy-
padkach – twórczo poirytowani, ale nie obrażeni. Zachowali w swojej pamięci wie-
le z ciętych sformułowań ks. Mirewicza¹⁰. Było to zawsze słowo, które stawało się
punktem odniesienia dla własnych przemyśleń, osądu, życia w skomplikowanej
polskiej rzeczywistości czy to w kraju, czy na obczyźnie¹¹.

Chciałoby się powiedzieć, iż zachęta autora *Didaché* – niewiadomo czy wie-
lu znana – całkowicie miała zastosowanie w przypadku osoby o. Jerzego Mirewi-
cza. Był to święty w innym znaczeniu aniżeli w znaczeniu, do jakiego przywykli-
śmy pod wpływem pobożnych życiorysów. Świętość – w przekonaniu i w wła-
snoosobowej egzemplifikacji ks. Mirewicza, przybierała kształt konsekwentnej i
odpowiedzialnej obecności w nurcie toczącego się życia. Ostateczną – konieczną
i wystarczającą racją obecności człowieka, również Jerzego Mirewicza, w płyną-
cej, płynącej na podobieństwo rzeki, rzeczywistości był Ten, Który Jest, który
stał się Obecnością.

Pozostawanie w relacji z Bogiem – w Chrystusie i w Jego Kościele, było i
jest – jak powiadał Mirewicz, warunkiem ocalenia obecności człowieka. On prze-
szedł odpowiedzialnie przez życie!

* * *

Pogrzeb odbył się w Warszawie 30 września 1996 r. Mszy świętej konce-
lebrewanej w Sanktuarium św. Andrzeja Boboli przez ok. sześćdziesięciu ka-
płanów, nie tylko z Towarzystwa Jezusowego Prowincji Wielkopolsko-Mazo-
wieckiej, do której przynależał Zmarły, przewodniczyli księża biskupi: Bohdan
Bejze z Łodzi (główny celebrans) i Ryszard Karpiński z Lublina, z archidiece-
zji, z której Bronisław Wójcik – Jerzy Mirewicz pochodził. W gronie koncele-
bransów byli m.in. prowincjał jezuitów o. Florian Pełka, ks. prałat Stanisław
Świerczyński, rektor Polskiej Misji Katolickiej w Anglii, o. Tadeusz Sporny SJ
z Londynu, o. Tadeusz Pronobis SJ, rektor Kolegium Ojców Jezuitów z Gdyni.
We mszy świętej uczestniczył Ryszard Kaczorowski, ostatni prezydent RP na
Uchodźstwie, przybyli też przedstawiciele Katolickiego Uniwersytetu Lubel-
skiego i warszawskiego Bobolanum.

⁹ Tytułem przykładu: J. Mirewicz TJ, *Bezdroża komunizujących chrześcijan*, w: *Emigracyj-
ne sprawy i spory*, Londyn 1975, s. 97–102.

¹⁰ Dawali temu wyraz: bp B. Bejze, bp R. Karpiński, ks. J. Stanisławski, ks. S. Grad, ks. Sz.
Ślaga, ks. J. Świątek, o. H. Czuma SJ, o. Felicjan Paluszkiewicz SJ, siostry Sługi Jezusa etc.

¹¹ Zob. W. Płaza k, *Trzeba myśleć. Emigracyjna misja Ojca Mirewicza*, „Tygodnik Po-
wszechny”, 1996, nr 44 (2469).

Po powitaniu zgromadzonych Ojciec Prowincjał odczytał telegramy, które nadeszły pod jego adresem. Wszyscy wysłuchali telegramu od Ojca Świętego, który zapewnił o swoim duchowym uczestnictwie w modlitwie Towarzystwa Jezusowego po śmierci o. Jerzego Mirewicza i udzielił błogosławieństwa rodzinie Zmarłego (obecna była ostatnia siostra Zmarłego – Emilia Kulisz – i bratanica) oraz uczestnikom liturgii. „Odszedł do Pana po wieczną nagrodę gorliwy Kapłan, szczerze miłujący Kościół i Ojczyznę. [...] Dzięki składamy dzisiaj Bogu za dobro duchowe, jakie stało się udziałem wielu poprzez posługę Ojca Jerzego” – oto niektóre ze sformułowań tego telegramu.

Nuncjusz Apostolski w Polsce arcybiskup Józef Kowalczyk także zapewnił o duchowym uczestnictwie w modlitwach za wiernego Syna św. Ignacego, podkreślił również zasługi Zmarłego dla Polonii w Londynie, a także – poprzedzające posługę duchową w Londynie – zaangażowanie w pracę Radia Watykańskiego w trudnym czasie na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Wyrazy jedności i zjednoczenia w chrześcijańskiej nadziei w związku z odejściem do wieczności o. Mirewicza przesłał Prymas Polski, Józef kard. Glemp. W swoim posłaniu Prymas napisał: „Zmarłego można porównać do płodnego drzewa, które przez dziesiątki lat wydawało owoce, w zakresie różnych form apostołatu zakonnego i kapłańskiego: wytrawny spowiednik i kaznodzieja, działacz społeczny i patriotyczny, ceniony duszpasterz akademicki, wykładowca i autor książek religijnych. Za swoją wierność ideałom kapłana i Polaka, przez dziesiątki lat płacił wysoką cenę wygnania z Ojczyzny i pozostawiania na emigracji. Kościół w Polsce i na Emigracji jest mu wdzięczny za wielki wkład w życie kulturalne, społeczne, religijne i duchowe”.

Prorokiem emigracji i pisarzem formacyjnym określił o. Mirewicza – wieloletniego redaktora „Sodalisa”, a później londyńskiej edycji „Przeglądu Powszechnego” – arcybiskup Szczepan Wesoły w swoim także nadesłanym na uroczystości pogrzebowe telegramie. Wspominał nie tak dawne pożegnanie o. Jerzego w Londynie sprzed trzech lat, przed jego powrotem do Polski. „Jeśli dziś w naszej emigracyjnej wspólnocie jest tylu głęboko wierzących, zwłaszcza wśród inteligencji, to jest to prawie wyłączna zasługa ewangelizacyjnej działalności Ojca Mirewicza” – napisał arcybiskup Szczepan Wesoły.

Po telegramach o. Henryk Drożdziel SJ – socjusz Prowincjała odczytał notę biograficzną śp. o. Jerzego Mirewicza.

Homilię poświęconą bogatej osobowości Zmarłego wygłosił biskup Bohdan Bejze¹².

Po mszy świętej jeszcze raz głos zabrał Prowincjał F. Pelka, który podziękował wszystkim obecnym na uroczystościach żałobnych, przedstawiając jednocze-

¹² Zob. bp B. Bejze, *Kim był ks. Jerzy Mirewicz TJ dla Kościoła i kultury?*, „Niedziela”, 1996, nr 43; tenże, *Ksiądz Jerzy Mirewicz 1909–1996*, „Przegląd Uniwersytecki KUL”, 7 (1996) nr 6 (44) – listopad–grudzień, s. 25 i 30.

śnie niektórych z osobna. Słowo pożegnania przy trumnie wygłosił ks. prałat Stanisław Świerczyński z Londynu. Określił on o. Mirewicza proroczym wieszczem emigracji niepodległościowej tworzącym podwaliny duchowe i inspirujący punkt wyjścia zaszczytnej działalności tejże emigracji. „Niestrudzony w utrwalaniu wiary i patriotyzmu”, „natchnienie w tego rodzaju działalności dla nas wszystkich” – to kolejne z określeń odniesione do Zmarłego. Zakończył słowami: „Dziękujemy Opatrzności za to, że mogliśmy Go mieć wśród nas”.

Po przejeździe na Cmentarz Powązkowski, od IV Bramy, wyruszył kondukt żałobny, któremu przewodniczył bp Ryszard Karpiński. Słowo pożegnania nad grobem wygłosili: Ryszard Kaczorowski¹³, ostatni prezydent RP na Uchodźstwie i biskup Karpiński reprezentujący arcybiskupa Bolesława Pylaka. Ryszard Kaczorowski w pięknym słowie złożył hołd temu, który przez wiele lat stanowił niekwestionowany autorytet i duchowy kręgosłup emigracji niepodległościowej.

¹³ Zob. *Nad grobem śp. ks. Jerzego Mirewicza. Przemówienie Ryszarda Kaczorowskiego prezydenta RP na Uchodźstwie 30 września 1996 r. w Warszawie*, „Niedziela”, 1996, nr 43.

RECENZJE

Ks. Luigi G i u s s a n i, *Czas i świętynia. Bóg i człowiek*, tłum. K. Borowczyk, ks. J. Waloszek, ks. A. Perzyński, (Biblioteka „Niedzieli”, 37) Częstochowa 1997, ss. 203.

Ksiądz Luigi Giussani znany jest polskiemu czytelnikowi jako autor, wydanej przez Wydawnictwo Michalineum, książki *Śladami doświadczenia chrześcijańskiego*. Książka ukazała się w 1988 r. w tłumaczeniu Karola Klauzy, z krótkim wprowadzeniem Zdzisława Bradela¹. W rodzinnej Italii ks. Giussani jest szeroko znany jako autor poczytnych książek, z których dwie ostatnio wydane miały bardzo pozytywne recenzje na łamach „L'Osservatore Romano”². Luigi Giussani jest promotorem popularnej serii wydawniczej „Książek ducha chrześcijańskiego” (*I libri dello spirito cristiano*) publikowanej przez znane we Włoszech świeckie wydawnictwo Rizzoli. W tej serii można znaleźć obok książek samego księdza Luigi Giussaniego prace autorów tej miary co John Henry Newman, Thomas Stearns Eliot, Emmanuel Mounier, Henri Daniel-Rops czy Singrid Undset.

Jedną z książek wydanych w serii „Książki z ducha chrześcijańskiego” jest zbiór czterech obszernych wypowiedzi opatrzonych wspólnym tytułem: *Czas i świętynia. Bóg i człowiek*. Książkę spotkał prawdziwy zaszczyt w postaci wstępu, który napisał kard. Franciszek Macharski, metropolita krakowski. We wstępie Księdza Kardynała czytamy m.in.: „Ten zbiór tekstów księdza Luigi Giussani przekazuje Czytelnikom to żywe doświadczenie wiary chrześcijańskiej, z której się narodził ruch *Comunione e Liberazione*. Ksiądz Giussani składa tutaj świadectwo doświadczenia, i chce, żeby ono dotarło do wszystkich, których on ogarnął przecież do tej pory aż w 64 krajach”.

W książce można znaleźć tematy zupełnie podstawowe: powołanie ochrzczonego, dom Nazaretański, spotkanie z Chrystusem, rozumny charakter wiary chrześcijańskiej. Rozważania włoskiego księdza uczą otwartości na całe bogactwo chrześcijańskiej tradycji. Giussani szuka światła prawdy w przeszłości, ale interesuje go przede wszystkim teraźniejszość: niepokoje, oczekiwania i zmagania naszego czasu. Jesteśmy dziedzicami dwudziestu wieków historii chrześcijańskiej, która utkana jest z obecności Chrystusa w Jego Kościele. To prawda, że nasze czasy zagubiły poczucie obecności tego, co transcendentne i święte. Wydaje się jakby oblicze świata coraz wyraźniej kształtował proces sekularyzacji i zobojętnienia na Tajemnicę Boga. Ksiądz Giussani wnikliwie dostrzega te zjawiska, ale nie koncentruje się na nich, lecz wprowadza czytelnika w misterium wiary. Uważna lektura książki pokazuje tę znakomitą umiejętność jej Autora, to jest współdzielenie z innymi swojej głębokiej wiedzy teologicznej i duchowego doświadczenia wiary. Myśl zawarta w książce stanowi pewnego rodzaju krótką, duchową syntezę tego, co w ostatnich latach ks. Giussani i ruch *Comunione e Liberazione* proponował młodym, współdzieląc z nimi ich potrzeby i oczekiwania.

¹ L. G i u s s a n i, *Śladami doświadczenia chrześcijańskiego*, tłum. K. Klauza, Warszawa/Struga–Kraków 1988.

² Wspomniane książki to: *Si può vivere così* [Czy można tak żyć?], Rizzoli 1994 i *Si può (veramente?!) vivere così?* [Czy można (naprawdę?!) tak żyć?] Rizzoli 1996. Autorem recenzji tych książek na łamach „L'Osservatore Romano” 17 XII 1996 jest G. Concetti.

Do głosu dochodzą w książce najbardziej charakterystyczne rysy doświadczenia faktu chrześcijańskiego. Cechą szczególnie podkreślaną tego doświadczenia jest to, że wiara winna dyktować osąd rzeczywistości doczesnej i wpływać na życie kulturowe i społeczne. Specyfiką tak rozumianej wiary jest troska odwołania się do chrześcijaństwa jako do wydarzenia mającego szczególną strukturę ontologiczną. Autor często podkreśla ontologię faktu chrześcijańskiego, a więc również antropologię chrześcijańską, która jest nośnikiem szczególnej wizji człowieka.

Autor we wstępie do książki zwraca uwagę czytelnika na niepowtarzalny charakter i oryginalność wiary chrześcijańskiej. Nazywa to nowością, która ma trzy aspekty. Po pierwsze: idzie o rozpoznanie metody płynącej z wiary, tzn. drogi, którą wybrał Bóg, aby dać poznać się człowiekowi. Spotkanie Boga z człowiekiem ma miejsce zawsze w pewnym określonym miejscu, czasie i przestrzeni; w okolicznościach wybranych przez Tajemnicę Boga. Jest to idea świątyni. Nowość tej metody polega na tym, że w wydarzeniu chrześcijańskim zostaje zawieszona (religijne) poszukiwanie Boga przez człowieka, ponieważ to już sam Bóg przejmuje inicjatywę i wychodzi człowiekowi na spotkanie. Odmienność chrześcijańskiej metody od wszystkich innych religijnych dróg jawi się jako absolutna nowość polegająca na realnej Bożej inicjatywie ustanowienia z człowiekiem tajemniczej, lecz realnej więzi. Jest to nowy początek polegający na tym, że sam Bóg się objawia i że to Objawienie jest głęboko odpowiednie (adekwatne) wobec potrzeb i oczekiwań człowieka.

Jako konkretny przykład takiego spotkania wiary, które w myśli Autora ma paradygmatyczny charakter, jest wydarzenie zapisane na pierwszych stronach Ewangelii Janowej (por. J 1, 29–51). Apostołowie Andrzej i Jan napotkali Jezusa jako Kogoś Innego, którego Osoba najgłębiej odpowiadała wymogom ich serca. Ich wiara zrodziła się ze spotkania z nadzwyczajną Obecnością i z pójścia za nią. To spotkanie miało miejsce nad Jordanem, a więc w określonym miejscu i czasie. Jest to idea świątyni, która zaistniała w czasie. Świątynia w czasie. Powołanie każdego ochrzczonego jest właśnie takie jak powołanie pierwszych Apostołów – podkreśla Autor.

Przy lekturze tych wątków książki, które mówią o nowości chrześcijańskiej metody, może budzić zdumienie i podziw fakt wyrazistej zbieżności myśli ks. Giussanigo z aktualnym Orędziem Jana Pawła II na XII Światowy Dzień Młodzieży 1997³. W tym Orędziu, gdy Papież podejmuje temat początku przygody wiary Jana, Andrzeja, Szymona Piotra i pozostałych Apostołów, czytamy: „W realizmie tego zaskakującego spotkania, opisanego za pomocą kilku prostych słów, odnajdujemy początek każdej drogi wiary. To Jezus przejmuje inicjatywę. Kiedy mamy do czynienia z Nim, pytanie ulega zawsze odwróceniu: z pytających stajemy się pytanymi, z „poszukujących” – „poszukiwanymi”. On bowiem jako pierwszy miłuje nas od wieków (por. 1 J 4, 10). I taki właśnie jest podstawowy wymiar tego spotkania: nie mamy do czynienia z czymś, ale z Kimś »Żyjącym«. Chrześcijanie nie są uczniami jakiegoś systemu filozoficznego – są mężczyznami i kobietami, którzy poprzez wiarę doświadczyli spotkania z Chrystusem (por. 1 J 1, 1–4)” (n. 2).

Drugim elementem, na który zwraca uwagę Autor jest nowa moralność chrześcijańska. „Nowa” to znaczy bez żadnego porównania z innymi moralnościami, a jednocześnie w dziwny sposób bardziej prosta i sugestywna. Wszystkie inne moralności rodzą się jako szczegółowa analiza czynników, które konstytuują dynamikę odczytaną w skali rozwoju i są one określeniem praw tego rozwoju. Człowiek, jeśli przestrzega te prawa, przestrzega rozwoju moralnego.

Nowość moralności chrześcijańskiej polega na tym, że nie rodzi się ona ani nie zależy od analitycznie odkrytych praw. Jej źródłem jest fascynacja, która towarzyszy spotkaniu i naśladowaniu Chrystusa obecnego pośrodku życia. I tutaj niezrównanym przykładem jest św. Piotr odpowiadający Chrystusowi na pytanie o miłość: „Panie, Ty wiesz, że Cię kocham”. „Tak” wypowiedziane Chrystusowi przez Piotra (co jest zapisane w 20 rozdz. Ewangelii św. Jana) jest początkiem moralności.

³ Tekst Orędzia znajduje się w „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 17 (1996) nr 10, s. 4–7.

Życie chrześcijańskie dla każdego człowieka ochrzczonego jest ofiarowaniem każdej chwili, słowa, gestu, cierpienia dla chwały Chrystusa w historii, aby Chrystus był rozpoznany. Chwała Chrystusa dotyczy obecnego świata, odnosi się do obecnej chwili historycznej.

Trzecim elementem chrześcijańskiej nowości jest lud, który staje się protagonistą historii. Chrześcijanin jest wybrany przez Chrystusa, aby należał do Jego ludu. Ten lud jest zgromadzeniem tych, którzy Go rozpoznają i uznają, że „w Nim wszystko jest”, że „wszystko jest uczynione poprzez Niego”, ponieważ „rozumie się, jaki jest lud poprzez to, co on kocha” – według wyrażenia św. Augustyna. Lud stanowi towarzystwo kierowane ku Przeznaczeniu. W ludzie znajduje się kryterium osądu wszystkiego i możliwość przezwyciężania ograniczonych schematów tego świata.

Lektura książki ks. Luigi Giussaniego pozwala odnaleźć przeobrażający dynamizm wydarzenia chrześcijańskiego i pokazuje, gdzie należy szukać światła i siły do odkrycia na nowo promieniującej mocy chrześcijaństwa.

ks. Andrzej Perzyński

Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg in Breisgau-Basel-Wien, 1994, ss. 452.

Jest to podręcznik patrologii, ale już sam niemiecki tytuł pokazuje, że chodzi o podręcznik dydaktyczny, a nie podręcznik encyklopedyczny, służący do konsultacji. Jest to *Lehrbuch* a nie *Handbuch*. Nie ma on więc ambicji zastąpienia podręcznika Altanera czy Quastena. Co prawda sam autor, jak pisze we wstępie, nie chce zrezygnować z jego drugiej funkcji. Według niego taki podręcznik „powinien, z jednej strony, w możliwie wyrazistej formie przedstawić podstawowe wiadomości z danej dziedziny, z drugiej zaś, poprzez staranny wybór najważniejszych źródeł i literatury pomocniczej, wskazać możliwości dalszego studium. Powinien więc służyć zarówno jako podręcznik przy studiowaniu danej dziedziny, jak również jako punkt odniesienia dla specjalistów”. Jednakże w praktyce Drobner odchodzi zdecydowanie od ambicji przedstawienia w tym podręczniku wszystkiego, co dotyczy okresu patrystycznego. Widać to już w układzie bibliografii. Jest ona podzielona na jedenaście działów: bibliografie, leksykony i encyklopedie, patrologie i historie literatury, serie wydawnicze, serie tłumaczeń, pomoce, podręczniki, czasopisma i roczniki, serie monograficzne, mikrofilm, elektroniczne bazy danych. Każdy z tych działów zawiera najwyżej kilkanaście pozycji, przy czym większość z nich jest przedstawiona i omówiona krytycznie w kilku zdaniach. A zatem bibliografia jest przejrzysta, a zwłaszcza dzięki wspomnianym omówieniom, pozwala ocenić przydatność i wagę poszczególnych pozycji. Bardzo pożyteczny jest ostatni dział bibliografii, elektroniczne bazy danych. Wprawdzie prezentuje on stan z 1991 r., a zatem mocno nieaktualny, zważywszy na tempo rozwoju tych baz, ale wskazuje ośrodki, które się zajmują takimi publikacjami, pokazuje, co już zostało na pewno zrobione i przypomina, że dzisiaj już nie można ignorować pomocy elektroniki także w patrologii. Oprócz ogólnej bibliografii, po omówieniu każdego autora, znajduje się przegląd bibliograficzny, jednakże dużo krótszy niż analogiczne bibliografie, np. u Altanera.

Książka obejmuje okres od pierwszych apokryfów do połowy VIII wieku, a zatem do Izydora z Sewilii na Zachodzie i Jana Damasceńskiego na Wschodzie. Zupełnie pominięta została twórczość iroszkocka i brytyjska. Materiał ułożony jest zasadniczo według autorów albo tytułów dzieł (jak na przykład przy omawianiu apokryfów biblijnych). Na początku każdego działu umieszczona jest tablica chronologiczna przedstawiająca w formie graficznej okresy życia omawianych Ojców. Oprócz tego na samym początku książki znajduje się dość przejrzysta mapa basenu Morza Śródziemnego, a w tekście znajdujemy wiele mapek i zestawień chronologicznych znakomicie ułatwiających orientację w zawiłych nieraz zależnościach. Mamy np. zestawienie biskupów czterech patriarchatów w IV stuleciu czy tabelę cesarzy w tymże IV stuleciu. Wprowadzenia ogólne do poszczególnych okresów i działów są zwarte, natomiast w kilku miejscach

zostały dołożone ekskursy wyjaśniające ważniejsze zjawiska starożytności (np. na s. 140: ekskurs pt. *List w starożytności i chrześcijaństwie*). Wyjątek w tych zwięzłych wprowadzeniach stanowi obszerny, stanowiący osobny rozdział, przedstawienie zarysu historii i teologii IV wieku. Te wprowadzenia i tablice wystarczają, aby każdego autora umieścić w kontekście społecznym, kulturowym i eklezjalnym. Przyporządkowanie poszczególnych autorów i dzieł patrystycznych jest nieco inne niż u Altanera, np. *Pasterz* Hermasa przypisany został do apokryfów (apokalips), a nie do Ojców apostołskich. Zresztą Drobner świadomie zrywa z tradycją podręczników patrologii i apokryfy biblijne umieszcza na początku swojego podręcznika (Altaner np. umieszcza je dopiero po pismach gnostyckich). Drobner uznaje, że apokryfy są chronologicznie późniejsze od pism Ojców apostołskich, lecz umieszcza je na początku wraz z krótkim przedstawieniem historii powstania Nowego Testamentu, aby podkreślić, że literatura wczesnochrześcijańska jest naturalną kontynuacją tego procesu, który doprowadził wcześniej do powstania ksiąg NT. Omówienie poszczególnych Ojców koncentruje się na ich najważniejszych dziełach. Podany jest dość obszerny życiorys, ale nie ma ani wykazu wszystkich dzieł, ani osobnego omówienia doktryny, np. przy Orygenesie mamy omówione w poszczególnych rozdziałach: życiorys, pisma egzegetyczne (tu omówiona jest metoda alegoryczna), teologię duchową, *De principiis*, *Contra Celsum* i spory orygenistyczne. Przy Bazylim – życiorys, *Contra Eunomium*, *De spiritu sancto*. Wyjątkowo dużo miejsca (aż 35 stron) Drobner poświęca św. Augustynowi. Większość problemów teologicznych, jakie podejmował Augustyn zostało wkomponowane w jego życiorys. Osobno omówione są tylko najważniejsze dzieła (*Confessiones*, *De trinitate*, *De civitate Dei*, *Enchiridion*, *De doctrina Christiana*) oraz egzegeza, chrystologia i soteriologia. Drobner nie koncentruje się na historii badań patrystycznych, zwłaszcza na sporach o daty i autorów poszczególnych utworów. Podaje zwykle jedną informację i bardzo rzadko, tylko gdy różnice zdań są istotne, zaznacza przeciwne hipotezy, np. przy *Didache* podaje po prostu, że tekst powstał na początku II wieku. Na końcu podręcznika znajduje się jeden dość zwięzły indeks, obejmujący nazwiska, tytuły i najważniejsze pojęcia. Indeks jest niezbyt obszerny, ale w połączeniu ze szczegółowym spisem treści pozwala wystarczająco łatwo poruszać się po książce.

Lehrbuch jest interesującą propozycją podręcznika patrologii. Dzięki bardzo starannemu opracowaniu jest przejrzysty. Autor panuje intelektualnie nad ogromnym materiałem i jest w stanie dać nam jego syntetyczny przegląd. Z drugiej strony, podręcznik jest na tyle obszerny, że nie pozostaje przy najbardziej ogólnych wiadomościach, ale pozwala już na nieco głębsze zorientowanie się w problematyce patrystycznej.

ks. Jan Słomka

Claude Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, (Biblioteka Filozofii Religii) Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, ss. 212.

Wydawnictwo Znak, realizujące w sposób niezwykle atrakcyjny, z wysokim kunsztem edytorskim oraz cieszącą oko estetyką bardzo potrzebną serię *Biblioteka Filozofii Religii*, pod koniec 1996 r. obdarzyło polskiego czytelnika kolejną interesującą i merytorycznie ważną pozycją. Jest nią praca znanego francuskiego filozofa Claude'a Tresmontanta *Essai sur la pensée hébraïque*. Tłumaczenia z języka francuskiego na język polski dokonała Maria Tarnowska. Jest to czwarta książka francuskiego filozofa, która ukazuje się w polskim przekładzie⁴.

⁴ W latach siedemdziesiątych ukazały się kolejno polskie tłumaczenia: *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Édition du Seuil, 1966 (*Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 1970); *L'Enseignement de Ieshoua de Nazareth*, Édition du Seuil, 1970 (*Jezus naucza*, tłum.

Ta w sumie niewielkich rozmiarów książka, licząca tylko 199 stron tekstu (pozostałe strony zawierają cenny indeks osób oraz bardzo przydatny, reprezentatywny dla treści indeks rzeczowy) zawiera trzy rozdziały: I – *Stworzenie i to, co stworzone*; II – *Zarys antropologii biblijnej*; III – *Rozumienie oraz trzy Uzupełnienia*, które są pewnego rodzaju (*per oppositum*) autocharakterystyką stanowiska autora. O ile I rozdział należy widzieć jako odkrywanie, wyluskiwanie podstawowej perspektywy metafizycznej, o tyle II rozdział jest pewnego rodzaju partykularyzacją tej perspektywy w odniesieniu do człowieka. Po prostu na człowieka, choć należy zwrócić uwagę na jego odrębność i osobliwość, nie można patrzeć w oderwaniu od perspektywy metafizycznej. III rozdział dotyczy hermeneutyki ludzkiego rozumienia. Perspektywa tego, co przedmiotowe (i rzeczywiste) wyraźnie stoi przed refleksją nad sposobem rozumienia tego, co przedmiotowe.

Jeśli chodzi o chronologię, to wśród prac C. Tresmontanta *Esej o myśli hebrajskiej* jest pracą rozpoczynającą jego bogaty dorobek pisarski, liczący obecnie ponad dwadzieścia pozycji książkowych. Książka wydana w 1953 r. (w Édition du Cerf), choć jest dziełem wówczas zaledwie 28-letniego filozofa (Tresmontant ur. się w 1925 r.) – jak słusznie zauważa Adam Żak SJ we *Wstępie (Dwa sposoby myślenia)* – nie stanowi młodzieńczego „wybryku”, tylko początek całego nurtu badań, w których ukazuje on filozoficzną oryginalność myśli biblijnej, z własnymi kategoriami, własnym – jakże innym, zwłaszcza od platońskiego i neoplatońskiego – pozytywnym sposobem pojmowania świata, człowieka, historii, czasu oraz namacalnej rzeczywistości materialnej⁵.

To właśnie w *Eseju o myśli hebrajskiej* po raz pierwszy pojawi się u Tresmontanta idea filozofii chrześcijańskiej⁶, której prawomocności będzie bronił wspólnie z M. Blondem, É. Gilsonem i J. Maritainem przeciw É. Bréhierowi i M. Heideggerowi⁷. Da temu dojrzały i oryginalny wyraz w swojej rozprawie doktorskiej *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Éd. du Seuil, Paris 1961).

Tym, co wyróżnia Tresmontanta, to pewna wrażliwość filologiczno-semantyczna na poziomie samego znakowania rzeczywistości, która pozwala mu konsekwentnie odróżnić to, co jest znakowane i sposób znakowania (samo znakowanie, akt znakowania). Tym samym autor nasz nie myli – nie bierze sposobu poznawania za sposób istnienia czegoś, co nie zawsze udawało się filozofom, i to nie tylko starożytnym. Odczytując tekst Biblii, jest wyczulony na owo inne doświadczenie rzeczywistości przez człowieka Wschodu. Jest przekonany, że przyjęcie innej perspektywy, perspektywy konsekwentnie realistycznej – perspektywy „tego, co dotykalne” (s. 71–88) pozwoli nie tylko dostrzec uwarunkowania (owe *a priori*) myśli zachodniej, także współczesnej, lecz także „wydobyc zasadnicze linie, organiczną strukturę pewnej metafizyki, która jest milcząco, ale jednak rzeczywistość obecna w tekstach biblijnych”. Jak sam powiada: „Praca ta usiłuje scharakteryzować głębokie idee tej metafizyki, kryjącej się pod Objawieniem, które samo się jej domaga” (s. 17).

Niedoczytanie uważne przesłania biblijnego i implikowanej przez nie metafizyki oraz spieszne, synkretystyczne – prowadzące do przemieszania i w rezultacie pomieszania – zestawianie obcych sobie idei staje się nieodłączną cechą systemów gnostyckich, które raz po raz odzywają w kulturze europejskiej (s. 162–165).

L. Rutkowska, PAX, Warszawa 1973); *Le problème de l'âme*, Édition du Seuil, 1971 (*Problem duszy*, tłum. J. Kowalczyk, PAX, Warszawa 1973).

⁵ Zob. *Esej o myśli hebrajskiej*, s. 8.

⁶ We *Wprowadzeniu* napisze: „Problem filozofii chrześcijańskiej stale pozostaje na horyzoncie tego eseju.” (s. 18).

⁷ Dyskusja nt. filozofii chrześcijańskiej, której szczyt przypadł na lata trzydzieste XX wieku nie wydaje się zakończona. Problem jakby na nowo odżywa. Zob. wypowiedzi S. Swieżawskiego, J. W. Gałkowskiego i K. Tamowskiego oraz innych w miesięczniku „Znak” nt. *Chrześcijaństwo i filozofia* („Znak” 42 (1990) nr 422–423).

Próba analizy *Denkformen*⁸, tendencji i wewnętrznych orientacji, immanentnych dla struktur myśli, prowadząca do postawienia pytania o opcje początkowe, ukryte wybory, z których wynikają systemy, jaką podejmuje Tresmontant w *Eseju o myśli hebrajskiej*, zaowocuje w pełni w jego pracy *Les problèmes de l'athéisme* (Édition du Seuil, 1973), w której wykazuje, iż ateizm na serio (tzn. *sensu stricto* filozoficzny) jest nie do pomyślenia, jest nie inteligibilny⁹.

Tresmontant zaliczany jest do spadkobierców tradycji znaczonej takimi nazwiskami jak: H. Bergson, M. Blondel, P. Teilhard de Chardin. Określa się go mianem przedstawiciela racjonalizmu chrześcijańskiego typu tomistycznego¹⁰.

W recenzowanej pracy w sposób wyraźny, ale i krytyczny nawiązuje do myśli Bergsona. Analizy tego ostatniego posłużą naszemu autorowi do odkrycia i wydobycia sensu idei stworzenia, a w konsekwencji czasu, stawania się, trwania, wieczności, ruchu i bezruchu, wolności i konieczności (s. 180 nn.). Uznając metodę Bergsona, zwłaszcza tzw. „empiryzm integralny”, w której widzi bliskość, pokrewieństwo metafizyki pozytywnej francuskiego filozofa z realizmem arystotelesowskim i tomistycznym, za szczególnie doniosłą i płodną naukowo, staje w rzędzie tych interpretatorów Bergsona, którzy najtrafniej odczytują jego zamysł metafizyki pozytywnej¹¹.

Tresmontant znany jest z odważnych i krytycznych wypowiedzi, jak na przykład choćby na temat stanu nauczania filozofii we Francji (została ona opatrzona tytułem *Nauczanie filozofii pod oskarżeniem*)¹². Pisał m.in.: „Na uniwersytecie francuskim antychryścianizm prawicowy, pochodzący od Heideggera i Nietzschego, oraz antychryścianizm lewicowy, wywodzący się od Marksa, Bakunina i Proudhona, łączą się w doskonałym porozumieniu i zgodzie, kiedy chodzi o usunięcie wspólnego wroga, jakim jest myśl chrześcijańska! [...]”

Ci, którzy panują na uniwersytecie od trzydziestu lat, pomijają dwadzieścia wieków i rozpoczynają od Nietzschego lub Heideggera; Heideggera komentującego Nietzschego lub Kanta. [...]

Jeśli chodzi o filozofię ogólną, która powinna polegać na analizowaniu problemów, to jest jeszcze gorzej; problemów tych nie omawia się nigdzie. Metafizykę ogranicza się do komentowania tekstów. Mowy już nie ma o analizie problemów jako takich, gdyż wszyscy wykładowcy to kantyści, pozytywiści, neopozytywiści, marksiści, freudyści czy też zwolennicy Nietzschego lub Heideggera, a więc ludzie przekonani, że analiza filozoficzna jest niemożliwa, a filozofia martwa. [...]

Podzielanie przekonania Kanta, iż filozofia nie jest możliwa, bierze się stąd, że zniesiono całkowicie nauczanie myśli chrześcijańskiej, której się nie cierpi. Wielcy scholastycy utrzymywali, że opracowanie problemów jest możliwe, że rozum jest do tego zdolny oraz potrafi to robić. Ponieważ zaprzestano nauczać myśli średniowiecznej, wszyscy są obecnie kantystami¹³.

Ocena ta jest tym bardziej znacząca, że wypowiedzi ją człowiek, który większość swoich studiów poświęcił myśli chrześcijańskiej, zafascynowany jej hebrajskimi źródłami. Autora nie

⁸ Na s. 166 C. Tresmontant powie: „Cały problem polega na tym, by wiedzieć, czy formy umysłu helleńskiego są formami umysłu ludzkiego. Zauważamy, że kategorie te okazują się coraz mniej zdolne rozumieć rzeczywistość [...] W nauce także trzeba odnowić kategorie naszego rozumienia. Dobry to znak dla myśli biblijnej, że w tej nieadekwatności znajduje się ona po tej stronie co żywa rzeczywistość.”

⁹ Jeśli chodzi o wydzwięk zasadniczej tezy tej pracy, to współbrzmi ona z tezą *L'athéisme difficile* É. Gilsona, pracą przygotowywaną pod koniec lat sześćdziesiątych (ostatecznie przedręgowaną zupełnie w 1970 roku), wydaną jednak dopiero rok po śmierci tegoż (J. Vrin, Paris 1979).

¹⁰ Zob. J. S a l e m, *Claude Tresmontant, w: Dictionnaire des philosophes, sous la direction Denis Huisman, Presses Universitaires de France 1984, p. 2535.*

¹¹ W polskiej literaturze filozoficznej należy zauważyć wnikliwe monograficzne studium pióra R. Waszki-nela nt. pozytywnej metafizyki Bergsona skoncentrowanej wokół naczelnej idei *durée réelle: Genesa pozytywnej metafizyki Bergsona*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

¹² B. Dubois, *Entretien avec Claude Tresmontant. L'enseignement de la philosophie en accusation*, „France Catholique” 6 września 1991, s. 23–25.

¹³ Cyt. za: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1992, s. 7.

można w żadnym wypadku posądzać o tanią apologetykę, gdy raz po raz dokonuje konfrontacji tej myśli z myślą grecką i nie tylko grecką (np. gdy podejmuje problem duszy w pracy *Problem duszy*). Analizy porównawcze przeprowadza wnikliwie, a *Esej o myśli hebrajskiej* jest dobrym przykładem konfrontacji czynionej ze znanstwem i polotem.

Wykazując oryginalność metafizyki, antropologii, historiozofii implikowanej w myśli hebrajskiej w stosunku do manichejskiej wizji materii i ciała, gnostyckiego pojmowania dziejów i zbawienia, dualistycznego postrzegania człowieka, które niemal nieusuwalnie¹⁴ naznaczyło myśl grecką¹⁵, C. Tresmontant bynajmniej nie zajmuje stanowiska, które zdarzało się zajmować niektórym z przedstawicieli myśli chrześcijańskiej dawnej i współczesnej, przeciwstawiających sobie w sposób całkiem dysjunktywny Jerozolimę i Ateny¹⁶. Jeśli wskazuje na odrębność i doniosłość źródeł hebrajskich dla przeformułowania spojrzenia na szereg fundamentalnych, filozoficznie i egzystencjalnie relewantnych dla człowieka problemów oraz konsekwencje nieuwzględnienia, z takich czy innych motywów, nowej perspektywy, kończące się zawsze jakimś pomniejszeniem człowieka, to nade wszystko prowokuje do dalszego twórczego rozwijania filozofii chrześcijańskiej. Filozofii chrześcijańskiej, a zwłaszcza metafizyki, która byłaby swoistą kontynuacją implikowanej przez myśl hebrajską filozofii realistycznej. Tresmontant jakby nie wprost – również odczytywany po czterdziestu latach – zdaje się mówić, iż nie wszystko zostało w tej kwestii zrobione. Jest on również rzecznikiem przekonania, choć tego nigdzie wprost sam nie mówi, że religia (w naszym wypadku objawienie judeochrześcijańskie) stanowi swoistą zewnętrzną bazę uprawiania filozofii¹⁷.

Twierdzi: „Istnieje filozofia chrześcijańska, gdyż istnieje problematyka pogańska, nie dająca się pogodzić z objawieniem biblijnym” (s. 169) i uzasadnia: „Zaprzeczanie temu, że istnieją metafizyczne wymogi, których żywotnie domaga się objawienie, podobnie jak wywodząca się z niego teologia, oznacza twierdzenie, że objawienie mogło się dokonać gdziekolwiek, w jakimkolwiek bądź momencie, bez długiego przygotowania człowieka, czyli że doczepiło się ono do jakiegokolwiek bądź ludzkiej mentalności w sposób całkowicie wewnętrzny. Oznacza to niezrozumienie, że objawienie jest wcieleniem. Wcielenie jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem, przez który człowiek przygotowuje się na przyjęcie Odwiedzin i wędruje, by tak rzec, spory kawał drogi na spotkanie Tego, który przychodzi. Wcielenie nie byłoby możliwe bez tego powoli dojrzewającego w całym

¹⁴ Nawet u największych z filozofów greckich, którzy próbują się bronić przed wyżej wymienionymi tendencjami (choćby – dualizmem platońskim), nie do końca udawało się je skutecznie przezwyciężyć. Nie udawało się to również Arystotelesowi (np. w koncepcji intelektu czynnego).

¹⁵ Tym nieusuwalnym rysem myśli greckiej był platonizm, a zwłaszcza platonizm w wersji Plotyna (neoplatonizm). Por. M. G o g a c z, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Wydawnictwa ATK, Warszawa 1996; M. K u r d z i a ł e k, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.

¹⁶ Tertulian (II/III w.), a przed nim Tacjan (II w.), po nich zaś – M. Luter (i Reformacja) oraz bliższy naszym czasom – Lew Szestow, reprezentowali kierunek wrogi niemal wszystkiemu, co stworzyli Grecy i Rzymianie w dziedzinie myśli i działania. Syryjczyk Tacjan w *Mowie do Greków* wyraża się z największą pogardą o ich wierzeniach religijnych, o złych obyczajach, o filozofii, literaturze i sztuce. Echo jego nie tyle krytyk świata pogańskiego, co inwektyw, znajdujemy w twardym powiedzeniu-pytaniu Tertuliana: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?* (Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, VII). I dzisiaj nie brak głosów, zwłaszcza wśród teologów, że nie należy łączyć tego, co greckie, z tym, co semickie oraz swoistej tendencji powrotu i pozostawania wyłącznie w obrębie tego, co semickie. M.-D. Philippe widzi w tym poważne zagrożenie dla samej teologii i wielkiej tradycji Kościoła. Zob. M.-D. Philippe, *Iść za Barankiem. Rekolekcje o Ewangelii św. Jana*, tłum. D. Szczerba, Warszawa 1996, s. 131–132. W tej tendencji, zauważanej przez M.-D. Philippe (i nie tylko przez niego), odzywałby w jakiś sposób spór, który kulminował w pytaniu Tertuliana.

¹⁷ Staje się także – przez fakt powrotu do źródła (chciałoby się powiedzieć – do kontekstu odkrycia) – rzecznikiem współpracy teologii i filozofii.

ludzie *fiat* na przestrzeni długiej historii, *fiat*, które rozkwitło na ustach pewnej dziewczycy z Izraela. Na to, by objawienie, czyli wcielenie pewnej teologii w ludzką strukturę myśli i język, stało się możliwe, trzeba było, żeby ta struktura myśli – myśli hebrajskiej – została uprzednio przystosowana do przyjęcia słowa Boga żywego, podobnie jak później pewna dziewczica z Izraela została wcześniej przygotowana do przyjęcia i niesienia Logosu, który stał się ciałem po to, aby się nam objawić” (s. 169–170).

Lektura *Eseju o myśli hebrajskiej* jest intelektualną przygodą. Mimo że od jego pierwszego opublikowania minęło czterdzieści lat, zachowuje swoją wartość, dostarcza czytelnikowi okazji do konfrontacji współczesnego stylu myślenia z oryginalnością pewnego stylu myślenia i jego implikacjami filozoficznymi. Ciągłe mało w naszej rodzimej literaturze publikacji pokazujących nie tylko odrębność różnych doświadczeń, ale i ich spotykanie się i wzajemne oddziaływanie. Lektura *Eseju o myśli hebrajskiej* pokazuje także, choć nie wprost, stan recepcji tej myśli w kulturze europejskiej końca XX wieku. Pozwala dokonać osądu, na ile kultura współczesna na nowo stoi w obliczu iluzji gnostycznej (*New Age*). Dobrze się stało, że praca francuskiego filozofa została przybliżona polskiemu odbiorcy.

ks. Sławomir Szczyrba

IMIĘ J H W H W TALMUDZIE Na marginesie lektury *Talmudu* Abrahama Cohena*

Wybitny znawca literatury rabinicznej Abraham Cohen, dał w swoim dziele przejrzysty i syntetyczny wykład na temat Talmudu. Wydawnictwu Cyklady należy pogratulować za staranne wydanie tej pracy w świetnym tłumaczeniu Reginy Gromackiej na język polski. Nie było dotychczas w polskim piśmiennictwie teologicznym pozycji prezentującej tak wyczerpująco metodycznego przeglądu doktryn zawartych w tym tak obszernym żydowskim dziele¹⁸, odzwierciedlającym wiernie świat myśli, w ramach którego egzystowali Żydzi podczas tej wielkiej twórczej epoki, rozciągającej się od III w. przed Chr. do V w. po Chr.

Całość nauki Talmudu autor streścił w 11 rozdziałach: 1. *Doktryna Boga* (s. 32–54), 2. *Bóg i wszechświat* (s. 55–90), 3. *Doktryna człowieka* (s. 91–138), 4. *Objawienie* (s. 139–171), 5. *Życie rodzinne* (s. 172–194), 6. *Życie społeczne* (s. 195–218), 7. *Życie moralne* (s. 219–245), 8. *Życie fizyczne* (s. 246–265), 9. *Folklor* (s. 266–301), 10. *Prawodawstwo* (s. 302–348) i 11. *Życie po śmierci* (s. 349–388).

Talmud, idąc za Biblią, istnienie Boga przyjmuje jako aksjomat – wynika ono w sposób nieunikniony z istnienia wszechświata. Kładzie nacisk na jedność Boga. W ten sposób broni się przed bałwochwalstwem, które rabini utożsamiali z niemoralnym życiem – niewątpliwie pod wpływem wrażenia, jakie sprawiał politeizm grecki i rzymski. Równocześnie rabini musieli bronić monoteizmu przed atakiem chrześcijan żyjących w pierwszych wiekach naszej ery, którzy poszukiwali w tekście Biblii hebrajskiej podstaw swojej doktryny o Trójcy Świętej.

Talmud dużo miejsca poświęca Imieniu Bożemu. Dla ludzi Wschodu imię nie jest, tak jak dla nas, zwykłą etykietką. Tam bowiem uważano, że imię wskazuje na naturę osoby. Sądzono, że w

* A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, (tyt. oryg. *Everyman's Talmud*) Cyklady, Warszawa 1995, ss. 397.

¹⁸ Pierwsze wydanie kompletne obydwu Talmudów w ich aktualnej formie zostało przygotowane w Wenecji przez Daniela Bomberga: babiloński w latach 1520–1523, zawiera 2447 kart w 12 tomach, a jerozolimski ma 626 kart w 3 tomach.

dawnych czasach Duch Boży dyktował imię nowo narodzonego dziecka, a w imieniu tym zawarty był charakter człowieka i prorocstwo jego losu. Dlatego ogromną czią otaczano „szczególne imię (szem ha-meforasz) Boga”, który je objawił Izraelowi – mianowicie tetragram JHWH.

W epoce biblijnej używano tego określenia na co dzień, bez jakichkolwiek skrępułów. Jeszcze po niewoli babilońskiej istniało mnóstwo imion własnych, zawierających element Jah lub Jahu. Jednakże w epoce rabinicznej wymawiano je jedynie podczas nabożeństwa w świątyni. Ustanowiono zasadę: „W Sanktuarium Imię było wymawiane tak, jak się je pisze, lecz poza jego obrębem używano Imienia zastępczego” (Sota 7, 6).

Tetragram JHWH figurował w rytuale Dnia Pojednania, kiedy arcykapłan trzykrotnie wyznawał grzechy: za siebie samego, za kapłanów i za społeczność. Talmud podaje tę modlitwę arcykapłana: „O JHWH! Twój lud, Dom Izraela postępował niegodziwie, popełniał występki, grzeszył przed Tobą. Zaklinam Cię na Twoje imię JHWH, zechciej przebaczyć nieprawości, wykroczenia i grzechy, przez które Twój Lud, Dom Izraela, popełnił zło, postępował niegodziwie i zgryzrzył przed Tobą, jako jest napisane w T o r z e sługi Twego Mojżesza: »W tym dniu bowiem zostanie dokonane przebłaganie za was, aby was oczyścić. Od wszystkich waszych grzechów zostaniecie oczyszczeni przed JHWH« (Kpł 16, 3). A kiedy kapłani i lud stojący na dziedzińcu słyszeli Imię chwalebne i czcigodne wymawiane swobodnie przez usta arcykapłana, ze świętością i czystością, padali na kolana, bili pokłony, padali na twarz i wołali: Błogosławione niech będzie Jego chwalebne i najwyższe Imię po wszystkie czasy, na całą wieczność” (Joma 6, 2).

Pod koniec istnienia świątyni zaznacza się coraz bardziej widoczna obawa przed wymawianiem tetragramu. W traktacie Joma 40d możemy zaobserwować tę zmianę: „Arcykapłan miał pierwiej zwyczaj głośno wypowiadać Imię, lecz gdy zwiększyła się liczba ludzi rozwiązłych, wymawiał je ściszym głosem”. Rabbi Tarfon opowiada, że za czasów swej młodości: „podszedł pewnego dnia ze swoim wujem do podium i wytyczył słuch, aby uchwycić słowa Arcykapłana. Posłyszał tylko, że Imię wymówiono tak, że zagłuszył je śpiew pozostałych kapłanów” (Kidduszin 71a).

W świadomości Żydów utrwaliło się przekonanie, że wypowiedzenie Imienia Boga jest świętokradztwem. Wśród ludzi, którzy nie dostąpią życia przyszłego, wymieniano „tego, co wymawia Imię według liter” (Sanhedryn 10, 1). Pewien rabin z III w. po Chr. mawiał: „Kto wymawia Imię dosłownie, winien jest największej zbrodni” (Pesikta 148a).

Podczas nabożeństw synagogałnych zamiast JHWH czytano ADONAJ, czyli „Panie mój”. Oryginalną wymowę tetragramu przekazywali mędracy uczniom – raz lub dwa razy na siedem lat (Kidduszin 71a). Później nawet tego zaprzestano, a sposób wymawiania tetragramu nie jest już dokładnie znany. Znamiennie jest tu również świadectwo Józefa Flawiusza¹⁹, pochodzącego z rodziny kapłańskiej. Nie śmiał dosłownie przytoczyć tetragramu: „I wyjawiał mu [Mojżeszowi] Bóg swoje Imię, którego nie znał żaden człowiek; tego Imienia nie wolno mi tu podać” (*Dawne dzieje Izraela*, 2, 12, 4).

ks. Eugeniusz Szewc

¹⁹ Józef Flawiusz żył w latach 37–101 po Chr.

BP BOHDAN BEJZE

WZÓR STARANNOŚCI W SŁUŻBIE BOŻEJ

O biskupie Janie Fondalińskim,
pracowniku Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi,
w 25. rocznicę śmierci

Kto zamierzałby opracować szczegółowy życiorys śp. biskupa Jana Fondalińskiego (1900–1971), musiałby omówić kilka różnorodnych dziedzin jego działalności. W niniejszym szkicu spróbujemy spojrzeć na biskupa Fondalińskiego poprzez działalność, którą poświęcił na rzecz Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi jako ojciec duchowny oraz jako profesor teologii ascetycznej, psychologii eksperymentalnej, katechetyki i pedagogiki. Za próbę przypomnienia tej strefy działalności biskupa Fondalińskiego przemawia to, że w niej właśnie – jak się zdaje – wyraziła się najdokładniej jego duchowość; nadto ważny jest fakt, że działalność biskupa Fondalińskiego w łódzkim Wyższym Seminarium Duchownym jest mniej znana od jego czynności proboszczowskich i biskupich, które były łatwiejsze do zaobserwowania przez większą liczbę osób. Zawarte w tym tekście wspomnienia sięgają do lat 1948–1953, kiedy to odbywałem studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. W tekście dla jasności zostaną wyróżnione trzy części.

1. **Ojciec duchowny.** Najmłodszy alumn przez kilka miesięcy po wstąpieniu do seminarium odbywał codzienne modlitwy poranne, zwane rozmyślaniami, w osobnej sali pod przewodnictwem ks. Jana Fondalińskiego jako ojca duchownego. Już owych najmłodszych alumnów uderzała staranność, z jaką ówczesny ojciec duchowny wypełniał swą funkcję: dbał o solidną treść podawaną do rozmyślenia, o kulturalny polski język, o punktualność w przeprowadzaniu tego duchowego ćwiczenia.

Taką samą staranność zauważało się w konferencjach ascetycznych, które ojciec duchowny głosił co tydzień w kaplicy do alumnów wszystkich lat studiów. Ich treść, każdorazowo sformułowana na piśmie, odwoływała się do tekstów bi-

blijnych i liturgicznych, do Ojców Kościoła i gruntownych ustaleń teologicznych, a zarazem zmierzała do praktycznych wniosków moralnych, dotyczących formacji kandydatów do kapłaństwa. Ksiądz Fondaliński zawsze przemawiał z przejęciem, z osobistym zaangażowaniem, często nawet ulegał wzruszeniom.

Zapał mi szczególnie w pamięć sposób odprawiania mszy świętej charakterystyczny dla naszego ojca duchownego. Był to ten rodzaj dokładności, który jest niechybnie przejawem najgłębszej czci dla żywego Chrystusa. Była to równocześnie osobista modlitwa celebransa i przewodniczenie modlitwie liturgicznej uczestników mszy świętej.

W zakrystii na tablicy ogłoszeń dla alumnów ojciec duchowny często umieszczał przepisywane własnoręcznie na maszynie informacje odnoszące się do praktyk religijnych.

Starsi alumni orientowali się, że był konsekwentnym zwolennikiem indywidualnego kierownictwa duchowego.

Wszystko co wyżej przytoczyłem uzyskuje właściwe znaczenie, gdy uświadomimy sobie, że ks. Jan Fondaliński miał precyzyjną wizję kształtowania powołań kapłańskich oraz organizacji i funkcjonowania seminarium duchownego, o czym pisał na łamach znanego periodyku „Ateneum Kapłańskie” (tom 49, 1948).

2. Profesor teologii ascetycznej. Przed wykładem teologii ascetycznej ks. prof. Jan Fondaliński często zamiast rozpoczęcia modlitwy recytowanej intonował jakąś religijną pieśń (robiło to wrażenie tym korzystniejsze, że miał bardzo dobry słuch i czysty głos). Zebrani w sali alumni natychmiast daną pieśń podejmowali. Wyczuwaliśmy, że wspólny śpiew religijny stanowi modlitwę niejako wzmoczoną, która harmonizuje ze szczególnie ważną duchowo treścią teologii ascetycznej. Zarazem jednak wszystkie zagadnienia objęte tym przedmiotem omawiał ks. prof. Fondaliński tak samo metodycznie, naukowo jak uczynił to w wykładach innych przedmiotów. Było oczywiste, że bardzo mu zależy, by jego słuchacze-alumni jak najlepiej zrozumieli i przyswoili sobie teologię ascezy.

Ale ks. Fondaliński, będąc kompetentnym i zapobiegliwym profesorem teologicznej dyscypliny zajmującej się ascezą, dawał równocześnie przykład ascezy osobistej. W tej mierze przypomnieć należy przede wszystkim jego milczenie w odniesieniu do dwu życiowych doświadczeń: podczas wojny jako więzień niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau zaznał tam nieludzkich cierpień, jednakże pod adresem sprawców tych cierpień nie wypowiadał nawet minimalnych uczuć nienawiści, złych życzeń, pragnień zemsty; po wojnie, pracując w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, znajdował się w trudnej finansowej sytuacji (świadczyły o tym jego mizerne buty, codzienna sutanna, jesionka, meble), atoli nie wyrażał ani cienia zazdrości lub zawiści wobec tych, którzy mieli się lepiej.

3. Profesor psychologii eksperymentalnej, katechetyki i pedagogiki. Gdy wspominam ks. prof. Jana Fondalińskiego jako wykładowcę tych trzech przed-

miotów, odczuwam dla niego wyjątkowo głęboką wdzięczność. A oto jej przyczyny.

W czasie studiów na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – które rozpocząłem po ukończeniu Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi i otrzymaniu święceń kapłańskich – uczyłem się między innymi na monograficzne wykłady z zakresu psychologii. Towarzystwo mi wówczas korzystne samopoczucie: do tych specjalistycznych wykładów byłem przygotowany. Dzięki czemu? Dzięki wcześniejszym wykładom psychologii, które w łódzkim Wyższym Seminarium Duchownym prowadził ks. prof. Fondaliński.

Z wykładami katechetyki łączyły się ćwiczenia praktyczne: prowadzenie przez alumnów lekcji religii i oceniające dyskusje na ich temat. Ksiądz prof. Fondaliński, mimo licznych obowiązków, jakie na nim ciążyły, skwapliwie organizował owe ćwiczenia w parafialnych salach katechetycznych na terenie Łodzi. A w toku dyskusji związanych z tymi lekcjami uwydatniał konieczną potrzebę właściwego dostosowania lekcji do wieku, do psychicznego rozwoju, do umysłowych możliwości uczniów. Ta wskazówka – ważna nie tylko wówczas, gdy naucza się dzieci – towarzyszy mi przez cały ciąg dotychczasowej pracy nauczycielskiej i kaznodziejskiej.

W wykładach pedagogiki ks. prof. Fondaliński akcentował, że centralnym zadaniem wychowania katolickiego jest wszechstronny rozwój człowieka, rozwój zatem fizyczny, umysłowy, uczuciowy, religijny, kulturalno-estetyczny. Troska o rozwój powinna trwać przez całe życie. Ustawicznie przeto trzeba pracować nad sobą: jest to niezbędne, by na możliwie najwyższym poziomie realizować swe obowiązki i całość życiowego powołania. Wskazania te ks. Fondaliński głosił, wyjaśniał i zalecał, ale nie tylko, wprowadzał je również we własne życie. Na mocy poczynionych spostrzeżeń przytoczę niniejszym dwa przykłady, które wywarły na mnie trwałe wrażenie.

Przykład pierwszy – związany z kulturą zewnętrzną. Jak wyżej już wspomniano, życiowe warunki materialne ks. Fondalińskiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi były bardzo skromne, ale w nich właśnie – co nie było łatwe – przestrzegał stylu bycia, który świadczył o kulturze wypracowanej, ugruntowanej, pielęgnowanej. Był mianowicie zawsze starannie ogolony i ostrzyżony, na jego sutannie i butach nie ujrzało się żadnych zanieczyszczeń, idąc do ołtarza lub do konfesjonu wkładał na siebie komżę, która z reguły wyglądała jak nowa, a czystość jego dłoni i paznokci mogło określić tylko jedno słowo: idealna.

Przykład drugi – należący do kultury intelektualnej. Wojna, okupacja i osadzenie w obozie koncentracyjnym uniemożliwiły ks. Janowi Fondalińskiemu odbycie studiów specjalistycznych na miarę jego zainteresowań i pragnień. Lecz gdy po wojnie studia stały się możliwe, zdecydowanie ponownie je podjął. Pracując w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, jako ojciec duchowny i wykładowca kilku przedmiotów, w pięćdziesiątym roku życia uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim doktorat z teologii. Zdobył ten stopień naukowy, pogłębił swą wie-

dzę i podniósł swe kwalifikacje, bo uznał to za właściwe ze względu na powierzone mu obowiązki.

Kończąc ten szkic, wracam do myśli, od której go zacząłem: do myśli o szczegółowym życiorysie biskupa Jana Fondalińskiego. Jego powstanie i opublikowanie pozwoliłoby wielu czytelnikom na skorzystanie z tego, co Bóg przez biskupa Fondalińskiego przekazał Kościołowi.

Tymczasem odnotujmy, że w intencji św. biskupa Jana Fondalińskiego, który zmarł 5 sierpnia 1971 r., została odprawiona w 25. rocznicę jego śmierci msza święta koncelebrowana pod przewodnictwem arcybiskupa Władysława Ziółka. Ta uroczysta liturgia odbyła się w niedzielę 4 sierpnia 1996 r. w bazylice archikatedralnej w Łodzi z udziałem łódzkich biskupów pomocniczych oraz przedstawicieli duchowieństwa, wspólnot zakonnych i wiernych świeckich.

PISMO KONGREGACJI WYCHOWANIA KATOLICKIEGO
PO WIZYTACJI APOSTOLSKIEJ
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁODZI

skierowane do arcybiskupa Władysława Ziółka ordynariusza łódzkiego

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi w dniach od 5 do 7 maja 1992 r. przeżyło Wizytację Apostolską. Wizytacji – w imieniu Kongregacji Wychowania Katolickiego – dokonali delegowani do tego celu: biskup Piotr Skucha, biskup pomocniczy diecezji sosnowieckiej, o. Dominik Wider OCD, prowincjał Zakonu Karmelitów Bosych.

27 lutego 1993 r. na adres arcybiskupa Władysława Ziółka zostało skierowane pismo Kongregacji podsumowujące Wizytację Apostolską.

Z uwagi na interesującą zawartość pisma Kongregacji, która może być inspirowana dla całej wspólnoty seminaryjnej, zarówno dla Księży Przełożonych, Ojców Duchownych, Księży Profesorów, jak i alumnów, arcybiskup Władysław Ziółek, mając na uwadze dobro tejże wspólnoty, przeżywającej swój jubileusz 75-lecia istnienia i działalności, zezwolił na opublikowanie pisma Kongregacji. Przekładu z języka włoskiego dokonał Rektor Seminarium – ks. Ireneusz Pękalski.

Redakcja

Rzym, 27 lutego 1993

KONGREGACJA
WYCHOWANIA KATOLICKIEGO
Prot. N. 1331/92/2

Wasza Ekscelencjo,

niedawna Wizytacja Apostolska przeprowadzona w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi przez jego Ekszelencję Księdza Biskupa Wizytatora Piotra Skuchę, biskupa pomocniczego diecezji sosnowieckiej i przez jego współpracownika ojca Dominika Widera OCD dostarczyła naszej Kongregacji pełny obraz aktualnego stanu formacji kapłańskiej realizowanej w tymże Seminarium. Po

dokładnym zapoznaniu się z Relacją i załączonymi dokumentami przekazanymi nam przez Nuncjusza Apostolskiego w Polsce miło nam przedłożyć Waszej Ekscelencji nasze następujące wnioski.

1. Przede wszystkim Kongregacja wyraża Waszej Ekscelencji, Biskupom Pomocniczym, Przełożonym i Profesorom, a także całej wspólnotie seminaryjnej swą wdzięczność za wspaniałą atmosferę, w jakiej Wizytatorzy mogli spełniać swoją misję. Jak się dowiedzieliśmy, przez wszystkich została im okazana wielka życzliwość połączona z właściwą współpracą. Dotyczy to między innymi godnej pochwały otwartości i szczerości alumnów wobec Wizytatorów.

2. Co do zasadniczej linii formacji ze satysfakcją odnotowaliśmy, że jest ona zgodna z tradycją Kościoła i urzędowym nauczaniem Stolicy Apostolskiej. Przełożeni kierowani duchem braterskiej współpracy podejmują w sposób godny uznania wysiłki zmierzające do tego, aby zasady doktrynalne obowiązujące w tej materii nie tylko były przez seminarzystów akceptowane, lecz także były rzeczywiście realizowane w codziennym życiu. Droga, po której się kroczy, jest zatem jasna i pewna. Także aktualna liczba alumnów, których zgodnie z danymi statystycznymi jest 138, pokrzepia i pozwala mieć nadzieję na pomyślną przyszłość.

3. Wizytatorzy uważają, że formacja duchowa jest starannie realizowana przez dwóch ojców duchownych, których wspierają spowiednicy nadzwyczajni. W teź formacji kładzie się nacisk na intensywne życie sakramentalne i liturgiczne, którego centrum stanowi codziennie sprawowana msza święta. Ponadto kładzie nacisk na kierownictwo duchowe, wolny wybór spowiednika, rekolekcje odprawiane na początku roku akademickiego, w czasie Wielkiego Postu, przed święceniami diakonatu i prezbiteratu. Kładzie się też nacisk na skupienia miesięczne, cotygodniowe konferencje ascetyczne i na inne praktyki religijne właściwe dla życia kapłańskiego (jak np. modlitwy indywidualne i wspólnotowe, medytacje, adoracja Najświętszego Sakramentu, Droga Krzyżowa, Różaniec).

Zaleca się jednakże częste odmawianie w grupach Liturgii Godzin, aby stopniowo przyzwyczaić alumnów do odmawiania oficjalnej modlitwy Kościoła, którą „kapłani winni pielęgnować i nauczać” (por. *Presbyterorum ordinis*, nr 5). Ponadto uważamy, że należy bardziej zabiegać, aby seminarzyści w codziennym życiu praktykowali rady ewangeliczne. Wydaje się nam także wskazane zwiększenie aktualnej liczby ojców duchownych.

4. Formacja intelektualna realizowana zgodnie z normami kanonicznymi i polskim *Ratio studiorum* jest zlecona grupie wykładowców dobrze przygotowanych pod względem naukowym i pedagogicznym. Fakt, że Seminarium współpracuje z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie pobudza profesorów do prowadzenia wykładów na odpowiednio wysokim poziomie i do rozbudzania w studentach pragnienia poszukiwań naukowych w ramach specjalistycznych seminariów. Ponadto z zadowoleniem stwierdziliśmy, że – jak wynika z Relacji – wykładowcy w swym nauczaniu troszczą się o poziom naukowy i są równocześnie należycie uwrażliwieni na problemy duszpasterskie. W konsekwencji od dwóch

lat wszyscy alumni kończą Seminarium z tytułem „magistra”. Godna pochwały jest także troska o właściwe funkcjonowanie biblioteki i czytelnia.

Sugeruje się jednakże wypracowanie odpowiedniej równowagi w zakresie liczby wykładanych przedmiotów, przykładanie większej uwagi do tego, aby alumni czytali i studiowali dokumenty wydane przez Magisterium Kościoła. Zaleca się nadto taki sposób wykładania teologii moralnej i dogmatycznej, który by pozwolił uniknąć powstawania w alumnach nieporozumień i niepokoju.

Pragniemy też wyrazić życzenie, aby profesorowie byli mniej zaangażowani w działalność duszpasterską, by mieli wystarczającą ilość czasu na uzupełnianie swojej wiedzy i na prowadzenie poszukiwań naukowych.

5. Pewną drogę służącą wdrażaniu seminarzystów do odpowiedzialności i do rozbudzania w nich ducha inicjatywy stanowią praktyki duszpasterskie dobrze zaprogramowane i przeprowadzane pod kierownictwem wychowawców. Uważamy, że w tym zakresie należy podejmować dalsze wysiłki zmierzające przede wszystkim do określenia zasad metodycznego wprowadzenia kandydatów do kapłaństwa w różne sektory życia parafialnego. Zgodnie z ostatnią postsynodalną Adhortacją Apostolską *Pastores dabo vobis*, „poprzez pierwsze i stopniowo zdobywane doświadczenia w pełnieniu posługi przyszli kapłani zostaną włączeni w żywą tradycję duszpasterską swego Kościoła lokalnego, nauczą się otwierać umysł i serce na wymiar misyjny życia Kościoła, będą praktykować pierwsze formy współpracy z sobą nawzajem oraz z kapłanami, obok których zostaną postanowieni” (nr 58). Wobec tego zaleca się koniecznie zharmonizowanie inicjatyw z poszczególnymi fazami procesu formacyjnego, aby odpowiadały wiekowi i dojrzałości młodych oraz mogły stać się „konkretnym wyrazem posługi lektora, akolity, a także diakona” (tamże).

6. W formacji dyscyplinarnej i ludzkiej są przestrzegane normy *Regulaminu*, który ogólnie mówiąc, jest zachowywany w sposób zadowalający. Alumni czynnie uczestniczą w różnych kołach zainteresowań (historycznym, ekumenicznym, misyjnym, fotograficznym, plastycznym) utworzonych w celu wspierania ducha wspólnoty, spontaniczności, inicjatywy i współpracy. W konsekwencji w funkcjonowaniu Seminarium nie powstają szczególne trudności, tym bardziej że istnieją możliwości dalszego postępu w zakresie większej personalizacji działań wychowawczych. Wedle opinii Wizytatorów w Seminarium da się odczuć potrzebę większego pogłębienia i autentyczności relacji między moderatorami i seminarzystami, które byłyby inspirowane duchem wzajemnego zaufania. Odpowiada to podstawowym zasadom zdrowej odnowy pedagogicznej określonym w paragrafie 24 *Ratio Fundamentalis* poświęconym dialogowi i duchowi współpracy. Takie same idee odnajdujemy ponadto we wspomnianej uprzednio Adhortacji Apostolskiej, która stwierdza że „działania różnych wychowawców okazują się prawdziwie i w pełni skuteczne, jeśli przyszły kapłan odnosi się do nich ze swoją osobistą i serdeczną współpracą oraz z przekonaniem” (nr 68).

Przedkładamy ponadto Waszej Ekscelencji do uważnego rozważenia sugestię Wizytatorów, aby Rektor był wyłącznie oddany wypełnianiu swej funkcji. Równocześnie ci sami Wizytatorzy wyrazili swe uznanie dla działań obecnego Rektora Księdza Biskupa Adama Lepy, biskupa pomocniczego Archidiecezji Łódzkiej, który swoje obowiązki wypełnia przykładowo i cieszy się szacunkiem alumnów.

7. Warunki duchowe, kulturalne, psychologiczne i ludzkie, w jakich zgłaszają się kandydaci do Seminarium, nakazują wprowadzenie pewnego „okresu propedeutycznego”. Gdyż – jak nam zreferowano – młodzi przeżywają trudności w wierze, mają mentalność relatywistyczną w odniesieniu do norm moralnych, fałszywy obraz autorytetu i wolności, braki w dziedzinie dojrzałości osobowościowej, trudności w zachowaniu przepisów *Regulaminu*, ducha przesadnego krytycyzmu i kontestacji wobec profesorów, wychowawców, a nawet samego Seminarium. Uważamy, że w konkretnym organizowaniu tegoż „okresu propedeutycznego” trzeba koniecznie kłaść nacisk na aspekt duchowy, aby alumni osiągnęli konieczną jasność co do natury ideału kapłaństwa i byli w stanie realizować go z sercem radosnym i niepodzielnym. Jest oczywiste, że wspomniana wyżej inicjatywa będzie pomocna także do uzupełnienia ewentualnych braków co do intelektu i kultury seminarzystów i do stopniowego wprowadzenia ich w życie Seminarium.

8. Dzięki wybudowaniu w latach 1982–1986 nowego gmachu Seminarium warunki mieszkaniowe i całe otoczenie mogą być uznane jako bardzo dobre i sprzyjające nauce i modlitwie. Seminarium ma także doskonale warunki do rekreacji i uprawiania sportu. Oczywiście jest to owoc wielu wyrzeczeń wielkodusznie podejmowanych przez Archidiecezję z miłości do kapłaństwa i do wartości duchowych, które ono przedstawia.

Wszystko to rozważywszy, należy stwierdzić, że życie tegoż Seminarium, jak to ukazała nam Wizytacja Apostolska, nie jest pozbawione licznych pozytywnych aspektów, a przede wszystkim wielkich możliwości co do dalszego rozwoju w różnych sektorach formacji. W takim też duchu sformułowaliśmy nasze zalecenia, mając nadzieję, że damy nowy impuls do działań grupy wychowawców i wykładowców, którzy pod przewodnictwem Waszej Ekscelencji podchodzą do swoich obowiązków z wielką troskliwością. W nadziei, że nasze zalecenia mogą być użyteczne dla Waszej Ekscelencji, z radością kierujemy do Waszej Ekscelencji i do Jego Czcigodnych Współpracowników nasze szczere podziękowanie za zaangażowanie w tym fundamentalnym sektorze życia kościelnego, wypraszając dla wszystkich obfitość łask Bożych.

Chętnie, korzystając z okazji, przesyłamy Waszej Ekscelencji wyrazy głębokiego szacunku z zapewnieniem o swoim oddaniu w Panu

† José Saraiva Martins, Sekretarz

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARIJNYCH
LIPIEC 1995 – CZERWIEC 1996

1995

15 IX – Zjazd kandydatów na I rok studiów filozoficzno-teologicznych. Formację seminaryjną w Szczawinie, pod kierunkiem księży przełożonych, księży profesorów i ojców duchownych rozpoczęło 20 alumnów.

29–30 IX – Skupienie na rozpoczęcie roku akademickiego prowadzone przez ks. mgr Włodzimierza Dratka, notariusza Sądu Biskupiego w Łodzi.

1 X – W bazylice archikatedralnej 22 alumnów VI roku przyjęło święcenia diakonatu z rąk biskupa Adama Lepy. 15 alumnów III roku przywdziało szatę duchowną.

2 X – Rozpoczęcie wykładów w nowym roku akademickim.

3 X – Inauguracja roku akademickiego wyższych szkół w Łodzi w Teatrze Wielkim.

5 X – Dzień modlitw o uświęcenie kapłanów. W bazylice archikatedralnej konferencję wygłosił arcybiskup Stanisław Nowak, ordynariusz częstochowski.

8 X – Uroczysta Eucharystia w bazylice archikatedralnej intencji biskupa Jana Kulika z racji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa.

9 X – Wykład w cyklu: *Twórcy kultury w Archidiecezji Łódzkiej* prof. dr hab. Marii Kamińskiej: *Drogą ku Prawdzie i Miłości. Stefania Skwarczyńska (1902 – 1988)*.

14 X – Inauguracja roku akademickiego czterech uczelni teologicznych: Seminarium Duchownego, Filii ATK, Instytutu Teologicznego i Kolegium Teologicznego. Wykład inauguracyjny nt. *Co się dzieje z naszą cywilizacją? Próba refleksji na marginesie encykliki Ewangelia życia* wygłosił o. prof. dr hab. Jacek Salij OP.

28 X – Kilkuosobowa delegacja Seminarium wzięła udział w inauguracji roku pracy ruchu *Komunia i Wyzwolenie* na Jasnej Górze.

31 X – Udział wspólnoty seminaryjnej w pogrzebie biskupa Jana Kulika. Mszy świętej żałobnej przewodniczył kardynał Henryk Gulbinowicz.

4–5 XI – Skupienie dla alumnów pod przewodnictwem ks. Eugeniusza Dutkiewicza (Hospicjum Pallotinum, Gdańsk).

9 XI – W kościele Podwyższenia św. Krzyża społeczność seminaryjna uczestniczyła we mszy świętej sprawowanej w intencji Sługi Bożego ks. prof. Franciszka Blachnickiego. Słowo Boże wygłosił ks. prał. Henryk Bolczyk, moderator krajowy Ruchu Światło-Życie.

11 XI – Święto Niepodległości: msza święta w bazylice archikatedralnej, akademii w Teatrze Wielkim z okazji jubileuszu 75-lecia Archidiecezji Łódzkiej. Wykład nt. *Kościół katolicki wobec narodzin niepodległości Polski i wojny polsko-bolszewickiej 1918–1920* wygłosił prof. dr hab. Marian Drozdowski.

12 XI – Wykład w cyklu: *Twórcy kultury w Archidiecezji Łódzkiej*. Dwugłos – prof. dr hab. Zofia Libiszowska: *Wspomnienia o Teresie Tyszkiewiczowej (1906–1992)*, prof. dr hab. Stanisław Fijałkowski: *O malarstwie Teresy Tyszkiewiczowej*.

22 XI – W dniu św. Cecylii alumni roku IV przygotowali program muzyczny *Wspólne śpiewanie*.

24 XI – Nabożeństwo ekumeniczne w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem Semko Korozy, duchownego z Kościoła ewangelicko-reformowanego.

27 i 28 XI – Dni powołaniowe w seminarium. Tradycyjnie program przygotowali alumni V roku.

3–7 XII – Rekolekcje dla wspólnoty seminaryjnej przed nawiedzeniem Watykańskiego Obrazu MB Królowej Polski były prowadzone przez o. Stefana Rożeja, z Zakonu Ojców Paulinów (Kraków).

5 XII – Wykład z cyklu: *Twórcy kultury Archidiecezji Łódzkiej* pt. *Niezapomniany duszpasterz o. Tomasz Rostworowski SI (1904–1974)*. Prelegentka: Ewa Bekier.

7 i 8 XII – Nawiedzenie Obrazu Matki Bożej. Uroczysta procesja przeniesienia Obrazu z kaplicy Sióstr Urszulanek przy ul. Czerwonej. Uroczystej concelebrze na rozpoczęcie Nawiedzenia przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek. W czasie Apelu Jasnogórskiego przemawiał biskup Bohdan Bejze. W nocy odbyło

się modlitewne czuwanie przed obrazem Matki Bożej. Mszy świętej na zakończenie Nawiedzenia w Seminarium odprawił ks. prał. Bogdan Dziwosz.

10 XII – Uroczysta msza święta na zakończenie obchodów jubileuszu 75-lecia archidiecezji łódzkiej w bazylice archikatedralnej. Wśród licznych zaproszonych gości obecni byli: kardynał Józef Glemp, prymas Polski, arcybiskup Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, kardynał Franciszek Macharski, metropolita krakowski.

13 XII – Msza święta na zakończenie peregrynacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej z Watykanu w Kościele Matki Boskiej Zwycięskiej. Uroczystości przewodniczył arcybiskup Janusz Bolonek, nuncjusz apostolski w Rumunii.

22 XII – Wspólna wieczerza wigilijna, rozjazd na ferie świąteczne.

27–28 XII – Spotkanie alumnów seminariów duchownych na temat: *Seminarium Duchowne jako miejsce doświadczenia Kościoła*. Spotkaniu organizowanemu przy współpracy ruchu *Komunia i Wyzwolenie* przewodniczył ks. Józef Adamowicz z Legnicy. Przybyło na spotkanie 25 alumnów z seminariów diecezjalnych i zakonnych.

28 XII – 26 I 1996 – Praktyki diakońskie w parafiach.

1996

5 I – Zjazd alumnów do seminarium po feriach.

10 I – Spotkanie alumnów z redaktor Zdzisławą Gucą.

14 i 21 I – Opłatek dla rodziców alumnów.

18 I – Początek Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan pod hasłem *Oto stoję u drzwi i kołaczę* (Ap 3, 20).

20 I – Koniec wykładów w I semestrze.

27 I – Uroczysta akademie ku czci św. Tomasza z Akwinu. Wykłady wygłosili: ks. dr Andrzej Perzyński, *Afirmacja prawdy i tolerancja*; ks. dr Andrzej Świątczak, *Współczesne zagadnienia Kościoła w Polsce*; ks. dr Sławomir Szczyrba, *Czy religia jest obecna w życiu społecznym?*

17 II – Uroczysta Sesja z okazji 30. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II (1962–1965). W programie znalazły się następujące wystąpienia: arcybiskupa Szczepana Wesołego, *Fascynacja Soborem – spojrzenie przez pryzmat struktur*; biskupa Jana Nowaka, *Tajemnica Kościoła w Konstytucji Lumen gentium a II Synod Plenarny w Polsce*; arcybiskupa Janusza Bolonka, *Konstytucja Gaudium et spes – 30 lat dialogu ze światem*.

18 II – Uroczysta msza święta w bazylice archikatedralnej z okazji 10-lecia ordynariatu w Kościele łódzkim arcybiskupa Władysława Ziółka. Kazanie wygłosił biskup Bohdan Bejze.

19 II – Wieczór ostatekowy z programem humoru pt. *TV Grajdoł*.

20–21 II – Skupienie alumnów na rozpoczęcie Wielkiego Postu prowadził ks. dr Jan Sochoń wykładowca ATK i WSD w Warszawie, poeta i filozof. Podczas Eucharystii na zakończenie skupienia, której przewodniczył biskup Adam Lepa, 18 alumnów V kursu przyjęło kandydaturę do diakonatu i kapłaństwa.

21 II – Msza święta w kaplicy seminaryjnej z udzieleniem posługi lektoratu i kandydatury.

22 II – Promulgacja dekretu zwołującego III Synod Archidiecezji Łódzkiej. W kaplicy seminaryjnej aktu promulgacji dokonał arcybiskup Władysław Ziółek w obecności biskupów, Rady Kapłańskiej, członków Kapituły Archidiecezji, Księży Dziekanów, przedstawicieli wspólnot zakonnych i laikatu.

28 II – Spotkanie ekumeniczne z Simcha Keller-Skowrońskim, kantorem łódzkiej Gminy Żydowskiej nt. wspólnych korzeni.

3 III – przedstawiciele Seminarium wzięli udział w Konwersatorium Katolickiej Nauki Społecznej, które odbyło się w sali posiedzeń Senatu UŁ. Referat wygłosił prof. dr hab. Leszek Wojtczak, *Rola wspólnot uniwersyteckich w świetle nauki społecznej Kościoła*.

19 III – Msza święta w bazylice archikatedralnej z racji uroczystości św. Józefa patrona naszej archidiecezji.

19 – 23 III – Rekolekcje wielkopostne pod przewodnictwem ks. Grzegorza Ślęzaka ojca duchownego WSD w Częstochowie. Na zakończenie rekolekcji w czasie mszy świętej, której przewodniczył biskup Bohdan Bejze, została udzielona posługa lektoratu 12 alumnom III roku i posługa akolitatu ośmiu alumnom IV roku.

24 III – Posiedzenie naukowe z racji 125. rocznicy urodzin ks. Idziego Radziszewskiego założyciela i pierwszego rektora KUL. Wykład nt. *Ksiądz Idzi Radziszewski – twórca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* wygłosiła prof. dr hab. Grażyna Karolewicz.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, prorektor KUL przybliżył dzisiejszą sytuację Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

31 III – W bazylice archikatedralnej IX Światowy Dzień Młodzieży przeżywany był w duchowej łączności z Janem Pawłem II.

13 – 14 IV – Skupienie rodziców alumnów.

20–21 IV – Skupieniu miesięcznemu przewodniczył ks. prał. Marian Duda, proboszcz parafii katedralnej w Częstochowie.

18–19 V – Skupienie modlitewne. Przewodniczył ks. prał. Marian Wiewiórowski proboszcz parafii Podwyższenia Świętego Krzyża w Łodzi.

25 V – Podczas uroczystej mszy świętej w bazylice archikatedralnej został zainaugurowany III Synod Archidiecezji Łódzkiej. Koncelebrze przewodniczył arcybiskup Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce. Homilię wygłosił arcybiskup Władysław Ziółek. Po Eucharystii w auli seminaryjnej odbyła się sesja synodalna. Wykład nt. *Synod diecezjalny narzędziem odnowy Kościoła partykularnego* wygłosił ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski. Sekretarz generalny Synodu ks. dr Andrzej Dąbrowski przedstawił *Regulamin prac III Synodu Archidiecezji Łódzkiej*.

8 VI – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Arcybiskup Władysław Ziółek udzielił święceń prezbiteratu 21 diakonom. Święcenia przyjęli:

ks. Chlebowski Dariusz

ks. Fijałkowski Jarosław

ks. Grzelak Marcin

ks. Jargan Bogusław

ks. Jeleń Paweł

ks. Jeleń Piotr

ks. Jurga Jarosław

ks. Kaczmarek Robert

ks. Kamiński Wiesław

ks. Kordela Marek

ks. Kruczek Paweł

ks. Lampa Mariusz

ks. Malinowski Paweł

ks. Marczak Mirosław
ks. Nowak Grzegorz
ks. Pęczak Paweł
ks. Piwowar Dariusz
ks. Siciński Mariusz
ks. Wojturski Mariusz
ks. Wołkowiec Zbigniew
ks. Żernicki Krzysztof

9 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

13 VI – Msza święta prymicyjna księży neoprezbiterów w kaplicy seminaryjnej.

22 VI – Uroczysta msza święta na zakończenie roku akademickiego w kaplicy Seminarium. Mszy świętej przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek.

23 VI – Rozjazd na wakacje alumnów wszystkich kursów.

Z ŻAŁOBNEJ KARTY

27 X 1995 r. – zmarł w wieku 78 lat ks. bp **JAN KULIK**. Wspólnota Seminaryjna 30 października wzięła udział w nieszpórach żałobnych za zmarłego, a w dniu następnym w uroczystościach pogrzebowych w bazylice archikatedralnej i na cmentarzu przy ul. Ogrodowej.

16 XII 1995 r. – zmarł ks. prof. dr hab. **SZCZEPAN W. ŚLAGA**, wykładowca filozofii przyrody, wstępu do filozofii i metodyki pracy naukowej w naszym Seminarium oraz kierownik Katedry Filozofii Przyrody w ATK w Warszawie. 19 XII – msza święta pogrzebowa w bazylice archikatedralnej. 20 XII – pogrzeb w Limanowej z udziałem delegacji księży i alumnów.

22 III 1996 r. – zmarł ks. prał. **ZDZISŁAW CZOSNYKOWSKI** wykładowca teologii pastoralnej w naszym Seminarium i proboszcz parafii św. Antoniego w Łodzi.

oprac. ks. *Andrzej Perzyński*

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 1996

- CHLEBOWSKI DARIUSZ – Historia Parafii św. Jerzego w Rydułtowach w latach 1889–1945
Promotor: ks. *Stanisław Grad*
- FIJAŁKOWSKI JAROSŁAW – Paschalny sens doczesnej aktywności człowieka według ks. Wacława Hryniewicza
Promotor: ks. *Tadeusz Sikorski*
- GRZELAK MARCIN – System prewencyjny św. Jana Bosko w wychowaniu młodzieży moralnie zaniedbanej
Promotor: ks. *Antoni Just*
- JARGAN BOGUSŁAW – Pojęcie odpowiedzialności w nauczaniu Jana Pawła II w Polsce
Promotor: ks. *Stanisław Skobel*
- JELEŃ PAWEŁ – Uprawnienia diakona w Kościele katolickim
Promotor: ks. *Ireneusz Pękałski*
- JELEŃ PIOTR – Szafarz sakramentu bierzmowania w Kościele katolickim
Promotor: ks. *Ireneusz Pękałski*
- JURGA JAROSŁAW – Aspekty moralne relacji seksualnych w małżeństwie w teologicznej refleksji katolickiej i protestanckiej
Promotor: ks. *Stanisław Skobel*
- KACZMAREK ROBERT – Wymogi prawa powszechnego i partykularnego polskiego dotyczące zawierania małżeństw mieszanych
Promotor: ks. *Ireneusz Pękałski*
- KAMIŃSKI WIESŁAW – Problem sztucznego zapłodnienia w świetle nieteologicznej i teologicznej literatury polskiej
Promotor: ks. *Stanisław Skobel*
- KORDELA MAREK – Mit Kościoła klerykalizującego społeczeństwo na łamach tygodnika „Wprost” w latach 1992–1993
Promotor: bp *Adam Lepszy*
- KRUCZEK PAWEŁ – Misja „dwóch Świadców” w Apokalipsie św. Jana
Promotor: ks. *Eugeniusz Szewc*
- LAMPA MARIUSZ – Znaczenie cnoty czystości w przygotowaniu do małżeństwa w nauczaniu Jana Pawła II
Promotor: ks. *Stanisław Skobel*
- MALINOWSKI PAWEŁ – Salomon między Judą a Izraelem
Promotor: ks. *Lech R. Stachowiak*

-
- NOWAK GRZEGORZ – Założenia formacji seminaryjnej w nauczaniu Jana Pawła II
Promotor: ks. *Aleksander Janeczek*
- PĘCZEK PAWEŁ – „Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego do czczych rzeczy...” (Wj 20, 7; Pwt 5, 11)
Promotor: ks. *Lech R. Stachowiak*
- PIWOWAR DARIUSZ – Józefa Życińskiego wersja panenteizmu
Promotor: ks. *Bogdan Bakies*
- PROSTACKI JACEK – Historia Parafii św. Antoniego w Łodzi w latach 1924–1952
Promotor: ks. *Stanisław Grad*
- ROGOWSKI GRZEGORZ – Świątowanie Dnia Pańskiego. Studium prawnoteologiczne.
Promotor: ks. *Ireneusz Pękalski*
- SICIŃSKI MARIUSZ – Konfrontacja antypedagogicznej koncepcji Huberta von Schoenbecka z chrześcijańską pedagogiką egzystencjalną.
Promotor: ks. *Antoni Just*
- WOJTURSKI MARIUSZ – Mądrość w Liście św. Jakuba (3, 13–18)
Promotor: ks. *Eugeniusz Szewc*
- WOŁKOWICZ ZBIGNIEW – Zagadnienie jedności w publikacjach Chiary Lubich
Promotor: ks. *Andrzej Perzyński*

oprac. ks. *Sławomir Szczyrba*

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

abp Janusz B o l o n e k, Konstytucja <i>Gaudium et spes</i> – 30 lat dialogu ze światem	3
bp Bohdan B e j z e, O sytuacji i potrzebach kultury dziś	21
ks. Andrzej P e r z y ń s k i, Chrześcijańskie rozumienie czasu i historii. Uwagi na marginesie Listu Apostolskiego <i>Tertio millennio adveniente</i>	31
ks. Andrzej P e r z y ń s k i, Afirmacja prawdy i tolerancja. Naświetlenie w oparciu o papieską ideę nowej ewangelizacji	41
ks. Sławomir S z c z y r b a, Jana Pawła II Dobra Nowina dla człowieka. W kierunku humanizmu chrystocentrycznego	49

* * *

Paweł C h o j n a c k i, „Droga Jahwe” w Księdze Jeremiasza.....	65
ks. Jan T. J a c h y m, Ez 18,20 – nauka o odpowiedzialności indywidualnej	79
Gabriel K o ł o d z i e j, Sacrum szabatu	93
ks. Janusz N a w r o t, Gaza w staroegipskich źródłach historycznych	101

* * *

ks. Antoni J u s t, Antypedagogika wobec pedagogiki	113
bp Adam L e p a, Pedagogika mass mediów w Wyższym Seminarium Duchownym.....	127
ks. Piotr M o s k a l, Problem użyteczności logiki współczesnej w uprawianiu metafizyki Uwagi metafizyka	133
ks. Marek P l u t a, Śmierć w myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa.....	145
ks. Sławomir S z c z y r b a, Człowiek wobec środowiska przyrodniczego. Przyczynek do ekoetyki	177
ks. Sławomir S z c z y r b a, Czy religia jest obecna w życiu społecznym? Kilka uwag w związku z zagadnieniem praw człowieka.....	189

* * *

ks. Marek K a c z m a r e k, Rady ewangeliczne w życiu kapłana w nauczaniu Jana Pawła II ...	199
ks. Marek S t ę p n i a k, Opcja preferencyjna na rzecz ubogich. Od Vaticaum II do Katechizmu Kościoła Katolickiego.....	211
ks. Jan W o l s k i, Tragizm ludzkiego grzechu.....	219

* * *

ks. Stanisław G r a d, Tomaszów Mazowiecki, początki miasta i kościoła pw. św. Antoniego	227
ks. Ireneusz P ę k a l s k i, Struktura organizacyjna i działalność Rady Kapłańskiej Diecezji Łódzkiej w latach 1986–1996	235
ks. Piotr Z w o l i ń s k i, Kult Obrazu Matki Bożej Studziańskiej w XVII–XIX w.	243

*

Sprostowanie	289
--------------------	-----

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

bp Bohdan B e j z e, Rozmowa z prof. Stefanem Swieżawskim o Soborze Watykańskim II nazajutrz po jego zakończeniu	291
Stanisław Z. L e s z c z y ń s k i, Syndrom poobozowy (KZ Syndrome).....	295

ks. Sławomir S z c z y r b a, <i>Człowiek, który odpowiedzialnie przeszedł przez życie</i> . Jerzy Mirewicz SJ (1909–1996).....	301
---	-----

* * *

Luigi Giussani, <i>Czas i świątynia. Bóg i człowiek</i> , tłum. K. Borowczyk, ks. J. Waloszek, ks. A. Perzyński, (Biblioteka „Niedzieli”, 37) Częstochowa 1997 – rec. ks. Andrzej Perzyński.....	307
Hubertus R. Drobner, <i>Lehrbuch der Patrologie</i> , Freiburg in Breisgau-Basel-Wien 1994 – rec. ks. Jan Słomka	
Claude Tresmontant, <i>Esej o myśli hebrajskiej</i> , tłum. M. Tarnowska, (Biblioteka Filozofii Religii) Wydawnictwo Znak, Kraków 1996 – rec. ks. Sławomir Szczyrba	
Imię JHWH w <i>Talmudzie</i> . Na marginesie lektury <i>Talmudu</i> Abrahama Cohena – rec. ks. Eugeniusz Szewc	

Z ŻYCIA SEMINARIUM

bp Bohdan B e j z e, <i>Wzór staranności w służbie Bożej. O biskupie Janie Fondalińskim pracowniku Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, w 25. rocznicę śmierci</i>	317
<i>Pismo Kongregacji Wychowania Katolickiego po Wizytacji Apostolskiej Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi skierowane do arcybiskupa Władysława Ziółka ordynariusza łódzkiego</i>	321

* * *

<i>Diariusz wydarzeń seminaryjnych. Lipiec 1995 – czerwiec 1996</i>	325
<i>Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 1996</i>	331

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

Mgr Janusz B o l o n e k, Constitution <i>Gaudium et spes</i> - 30 ans du dialogue avec le monde	3
Mgr Bohdan B e j z e, La situation et les problèmes de la culture à nos jours.....	21
Andrzej P e r z y ń s k i, Conception chrétienne du temps et de l'histoire. En marge de la Lettre papale <i>Tertio millennio adveniente</i>	31
Andrzej P e r z y ń s k i, Affirmation de la vérité et tolérance. Mise en lumière de l'idée papale de la nouvelle évangélisation	41
Sławomir S z c z y r b a, La Bonne Nouvelle de Jean-Paul II pour l'homme. Vers l'humanisme christocentrique	49

* * *

Paweł C h o j n a c k i, „Chemin de Yahvé” dans le Livre de Jérémie	65
Jan T. J a c h y m, Ez 18, 20 – l'enseignement sur la responsabilité individuelle	79
Gabriel K o ł o d z i e j, Sacrum du sabbat	93
Janusz N a w r o t, Gaza dans les sources historiques de l'Ancien Egypte	101

* * *

Antoni J u s t, La pédagogie contre l'antypédagogie.....	113
Mgr Adam L e p a, La pédagogie des mass-media au Grand Séminaire.....	127
Piotr M o s k a l, L'utilisation de la logique contemporaine dans les recherches métaphysiques (Remarques du métaphysicien).....	133
Marek P l u t a, Conception de la mort dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas.....	145
Sławomir S z c z y r b a, L'homme et son environnement. Contribution à l'écoéthique	177
Sławomir S z c z y r b a, La religion, est-elle présente dans la vie sociale? Quelques remarques sur les questions relatives aux droits de l'homme.....	189

* * *

Marek K a c z m a r e k, Conseils évangéliques dans la vie du prêtre dans l'enseignement de Jean-Paul II.....	199
Marek S t e p n i a k, L'option préférentielle pour les pauvres	211
Jan W o l s k i, Le tragique du péché humain.....	219

* * *

Stanisław G r a d, Tomaszów Mazowiecki, les origines de la ville et de l'église	227
Ireneusz P ę k a l s k i, Structure et activité du Conseil des Prêtres dans le diocèse de Łódź dans les années 1986–1996.....	235
Piotr Z w o l i ń s k i, Le culte du tableau de la Vierge Marie à Studzianna du XVII ^e jusqu'au XIX ^e siècle.....	243

*

Erratum	289
---------------	-----

COMPTE-RENDUS ET CRITIQUES

Mgr Bohdan B e j z e, Interview avec le prof. Stefan Swiężawski sur le Concile Vatican II au lendemain de sa clôture.....	291
Stanisław Z. L e s z c z y ń s k i, Syndrome de la vie après le camp de concentration (KZ Syndrom)	295
Sławomir S z c z y r b a, L'homme qui a traversé sa vie d'une façon responsable. Jerzy Mirewicz SJ (1909–1996)	301

* * *

Luigi Giussani, <i>Temps et temple. Dieu et l'homme (Il tempo e il tempio)</i> – Andrzej Perzyński	307
Hubertus R. Drobner, <i>Manuel de la patrologie (Lehrbuch der Patrologie)</i> – Jan S ³ omka.....	309
Claude Tresmontant, <i>Essai sur la pensée hébraïque</i> – S ³ awomir Szczyrba.....	310
Eugeniusz Szewc, Le nom JHWH dans le Talmud. En marge de la lecture de „Talmud” d’Abraham Cohen.....	314

NOUVELLES DU SÉMINAIRE

Mgr Bohdan B e j z e, Le modèle de l’exactitude dans le service pastoral. De monseigneur Jan Fondaliński à l’occasion du 25 ^e anniversaire de sa mort	317
Le rapport de la Congrégation de l’Education Catholique après la visitation apostolique au Grande Séminaire de ŁódŹ adressé à mgr W ³ adys ³ aw Zió ³ ek, archevêque de ŁódŹ	321

* * *

Chronologie des événements au Séminaire. Juillet 1995 – juin 1996.....	325
Liste des mémoires de maîtrise écrits dans le Séminaire de ŁódŹ. Année 1996	331