

Wrocławski
PRZEGLĄD
Teologiczny

Wrocław
Theological
REVIEW

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław



Wrocławski

PRZEGLĄD

Teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXVII 2019 Nr 1

e-ISSN 2544-6460

Year XXVII 2019 No 1

Wrocław

Theological

REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW
ISSN 1231-1731
e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

- bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący / chairman), prof. dr hab.,
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
Yaakov Deutsch, prof., David Yellin College of Education, Jerozolima, Izrael
ks. Bogdan Ferdek, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
ks. Józef Grzywaczewski, dr hab., prof. UKSW, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie, Polska
ks. Zbigniew Kubacki, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, sekcja A. Boboli, Polska
ks. Krzysztof Pawlina, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, sekcja J. Chrzeciela, Polska
Franz Posset, prof., wolny badacz, Beaver Dam, Wisconsin, USA
ks. Mariusz Rosik – prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
ks. René Roux, prof., Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano, Szwajcaria
ks. Stefano Tarocchi, prof., Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Florencja, Włochy
ks. Włodzimierz Wołyniec, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska

RADA NAUKOWA ZESZYTU 2019 NR 1:

- Dr hab. Anastazja Seul
Dr hab. Jacek Zieliński
Dr Emanuela Bednarczyk-Stefaniak

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM

- ks. dr hab. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny / Editor-in-chief
dr Sławomir Zatwardnicki – sekretarz redakcji / Secretary
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. +48 76 72 44 165
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA / COPY EDITOR

Aleksandra Sitkiewicz

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak
dtp@academicon.pl | dtp.academicon.pl

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny” jest wersja elektroniczna.
The electronic version of “Wrocław Theological Review” journal is its original version.

Adres strony internetowej czasopisma / Website address of the journal:
www.ojs.academicon.pl/index.php/wpt

DRUK / PRINT

Elpil, Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Niniejszy numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego został sfinansowany ze środków
Uniwersytetu Zielonogórskiego

Słowo wstępne

Otworzyć się na prawdę

Wypowiedź Świętego Jana Pawła II: „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi. Dla Jego zbawczej władzy otwórzcie (...) szerokie dziedziny kultury” (22 października 1978) zawiera zachętę, a jednocześnie wymóg, by współczesny człowiek otworzył się na prawdę o fundamencie ludzkiego istnienia, źródle kultury śródziemnomorskiej i europejskiej cywilizacji. Jest wołaniem o to, by przyjął on na nowo tę prawdę i dawał jej świadectwo. W zaproponowanym Czytelnikowi numerze „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” znalazły się artykuły badaczy, będących przedstawicielami różnych dziedzin wiedzy, którzy przyjrzeni się dziełom Papieża i jego działalności pod kątem uobecniania przyjętej prawdy, czyli jego własnej realizacji wytyczonego zadania. Refleksja autorów dotyczy również spuścizny intelektualnej i duchowej Świętego, w różnym stopniu zakorzenionej w odbiorcach, powołujących się jednakże na jej wpływ.

Wynikami badań z zakresu teologii podzieliło się czterech reprezentantów środowisk akademickich. Ks. dr hab. Stanisław Zarzycki, prof. KUL, ukazał spojrzenie Jana Pawła II na współczesną kulturę, której źródłem i stałym natchnieniem powinna być – zdaniem Papieża – wiara. W przeciwnym wypadku kultura staje się znakiem nieprzyjęcia prawdy o człowieku. Ks. dr hab. Bogdan Giemza SDS, prof. PWT we Wrocławiu, wyjaśnił pojęcie nowego feminizmu. Nowy feminizm wiąże się w myśli Jana Pawła II z godnością kobiety, która przejawia się nie tylko w zdolności do stawania się darem dla innych, jako matka, ale i w twórczym zaangażowaniu w życie rodzinne i społeczne we współpracy z mężczyznami. Ks. mgr Maciej Dalibor SDS przedstawił interesującą refleksję nad sakramentem małżeństwa, który odczytał, w myśl nauczania papieskiego zawartego w katechezach środowych *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich*, jako łaskę dawaną przez Boga ludziom, aby umacniać i uzdrawiać łączące ich relacje. Ks. dr hab. Stefan Radziszewski przybliżył współczesny „rysunek kapłana”, który wyłania się z wypowiedzi księży z pokolenia Jana Pawła II, zebranych i opublikowanych w lubelskim kwartalniku „Akcent”.

Dr hab. Jacek Zieliński w referacie reprezentującym dyscyplinę filozofii podjął rozważania nad rolą i znaczeniem tejże przypisywanym jej m.in. przez Papieża w encyklice *Fides et ratio*. Dr Michał Kapias oraz ks. dr hab. Grzegorz Polok, prof. Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, przedstawili *Inspiracje myślą Jacques'a Maritaina w koncepcji narodu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Dr hab. Anastazja Seul wskazała na literackie i nieliterackie aspekty dobra, prawdy i piękna w wypowiedziach biskupa Rzymu, ukazując wertykalny i horyzontalny wymiar antycznej triady.

Pięciu prelegentów przygotowało teksty filologiczne. Dr hab. Anna Kozłowska zaproponowała studium nieznanego utworu Karola Wojtyły pt. *Siostra*. Mgr Jan Makarewicz omówił z kolei romantyczną symbolikę krzyża w jego twórczości, pokazując, że obrazy przedstawione w *Renesansowym psalterzu* korespondują z poetycką wyobraźnią Krasińskiego i Norwida. Dr Emanuela Bednarczyk-Stefaniak zaprezentowała etapy procesu uwewnętrzniania i uświadomienia przez bohaterów misterium *Promieniowanie ojcostwa* prawd stojących u źródeł ich życia wewnętrznego i istnienia. Dr hab. Katarzyna Węgorowska, prof. UZ, przedstawiła wyniki badań nad świadectwami pozostawionymi w interdyscyplinarnych opracowaniach oddających specyfikę życia biskupa Rzymu, zawierzonego przezeń Matce Bożej z sanktuarium na Jasnej Górze. Mgr Anna Ast, doktorantka UZ, przybliżyła czytelnikom wypowiedzi Jana Pawła II dotyczące Tatr. Odśloniła papieską wrażliwość na ich majestat i piękno, podobną do wrażliwości innych autorów poezji tatrzańskiej.

Niniejszy numer „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” poświęcony został w całości osobie i dziełu Świętego Jana Pawła II, który wciąż oddziałuje na „szerokie dziedziny kultury” jako autentyczny świadek Chrystusa.

Ks. dr hab. Sławomir Stasiak
Dr hab. Anastazja Seul
Dr hab. Jacek Zieliński
Dr Emanuela Bednarczyk-Stefaniak

Maciej Dalibor

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
maciej.dalibor@mailsds.org
ORCID: 0000-0002-4302-6054

„Własny dar” sakramentu małżeństwa w katechezach Jana Pawła II

‘Self-Gift’ in the Sacrament of Marriage in John Paul II’s Teachings

ABSTRACT: This article presents the papal theology of the body within the scope which concerns the sacramental grace given to a man and a woman in the marriage. This grace, in a special way, concerns relationships created by a man because it is they that were deprived of the basic dimension of the unselfish gift by original sin. This gift was given to a man by the Creator and on the basis of this gift the man had to share himself with another human being. The incarnation of the Son of God was God’s response to the mistrust that undermined the communion of God with a man, together with the essential human communion, that is, the marriage. Through the sacraments we have access to the fruits of the Passover of Christ. In the sacrament of marriage these fruits enable people to enter again into a dimension of the selfless gift of the self given to another person.

KEY WORDS: sacrament, marriage, theology of the body, relationships, John Paul II

ABSTRAKT: W niniejszym artykule przedstawiona została papieska teologia ciała w zakresie dotyczącym sakramentalnej łaski udzielanej w małżeństwie mężczyźnie i kobiecie. Łaska ta w sposób szczególny dotyczy relacji tworzonych przez człowieka, ponieważ to one poprzez grzech pierworodny zostały pozbawione podstawowego wymiaru bezinteresownego daru. Ów dar został udzielony człowiekowi przez Stwórcę i na jego podstawie człowiek miał dzielić się sobą z drugim człowiekiem. Wcielenie Syna Bożego było odpowiedzią Boga na nieufność, która zachwiała wspólnotą Boga z człowiekiem, a także podstawową ludzką wspólnotą, czyli małżeństwem. Poprzez sakramenty mamy dostęp do owoców wydarzenia Paschy Chrystusa. W sakramencie małżeństwa te owoce umożliwiają ludziom nowe wejście w wymiar bezinteresownego daru udzielonego z siebie samego drugiej osobie.

SŁOWA KLUCZOWE: sakrament, małżeństwo, teologia ciała, relacje, Jan Paweł II

Wstęp

Konstytucja Dogmatyczna o Kościele, a za nią *Katechizm Kościoła Katolickiego*, stwierdza, że „małżonkowie (...) we właściwym sobie stanie życia i porządku mają własny dar wśród Ludu Bożego”¹. Ostatnie synody Kościoła łacińskiego poświęcone tematyce małżeństwa i rodziny² oraz papieska adhortacja³ zwieńczająca spotkania biskupów skłoniły teologów do ponownej refleksji nad tymi rzeczywistościami. Pośród różnych głosów można zauważyć i takie, że współczesne problemy z kościelnym rozumieniem sakramentu małżeństwa wynikają z dominacji ujęcia legalistycznego w refleksji nad tym sakramentem. W związku z tym należy podjąć refleksję teologiczną, szczególnie nad kwestią sakramentalności małżeństwa⁴. Możemy więc, na podstawie tekstu soborowego, postawić pytanie: na czym polega ów „własny dar”, który otrzymują członkowie Ludu Bożego, przyjmując sakrament małżeństwa?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, omówimy w pierwszym punkcie zawartą w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* teologię sakramentów. W drugim punkcie skupimy się na teologii ciała Jana Pawła II⁵, by w jej świetle zobaczyć małżeństwo jako pełnoprawny sakrament Kościoła. W trzecim natomiast postaramy się ukazać w katechezach Papieża Polaka własny dar udzielany przez Boga małżonkom w interesującym nas sakramencie.

Temat ten podejmują różne publikacje tak na gruncie krajowym, jak i zagranicznym. Do rodzimych prekursorów upowszechniania papieskiej teologii ciała należą niewątpliwie Jarosław Kupczak⁶, Kazimierz Lubowicki⁷ czy Robert Marczewski, który zawarł w swojej książce obszerną bibliografię dotyczącą

¹ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (dalej: LG), 11, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2012, s. 104–163; zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK), Poznań 2002, 1641.

² III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Wyzwania duszpasterskie dla rodziny w kontekście nowej ewangelizacji*, 5–19 października 2014 r.; XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym*, 4–25 października 2015 r.

³ Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris Laetitia. O miłości w rodzinie* (dalej: AL), Częstochowa 2016.

⁴ Zob. I. Bokwa, *Słowo wstępne*, [w:] *Studia teologii dogmatycznej*, t. 2: *Sakrament małżeństwa*, Białystok 2016, s. 8–10.

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

⁶ Zob. J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.

⁷ Zob. K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, Kraków 2005.

tego zagadnienia⁸. Z zagranicznych autorów znanych polskiemu czytelnikowi warto wspomnieć francuskiego filozofa i założyciela Instytutu Teologii Ciała Yvesa Semena⁹.

1. Sakrament jako zwyczajny sposób działania Pana Boga w świecie

W I wieku n.e. ludzie spotykając Jezusa z Nazaretu, doświadczali Jego Boskiej mocy. On sam, odpowiadając uczniom Jana Chrzciciela na pytanie, czy jest Mesjaszem, czy na innego mają oczekiwać, mówi: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11,4-5)¹⁰. Jezus wskazuje na swoją działalność jako na potwierdzenie, że nadeszły czasy mesjańskie. Oznacza to, że rzeczywistość będzie się zmieniać, że spełnią się nadzieje Narodu Wybranego. Co więcej, Jezus powoli zacznie wskazywać, że nadzieja zbawienia obecna jest nie tylko w Izraelu. Zaniesie ją również do Samarytan (zob. J 4), Gerazeńczyków (zob. Mk 5), odwiedzi okolice Cezarei Filipowej (zob. Mk 8,27-30), a za Nim będą szli ludzie m.in. z Dekapolu i Zajordania (zob. Mt 4,25). W końcu nakaże swym uczniom: „idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu” (Mt 28,19). Realizując te słowa, Apostołowie i ich następcy uczynili możliwym spotkanie kolejnych ludzi ze Zbawicielem.

Warto w tym miejscu zadać pytanie, w jaki sposób zatem dokonuje się to spotkanie Chrystusa, który „zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami” (Rz 8,34). Św. Leon Wielki nauczał, że „to, co było widzialne w naszym Zbawicielu, przeszło do Jego misteriiów”¹¹. Sakramenty (misteria Chrystusa) są sposobem na to, by spotkać Pana i doświadczyć Jego boskiej mocy. Chrystus przed wstąpieniem do Ojca zapewnił uczniów, że pośle innego Parakleta, że nie zostawi ich sierotami (zob. J 14,16-18), że będzie z nimi przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (zob. Mt 28,20). Obiecany Duch Święty

⁸ Zob. R. Marczewski, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce Amerykańskiego Kościoła*, Kraków 2015.

⁹ Zob. Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań 2008.

¹⁰ *Biblia Jerozolimska*, wyd. 1, Poznań 2006. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego, o ile nie zaznaczono inaczej lub nie są częścią innego dzieła, pochodzą z tego wydania.

¹¹ Św. Leon Wielki, *Sermones*, 74, 2: PL 54, 398 A, cyt. za: KKK 1115.

prowadzi dzieło Chrystusa na świecie i „dopełnia wszelkiego uświęcenia”¹². To uświęcenie dokonuje się przez sakramenty. W siedmiu misteriach Chrystusa Pan Bóg udziela swoim wiernym łaski, która jest im potrzebna do zbawienia.

Dla zobrazowania tego przejścia, które dokonało się między tym, co widzialne w naszym Zbawicielu, a Jego misteriami, *Katechizm Kościoła Katolickiego* na początku swojej drugiej części odsyła nas do rzymskiego fresku z początku IV wieku. Ów fresk przedstawia ewangeliczną scenę spotkania z Jezusem kobiety cierpiącej na krwotok (zob. Mt 9,20-22; Mk 5,25-34 oraz Łk 8,43-48)¹³. Reprodukacja tego fresku została w *Katechizmie* skomentowana słowami: „Obraz symbolizuje Boską i zbawczą moc Syna Bożego, który za pośrednictwem życia sakramentalnego zbawia całego człowieka, jego ciało i duszę”¹⁴. W dalszej części *Katechizmu* czytamy, że sakramenty są „mocami, które wychodzą z zawsze żywego i ożywiającego Ciała Chrystusa”¹⁵. Biblijne umocowanie tej prawdy wiary widoczne jest w słowach Jezusa: „moc wyszła ode Mnie” (Łk 8,46). W przywołanej perykopie odnajdujemy cztery elementy, na które warto zwrócić uwagę w kontekście sakramentów. Po pierwsze – wiara kobiety; po drugie – dotknięcie Jezusa przez kobietę; po trzecie – moc, która wyszła od Chrystusa; po czwarte – skutek w kobiecie, czyli uzdrowienie. Zewnętrzne dotknięcie Jezusa, któremu towarzyszyła wiara, spowodowało, że kobieta „natychmiast została uleczona” (Łk 8,47).

Takie same elementy są obecne w sakramentach Kościoła. Pierwszy element: wiara. Sakramenty są dla osób wierzących. One „nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy karmią ją, umacniają i wyrażają”¹⁶. Pierwszy z sakramentów, jaki przyjmujemy – chrzest jest nazywany sakramentem wiary¹⁷, co więcej, możemy go również nazwać symbolem wiary. Trynitarna formuła chrzcielna funkcjonowała pierwotnie jako jeden z symbolów wiary¹⁸. Chrzest daje wiarę, ale i zakłada wiarę tego, kto go przyjmuje, lub tych, którzy w imieniu dziecka o ten sakrament proszą. Chrzest otwiera nam drogę do tego, byśmy jako ludzie wiary mogli przyjąć kolejne sakramenty.

¹² *IV Modlitwa Eucharystyczna*, [w:] *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 1, Poznań 1986, s. 329*.

¹³ O genezie odwołania się do tej perykopy biblijnej w drugiej części KKK zob. K. Porosło, *Modele klasyfikacji sakramentów i ich znaczenie teologiczne*, [w:] *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 217.

¹⁴ KKK, 266.

¹⁵ Tamże, 1166.

¹⁶ Tamże, 1123.

¹⁷ Tamże, 1253.

¹⁸ Zob. „*Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest*” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, red. B. Ferdek, J.M. Lipniak, Wrocław 2016, s. 7–9.

Drugi element: dotknięcie Jezusa. Chrystus – tak wtedy, jak i dziś – działa poprzez swoje Ciało. Jean Corbon, który miał wpływ na tworzenie drugiej części posoborowego *Katechizmu Kościoła*¹⁹, stwierdził, że „od Boga do człowieka i od człowieka do Boga wszystko przechodzi przez Jego [Chrystusa] ciało”²⁰. Obecnie Ciałem Chrystusa jest Jego Kościół. Św. Paweł naucza, że Chrystus „jest Głową Ciała – Kościoła” (Kol 1,18). Sakramenty są dane dla Kościoła i przez Kościół²¹. Oznacza to, że tych *misteriów Chrystusa*, jak o sakramentach mówił wspomniany już św. Leon Wielki, nie można doświadczyć inaczej jak tylko w Kościele, czyli poprzez Ciało, którego Głową jest Chrystus²². Trzeci element: moc, która wyszła od Chrystusa. Sakramenty są skuteczne, bo dokonują się mocą Chrystusa poprzez wykonanie przypisanej czynności oraz wypowiedzenie właściwych słów²³. Syn Boży ma moc, aby udzielić nam łaski, która jest skuteczna i której jesteśmy pewni. Potrzebujemy również wiary, czyli wewnętrznego usposobienia, aby moc Chrystusa trwała w nas i przemieniała nasze życie²⁴, i to jest czwarty element: skutek w kobiecie – to, że została uzdrowiona. Owocność przyjmowanego przez nas sakramentu zależy od nas²⁵. Chodzi nie o coś, co pozwala zaistnieć sakramentowi, ale o to, co pozwala łasce w nim danej przemieniać nasze życie²⁶. Te elementy składają się na całokształt tego, co w Kościele nazywamy sakramentami.

2. Małżeństwo jako sakrament Nowego Przymierza

Na przykładzie perykopy o kobiecie cierpiącej na krwotok spojrzeliśmy na podstawowe komponenty sakramentów Kościoła. Teraz omówimy małżeństwo i podstawy jego sakramentalności. Następnie przyjrzymy się owocom, których mogą doświadczyć osoby przyjmujące z wiarą ten sakrament.

Jan Paweł II nazywał małżeństwo „najpierwotniejszym sakramentem”²⁷. Sformułowanie to odsyła nas do samego początku ludzkości, kiedy Bóg dał

¹⁹ Zob. K. Porosło, *Wpływ teologii liturgii Jeana Corbona na sekcję liturgiczną Katechizmu Kościoła Katolickiego*, [w:] „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), z. 8.

²⁰ J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. Foltńska, Poznań 2005, s. 88.

²¹ KKK, 1118.

²² Zob. J. Kupczak, *Ciało i sakrament*, [w:] *Znaki tajemnicy...*, dz. cyt.; KKK 1118–1119, s. 129–132.

²³ Zob. KKK, 1127–1128.

²⁴ Por. *Modlitwa po komunii na XXXII niedzielę zwykłą*, [w:] *Mszal rzymski...*, dz. cyt., s. 273.

²⁵ Zob. KKK, 1128.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 363. Dla rozróżnienia terminologicznego i teologicznego porządku należy dodać, że w początkowej fazie drugiej części

ludziom pierwsze przykazanie: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). W drugim opisie stworzenia autor natchniony zanotował: „dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Papież, ukazując w środowych katechezach małżeństwo jako sakrament Nowego Przymierza, dokonuje szerokiej analizy biblijnej. Wychodząc od Pawłowego Listu do Efezjan, poprzez przywołanie wcześniejszych analiz Księgi Rodzaju, odwołanie się do proroków Starego Przymierza, zmierza w kierunku wyraźnej wizji małżeństwa jako sakramentu ustanowionego przez Chrystusa. Św. Paweł w kluczowym dla naszych rozważań o sakramentalności małżeństwa momencie napisał: „tajemnica to wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,32). Na tym odniesieniu jedności małżonków do jedności Chrystusa i Kościoła jest zbudowana nowotestamentalna teologia małżeństwa.

2.1. Odwieczna tajemnica zbawienia człowieka

Zanim Jan Paweł II wprost nazwie małżeństwo sakramentem Nowego Przymierza, zwróci uwagę słuchaczy środowych katechez na kontekst i konstrukcję Listu do Efezjan. Sednem tego odniesienia jest fakt, że św. Paweł, pisząc ów list, ma na względzie ukazanie adresatom odwiecznego planu zbawienia. Można więc, w zgodzie z używanym przez Papieża znaczeniem słowa „sakrament”²⁸, powiedzieć, że św. Paweł pisze do Efezjan o sakramentalności życia chrześcijańskiego, a nawet sakramentalności całego świata²⁹. Biskup Rzymu rozwinie ten wątek w innym miejscu³⁰. U św. Pawła czytamy: „W Nim [w Jezusie Chrystusie] wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego

rozważań o małżeństwie Jan Paweł II posługuje się terminem „sakrament”, określając go przymiotnikiem „najpierwotniejszy” oraz pojęciem „odkupienia”. Termin ten jednak nie oznacza sakramentu małżeństwa w takim sensie, w jakim my go dzisiaj rozumiemy. Dopiero sformułowanie „sakrament Nowego Przymierza”, używane przez Papieża, jest tożsame ze współczesnym nam rozumieniem sakramentu. Ojciec Święty wyjaśnia tę kwestię, dokonując obszernej analizy teologicznej znaczenia słowa „sakrament” w przypisie pierwszego rozdziału drugiej części katechez. Podsumowuje On ten wywód zdaniem: „Sakrament jest tu pojęty – zgodnie z jego pierwotnym znaczeniem – jako realizacja odwiecznego planu Bożego zbawienia ludzkości”, tamże, s. 362.

²⁸ Zob. tamże.

²⁹ Prekursorem takiego ujęcia w okresie przed Soborem Watykańskim II był pochodzący ze Szczecina, a studiujący we Wrocławiu Johannes Pinsk. Zob. J. Pinsk, *Świat i sakramenty*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1997.

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 78.

obliczem” (Ef 1,4). Jan Paweł II pokazuje w Liście do Efezjan klucz, którym jest odkrywanie odwiecznej tajemnicy, planu zbawienia człowieka. Bóg chce człowieka szczerze obdarzyć łaską, doprowadzając go do pełni, zamierzonej w akcie stwórczym. Częścią tego odwiecznego planu zbawienia jest również sakrament małżeństwa. Zawarł to Papież w stwierdzeniu:

Słowa z Rdz 2,24: „Mężczyzna... łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” – słowa wypowiedziane na tle tej pierwotnej (w znaczeniu teologicznym) rzeczywistości ustanawiają małżeństwo jako część integralną i poniekąd centralną *sakramentu stworzenia* (...). Małżeństwo wedle tych słów jest sakramentem jako część integralna i jako centralny punkt *sakramentu stworzenia*. W tym sensie jest sakramentem najpierwotniejszym³¹.

Bezpośrednim kontekstem słów o „wielkiej tajemnicy” (zob. Ef 5,32) są słowa z Księgi Rodzaju o stawianiu się małżonków „jednym ciałem” (zob. Rdz 2,24). Pokazują one ciągłość i w narracji Jana Pawła II stanowią odwołanie do „pierwotnego sakramentu”, który poprzez Jezusa Chrystusa stanie się „sakramentem odkupienia”, a w końcu właściwym sakramentem Nowego Przymierza. To powiązanie tego, co pierwotne, z tym, co nowe, ma być czytane w kluczu odwiecznego, zbawczego planu Boga. Św. Paweł nie mówi tutaj wprost o sakramencie małżeństwa, w naszym jego rozumieniu, ale – jak zaznacza Papież – „mówi w tym miejscu o podstawach sakramentalności całego życia chrześcijańskiego, a w szczególności o podstawach sakramentalności małżeństwa”³². Apostoł Narodów porusza się na gruncie zbawczego planu Boga i odkrywa go przed swoimi czytelnikami. Chce skupić się na całej egzystencji chrześcijanina i pokazać ją jako sakramentalną, tzn. włączoną w pragnienie Boga, by była przebóstwiona. Papież tę usakramentalnioną egzystencję chrześcijanina nazywa „sakramentalnością Kościoła”, która pozostaje w szczególnym stosunku do małżeństwa³³. Według Jana Pawła II ten szczególny związek polega na tym, że poprzez swoją pierwotność małżeństwo stanowi fundament dla wszystkich pozostałych sakramentów Nowego Przymierza. Wszystkie one czerpią z małżeństwa

³¹ Tamże, s. 378. We wszystkich cytatach zapis kursywą za tekstem oryginalnym. Małżeństwo jest sakramentem najpierwotniejszym, ale dla teologicznego porządku należy przypomnieć, że „Chrystus jest prasakramentem”, a „Kościół powszechnym sakramentem zbawienia”. Zob. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, [w:] *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 278–281.

³² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 360.

³³ Zob. tamże, s. 363.

swoją „rację wzorcą”³⁴. Dzieje się tak dlatego, że sakramentalne małżeństwo odzwierciedla miłość Chrystusa do Kościoła, która przejawia się w tym, że On oddał za Kościół swoje życie, że oczyścił swoją Oblubienicę, by stawić ją przed sobą jako chwalebna, by była święta i nieskałana (zob. Ef 5,25-27). Sakrament małżeństwa ukazuje więc miłość Chrystusa do Kościoła. Wyraziła się ona najmocniej w wydarzeniu Paschy Pana, z którego to czerpią moc wszystkie sakramenty. Możemy mówić, pisze Papież, że sakrament małżeństwa stanowi „figurę (a więc: podobieństwo, analogię), wedle której zostaje zbudowany sam podstawowy zrąb nowej ekonomii zbawienia oraz porządku sakramentalnego”³⁵.

Małżeństwo, pomimo że List do Efezjan nie mówi o nim wprost w znaczeniu sakramentu Nowego Przymierza, jest nim. Ma ono swoje miejsce pośród mocy, które wychodzą z zawsze żywego i ożywiającego Ciała Chrystusa³⁶. Sakrament małżeństwa ma swoją fizyczność w postaci zawierających małżeństwo kobiety i mężczyzny wraz z właściwym im zespołem cech, uzdalniających ich do podjęcia zobowiązań życia małżeńskiego³⁷. Ma również słowo w postaci wypowiedzianej przez nich formuły przymierza małżeńskiego³⁸. Ma także pewność łaski, ponieważ w tym sakramencie małżonkowie poprzez Kościół – Ciało Chrystusa spotykają się ze Zbawicielem i otrzymują Jego moc zawartą w tym sakramencie.

Na podstawie dotychczasowych analiz można stwierdzić, że małżeństwo, jako rzeczywistość pochodząca z sakramentu stworzenia, dająca – według myśli Jana Pawła II – podstawy całej nowotestamentalnej ekonomii zbawienia, wymagało tego, by stać się jednym z sakramentów Nowego Przymierza.

3. Własny dar sakramentu małżeństwa

Katechizm Kościoła Katolickiego nazywa wszystkie sakramenty Nowego Przymierza „mocami, które wychodzą z Ciała Chrystusa”³⁹. Wychodząca od Chrystusa „moc” to sakramentalna łaska. Kiedy Jezus w scenie uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok mówi: „poznałem, że moc wyszła ode Mnie” (Łk 8,46), wskazuje na łaskę, której Bóg poprzez kontakt z Ciałem Chrystusa udziela człowiekowi. Jezus Chrystus dał sakramenty Kościołowi, aby ludzi doprowadzać do zgodności z Bożym planem zbawienia, tzn. by człowiek był

³⁴ Zob. tamże, s. 382–384.

³⁵ Tamże, s. 383.

³⁶ Zob. KKK, 1116.

³⁷ Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 784.

³⁸ Zob. tamże.

³⁹ KKK, 1116.

święty i nieskalany przed Bożym obliczem zgodnie z powołaniem wpisanym w akt stwórczy (zob. Ef 1,4). Łaska tej zgodności jest udzielana człowiekowi w każdym sakramencie i jest trwała⁴⁰. Co więcej, łaska sakramentalna jest skuteczna, ponieważ w tym „Bożym arcydziele”⁴¹ działa sam Chrystus. On jako jedyny „arcykapłan dóbr przyszłych” (Hbr 9,11) chrzci, bierzmuje, namaszcza, „uświęca wzajemną miłość ludzką”⁴².

3.1. Łaska historii zbawienia

Termin „łaska” oznacza przychyłność Boga wobec człowieka, coś, co *IV Modlitwa Eucharystyczna* opisuje w słowach: „a gdy człowiek przez nieposłuszeństwo utracił Twoją przyjaźń, nie pozostawiłeś go pod władzą śmierci. W miłosierdziu swoim pospieszyłeś z pomocą wszystkim ludziom, aby Ciebie szukali i znaleźli”⁴³. Wspomniana anafora Kościoła ukazuje łaskawość Boga z perspektywy *łaski odkupienia*. O sakramentalności małżeństwa mówiliśmy, posługując się terminologią, na podstawie której Jan Paweł II określił małżeństwo jako sakrament Nowego Przymierza. Była tam mowa o „najpierwotniejszym sakramencie”, „sakramencie odkupienia” i „sakramentach Nowego Przymierza”. Tutaj mamy do czynienia z podobnym układem w podziale łaski. Wspomnianą już *łaskę odkupienia* poprzedza *łaska stworzenia*, a całość dopełnia *łaska eschatologiczna*. Wszystkie one razem tworzą *wielką łaskę historii zbawienia*⁴⁴. Bóg od samego początku, a nawet i przed czasem, jest Bogiem pełnym łaskawości. Na każdym etapie historii ludzkości towarzyszy On człowiekowi, obdarowując go łaską.

Św. Tomasz z Akwinu ukonkretnia to obdarowanie, nauczając, że łaska jest „darmowym i bezinteresownym darem Bożej miłości”⁴⁵. Współczesna teologia koncentruje się bardziej na samej osobie Pana Boga i mówi o łasce jako samoudzielaniu się Pana Boga człowiekowi, zwracając jednocześnie uwagę na relację człowieka z każdą z Trzech Osób Boskich⁴⁶. Odchodzi się obecnie od reistycznego pojęcia łaski, akcentując jej personalistyczną koncepcję, w której Bóg daje siebie samego człowiekowi w darze. Można to dostrzec w soborowej *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele*, która przywołuje modlitwę Pana Jezusa,

⁴⁰ Zob. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, dz. cyt., s. 263.

⁴¹ KKK, 1116.

⁴² *3 Prefacja na Mszę za nowożeńców*, [w:] *Mszal rzymski...*, dz. cyt., s. 98*.

⁴³ *IV Modlitwa Eucharystyczna*, [w:] *Mszal rzymski...*, dz. cyt., s. 329*.

⁴⁴ Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 535–538.

⁴⁵ Tamże, s. 511.

⁴⁶ Zob. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 820–821.

w której prosi On Ojca, aby ludzie stanowili jedno na wzór jedności Osób Trójcy Świętej (zob. J 17,21n)⁴⁷, w której Dar jest imieniem własnym jednej z Osób⁴⁸. Soborowy tekst poucza następnie, że Pan Jezus

ukazuje pewne podobieństwo pomiędzy jednością Osób Boskich a jednością dzieci Bożych w prawdzie i miłości. Podobieństwo to ujawnia, że człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej jak tylko przez szczery dar z siebie samego⁴⁹,

co jest charakterystyczne dla wojtyliańskiej koncepcji daru⁵⁰. Ten dar z siebie samego, który człowiek może złożyć komuś drugiemu, realizuje się w sakramencie małżeństwa. Przez ten sakrament człowiek wchodzi w rzeczywistość daru – jest obdarowany, by być obdarowującym. Dzieje się tak dlatego, że Chrystus poprzez swą obecność na weselu w Kanie Galilejskiej wskazał, że małżeństwo jest czymś dobrym i że będzie ono sakramentem Nowego Przymierza⁵¹.

3.2. Łaska szczególna sakramentu małżeństwa

Podstawowym skutkiem sakramentów jest łaska, która jednoczy człowieka z odwiecznym planem zbawienia. Dodatkowo Bóg działa w swoich sakramentach również, aby udzielać łaski, jaką oznacza dany sakrament⁵². Jaką więc łaskę oznacza sakrament małżeństwa?

Jan Paweł II, głosząc środowe katechezy o małżeństwie, odwołał się do „początku”, czyli do aktu stworzenia. Odesłał swoich słuchaczy do stanu „pierwotnej niewinności”, polegającego na tym, że człowiek był dopiero co obdarowany swym istnieniem oraz łaską⁵³. Teologia nazwała ją „łaską Boga” (*gratia Dei*)⁵⁴. Ojciec Święty akcentuje rzecz bardzo subtelną, a zarazem fundamentalną. Łączy on „początek” z Księgi Rodzaju i „wielką tajemnicę” z Listu

⁴⁷ Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (dalej: GS), 24, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt.

⁴⁸ Zob. B. Forte, *Trójca Święta jako historia*, tłum. A. Rybińska, Kraków 2005, s. 188–192.

⁴⁹ GS, 24.

⁵⁰ Zob. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia. Referat na Międzynarodowy Kongres św. Tomasza. Rzym–Neapol, 17–24 kwietnia 1974*, s. 10–12, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981).

⁵¹ Zob. KKK 1613.

⁵² Tamże, 1127.

⁵³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 375.

⁵⁴ Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 512.

do Efezjan. Daje do zrozumienia, że to, co pisze św. Paweł, iż Bóg „wybrał nas, przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4), jest zawarte w bardzo zwięzłych słowach Księgi Rodzaju: „i widział Bóg, że było bardzo dobre” (Rdz 1,31)⁵⁵. „Widział Bóg”, to znaczy człowiek był przed Jego obliczem jako święty i nieskalany, bo obdarowany *gratia Dei*, która nie została jeszcze przez własny wybór człowieka zniszczona. Po grzechu pierworodnym i po zapowiedzi odkupienia zawartej w Protoewangelii (zob. Rdz 3,15) człowiek zaczyna wyczekiwać na *gratia Christi*, którą można nazwać również *łaską odkupienia*.

Pozostajmy jednak jeszcze na gruncie „początku”, do którego odesłał nas Papież. Ta pierwotna niewinność nadała pierwszym rodzicom właściwą im sprawczość, o której pisał Sobór Watykański II w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele* w zdaniu, że człowiek „nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerzy dar z siebie samego”⁵⁶. Człowiek w całej swej rozciągłości, w tajemnicy pierwotnej niewinności, potrafił stać się całkowitym darem dla drugiej ludzkiej osoby: mężczyzna dla kobiety i kobieta dla mężczyzny. Ta umiejętność bycia darem pociągała za sobą kolejną sprawność pierwotnie niewinnego człowieka – zdolność do przyjęcia daru. Jan Paweł II ukazuje to we wzmiance autora natchnionego na temat nagości i nieodczuwania wstydu wobec nagości własnej i drugiej osoby (zob. Rdz 2,25). Nagość była postrzegana jako dar, który po pierwsze składa „Ja” wobec „Ty”⁵⁷. Dar polegający na całkowitym oddaniu. To odsyła nas do wzorcowego obdarowywania się sobą, które jest własnym życiem Trójcy Przenajświętszej. Pierwsi rodzice, wchodząc w rzeczywistość daru, wchodzą w życie Trójcy Świętej, odtwarzają je w sobie właściwy sposób. Papież nauczał:

⁵⁵ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 376.

⁵⁶ GS, 24.

⁵⁷ Podejmując temat wzajemnego obdarowania wyrażanego poprzez nieodczuwanie nawzajem wstydu, możemy odwołać się do słynnej ikony Trójcy Świętej Andrieja Rublowa. To w niej można dostrzec nieskończenie miłujące się Osoby, które nieustannie obdarowują się sobą. Ikonę tę można opisać teologicznym terminem *perychoreza*, oznaczającym taniec, który odbywa się dookoła („Oto jest Bóg, który rozkręca świat ruchem miłości, oto jest Bóg, który zaprasza cię do tańca miłości, w tańcu tym przenikają się niebo z ziemią, łaska z naturą, boskość i człowieczeństwo, Boża Trójca z triadą cnót, przez którą tanecznym krokiem wejdziemy do wieczności”, T. Halík, *Chcę, abys był*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2014, s. 253). Człowiek pierwotnej niewinności został więc zaproszony przez Boga do tańca miłości, który odwiecznie istnieje w Trójcy Świętej, a teraz ma zostać odwzorowany w małżeńskiej wspólnotce kobiety i mężczyzny, którzy, pozostając dwojgiem, tworzą jedność. Odwzorowanie wewnętrznego życia Trójcy Świętej – to wejście w Jej odwieczny plan zbawienia.

sakrament jako znak widzialny konstryuuje się poprzez człowieka jako *ciata*, poprzez jego *widzialną* męskość/kobiecość, ono bowiem, i nie tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne: duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę, aby być jej znakiem⁵⁸.

Poruszamy się zatem na gruncie „najpierwotniejszego sakramentu”. Sakramentu, który nie tyle musiał przywracać jedność człowieka z zamysłem Stwórcy, ale ją po prostu realizował. Życie zamysłem Stwórcy pozwalało człowiekowi pierwotnej niewinności czuć się podmiotem świętości⁵⁹, a to oznacza, że człowiek nie miał żadnych problemów ze rozumieniem siebie, świata, drugiego człowieka, rozpoznawał też obecność Pana Boga. Zatem relacje, które człowiek tworzył, były pierwotnie niewinne, czyste, naznaczone rzeczywistością całkowitego daru; można powiedzieć, że były sakramentalne, tzn. realizowały wiernie zamysł Stwórcy.

W momencie gdy zniszczona została pierwotna niewinność człowieka, zniszczone zostało jego bycie podmiotem świętości, zmieniły się też relacje, które tworzył, upadła ich sakramentalność⁶⁰. Centralną rolę obdarowania zajęła teraz chęć posiadania, używania. Stało się tak w wyniku lęku. Człowiek zaczął obawiać się, że zostanie teraz użyty przez inną osobę i wykorzystany. Zatem z osoby, która stoi nieskalana przed Obliczem Boga, stał się człowiek osobą, która chce się przed Nim ukryć. Mówi: „usłyszałem Twój głos w ogrodzie i przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się” (Rdz 3,10). Papież komentuje ten moment historii zbawienia następująco:

dziedzictwo łaski zostało wyparte z serca ludzkiego (...). Zamiast dziedzictwa pierwotnej łaski perspektywa rodzenia (prokreacji) została obciążona dziedzictwem pierwotnego grzechu. Można powiedzieć, że małżeństwo jako najpierwotniejszy sakrament zostało pozbawione tej nadprzyrodzonej skuteczności, jaką w momencie ustanowienia czerpało z całego *sakramentu stworzenia*⁶¹.

To, co miało przechodzić na kolejne ludzkie pokolenia jako dziedzictwo łaski, czyli obecność przed obliczem Boga w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (zob. Ef 4,24), zostało przez nieposłuszeństwo zamienione na dotyczący wszystkich ludzi grzech pierwotny.

⁵⁸ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 377.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 377–378.

⁶⁰ Zob. R. Marczewski, *Teologia ciała Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 147.

⁶¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 378–379.

Kontynuując katechezy, Papież powrócił do obrazu „wielkiej tajemnicy” (zob. Ef 5,32). Mówił, że skoro *gratia Dei* została odrzucona przez pierwszych rodziców, a *najpierwotniejszy sakrament* stał się niedostępny dla ludzi po grzechu, to Pan Bóg potrzebował innego sposobu, by swój odwieczny plan zbawienia urzeczywistnić. O ile w stanie *pierwotnej niewinności* pierwsi rodzice realizowali odwieczny plan Boga, to w obecnej sytuacji należało przywrócić to, co zostało stracone. W miejsce zepsutego *sakramentu najpierwotniejszego* został zawarty nowy oparty na bezwarunkowej miłości, w której Oblubieniec całkowicie wydaje siebie za swoją Oblubienicę. Tym razem Oblubieńcem jest Chrystus, wcielony Syn Boży, a Oblubienicą jest Kościół. Papież przywołuje pojęcie *sakramentu odkupienia*, wskazując tym samym, że sytuacja pierwotna uległa zmianie i potrzebuje naprawy. Stwierdził to w słowach:

w owym odkupieńczym wydaniu samego siebie za Kościół zawiera się równocześnie, wedle myśli Pawłowej, oddanie się Chrystusa Kościołowi na podobieństwo stosunku oblubieńczego, który łączy męża i żonę w małżeństwo. W ten sposób *sakrament odkupienia* przyobleka się poniekąd w figurę i kształt *najpierwotniejszego sakramentu*. Małżeństwu pierwszego męża i pierwszej żony, jako znakowi nadprzyrodzonego obdarowania człowieka w *sakramencie stworzenia*, odpowiada małżeństwo – lub przynajmniej analogia małżeństwa Chrystusa i Kościoła, jako podstawowy *wielki* znak nadprzyrodzonego obdarowania człowieka w *sakramencie odkupienia* – obdarowania, w którym odnawia się w sposób definitywny Przymierze łaski wybrania, naruszone na „początku” przez grzech⁶².

Jan Paweł II daje do zrozumienia, że człowiek doświadczył ponownego obdarowania, tym razem w sakramencie odkupienia. Na czym polega to nowe obdarowanie? Na odnowieniu w sposób definitywny przymierza łaski, które zostało zerwane przez grzech. Na nowo więc ma człowiek możliwość uczestniczenia w tajemnicy odwiecznie ukrytej w Bogu. Ma szansę na to, by odzyskać utracone życie i w przyszłości znów stanąć przed Obliczem Boga jako nieskalany. Odbywa się to poprzez odpuszczenie grzechów. Odwieczny plan Boga, aby postawić przed sobą człowieka nieskalanego, początkowo widzialny poprzez zjednoczenie pierwszego męża i pierwszej żony, obecnie stał się widzialny przez zjednoczenie Chrystusa z Kościołem. Dzieje się tak dzięki passze Chrystusa, w której On – Oblubieniec – oddał całkowicie samego siebie Ojcu, ze względu na Oblubienicę. Bóg obdarował człowieka sobą i to jest dla człowieka nowym przykładem. Tak, jak na początku doświadczał obdarowania łaską istnienia

⁶² Tamże, s. 379–380.

i pierwotnej niewinności, tak teraz doświadcza obdarowania łaską odkupienia. W ten sposób może na nowo podjąć drogę do tego, by na powrót sam stać się całkowitym, bezinteresownym darem dla drugiej osoby.

W ten sposób sakrament małżeństwa udziela mężowi i żonie własnego daru, który uzdrawia relacje. Pozwala im na nowo stanąć wobec siebie nawzajem w wymiarze daru. Sakramentalna łaska małżeństwa, jak mówił Jan Paweł II, „skierowana jest bowiem nie do człowieka pierwotnej sprawiedliwości i niewinności, ale do człowieka obciążonego dziedzictwem pierworodnego grzechu i stanem grzeszności (*status naturae lapsae*). Skierowana jest do człowieka troistej pożądlivosti”⁶³. Człowiek taki, pozbawiony łaski, sam z siebie nie jest w stanie wznieść się ponad pożądlivość oczu, pożądlivość ciała i pychę tego życia (zob. 1 J 2,16). Potrzebuje łaski, która uzdolni go do tego, by urzeczywistnił się w nim podstawowy wymiar bycia człowiekiem – wymiar bezinteresownego daru. Ten właśnie wymiar pozwala człowiekowi tworzyć relacje oparte na prawdzie, miłości i świętości.

Zakończenie

Małżeństwo jako wspólnota, do której człowiek został zaproszony przez Stwórcę na samym początku swego istnienia, miało w zamyśle Bożym być przestrzenią rozwoju daru. Dotyczył on faktu fundamentalnego – zaistnienia człowieka oraz tego, co zostało stworzone ze względu na niego, świata zewnętrznego. Umiejscowiony w scenerii świata stworzonego człowiek – mężczyzna, obdarowany Bożą łaską, mógł wejść we wspólnotę miłości z drugim człowiekiem – kobietą, na wzór wspólnoty miłości, jaką tworzą Osoby Trójcy Świętej. Tak ukształtowanej wspólnoty Bóg dał przywilej przekazywania życia, aby kolejni ludzie mogli się pojawiać i rozwijać w pełnej miłości komunii. Człowiek sprovokowany przez działanie osobowego zła zwątpił w dobroć Boga. Skutkiem tego zwątpił też we własną dobroć oraz dobroć drugiego człowieka. Tak zostały zachwiane podstawowe relacje tworzone przez człowieka: z Bogiem, z samym sobą i z drugim człowiekiem.

Jan Paweł II, wychodząc od tajemnicy stworzenia, kreśli przed nami teologię ciała i ukazuje, że przez wydarzenie Wcielenia Syna Bożego Bóg dokonuje rewizji i przywrócenia zachwianych przez grzech relacji. W wyjątkowy sposób dokonuje się to w sakramencie małżeństwa i stanowi jego dar własny, który – udzielony małżonkom przez Boga – pomaga im stawać się dla siebie nawzajem

⁶³ Tamże, s. 384.

bezinteresownym darem, a także ów dar, czyli drugą osobę przyjmować. Wzorcem dla tej łaski szczególnej sakramentu małżeństwa jest miłość, jaką Chrystus – Oblubieniec – żywi do swej Oblubienicy – Kościoła.

Niniejsze studium, które nie pretenduje do miana wyczerpującego opracowania, miało na celu ukazanie, że szczególna łaska udzielana ludziom w sakramencie małżeństwa dotyka i uzdrawia fundamentalne relacje człowieka. Cel ten został zrealizowany po pierwsze poprzez ukazanie wewnętrznej struktury sakramentów jako zwyczajnego sposobu działania Boga w świecie stworzonym. Sakramenty, a pośród nich małżeństwo, zostały dane poprzez Kościół – Ciało Chrystusa – człowiekowi, żeby doprowadzić do pełni zamysłu Boga wyrażony już w akcie stwórczym. Przedstawił to w bardzo zwięzłych słowach Autor Natchniony: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Po drugie natomiast dzieje się to dzięki przejściu od najpierwotniejszego sakramentu przez sakrament odkupienia aż do małżeństwa jako sakramentu Nowego Przymierza, by – po trzecie – ukazać własny dar tego sakramentu, który polega na umożliwieniu małżonkom bycia dla siebie nawzajem bezinteresownym darem.

Bibliografia

- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Biblia Jerozolimska*, wyd. 1, Poznań 2006.
- Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, [w:] *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja A., J. Majewski, Warszawa 2007.
- Bokwa I., *Słowo wstępne*, [w:] *Studia teologii dogmatycznej*, t. 2: *Sakrament małżeństwa*, Białystok 2016.
- Corbon J., *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. Foltaińska, Poznań 2005.
- Forte B., *Trójca Święta jako historia*, tłum. A. Rybińska, Kraków 2005.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris Laetitia. O miłości w rodzinie*, Częstochowa 2016.
- Halík T., *Chcę, abys był*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2014.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
- „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, red. B. Ferdek, J.M. Lipniak, Wrocław 2016.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kupczak J., *Ciało i sakrament*, [w:] *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018.
- Kupczak J., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.
- Lubowicki K., *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Marczewski R., *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce Amerykańskiego Kościoła*, Kraków 2015.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 1, Poznań 1986.

- Pinsk J., *Świat i sakramenty*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1997.
- Porosło K., *Modele klasyfikacji sakramentów i ich znaczenie teologiczne*, [w:] *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018.
- Porosło K., *Wpływ teologii liturgii Jeana Corbona na sekcję liturgiczną Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), z. 8.
- Semen Y., *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań 2008.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2012.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2012.
- Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia, Referat na Międzynarodowy Kongres św. Tomasza. Rzym–Neapol, 17–24 kwietnia 1974*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981), nr 2.

MACIEJ DALIBOR SDS (KS. MGR LIC.) – ur. w 1983 roku, od 2009 roku kapłan w Towarzystwie Boskiego Zbawiciela (Salwatorianie), wychowawca w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie.

Bogdan Giemza

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
giemza1957@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0744-546X

Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”

John Paul II as the promoter of the ‘new feminism’

ABSTRACT: The author reflects upon and portrays the history and sense of the term ‘the new feminism’. It was the Pope who introduced the phrase to the philosophical-theological terminology. He applied it to women and encouraged them to become its promoters. Since John Paul II didn’t explicitly define the meaning of the term, discovering its sense through the contexts in which “the new feminism” appears, has proven necessary. Therefore the article analyses the Pope’s teaching associated with the theology of the body and the theology of marriage and family, as well as his teaching about the contemporary threats concerning particularly human sexuality. The changes associated with the human sexuality, which have not only been proposed, but are also being implemented, affect the fundamental truth about the human as a man and a woman. These changes have consequences for the existence of marriage and family, and for the social life as well. In such a context of civilization transformations, an appeal of the Pope for promoting the new feminism is becoming understandable. The issues connected with this term are topical, therefore, the last part of the article focuses on some cases which should become an object of further research.

KEYWORDS: John Paul II, anthropology, woman, sexuality, theology of the body, theology of the marriage, theology of the family, sociocultural transformations, feminism, new feminism

ABSTRAKT: Celem rozważań zawartych w artykule *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”* jest ukazanie historii i znaczenia terminu „nowy feminizm”. To właśnie papież wprowadził go do terminologii filozoficzno-teologicznej. Używał go w odniesieniu do kobiet i apelował, by były jego promotorkami. Ponieważ Jan Paweł II jednoznacznie nie zdefiniował jego znaczenia, aby odkryć sens pojęcia, koniecznym okazało się zbadanie kontekstów występowania terminu „nowy feminizm”. Dlatego w artykule zostało przeanalizowane papieskie nauczanie związane z teologią ciała oraz teologią małżeństwa i rodziny, a także nauczanie na temat współczesnych zagrożeń dotyczących szczególnie ludzkiej płciowości. Nie tylko proponowane, ale wdrażane w życie zmiany związane z ludzką płciowością dotykają bowiem fundamentalnej

prawdy o człowieku – jako mężczyźnie i kobiecie – oraz mają konsekwencje dla życia małżeńskiego i rodzinnego, jak również społecznego. W takim kontekście przemian cywilizacyjnych zrozumiałym staje się apel papieża o promowanie nowego feminizmu. Problematyka związana z tym terminem zachowuje swoją aktualność, dlatego w ostatniej części artykułu zwrócono uwagę na niektóre sprawy, które winny się stać przedmiotem dalszych badań.

SŁOWA KLUCZOWE: Jan Paweł II, antropologia, kobieta, płciowość, teologia ciała, teologia małżeństwa i rodziny, przemiany społeczno-kulturowe, feminizm, nowy feminizm

Wprowadzenie

Jednym z pojęć, które Jan Paweł II wprowadził do dyskursu filozoficzno-teologicznego i do terminologii kościelnej, jest „nowy feminizm”. Co prawda nie rozwinął go tak, jak chociażby termin „nowa ewangelizacja”, ale interesującym pozostaje, dlaczego postanowił zrehabilitować określenie „feminizm”, które w Kościele katolickim ma raczej negatywne konotacje. Co więcej, postulował promowanie nowego feminizmu. O. Jarosław Kupczak OP słusznie zwraca uwagę na kontekst użycia tego pojęcia, pozwalający lepiej zrozumieć jego sens. Dlatego też niniejsze rozważania rozpocznie przedstawienie ludzkiej płciowości jako bardzo ważnego pola współczesnych zmagania o prawdę o człowieku (1). Następnie zostaną krótko omówione antropologiczno-teologiczne podstawy nowego feminizmu, czyli droga refleksji filozoficzno-teologicznej, która doprowadziła papieża do takiego sformułowania (2). W dalszej części przywołano wypowiedzi Jana Pawła II odnoszące się do rozważanej problematyki (3). Refleksję kończy sformułowanie uwag na temat perspektyw „starego” i „nowego feminizmu” (4).

1. Płciowość jako pole zmagania o prawdę o człowieku

Szczególnym polem współczesnych przemian społeczno-kulturowych jest kwestia ludzkiej płciowości. Jest to nie tylko sprawa dysput akademickich, ale przede wszystkim zmaganie mające decydujące znaczenie dla prawdy o człowieku. Konsekwencje pojmowania płci człowieka są bowiem bardzo istotne dla pojmowania małżeństwa i życia rodzinnego oraz dla życia społecznego. Zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu z 21 grudnia 2012 roku skierowanym do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu.

Odwołując się do raportu rabina Francji Gillesa Bernheima, papież podkreślił, że „rewolucja antropologiczna”, prowadzona współcześnie pod hasłem teorii gender, kwestionuje, iż natura człowieka „jest wcześniej ustanowiona

przez jego cielesność, co cechuje istotę ludzką. Zaprzecza swojej własnej naturze i decyduje, że nie została mu ona dana jako wcześniej określona, ale że to on sam ma ją sobie stworzyć¹. Zgodnie z nową filozofią seksualności inspirowaną m.in. myślą Simone de Beauvoir: „nikt nie rodzi się kobietą, tylko się nią staje”, a płęć „nie jest już pierwotnym faktem natury, który człowiek musi przyjąć i osobiście wypełnić sensem, ale rolą społeczną, o której decyduje się samemu, podczas gdy dotychczas decydowało o tym społeczeństwo”². Zanegowanie płci męskiej i żeńskiej prowadzi do kwestionowania natury człowieka.

Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny – mówił Benedykt XVI – który dopiero sam wybiera dla siebie coś jako swoją naturę. Męskość i żeńskość kwestionowane są jako wzajemnie dopełniające się formy osoby ludzkiej, będącej wynikiem stworzenia. Skoro jednak nie istnieje podział na mężczyznę i kobietę jako fakt wynikający ze stworzenia, to nie ma już także rodziny jako rzeczywistości określonej na początku przez stworzenie. A w takim przypadku również potomstwo utraciło miejsce, jakie do tej pory mu przysługiwało, i szczególną godność³.

Zanegowanie Boga jako Stwórcy człowieka prowadzi do poniżenia człowieka i niszczenia jego godności. Stąd papież zakończył swoje rozważanie na ten temat mocnym stwierdzeniem: „Kto broni Boga, ten broni człowieka”⁴.

Hipoteza eksplozji demograficznej sformułowana przez ideologicznych lewicowych „ekspertów” w latach 50. i 60. XX wieku zapoczątkowała cały szereg przemian semantycznych dotyczących płci, rodzicielstwa, małżeństwa i rodziny. Opisała to m.in. Marguerite A. Peeters w książce pt. *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*⁵. Autorka stwierdza, że w miejsce słów nawiązujących do tradycji judeochrześcijańskiej, takich jak: prawda, moralność, sumienie, dziewictwo, czystość, małżonek, mąż, żona, matka, ojciec, syn, wprowadza się nowe pojęcia, których sens jest niejasny, a treść często ambiwalentna, np.: „społeczno-kulturowa tożsamość płciowa”, „gender”, „globalizacja z ludzką twarzą”, „różnorodność kulturowa”,

¹ Benedykt XVI, *Ten, kto broni Boga, broni człowieka. Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu (21 XII 2012)*, „L'Osservatore Romano” 34 (2013), nr 2, s. 29–30.

² Tamże, s. 29.

³ Tamże, s. 30.

⁴ Tamże.

⁵ M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, Warszawa 2010.

„prawa reprodukcyjne”, „zdrowie reprodukcyjne”, „orientacja seksualna”, „płeć kulturowa”, „bezpieczna aborcja”, „bezpieczne macierzyństwo” i wiele innych⁶. Przemiany te dokonują się nie tylko na płaszczyźnie językowej, ale za sprawą Organizacji Narodów Zjednoczonych i wielu ważnych instytucji międzynarodowych są wdrażane w życie i zostają narzucone na całym świecie jako nowe normy społeczno-ekonomiczne i polityczne. Najbardziej znaczące w tym względzie konferencje odbyły się pod szyldem ONZ. Są to: Międzynarodowa Konferencja na temat Zaludnienia i Rozwoju (Kair⁷, 1994) i Międzynarodowa Konferencja w sprawie Kobiet (Pekin, 1995).

Benedykt XVI jeszcze przed wyborem na Stolicę Piotrową, jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, mówił wprost, że podstawowym problemem, przed którym stoją obecnie wiara i Kościół, jest „dyktatura relatywizmu”. Relatywizm w aspekcie negatywnym jest rezygnacją z możliwości poznania prawdy. W aspekcie pozytywnym lansuje się relatywizm jako podstawę tolerancji, poszanowania dla odmiennych poglądów, jako filozoficzny fundament demokracji. Można z tego wnioskować, że modelowym typem społeczeństwa winno być społeczeństwo relatywistyczne⁸.

W takim kontekście zrozumiałym staje się poszukiwanie antropologii, która ukazywałaby integralną wizję człowieka, w tym odnoszącą się do jego płciowości, wolną od ideologicznych obciążeń. Taką propozycją jest niewątpliwie nauczanie kard. Karola Wojtyły, które konsekwentnie rozwijał po wyborze na papieża. Łączył on umiejętnie realizm poznawczy, właściwy dla filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, z metodą fenomenologiczną⁹. Nauczanie to związane jest z tzw. teologią ciała oraz teologią małżeństwa i rodziny. Można je uznać za antropologiczno-teologiczne podstawy nowego feminizmu. Jak podkreśla J. Kupczak, ta „propozycja terapii i odnowy wartości ludzkiego ciała i seksualności nie dokonuje się jedynie na powierzchni ludzkiego przeżywania

⁶ W 2014 roku na popularnym portalu społecznościowym na stronie Facebook Diversity w wersji angielskojęzycznej wprowadzono możliwość, by każdy użytkownik mógł wybrać jedną z 56 płci. Wykaz i omówienie 56 płci można znaleźć w artykule: *Spis i charakterystyka wszystkich 56 płci*, <https://bialyrasizm.pl/spis-i-charakterystyka-wszystkich-56-plci/> [dostęp: 20.09.2018]. Natomiast w listopadzie 2017 roku Niemiecki Trybunał Konstytucyjny w Karlsruhe orzekł, że tamtejsze urzędy mają obowiązek zapewnienia do końca 2018 roku wszystkim obywatelom możliwości zapisania w danych osobowych tzw. trzeciej płci.

⁷ D. Kornas-Biela, *Śmierć starła się z życiem. Echa Konferencji Kairskiej*, „Ethos” 8 (1995), nr 1, s. 266–278.

⁸ B. Giemza, *Kościół wobec dyktatury relatywizmu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008), nr 1, s. 89–103.

⁹ *Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku*, seria: *Studia nad myślą Jana Pawła II*, vol. 18, red. B. Kastelik, A. Krupa, J. Kupczak, Kraków 2018, s. 149.

i postrzegania”. Jest ona raczej „zaproszeniem do przyjęcia bogactwa zakorzenionej w nadprzyrodzonym Objawieniu chrześcijańskiej antropologii, z jej szczególną koncentracją na ciele”¹⁰.

2. Antropologiczno-teologiczne podstawy nowego feminizmu

Skąd wzięło się u Karola Wojtyły zainteresowanie problematyką płci i etyki seksualnej, które znalazło swoje rozwinięcie w nauczaniu dotyczącym małżeństwa i rodziny oraz apelu do kobiet o promocję nowego feminizmu? Można powiedzieć, że wynikało to z jego wrażliwości na problemy współczesnej kultury i umiejętności odczytywania tzw. znaków czasu.

Po powrocie ze studiów w Rzymie (1948) i krótkiej posłudze jako wikariusz w parafii w Niegowici ks. Karol Wojtyła decyzją kard. Adama Sapiehy został przeniesiony do krakowskiej parafii pw. św. Floriana (1949), gdzie podjął m.in. duszpasterstwo akademickie. Wokół przyszłego papieża zaczęła gromadzić się młodzież, tworząc w ten sposób krąg osób zainteresowanych nie tylko jego nauczaniem, ale też pogłębieniem ludzkich relacji. Jak podkreśla się w biografach ks. Wojtyły, specyfiką tego duszpasterstwa było połączenie formacji religijnej i intelektualnej z wyprawami turystycznymi w różne zakątki Polski. Jak zauważa Kupczak:

Nic dziwnego, że temat ludzkiej miłości, temat ludzkiej seksualności stał się dla tego młodego intelektualisty jednym z ważnych problemów, bo dla osób, które go otaczały była ta kwestia zupełnie podstawowa. To byli młodzi ludzie przygotowujący się do małżeństwa, a później kształtowania się, wychowywania dzieci i przechodzenia różnych trudności małżeńskich¹¹.

To doświadczenie pozostało i było kontynuowane przez przyszłego papieża, chociaż w 1951 roku abp Eugeniusz Baziak, który objął rządy w archidiecezji krakowskiej po śmierci kard. Sapiehy, podjął decyzję o skierowaniu ks. Wojtyły do pracy naukowej na Uniwersytecie Jagiellońskim wraz z poleceniem przygotowania rozprawy habilitacyjnej z dziedziny etyki lub teologii moralnej. Rozprawa

¹⁰ J. Kupczak, *Ciało jako ikona: o znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II*, „Forum Teologiczne” 10 (2009), s. 103.

¹¹ J. Kupczak, *Teologia ciała Karola Wojtyły była zaskoczeniem*, <https://www.teologiapolityczna.pl/o-prof-jaroslaw-kupczak-op-teologia-ciala-karola-wojtyly-byla-zaskoczeniem> [dostęp: 18.11.2018].

habilitacyjna, zatytułowana *Ocena możliwości oparcia etyki chrześcijańskiej na założeniach systemu Maxa Schelera*, została 12 grudnia 1953 roku jednogłośnie przyjęta przez radę ówczesnego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, mimo to autor musiał czekać na zatwierdzenie jej przez odpowiednie organa państwowe. Jej zatwierdzenie pozwoliło mu na rozpoczęcie wykładów z etyki, m.in. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1960 roku, staraniem Towarzystwa Naukowego KUL w Lublinie, ukazało się pierwsze wydanie książki autorstwa bpa Karola Wojtyły pt. *Miłość i odpowiedzialność*. Jest to studium etyczne miłości i małżeństwa zawierające obszerny fragment poświęcony seksuologii i płci w odniesieniu do osoby ludzkiej. Aneta Gawkowska zwraca uwagę, że autor podejmuje te rozważania jeszcze przed rewolucją seksualną w krajach zachodniej Europy¹².

W latach 60. XX wieku miało miejsce bardzo ważne wydarzenie nie tylko w życiu Kościoła katolickiego, ale także dla świata. Chodzi o obrady Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Bp Wojtyła, a od 1964 roku arcybiskup krakowski, czynnie uczestniczył we wszystkich czterech sesjach soborowych¹³. Miał duży udział w przygotowaniu m.in. *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. Znaczna część tego dokumentu jest poświęcona sprawom małżeństwa i rodziny. Po zakończeniu Soboru kard. Wojtyła (od 1967) konsekwentnie rozwijał i popularyzował nauczanie soborowe, w tym odnoszące się do ludzkiej miłości, małżeństwa i rodziny¹⁴. Jednym ze stwierdzeń soborowych, do którego często powracał, była myśl, zaczerpnięta ze wspomnianej konstytucji *Gaudium et spes*, że człowiek jest jedynym w widzialnym świecie stworzeniem, „którego Bóg chciał ze względu na nie samo”, oraz że człowiek „nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego” (KDK 24). Kategoria daru nabiera szczególnego znaczenia w nauczaniu Wojtyły w odniesieniu do małżeństwa i rodzicielstwa¹⁵, w którym cielesność, różnice płciowe kobiety i mężczyzny oraz współżycie seksualne i rodzicielstwo odgrywają kluczowe role. Znalazły one wyraz m.in. w jego rozważaniach na temat *communio personarum*. Zagroženiem dla „wymiany

¹² A. Gawkowska, *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Warszawa 2015, s. 183–184.

¹³ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.

¹⁴ K. Wojtyła, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, Rzym 2012.

¹⁵ Czytelników zainteresowanych problematyką odsyłam także do rozważań z 1994 roku, które ukazały się po śmierci papieża. Zob. Jan Paweł II, *Medytacja na temat „bezinteresownego daru”*, „L'Osservatore Romano” 28 (2007), nr 3, s. 40–45.

daru” jest m.in. antykoncepcja, prowadząca do depersonalizacji człowieka i jego płciowości¹⁶.

Ważnym punktem odniesienia w refleksji przyszłego biskupa Rzymu o cielesności i płciowości człowieka była także encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae* z 1968 roku. Warto zwrócić uwagę, że filozoficzne rozważania o ludzkiej miłości i sakramencie małżeństwa Wojtyła zawarł również w utworach poetyckich: *Przed sklepem jubilera* (1960) i *Promieniowanie ojcostwa* (1964).

Kontynuacją filozoficznych i teologicznych dociekań krakowskiego kardynała odnośnie do omawianej problematyki jest cykl srodowych katechez wygłoszonych w latach 1979–1984, już po jego wyborze na Stolicę Piotrową w 1978 roku, gdy przyjął imię Jan Paweł II. Zostały one wydane pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*¹⁷. Określa się je również jako teologię ciała w papieskim nauczaniu¹⁸. Termin „teologia ciała” odnosi się także do całości nauczania Karola Wojtyły/Jana Pawła II ze względu na „jedność filozoficzno-teologicznej refleksji naszego autora, dla którego doświadczenie człowieka w organiczny sposób prowadzi od filozofii do teologii”¹⁹. Należy ponadto mieć na uwadze adhortację apostolską Jana Pawła II *Familiaris consortio* z 22 listopada 1981 roku o zadaniach chrześcijańskiej rodziny w świecie współczesnym. Papież przedstawia w niej cały szereg uwag na temat płci oraz nawiązuje do zagrożeń dla pełnej prawdy o ludzkiej płciowości i chrześcijańskiej wizji małżeństwa i rodziny²⁰.

W kontekście naszych rozważań należy wreszcie przynajmniej wspomnieć o nauczaniu Jana Pawła II dotyczącym kobiety, jej godności i powołania. Jako pierwszy w historii papież poświęcił tematyce kobiecej oddzielny dokument – list apostolski o godności i powołaniu kobiety zatytułowany *Mulieris dignitatem* (15 października 1988). Innym ważnym dokumentem odnoszącym się do kwestii kobiet jest jego list apostolski *Ordinatio sacerdotalis* o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom (22 maja 1994). Trzecim zaś jest list do kobiet całego świata *A ciascuna di voi*, wydany z okazji Światowej Konferencji

¹⁶ *Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. P. Ślęczka, Lublin 2005.

¹⁷ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2011.

¹⁸ *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”*, red. T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009.

¹⁹ J. Merecki, *Filozoficzne aspekty teologii ciała*, „Ethos” 21 (2008), nr 2–3, s. 17; tenże, *Uwagi o antropologicznych podstawach małżeństwa i rodziny w teologii ciała Jana Pawła II*, „Studia Salvatoriana Polonica” 8 (2014), s. 11–22.

²⁰ *Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku*, dz. cyt., s. 159–161.

ONZ w Pekinie (29 czerwca 1995). Jak zauważył ks. Marek Chmielewski, liczne wypowiedzi papieża dotyczące kobiety i jej godności „zdają się koncentrować wokół pojęcia «geniusz kobiety»”²¹. Ojciec święty po raz pierwszy użył tego określenia w trakcie swojej trzeciej pielgrzymki do Polski w 1987 roku, przemawiając do kobiet w zakładach Uniontex w Łodzi. Głębsze wyjaśnienie terminu „geniusz kobiety” znajdziemy we wspomnianym liście *Mulieris dignitatem*. Ks. Chmielewski konstatuje w swojej analizie papieskiego nauczania, że geniusz kobiety według Jana Pawła II „to zdolność miłowania i bycia miłowaną, jaką Bóg wszczepił w naturę kobiety. Zdolność ta określa tożsamość kobiety oraz jej funkcję społeczną i dotyczy zarówno kobiety jako matki i jako dziewicy, zwłaszcza konsekrowanej”²².

Szukając źródeł nauczania Jana Pawła II na temat nowego feminizmu, należy mieć również na uwadze jego pobożność maryjną i nauczanie o roli Matki Bożej w Kościele. Szczególne miejsce zajmuje w tym nauczaniu encyklika *Redemptoris Mater* (25 marca 1987), w której znajdują się bardzo ważne passusy o kobiecie i jej powołaniu. Wspomniany już list *Mulieris dignitatem* i encyklika wzajemnie się uzupełniają i stanowią jakby kłamrę Roku Maryjnego 1987–1988 obchodzonego w Kościele katolickim z inicjatywy Jana Pawła II. W nauczaniu papieża „Maryja jest obrazem «kobiety spełnionej»”²³, a „wszystko co kryje się pod pojęciem «geniuszu kobiety» bez trudu odnajdujemy w idealnej postaci w osobie i życiu Najświętszej Maryi Panny”²⁴. Papież dał wyraz temu przekonaniu w liście do kobiet *A ciascuna di voi*, w którym napisał:

Najpełniejszy wyraz „geniuszu kobiecego” Kościół widzi w Maryi i znajduje w Niej źródło nieustannego natchnienia. Maryja nazwała siebie „służebnicą Pańską” (por. Łk 1, 38). Poprzez postuszeństwo Słowu Bożemu przyjęła uprzywilejowane powołanie – wcale nietatwe – matzonki i matki rodziny z Nazaretu. Oddając się na służbę Bogu, oddała się także na służbę ludzi: służbę miłości. Właśnie ta służba pozwoliła Jej przeżyć doświadczenie tajemniczego, ale prawdziwego „królowania”. Nie przez przypadek jest wzywana jako „Królowa nieba i ziemi”. Nazywa Ją tak cała wspólnota wierzących, jest też nazywana „Królową” przez

²¹ M. Chmielewski, *Odkryć „geniusz kobiety”. Synteza myśli Jana Pawła II na temat kobiety*, [w:] *Mulieris dignitatem. Promieniowanie kobiecości*, red. T. Paszkowska, Lublin 2009, s. 45.

²² Tamże, s. 47. Zob. D. Adamczyk, *Promocja godności kobiety w świetle Listu apostołskiego Mulieris dignitatem Jana Pawła II*, „Studia Gnesnensia” 27 (2013), s. 165–201.

²³ M. Chmielewski, *Odkryć „geniusz kobiety”. Synteza myśli Jana Pawła II na temat kobiety*, dz. cyt., s. 58.

²⁴ Tamże, s. 56.

wiele narodów i ludów. To „królowanie” Maryi jest służeniem! To Jej służenie jest „królowaniem”!²⁵

Trzeba wreszcie w odniesieniu do kwestii kobiecej przypomnieć jedno z największych osiągnięć pontyfikatu Jana Pawła II. Chodzi o jego wezwanie do rachunku sumienia Kościoła w ramach przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Narodzin Jezusa w roku 2000. Uczynił to w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994). Czytamy w nim m.in.:

Gdy zatem zbliża się ku końcowi drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, jest rzeczą słuszną, aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary, ukazali światu przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem antyświadectwa i zgorszenia²⁶.

Wspomniany list do kobiet *A ciascuna di voi* papież rozpoczyna podziękowaniem kobietom: matkom, małżonkom, córkom, siostram; kobietom pracującym, kobietom świeckim i konsekrowanym – kieruje wyrazy wdzięczności dla nich wszystkich. Podkreśla jednakże, że samo podziękowanie oraz wyrażenie podziwu dla kobiet jest niewystarczające, dlatego dodaje w swoim liście także przeprosiny pod ich adresem:

Jesteśmy, niestety, spadkobiercami dziejów pełnych uwarunkowań, które we wszystkich czasach i na każdej szerokości geograficznej utrudniały drogę życiową kobiety, zapoznanej w swojej godności, pomijanej i niedocenianej, nierzadko spychanej na margines, wreszcie sprowadzanej do roli niewolnicy. Na całym świecie było to spowodowane określoną mentalnością historyczną, zmaskulizowaną kulturą oraz obyczajem. Ale jeśli, zwłaszcza w określonych kontekstach historycznych, obiektywną odpowiedzialność ponieśli również liczni synowie Kościoła, szczerze nad tym ubolewam. Niech to ubolewanie stanie się w całym Kościele bodźcem do odnowy wierności wobec ducha Ewangelii, która właśnie w odniesieniu do kwestii wyzwolenia kobiet spod wszelkich form ucisku i dominacji, głosi zawsze aktualne orędzie płynące z postawy samego Chrystusa²⁷.

²⁵ Jan Paweł II, *List do kobiet*, Poznań 1995, nr 10.

²⁶ Tenże, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Warszawa 1994, nr 33.

²⁷ Tenże, *List do kobiet*, dz. cyt, nr 3.

Podsumowując tę część rozważań, można za s. Zofią Zdybicką SJK podkreślić trzy najistotniejsze sprawy dla nauczania Karola Wojtyły/Jana Pawła II w „kwestii kobiecej”:

- uznanie równości w człowieczeństwie mężczyzny i kobiety;
- zróżnicowanie płciowe związane z naturą człowieka jako źródło bogactwa i rozwoju przedstawicieli obydwu płci;
- wyeksponowanie oryginalnego powołania kobiety i przypisanie jej szczególnej godności (geniusz kobiety) oraz specyficznej roli w społeczeństwie i kulturze²⁸.

3. Wypowiedzi Jana Pawła II o nowym feminizmie

Jak już zostało nadmienione we wstępie, Jan Paweł II niewiele razy użył podczas swoich nauk terminu „nowy feminizm”. Dlatego – aby go zrozumieć – konieczne okazuje się ukazanie, przynajmniej w zarysie, podstaw antropologiczno-teologicznych pojęcia.

Wielu autorów odnajduje w papieskim przemówieniu do młodzieży z 1 lipca 1980 roku (Belo Horizonte, Brazylia) zapowiedź tego, czym będzie „nowy feminizm”. Papież, zwracając się wówczas do dziewcząt, powiedział: „Dziewczęta niech starają się odnaleźć prawdziwą kobiecość, autentyczną realizację kobiety – jako osoby ludzkiej, jako integralnej części rodziny i społeczeństwa, uczestnicząc w niej z pełną świadomością i zgodnie ze swymi cechami charakterystycznymi”²⁹. Można w tej wypowiedzi podkreślić szczególnie trzy elementy: przede wszystkim kobieta pojmowana jako osoba ludzka, następnie rodzina i społeczeństwo jako kontekst realizacji życiowego powołania, wreszcie specyficzny sposób realizacji człowieczeństwa.

Z kolei w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae* z 25 marca 1995 roku znajdujemy takie słowa:

W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy

²⁸ Z.J. Zdybicka, *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, „Roczniki Filozoficzne” 51 (2003), z. 2, s. 95.

²⁹ Jan Paweł II, *Kościół głosi młodym orędzie pełnego wyzwolenia. Belo Horizonte, 1.07.1980*, [w:] tegoż, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2: 1980, Poznań–Warszawa 1986, s. 5.

we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyższania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku³⁰.

J. Kupczak zwraca uwagę, że nie znajdujemy w tym tekście definicji „nowego feminizmu”. Musimy to znaczenie zrekonstruować poprzez analizę kontekstu papieskiego nauczania. Tematem encykliki, jak mówi jej pełny tytuł, jest „wartość i nienaruszalność życia ludzkiego”. W tym dokumencie papież podkreśla świętość ludzkiego życia, zwłaszcza w kontekście współczesnych jego zagrożeń. Są nimi: legalizacja aborcji i eutanazji, rozszerzanie się mentalności antykoncepcyjnej i eugenicznej, jak też społeczna akceptacja dla procedur *in vitro*. Encyklika jawi się więc jako wyraźny sprzeciw wobec „deptania fundamentalnego prawa do życia” oraz jako „żarliwy apel skierowany w imię Boże do wszystkich i do każdego: szanuj, broń, miłuj życie i służ życiu – każdemu życiu ludzkiemu!” (EV 5). Szczególne miejsce w dziele troski o ludzkie życie, troski o nową kulturę, w której ludzkie życie będzie otoczone szacunkiem, widzi papież dla kobiet. To właśnie w takim kontekście pojawia się określenie „nowy feminizm”³¹.

Wymowne jest, że swoją wypowiedź z encykliki *Evangelium vitae* przytoczył papież w dokumencie poświęconym misji i życiu konsekrowanemu w Kościele i w świecie. Chodzi o adhortację *Vita consecrata* (25 marca 1996). Czyni to we fragmencie traktującym o godności i roli kobiety konsekrowanej, jak również dotyczącym formacji oraz nowych perspektyw jej obecności i działania.

Jest także konieczne – pisze Jan Paweł II – aby formacja kobiet konsekrowanych, w takim samym stopniu jak mężczyzn, była dostosowana do nowych potrzeb, przewidywała realne, instytucjonalne możliwości systematycznego kształcenia i przeznaczala na nie odpowiednio wiele czasu, tak by obejmowało ono wszystkie dziedziny – od teologiczno-duszpasterskiej po zawodową. Formacja pastoralna i katechetyczna, zawsze istotna, nabiera szczególnego znaczenia w perspektywie nowej ewangelizacji, która wymaga nowych form uczestnictwa także od kobiet³².

Po przywołaniu wspomnianego nauczania i apelu do kobiet z encykliki *Evangelium vitae*, by stawały się „promotorkami nowego feminizmu”, czytamy w adhortacji *Vita consecrata*:

³⁰ Tenże, *Encyklika Evangelium vitae*, Kraków 1995, nr 99.

³¹ J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 221–222.

³² Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, Częstochowa 1996, nr 58.

Można żywić nadzieję, że dzięki pełniejszemu uznaniu misji kobiety, środowiska żeńskich Instytutów życia konsekrowanego zyskają głębszą świadomość swojej roli i z jeszcze większym oddaniem będą służyć sprawie Królestwa Bożego. Może się to wyrażać w różnorodnych dziełach, takich jak ewangelizacja, praca wychowawcza, udział w formacji przyszłych kapłanów i osób konsekrowanych, animacja wspólnot chrześcijańskich i kierownictwo duchowe, obrona fundamentalnych dóbr życia i pokoju (VC 58).

Osobnego studium wymaga kwestia podnoszona przez niektórych autorów, a dotycząca inspiracji, które Karol Wojtyła/Jan Paweł II mógł czerpać z rozważań Edyty Stein, znanej też jako św. Teresa Benedykta od Krzyża (1891–1942). Aneta Gawkowska nazywa ją wprost „prekursorką katolickiego feminizmu”³³. Ks. Wojciech Zyzak z kolei podkreśla, że wspólnym dla obojga świętych było zainteresowanie filozofią, a w jej obrębie osobą ludzką, oraz to, że obydwójce czerpali inspiracje z tomizmu i fenomenologii. Zwraca również uwagę, że Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* podkreślił osiągnięcia naukowe Edyty Stein. On też ją beatyfikował (1987), kanonizował (1997) i ogłosił współpatronką Europy (1999)³⁴. W liście apostolskim ogłaszającym św. Teresę Benedyktę od Krzyża wraz ze św. Brygidą Szwedzką i św. Katarzyną ze Sieny współpatronkami Europy papież podkreślił inicjatywy i działalność uczennicy Edmunda Husserla mające na celu przyznanie kobiecie należnych jej praw oraz docenił „teksty, w których zgłębia bogactwa kobiecości i misji kobiety z punktu widzenia ludzkiego i religijnego”³⁵. Inni autorzy zwracają uwagę na fakt poszukiwania w badaniach prowadzonych przez nią tzw. *species* kobiety, z odwołaniem się do różnych dyscyplin naukowych: psychologii, socjologii, teologii, historii kultury, filozofii³⁶.

Podsumowując, można powiedzieć, że Jan Paweł II nie sprecyzował terminu „nowy feminizm”. Także w literaturze przedmiotowej brak jednoznacznego określenia. J. Kupczak wymienia jednak trzy powiązane ze sobą znaczenia, w których on funkcjonuje:

³³ A. Gawkowska, *Teologia ciała, antropologia teologiczna, nowy feminizm*, „Rozprawy Naukowe Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu” 36 (2012), s. 58.

³⁴ W. Zyzak, *Edyta Stein – Teresa Benedykta od Krzyża w życiu i pismach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 22 (2018), nr 3 (52), s. 191–209.

³⁵ Jan Paweł II, *List apostolski ogłaszający Św. Brygidę Szwedzką, Św. Katarzynę ze Sieny i Św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronkami Europy*, „L'Osservatore Romano” 20 (1999), nr 12, s. 15.

³⁶ D. Dźwig, *Kobieta w myśli Edyty Stein*, „Studia Gdańskie” 22 (2008), s. 13–17; M.M. Arbatowska, *Edyta Stein – święta i feministka?*, „Kultura-Media-Teologia” 19 (2014), s. 9–24; M. Strembska-Kozieł, *Kobiecość – powołanie i zadanie w myśli Edyty Stein*, „Ateneum Kapłańskie” 168 (2017), z. 1 (647), s. 84–93.

Po pierwsze, to określenie jest używane jako techniczna nazwa dla chrześcijańskiej wersji feminizmu. Po drugie, określenie „nowy feminizm” służy nierzadko do krytyki „starego feminizmu”, czyli ukazania, że feminizm często oparty był na fałszywej antropologii i – w związku z tym – niewystarczająco uwzględniał doświadczenie chrześcijańskich kobiet, bądź wprost miał antychrześcijański charakter. Po trzecie, pojęcie „nowy feminizm” używane jest na określenie pewnej teologicznej antropologii, czy też teologii płci, którą zaproponował Jan Paweł II³⁷.

4. Perspektywy „starego” i „nowego feminizmu”

Na zakończenie próby syntetycznego opisu nowego feminizmu warto zwrócić uwagę na niektóre przynajmniej sprawy w perspektywie dalszych badań związanych z tą problematyką. Należy mieć na względzie, że nie jest to lista wyczerpująca.

Po pierwsze, jak zostało nadmienione, Jan Paweł II nie rozwinął pełnej idei nowego feminizmu; trzeba go odczytywać w świetle całości papieskiego nauczania, szczególnie rozwijanej przez niego teologii ciała oraz teologii małżeństwa i rodziny. Można przywołać wypowiedź Natalii Klejdysz, która w zakończeniu swojego artykułu *Nowy feminizm – teoria i praktyka* pisze:

Nowy feminizm, mimo że stanowi integralną część nauki społecznej Kościoła katolickiego, pozostaje „niepraktyczną teorią”, która dla Kościoła jest tylko widomyym znakiem uwspółcześniania się, ale nie dyrektywą postępowania. Problem dotyczy nie tylko duchowieństwa polskiego, choć zapewne rodzima tradycja modelu Matki-Polki stała się impregnatorem dla konserwatystów³⁸.

Na ten zarzut można odpowiedzieć myślą, którą powtarzał ks. Franciszek Blachnicki – że najbardziej praktyczną rzeczą jest dobra teoria. Janne Haaland Matlary w swoich rozważaniach o nowym feminizmie zwraca uwagę na fakt, że jednym z głównych problemów zachodniej demokracji jest redukcja pytań etycznych na rzecz pytań pragmatycznych i politycznych. W takim układzie górę biorą interesy głośniejszych i silniejszych. Konstatuje swoją myśl słowami: „Jeśli wszystko podlega procesowi politycznemu, przechodzimy od demokracji

³⁷ J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 222.

³⁸ N. Klejdysz, *Nowy feminizm – teoria i praktyka*, „Przegląd Politologiczny” 2 (2014), s. 191–192.

do tyranii większości”³⁹. Dlatego rodzi się uzasadniony postulat pogłębienia nauki papieża, by „nowy feminizm” nie stał się sezonowym hasłem czy „tłustą gęsią”, którą każdy karmi swoimi wyobrażeniami. Tak po części stało się z pojęciem „nowej ewangelizacji”. W takiej sytuacji z uznaniem trzeba przyjąć badania i publikacje autorstwa o. Jarosława Kupczaka OP, Anety Gawkowskiej czy przetłumaczoną i wydaną w języku polskim pracę zbiorową zatytułowaną *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu* pod redakcją Michele M. Schumacher⁴⁰, uznawaną za najlepsze opracowanie interesującej nas problematyki.

Po drugie aktualnym wciąż pozostaje „podjęcie pogłębionej i dokładnej analizy antropologicznych podstaw kondycji mężczyzny i kobiety”, co postulował Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*. Według papieża jest to „warunkiem zapewnienia kobiecie należnego jej miejsca w Kościele i w społeczeństwie”⁴¹. Jest to zbieżne z postulatem pogłębionej refleksji teologicznej nad płcią, o czym pisał biskup Rzymu w liście apostołskim *Mulieris dignitatem* (MD 1). Jak podkreśla ks. Ireneusz Mroczkowski, w programie nowego feminizmu

nie wyklucza się działań na rzecz przewyciężenia dyskryminacji, przemocy i wyzysku kobiet, a więc postulatów, które stawiały pierwsze feministki. Oprócz tego feminizm chrześcijański zawiera jeszcze dwa – wyraźnie podkreślane przez Papieża – zadania: rozpoznawanie autentycznego geniuszu kobiety i wyrażanie go we wszystkich przejawach życia społecznego. Dopiero te trzy działania, podejmowane równocześnie i komplementarnie, pozwalają myśleć o skutecznym działaniu na rzecz godności kobiety⁴².

Kolejna uwaga dotyczy przemyślenia partycypacji kobiet w procesach podejmowania decyzji w Kościele. Wskazywał na to Jan Paweł II m.in. w adhortacji *Christifideles laici* (nr 49, 51–52). Uczynił to również papież Franciszek w programowej adhortacji *Evangelii gaudium* (nr 103–104). Chodzi o to, by szukać konkretnych sposobów, zgodnych z nauczaniem Kościoła, a nie ograniczać się tylko do mówienia o tej potrzebie, jak często było czynione do tej pory.

Następna kwestia, którą należy podjąć, dotyczy możliwości dialogu starego i nowego feminizmu. Wielu autorów wprost stwierdza, że dyskusja z przejawami starego feminizmu jest ogromnie utrudniona czy wręcz niemożliwa. Przyczyną rozchodzenia się dróg jest odrzucenie przez radykalne feministki

³⁹ J.H. Matlary, *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, Poznań 2000, s. 148.

⁴⁰ *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, Warszawa 2008.

⁴¹ Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, Wrocław 1989, nr 50.

⁴² I. Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płock 2017, s. 43.

wielu fundamentalnych dla nauki chrześcijańskiej zasad i norm etycznych dotyczących m.in. powołania i godności kobiety, płciowości kobiety i mężczyzny, macierzyństwa⁴³.

Ostatnia uwaga dotyczy perspektyw rozwoju nowego feminizmu. Można przywołać pytanie: „Czy nowy feminizm da się lubić?”, które postawiła Margaret O’Brien Steinfels w artykule *Trudności nowego feminizmu*⁴⁴. Autorka odpowiada: „Jeśli ktoś nie lubił starego feminizmu, to dlaczego miałby polubić nowy?”. Podkreśla jednak trzy elementy, które są według niej istotne dla dalszego rozwoju nowego feminizmu. Oto one:

1. Spójna etyka życia. Nowy feminizm musi zwracać uwagę na wszystkie sytuacje zagrożenia życia; nie może stać się ruchem poświęconym wyłącznie jednej sprawie.
2. Nie będzie nowego feminizmu bez mężczyzn. Po drugie, nie będzie on w stanie osiągnąć swoich celów, jeśli nie obejmie także mężczyzn. Chodzi najpierw o mężczyzn jako przedmiot feministycznych analiz oraz mężczyzn jako partnerów w realizacji postulowanych przemian.
3. „Po trzecie, nowy feminizm powinien ludzi zachęcać, a nie odpychać”. Podobnie jak nie powinien stać się jedynie sprawą kobiet, tak też nie powinien ograniczać się wyłącznie do katolików⁴⁵.

Zakończenie

Celem rozważań poczynionych w artykule było przybliżenie terminu „nowy feminizm”, który Jan Paweł II wprowadził do kościelnej terminologii. Dla jego zrozumienia istotne było ukazanie współczesnych przemian społeczno-kulturowych w odniesieniu do płciowości człowieka. W takim kontekście staje się bardziej zrozumiałe nauczanie papieża związane z tzw. teologią ciała oraz teologią małżeństwa i rodziny, które doprowadziło go do użycia terminu „nowy feminizm”. W ostatnim punkcie rozważań wskazano na niektóre postulaty związane z perspektywą dalszych studiów odnoszących się do omawianej problematyki.

⁴³ Z.J. Zdybicka, *Dlaczego kompleks feminizmu?*, „Ethos” 8 (1995), nr 1, s. 48–56; E.H. Kowalewska, *Walczący feminizm w konfrontacji z chrześcijaństwem*, „Teologia i Moralność” 5 (2009), s. 141–151; J. Prochowicz, *Kościół i feminizm – perspektywa dialogu*, „Filo-Sofija” nr 33 (2016/2), s. 145–151.

⁴⁴ M. O’Brien Steinfels, *Trudności nowego feminizmu*, „Więź” 41 (1998), nr 1, s. 80–90.

⁴⁵ Tamże, s. 84–89.

Bibliografia

- Arbatowska M.M., *Edyta Stein – święta i feministka?*, „Kultura-Media-Teologia” 19 (2014), nr 19.
- Adamczyk D., *Promocja godności kobiety w świetle Listu apostołskiego Mulieris dignitatem Jana Pawła II*, „Studia Gnesnensia” 27 (2013).
- Benedykt XVI, *Ten, kto broni Boga, broni człowieka. Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu (21 XII 2012)*, „L'Osservatore Romano” 34 (2013), nr 2.
- Chmielewski M., *Odkryć „geniusz kobiety”. Synteza myśli Jana Pawła II na temat kobiety*, [w:] *Mulieris dignitatem. Promieniowanie kobiecości*, red. T. Paszkowska, Lublin 2009.
- Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. P. Ślęczka, Lublin 2005.
- Dźwign D., *Kobieta w myśli Edyty Stein*, „Studia Gdańskie” 22 (2008).
- Gawkowska A., *Teologia ciała, antropologia teologiczna, nowy feminizm*, „Rozprawy Naukowe Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu” 36 (2012).
- Gawkowska A., *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Warszawa 2015.
- Giemza B., *Kościół wobec dyktatury relatywizmu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008), nr 1.
- Jan Paweł II, *Kościół głosi młodym orędzie pełnego wyzwolenia. Belo Horizonte, 1.07.1980*, [w:] tegoż, *Nauczanie papieskie*, t. 3, 2: 1980, Poznań–Warszawa 1986.
- Jan Paweł II, *Ahortacja Christifideles laici*, Wrocław 1989.
- Jan Paweł II, *List apostołski Tertio millennio adveniente*, Warszawa 1994.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Kraków 1995.
- Jan Paweł II, *List do kobiet*, Poznań 1995.
- Jan Paweł II, *Ahortacja Vita consecrata*, Częstochowa 1996.
- Jan Paweł II, *List apostołski ogłaszający Św. Brygidę Szwedzką, Św. Katarzynę ze Sieny i Św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronkami Europy*, „L'Osservatore Romano” 20 (1999), nr 12.
- Jan Paweł II, *Medytacja na temat „bezinteresownego daru”*, „L'Osservatore Romano” 28 (2007), nr 3.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2011.
- Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku*, seria: *Studia nad myślą Jana Pawła II*, vol. 18, red. B. Kastelik, A. Krupa, J. Kupczak, Kraków 2018.
- Klejdysz N., *Nowy feminizm – teoria i praktyka*, „Przegląd Politologiczny” 2 (2014).
- Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, Warszawa 2008.
- Kornas-Biela D., *Śmierć startła się z życiem. Echa Konferencji Kairskiej*, „Ethos” 8 (1995), nr 1.
- Kowalewska E.H., *Walczący feminizm w konfrontacji z chrześcijaństwem*, „Teologia i Moralność” 5 (2009).
- Kupczak J., *Ciało jako ikona: o znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II*, „Forum Teologiczne” 10 (2009).
- Kupczak J., *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.
- Kupczak J., *Teologia ciała Karola Wojtyły była zaskoczeniem*, <https://www.teologiapolityczna.pl/o-prof-jaroslaw-kupczak-op-teologia-ciala-karola-wojtyly-byla-zaskoczeniem> [dostęp: 18.11.2018].
- Matlary J.H., *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, Poznań 2000.

- Merecki J., *Filozoficzne aspekty teologii ciała*, „Ethos” 21 (2008), nr 2–3.
- Merecki J., *Uwagi o antropologicznych podstawach małżeństwa i rodziny w teologii ciała Jana Pawła II*, „Studia Salvatoriana Polonica” 8 (2014).
- Mroczkowski I., *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płock 2017.
- O'Brien Steinfelds M., *Trudności nowego feminizmu*, „Więź” 41 (1998), nr 1.
- O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”*, red. T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009.
- Peeters M.A., *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, Warszawa 2010.
- Prochowicz J., *Kościół i feminizm – perspektywa dialogu*, „Filo-Sofija” nr 33 (2016/2).
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.
- Strembska-Kozieł M., *Kobiecość – powołanie i zadanie w myśli Edyty Stein*, „Ateneum Kapłańskie” 168 (2017), z. 1 (647).
- Wojtyła K., *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, Rzym 2012.
- Zdybicka Z.J., *Dlaczego kompleks feminizmu?*, „Ethos” 8 (1995), nr 1.
- Zdybicka Z.J., *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, „Roczniki Filozoficzne” 51 (2003), z. 2.
- Zyzak W., *Edyta Stein – Teresa Benedykta od Krzyża w życiu i pismach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 22 (2018), nr 3 (52).

BOGDAN GIEMZA SDS (DR HAB., PROF. PWT) – kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Szczegółowej w Instytucie Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej PWT we Wrocławiu; redaktor naczelny czasopisma naukowego „Studia Salvatoriana Polonica” (2007–); autor książek oraz artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu zagadnień pastoralnych, aktualnych spraw Kościoła, formacji zakonnej i kapłańskiej; odpowiedzialny za indywidualne formy życia konsekrowanego w archidiecezji wrocławskiej (2017–); konsultor Komisji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego KEP (2018–). Ważniejsze publikacje książkowe: *Antologia modlitw maryjnych Jana Pawła II*, Kraków 2006; *Wędrowki przez rok kościelny z Benedyktem XVI*, Kraków 2007; *Monatlicher Gebetstag für geistliche Berufe. Paschalis Schmid SDS und sein Lebenswerk*, München 2009; *Dlaczego modlimy się za kapłanów? Znaczenie dnia kapłańskiego*, Kraków 2010; *Rachunek sumienia Kościoła w świetle Apokalipsy*, Kraków 2010; *Apostolski wymiar życia konsekrowanego w nauczaniu Jana Pawła II. Studium teologicznopastoralne*, Wrocław 2012; *Święci żyją świętymi. Święta Jadwiga Śląska i Trzebnica w życiu świętego Jana Pawła II*, wyd. 2 i uzupeł., Wrocław 2017.

Stanisław T. Zarzycki

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie,
Wydział Teologiczny, Instytut Teologii Duchowości
zastan@wp.pl
ORCID: 0000-0002-1566-6695

O urzeczywistnienie syntezy wiary chrześcijańskiej z kulturą według św. Jana Pawła II

On the Implementation of the Synthesis of Christian Faith
and Culture by St. John Paul II

ABSTRACT: The article focuses on the problem of dissonance between Christian faith and contemporary culture which the Fathers of the Second Vatican Council and the popes (Paul VI and John Paul II) pointed out calling for overcoming it and suggesting the adequate solutions. In the first part the author introduces the term and understanding of faith and culture as explained by John Paul II. Then, he considers the drama of the dissonance between Christian faith and culture pointing to its causes and consequences. He takes into account the papal diagnosis of the culture (not only European one) and challenges regarding the world that face the Church. In the second part the author considers the connections between culture and faith and vice versa, and he discusses the intermediary and coactive role of culture in regard to faith and the inculturation of faith as a way to obtain the synthesis of faith and culture.

KEY WORDS: faith, culture, evangelization, inculturation, life synthesis, John Paul II

ABSTRAKT: Artykuł podejmuje problem rozdźwięku pomiędzy wiarą chrześcijańską a kulturą współczesną, na który zwrócili uwagę Ojcowie Soboru Watykańskiego II i papieże (Paweł VI, Jan Paweł II), wzywając do przewyciężenia go oraz proponując odpowiednie metody i środki. W pierwszej części autor przedstawia określenie i rozumienie wiary i kultury według Jana Pawła II. Następnie rozpatruje dramat rozdźwięku pomiędzy wiarą chrześcijańską a kulturą współczesną, wskazując na jego przyczyny i skutki, a także uwzględniając papieską diagnozę kultury (nie tylko europejskiej) i wyzwania stojące przed Kościołem wobec świata. W drugiej części autor artykułu rozpatruje powiązania między kulturą a wiarą i wiarą a kulturą oraz omawia: pośredniczącą i współdziałającą rolę kultury względem wiary oraz inkulturację wiary jako sposób uzyskania syntezy wiary i kultury.

SŁOWA KLUCZOWE: wiara, kultura, ewangelizacja, inkulturacja, życiowa synteza, Jan Paweł II

Wstęp

Zagadnienie relacji pomiędzy religią a kulturą sięga starożytności i na przestrzeni historii było różnie rozumiane i rozwiązywane. Jedni uważali, że religia, religijność określa kulturę całkowicie, do końca, i tworzy kulturę świętą (*cultura sacra*) tak, że nie pozostawia miejsca na kulturę świecką (*cultura profana, cultura secularis*); drudzy, zwłaszcza w ostatnim czasie, sądzili i sądzą, że to kultura określa religię w tym sensie, że proporcjonalnie ją doskonalili albo że na wyższym etapie ją wyklucza, eliminuje z życia społecznego (teologia śmierci Boga, sekularyzm itp.)¹. Chociaż Kościół katolicki od czasów papieża Pawła VI uznał konieczność procesu inkulturacji wiary w ramach prowadzonej ewangelizacji i później go pogłębił w założeniach, metodach i środkach, w wielu krajach postępuje proces jej dekulturyzacji i utraty pozycji Kościoła w społeczeństwie². W jaki sposób pojmuje relację wiary i kultury Jan Paweł II, który najpierw doświadczył przemian ideologicznych i kulturowych w swoim kraju (marksizm, sekularyzm), a następnie w kontakcie z różnymi kulturami świata pogłębił swą wrażliwość na wartości różnych kultur?

1. Pojęcie wiary i kultury

Mówiąc o wierze, Jan Paweł II uwzględnia nie tylko wymiar przedmiotowy, czyli to, co jest zawarte w słowie Bożym objawionym i co Kościół podaje do wierzenia, ale także i podmiotowy, czyli osobowe opowiedzenie się człowieka za Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie, przyłgnięcie do Niego³, bycie w relacji z Nim i z innymi we wspólnocie Kościoła. Dlatego w katechezie *Co znaczy „wierzyć”?* papież za *Dei Verbum* przyjmuje, że wiara jest „posłuszeństwem” okazanym Bogu objawiającemu się, „poprzez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego (*Vaticanum I*) i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane”⁴. Wiara więc, w przekonaniu papieża, zawiera „dwoiste odniesienie”: do osobowego Boga i do prawdy ze względu na Jego autorytet prawdomówności.

¹ C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, seria: *Dzieła Zebrane*, t. 6, Lublin 1999, s. 132–134.

² Por. np. S. Scholz, *Rozłam między Kościołem a kulturą. Chryścijanie we współczesnych Niemczech*, [w:] *Katolicy i kultura. Szanse i zagrożenia*, red. M. Kacprzak, Toruń 2014, s. 87.

³ Por. KKK 176.

⁴ Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane*, t. 15, *Katechezy*, cz. 1: *Bóg Ojciec*, II, 7, Kraków 2007, s. 472.

Od strony egzystencjalnej kard. Wojtyła ujmował wiarę jako „stan świadomości i postawę człowieka wierzącego”, czyli jako „stałe usposobienie (*habitus*), z którego wynikają poszczególne akty” wiary⁵. W postawie wiary istotne jest przeświadczenie, przekonanie o prawdzie Objawienia, które winno być umacniane przez pogłębianie prawd wiary.

Subiektywny akt wiary, przez który człowiek bezpośrednio ustosunkowuje się do Boga, stanowi zarazem istotny przejaw religii chrześcijańskiej, mającej swą podstawę w objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Z tej racji, że człowiek jest istotą społeczną, jego wiara nie ogranicza się do wewnętrznych aktów religijnych, ale posiada wymiar zewnętrzny, społeczny, i przejawia się w kulcie publicznym, świadectwie i aktywnym dążeniu do Boga wraz z innymi. Właściwie przeżywana wiara łączy się w sposób życiowy z religijnością, w której się przejawia wobec innych, wierzących i niewierzących.

Kultura, według Jana Pawła II, jest „właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka (...), jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest»”⁶. W tym określeniu zostaje zaakcentowany antropologiczny i zarazem dynamiczny, rozwojowy aspekt kultury. Wywodzi się ona z człowieka jako osoby, z jego samostanowiącej podmiotowości. Dla niego „nurtem zasadniczym jest nie tyle «wytwarzanie», ile przede wszystkim «tworzenie siebie»”⁷. Kultura jest „rzeczywistością konnaturalną w stosunku do człowieka”, podporządkowaną mu jako *praxis* (działanie) i jednocześnie konstytuowaną przez ową *praxis*, której najważniejszym efektem jest to, że dzięki niej „człowiek staje się bardziej ludzki”⁸. Chcąc zrozumieć kulturę, trzeba zrozumieć człowieka i jego działanie. W kulturze nie chodzi jedynie o wymiar indywidualny, ale – z tej racji, że człowiek jest istotą relacyjną, społeczną – także o wymiar społeczny.

Kultura w swej najgłębszej rzeczywistości, nie jest niczym innym, jak szczególnym sposobem, w jaki społeczeństwo rozwija swoje relacje z naturą, stosunki międzyludzkie i stosunek do Boga, ażeby osiągnąć prawdziwie ludzki poziom

⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 22.

⁶ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia i homilie*, wybór i oprac. M. Radwan SCJ, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 54–55.

⁷ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1979), s. 11.

⁸ Tamże, s. 12–13.

życia; kultura jest «stylem życia wspólnego», charakteryzującym i określającym społeczeństwo⁹.

Na kulturę, według papieża, składają się z jednej strony jej wytwory, np. dzieła artystyczne, mające niekiedy wielką wartość symboliczną¹⁰, z drugiej zaś sam człowiek, od którego wywodzi się kultura i dla którego istnieje – jej adresat i użytkownik. Człowiek jako osoba, jego rozwój jest „pierwszorzędnym przedmiotem kultury”¹¹. Wytwory naukowo-techniczne, choć są wspaniałym produktem twórczości ludzkiej, mogą zostać użyte przeciw człowiekowi, jak miało to miejsce np. w Hiroszimie. Jana Pawła II koncepcja kultury związana jest z całościowym widzeniem człowieka i z prymatem „być” nad „mieć”, ducha nad materią. „Prawdziwa kultura człowieka leży w głębi jego istoty”¹². Koncepcja ta odcina się od jedynie „rzecowego modelu kultury” i odrywania go od człowieka zorientowanego na Boga Stwórcę, czyli od religii.

Kultura, według Jana Pawła II, jest nie tylko sposobem bycia i działania człowieka, ale i Boga w jego relacji do człowieka. „W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem” – pisze papież. Sam Bóg stał się twórcą kultury dla rozwoju człowieka. *Dei agricultura estis* – wołał św. Paweł: „Jesteście uprawną rolą Bożą (1 Kor 3,9)”¹³. Bóg jest twórcą kultury, gdyż wzrost i rozwój „rośliny” „nowego człowieka” – postulowany w boskiej pedagogii – nie zależy od człowieka, ale od Boga. Życie teologalne, czyli wiara, nadzieja i miłość, od których zależy wzrost i rozwój życia duchowego, są darem Bożym, mają charakter wlny. Człowiek jest jedynie współpracownikiem Boga w tym względzie – dysponując się przez akty tych cnót i cnoty moralne – oraz w dziele ewangelizacji i może uprawić „rolę Bożą”, tj. siać na niej słowo Boże i je „podlewać” (por. 1 Kor 3,6-9). Odwołując się natomiast do przypowieści o krzewie winnym (J 15,1-11), w której – według objaśnienia Jezusa – pan winnicy oznacza Ojca, krzew winny – Jego Syna wcielonego, a latorośle – Jego uczniów, papież dostrzega twórcę kultury w Bogu Ojcu zaszczipiającym „ludzką latorośl”, tj. nasze człowieczeństwo

⁹ Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Przemówienie do intelektualistów. Coimbra, 15 maja 1982*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 138; por. *Konstytucja „Gaudium et spes”* (dalej: GS) 53.

¹⁰ Tenże, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość. Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej dla artystów. Bruksela, 20 maja 1985*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 279.

¹¹ Tenże, *Kultura służy wyniesieniu człowieka...*, dz. cyt., s. 139–140.

¹² Tenże, *Odpowiedzialność nauki i technologii, Hiroszima, 25 lutego*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 105.

¹³ Tenże, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury. Rio de Janeiro, 1 lipca 1980*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 72.

w „krzewie” bóstwa swego jednorodzonego Syna, co dokonuje się na chrzcie świętym¹⁴. Owo zaszczepienie jest możliwe z tego względu, że człowiek jest obrazem Boga i posiada w sobie „coś boskiego”. Zdaniem Jana Pawła II „w aktualnej ekonomii zbawienia, jedynie przyjmując zaszczepienie w boskości Chrystusa, człowiek może się w pełni zrealizować. I przeciwnie, odrzucając to zaszczepienie, skazuje się w jakimś sensie na człowieczeństwo niepełne”¹⁵. Tak więc, w myśli papieża, z pojęciem kultury i możliwością jej realizacji związane jest, „dobro uczestniczenia w naturze i życiu samego Boga”¹⁶ wysłużone przez Jezusa Chrystusa, Odkupiciela człowieka.

Godność człowieka wynikająca z bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26-27) i odkupionym przez Jezusa Chrystusa (J 3,15) jest tak wielka, że nie powinien on być zamknięty, jakby „uwięziony” w żadnej ze swych kultur, ale powinien być pojmowany i respektowany jako ten, kto „wykracza poza kulturę” i w tym wykraczaniu poza siebie oraz własne wytwory ku Bogu w Chrystusie może znaleźć swoje ostateczne spełnienie¹⁷.

Powyższe pojęcie kultury zostało zainspirowane Soborowym jej rozumieniem akcentującym w pierwszym rzędzie to

wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości¹⁸.

Wchodząc w dialog ze światem i jego zróżnicowaną kulturą, Sobór zaakcentował nadprzyrodzoną wartość osoby, godność i wartość życia rodzinnego i społecznego, i łącząc rozwój rzeczywistości doczesnej z perspektywą nadprzyrodzoną, przyjął szerokie pojęcie kultury, jakie ukształtowało się w naukach społecznych. Zdaniem cenionego badacza kultury, Kroebera, istnieje ponad dwieście jej ujęć opisowych. On sam określa kulturę jako „zwyczajowo przyjęty sposób działania, odczuwania, myślenia, wybrany przez społeczeństwo spośród nieskończonej ilości i różnorodności możliwych potencjalnych sposobów

¹⁴ Tenże, *Pamięć i tożsamość, Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 103.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 104.

¹⁷ Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (dalej: VS), Poznań 1993, nr 53.

¹⁸ GS 53.

bycia”¹⁹. Owe pojęcia łączą harmonijnie to, co odnosi się do rozwoju jednostki i jej wszystkich możliwości związanych z posługiwaniem się rozumem oraz wykorzystaniem posiadanych zdolności intelektualnych i talentów artystycznych (sens klasyczny i humanistyczny kultury), z nowszym, antropologicznym i socjologicznym ujęciem²⁰. Świeckie pojęcie kultury Sobór włączył w przyjmowaną perspektywę nadprzyrodzoną i w integralnie rozumianą kulturę, której celem jest pełna doskonałość osoby ludzkiej uzyskana w relacji z Bogiem i innymi. Ta kultura winna przepoić duchem ludzkim i chrześcijańskim właściwe naszej epoce przejawy kultury²¹.

2. Dramat rozdzwięku pomiędzy wiarą chrześcijańską a życiem i kulturą świecką

W adhortacji *Evangelii nuntiandi* papieża Pawła VI, podającej podstawy ewangelizacji dla całego Kościoła dziesięć lat po Soborze Watykańskim II, czytamy, że „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów”²². W tym spostrzeżeniu, zakładającym głęboki wgląd papieża w styl życia chrześcijan, łatwo dostrzec nawiązanie do stwierdzenia Ojców Soboru Watykańskiego II, którzy po głębszej analizie sytuacji Kościoła w świecie współczesnym napisali, że: „rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów”²³. Rozpatrując sytuację chrześcijan w świecie, Sobór skomentował ją od strony socjologicznej, teologicznej oraz duszpasterskiej i określił rozdzwięk między wiarą a życiem „błędem”. Papież natomiast, kierując się przekonaniem o moralnej powinności głoszenia ewangelicznego orędzia w tym celu, aby wszyscy ludzie mogli uwierzyć i dostąpić zbawienia²⁴, nazwał ów rozdzwięk „dramatem”. Jest on niewątpliwie i jednym, i drugim.

Uczestnicy Soboru, myśląc o owym rozłamie, mieli na myśli pewne niewłaściwe postawy powodujące go: jedną, polegającą na zaniedbywaniu obowiązków ziemskich z tego powodu, że nie ma tu „trwałego państwa” i że należy zabiegać

¹⁹ W. Kawecki, *Co to jest kultura*, [w:] *Chrześcijaństwo a kultura*, red. R. Bartnicki, W. Kawecki, Warszawa 2006, s. 53.

²⁰ H. Carrier, *Évangélisation et développement des cultures*, Roma 1990, s. 25–26.

²¹ GS 61.

²² Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym* (dalej: EN), Wrocław 2001, nr 5.

²³ GS 43.

²⁴ EN 20.

o przyszłe zbawienie; drugą, częściej spotykaną, spowodowaną takim „pogrążeniem się w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu, gdyż to ostatnie polega, w przekonaniu takich osób, na samych aktach kultu i wypełnianiu pewnych obowiązków moralnych”²⁵. Z jednej strony mamy więc do czynienia z pewną postawą ucieczki od rzeczywistości codziennej w sferę pobożności, która zostaje oderwana od życia i różnych jego aspektów, w tym także od kultury bycia i działania w świecie; z drugiej zaś z takim pogrążeniem się w sprawach doczesnych, że sprawy wiary stają się jedynie dodatkiem do życia, niedzielnym aktem kultu, narzuconym „obowiązkiem moralnym”. Tymczasem katolicy winni być obecni w życiu społecznym i powinni przepajać wszystkie jego dziedziny duchem chrześcijańskim tak, by nie przynosić szkody szerzeniu Ewangelii²⁶. Oddzielając sprawy wiary od spraw zawodowych, kulturowych, chrześcijanin popada w konflikt tożsamości i nie jest w pełni sobą.

Z drugiej strony człowiek oderwany od Boga i pogrążony w świecie łatwo ulega jego duchowi i wpływom różnych nurtów ideologicznych i kulturowych. Ojcowie Soboru Watykańskiego II zauważyli, że świat poświeceniowy, zafascynowany swymi zdobyczami i osiągnięciami w dziedzinie nauki i techniki, stawia w centrum człowieka jako największą wartość i że szerzą się w nim różne formy humanizmu świeckiego, ujawniającego się czy to w wierze w wartość i nieograniczone możliwości rozumu (racjonalizm), czy w przekonaniu, iż człowiek jest zdany jedynie na samego siebie, tak, że żyje w lęku i niepokoju i nie wie, co zrobić ze swoją wolnością (humanizm egzystencjalny), czy w postrzeganiu człowieka jako istoty materialnej, która musi się wyzwolić z różnych alienacji (humanizm marksistowski)²⁷. Temu zróżnicowanemu humanizmowi uczestnicy Soboru przeciwstawili humanizm chrześcijański i postulowali, aby chrześcijanie świeccy wykonywali „wszystkie swoje przedsięwzięcia ziemskie, łącząc wysiłki domowe, zawodowe, naukowe czy techniczne w jedną życiową syntezę z dobrami religijnymi”²⁸. Uważali, że w ten sposób pomogą oni przezwyciężyć pogłębiający się konflikt pomiędzy szeroko rozumianą kulturą a wiarą.

Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu zauważa, że wspomniany rozdźwięk pogłębia się w życiu społecznym i że jego skutki są niekorzystne nie tylko dla stanu wiary, ale i dla samego człowieka oraz kultury. Twierdzi, że kultura nowożytna jest w kryzysie i

²⁵ GS 43.

²⁶ *Konstytucja „Lumen Gentium”* (dalej: LG) 31; GS 43.

²⁷ J. Pastuszka, *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II (Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym) na tle współczesnych humanizmów*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968), 4, s. 52–57.

²⁸ GS 43.

nie jawi się jako zasada ożywiająca i jednocząca społeczeństwo, które ze swej strony przedstawia się jako rozproszone i niezdolne do podjęcia swego zadania, którym jest przyczynianie się do wewnętrznego wzrostu człowieka w pełni jego prawdziwego istnienia. Ta utrata mocy życiowych i wpływu – wyjaśniał papież – zdaje się mieć podłoże w kryzysie prawdy²⁹

oraz zastępowaniu moralności obiektywnej etyką subiektywną, a wartości duchowych przez efektywność produkcji. Sytuacja ta prowadzi do tego, że człowiek zostaje pozbawiony stałych punktów odniesienia i popada w niepewność. W homilii wygłoszonej do artystów w Brukseli papież stwierdza, że kultura europejska jest „kulturą rozdartą”, że pokrywa ją „całun smutku”.

Gdy chodzi o relacje pomiędzy wiarą a sztuką, Jan Paweł II mówi nawet o wytworzeniu się „przepaści”. Co jest jej przyczyną? Zasadniczym jej powodem jest ukazywanie człowieka w wymiarze jedynie immanentnym, doczesnym. Sztuka współczesna pozbawiona jest głębszego piękna i koncentruje się na ukazywaniu człowieka w negatywnych przejawach jego życia i postępowania, eksponowaniu tego, co niemoralne, a celem jej jest w dużej mierze powodowanie jedynie „efektów zewnętrznych”, obliczonych na zdobycie sukcesu, „sławy” medialnej itp. „Obnaża ona tragizm człowieka – stopniowo, ale w sposób niezawodny. Czasem towarzyszy temu pycha, czasem rezygnacja³⁰”, czyli postawy moralne nieprowadzące do przezwyciężenia kryzysu kultury i wyzwolenia człowieka. Owo „zwierciadło negatywności”, którym posługują się niektórzy artyści, nie jest właściwym narzędziem w realizacji misji, jaką sztuka pełni w społeczeństwie.

Dlatego też artyści i ludzie kultury wysokiej, ale także wszyscy, którym droga jest prawdziwa kultura – przekonuje papież – winni starać się „odnaleźć ponownie w [niej] «królewską drogę» wyzwolenia z różnych form zniewolenia, które (...) gnębią lub zagrażają, w ten czy inny sposób godności osoby ludzkiej³¹”. „Królewska droga wyzwolenia” to droga przywrócenia człowiekowi jego godności i panowania w dziedzinie kultury przez utrwalenie pierwszeństwa ducha wobec materii, prymatu osoby w stosunku do rzeczy i pierwszeństwa etyki przed techniką³². Papież uważa też, że „różne dziedziny twórczości artystycznej (...)

²⁹ Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka...*, dz. cyt., s. 143–144.

³⁰ Tenże, *Świat pozbawiony sztuki...*, dz. cyt., s. 283–284.

³¹ Tenże, *Kultura „królewską drogą” wyzwolenia z różnych form zniewolenia. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Florencja, 18 października 1986*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 366.

³² Tenże, *Redemptor hominis* (dalej: RH), Poznań 1979, nr 16.

wymagają starannej weryfikacji i wnikliwej krytyki, aby mogły stać się nośnikami nowej energii twórczej i wniosły wkład w budowę «cywilizacji miłości»³³.

3. Soborowy i posoborowy kontekst nowej relacji wiary z kulturą

Poszukując związku wiary chrześcijańskiej z kulturą i kultury z wiarą, Jan Paweł II wskazuje na poleconą przez Sobór postawę dialogu Kościoła ze światem. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* mówi o nawiązaniu dialogu przez Sobór z rodziną ludzką. Jego przedmiotem są problemy ludzkie, które należy oświetlić światłem Ewangelii, głębiej zrozumieć i tak rozwiązać, by „osoba ludzka została zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione”³⁴. Za *Deklaracją o wolności religijnej* Wojtyła określa dialog jako „wymianę myśli”, jako wzajemnie świadczoną sobie pomoc w szukaniu prawdy³⁵. Wiara, będąc odpowiedzią udzielaną objawiającemu się Bogu, jest postawą otwartą na dialog z Bogiem i z braćmi i siostrami w wierze, z inaczej wierzącymi oraz z niewierzącymi, którzy również są „powołani do nowego Ludu Bożego”³⁶. Warunkiem właściwie prowadzonego dialogu jest pokora stwarzająca odpowiedni klimat rozmowy i przywołująca Boże oświecenie. Innym jego warunkiem jest poszanowanie wolności i godności drugiej osoby. Za przejaw duchowej dojrzałości chrześcijanina Wojtyła uznaje podejmowanie dialogu w celu doprowadzenia kogoś do wiary i ożywienia oraz wzbogacenia wiary własnej³⁷. Dialog nie dotyczy jedynie relacji pomiędzy pojedynczymi osobami; winien być rozumiany szerzej i dotyczyć wartości obecnych w kulturze, a także doskonalenia kształtu samej kultury.

Sobór dał impuls dialogowi pomiędzy wiarą i kulturą. Dostrzegł on następujące antynomie: pomiędzy tym, co nowe, rodzące się z kontaktów pomiędzy różnymi grupami i narodami, a mądrością przodków jako cennym dziedzictwem, które nie powinno być utracone; pomiędzy fascynacją postępem naukowo-technicznym i umiejętnościami technicznymi a kulturą duchową nabywaną dzięki „studiom klasycznym w oparciu o różne tradycje”; pomiędzy postępującą specjalizacją a potrzebą tworzenia syntezy zdobywanej wiedzy i nieutracenia

³³ Tenże, *Przesłanie do uczestników II Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury*, [w:] tegoż, *Dzieła Zebrane*, t. 5, s. 311.

³⁴ GS 3.

³⁵ *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* (dalej: DH) 3.

³⁶ LG 13.

³⁷ Karol Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 26.

zdolności do kontemplacji jako drogi do mądrości; pomiędzy akcentowaniem coraz większej autonomii przez współczesną kulturę a umiejętnością jej dialogu z religią w celu uniknięcia „humanizmu czysto ziemskiego”³⁸. W dialogu Sobór upatrywał narzędzie zapobiegające pogłębianiu się tych antynomii.

Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, wydanej w trakcie Soboru, ukazał teologiczne podstawy dialogu Kościoła ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, objaśnił, na czym polega „dialog zbawczy” i jaka winna być jego natura, właściwości (jasność, łagodność, zaufanie wzajemne, roztropność), metoda i technika³⁹. Pojęcie i funkcja dialogu Kościoła ze światem we wspomnianej encyklice nabrały większego znaczenia dzięki temu, że *Gaudium et spes* wzbogaciło rozumienie świata. Ojcowie Soboru podkreślają, że chociaż świat „popadł (...) w niewolę grzechu”, to jednak „został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”⁴⁰. Praktycznie jednak dialog posoborowy aż do lat 80. XX wieku nie uzyskał szerokiego zasięgu, lecz został zawężony do dialogu z agnostyczną i ateistyczną kulturą zachodnią⁴¹.

4. Bliższe określenie relacji kultury z wiarą i wiary z kulturą

Od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II mówi o „nowym typie dialogu”, który pozwoli dotrzeć z ewangelicznym przesłaniem do mentalności współczesnej, czyli o dialogu Kościoła z kulturami. Tym typem dialogu Wojtyła interesował się od dawna i był przeświadczony o jego doniosłości dla przyszłości Kościoła i świata. Główne zadania związane z prowadzeniem tego dialogu ze strony Kościoła papież zlecił Papieskiej Radzie do spraw Kultury powołanej do życia 20 maja 1982 roku, w skład której weszły wybitne osobistości świata kultury. Dialog z kulturą jest prowadzony na dwóch poziomach: 1) ewangelizacji kultur i 2) obrony człowieka oraz jego kulturalnego awansu⁴². Działalność Papieskiej Rady do spraw Kultury, zwłaszcza po połączeniu z Papieską Radą do spraw Dialogu z Niewierzącymi (1993), bardzo się rozwinęła i uzyskała duże

³⁸ GS 56.

³⁹ Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”...* (dalej: ES), Warszawa 1978, nr 58–113.

⁴⁰ GS 2.

⁴¹ Ł. Kamykowski, *Dialog*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 312.

⁴² Jan Paweł II, *Kościół – twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem. Przemówienie do członków Papieskiej Rady do spraw kultury, Rzym, 18 stycznia 1983*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 186.

znaczenie dla dialogu wiary i kultury, wiary i nauki, dialogu z niewierzącymi, także dzięki współpracy z Konferencjami Episkopatów, instytucjami międzynarodowymi (UNESCO, Rada Europy), akademiami papieskimi, centrami kultury katolickiej itp.⁴³

4.1. Pośrednicząca i współdziałająca rola kultury względem wiary chrześcijańskiej

Duch dialogu owocujący współpracą międzyludzką dla dobra i zbawienia człowieka skłonił Jana Pawła II do napisania *Listu do artystów* całego świata w celu ożywienia dialogu między światem sztuki i Kościołem⁴⁴. Papież uznaje, że sztuka jest szczególnego rodzaju twórczością kulturalną, zwłaszcza sztuka sakralna, będąca „szczytem” sztuki religijnej, której duchową inspirację ceni wyżej niż nauki zamkniętej w obiektywnym formalizmie reguł czy techniki z jej zaprogramowaniem. Uważa, że sztuka, jeśli cechuje się autentyzmem:

nawet jeśli nie wyraża się w formie typowo religijnej, zachowuje więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary, tak że nawet w sytuacji głębokiego rozłam między kulturą i Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. Jako poszukiwanie prawdy, owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę⁴⁵.

Skąd sztuka czerpie owo wewnętrzne podobieństwo ze światem wiary i dlaczego może pełnić funkcję pomostu pomiędzy doświadczeniem ludzkim a doświadczeniem religijnym?

W odpowiedzi na to pytanie papież wychodzi od objaśnienia człowieka jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, co – jego zdaniem – ma „szczególne znaczenie w twórczej działalności artysty”, gdyż artysta pragnie wyrazić „coś z prawdy i głębi świata i człowieka, z przepastnej głębi człowieka”⁴⁶.

⁴³ B. Ardura, *Le Conseil Pontifical de la Culture au service du dialogue entre la foi et les cultures*, [w:] *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue*, red. B. Badura, J.-D. Durand, Roma 2004, s. 433–451.

⁴⁴ Jan Paweł II, *List do artystów*, Wrocław 2005, nr 14, s. 35.

⁴⁵ Tamże, nr 10.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki. Przemówienie do artystów i dziennikarzy Monachium, 19 listopada 1980*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 88.

Czym jest głębia człowieka? Jest to duchowe wnętrze, którym człowiek „prze-rasta cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce (1 Sm 16,7; Jr 17,10) i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie”⁴⁷. Schodząc na swą głębię duchową, artysta jest w stanie osiągnąć „samej prawdziwej istoty rzeczy”⁴⁸, i czerpiąc z niej, może coś głębokiego w swym dziele przekazać innym. Naj-pierw jednak jest ważne wniknięcie w siebie i zejście na głębię, głębię własnego serca – rozumianego w sensie biblijnym, a nie współczesnym – w poszukiwaniu prawdy i sensu własnego życia, i istoty rzeczywistości świata osób czy rzeczy, o ile to możliwe w wierze w Stwórcę i Odkupiciela człowieka.

Tego wglądu nie dokonuje każdy artysta, gdyż agnostyczne ideologie współ-czesnego świata, zmierzające do usunięcia Boga z kultury, i te praktyczne, redukujące człowieka do zwyczajnego przedmiotu produkcji lub konsumpcji, mają wpływ także na artystów i ich środowiska. Czym jest kultura, sztuka niewypływająca z głębi, jak nie kulturą, sztuką zideologizowaną albo spłasz-czoną do kategorii rynkowych, kategorii towaru, produktu? Na przykład plakat przedstawiający papieża przygniecione go kamieniem albo plakaty postaci sto-jących tyłem do widza sugerujące „czarne charaktery”? Krzysztof Koehler jest zdania, że jednym z najważniejszych czynników w „skonstruowaniu dyskursu głębi” jest obecnie „edukowanie odbiorcy, aby dorósł do poszukiwania głębi w sztuce”⁴⁹.

Jan Paweł II wierzył, że odnowa kultury jest zawsze możliwa, że jej możli-wości się nie wyczerpały, gdyż bogactwo ludzkiego ducha i ludzkiej wyobraźni są niewyczerpane⁵⁰, potrzeba tylko, by w tę odnowę zaangażował się Kościół i różne ośrodki oraz instytucje, których przeznaczeniem jest podnoszenie poziomu kultury.

Artysta, tworząc jakieś dzieło, wyraża samego siebie i to tak dalece, że „jego twórczość jest odzwierciedleniem jego istoty – tego kim jest i jaki jest”⁵¹. Jest on stworzeniem powołanym przez Boga do tego, by był twórcą⁵², tym, który realizu-jąc dane przez Stwórcę polecenie do panowania nad ziemią (Rdz 1, 28), doskonalili

⁴⁷ GS 14.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ K. Koehler, *Czy głębia w literaturze jest (jeszcze) możliwa?*, [w:] *Wymiary głębi człowieka*, seria: *Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich*, nr 4, Poznań 2003, s. 19.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga. Spotkanie z przed-stawicielami świata nauki i sztuki. Wiedeń, 12 września 1983*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 210.

⁵¹ Jan Paweł II, *List do artystów*, dz. cyt., nr 2.

⁵² Tamże, nr 1.

dzieło stwórcze. „W dziełach talentu artystów – pisze papież – jest zauważalny cień owego misterium stworzenia, w którym Bóg zechciał dać im udział”⁵³.

Artystę znamionuje określony talent, mniejsze czy większe zdolności. Nie chodzi tu o przedmiotowe ich rozumienie, jakby człowiek otrzymywał je w depozyt, ale o duchowe, podmiotowe, ściśle związane z byciem obrazem i podobieństwem Boga i uczestnictwem w Jego Duchu oraz twórczości. Talent artystyczny jest udzielany nie na tej zasadzie co charyzmat (przez chrzest czy bierzmowanie), lecz jako dar przynależący do natury, na której bazuje łaska Ducha Świętego i ją przenika. Gdy św. Paweł wymienia dary Ducha, służbę i działania Ducha, to zawsze ma na myśli różne przejawy i interpretacje wewnętrznego doświadczenia „natchnienia”⁵⁴. Może się ono odnosić nie tylko do charyzmatów, ale i do darów natury, zwłaszcza tych bardziej znaczących, wyjątkowych.

Zdaniem Jana Pawła II

każde autentyczne natchnienie [artysty – przyp. S.Z.] zawiera (...) w sobie jakby ślad owego „tchnienia”, którym Duch Stwórcy przeniknął dzieło stworzenia od początku. Przekraczając tajemnicze prawa, które rządzą wszechświatem, Boskie tchnienie Ducha Stwórcy spotyka się z geniuszem człowieka i rozbudza jego zdolności twórcze⁵⁵.

Dzieło sztuki ma swój początek w głębi człowieka. Ma miejsce nawet poza nim, w Duchu Bożym. Duch ten, pisze dalej papież:

nawiązuje z nim [człowiekiem] łączność przez swego rodzaju objawienie wewnętrzne, które zawiera w sobie wskazanie dobra i piękna oraz budzi w [nim] moce umysłu i serca, przez co uzdalnia go do powzięcia jakiejś idei i do nadania jej formy w dziele sztuki⁵⁶.

Człowiek wierzący jednoznacznie odczytuje, że udzielone mu światło „objawienia wewnętrznego”, czyli pewnego wewnętrznego poznania, pochodzi od Boga, ten zaś, kto nie posiada jeszcze poznania wynikającego z wiary w Boga objawionego, może jedynie owo światło odczuwać jako przekraczające jego samego i darmo mu udzielone.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ G. Hierzenberger, *Dary Ducha*, [w:] *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 222.

⁵⁵ Jan Paweł II, *List do artystów*, dz. cyt., nr 15.

⁵⁶ Tamże, nr 15.

Odczytując tę tajemniczą dla artysty genezę natchnienia, papież twierdzi, że sztuka „ma (...) w sobie coś z religii, gdy prowadzi człowieka do uświadomienia sobie owego niepokoju, który tkwi w głębi jego istoty i którego nie jest w stanie nigdy zaspokoić”⁵⁷. Czym jest ów niepokój, jak nie symptomem niespełnienia człowieka ukierunkowanego ze swej istoty na Boga, do którego podświadomie zmierza i w którym może znaleźć spełnienie, jak na to wskazywał św. Augustyn: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁵⁸? Zakładając ten niepokój metafizyczny serca ludzkiego, Jan Paweł II zachęca artystów do „wniknięcia twórczą intuicją w głąb tajemnicy Boga Wcielonego a zarazem w tajemnicę człowieka”, i za *Gaudium et spes* przypomina, że to Jezus Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”⁵⁹.

Tę prawdę przyjmują chrześcijańscy twórcy kultury, poeci, literaci poszukujący dla swej twórczości inspiracji w wartościach środowiska kultury, w którym żyją⁶⁰, i w słowie Bożym, w kerygmacie⁶¹, czyli w orędzii ewangelicznym mówiącym o odkupieniu człowieka przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, wzywającym do nawrócenia i przyjęcia Jezusa za swego Zbawiciela. Sztuka, literatura i inne dziedziny kultury humanistycznej pozwalają głębiej zrozumieć człowieka i to, czym on żyje, za czym tęskni, do czego dąży, w czym pragnie się spełnić, czyli poznać jego prawdziwe oblicze. Znajomość tego jest istotna dla Kościoła i podejmowanej przez niego ewangelizacji, aby mógł dostosować orędzia ewangeliczne do człowieka współczesnego i tego, czym on żyje.

W przekonaniu Jana Pawła II:

⁵⁷ Jan Paweł II, *Niech mowa sztuki będzie echem Boskiego Logosu. Spotkanie ze światem kultury. Wenecja, teatr „La Fenice”, 16 czerwca 1985*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 316.

⁵⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 1, seria: *Dzieła zebrane*, t. 6, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 27.

⁵⁹ GS 22; Jan Paweł II, *List do artystów*, dz. cyt., nr 14.

⁶⁰ Zofia Zarębianka wysuwa tezę, że „poezja religijna buduje swe znaczenia na kanwie pewnej, względnie stałej i dającej się każdorazowo odtworzyć, strukturze wyobrażeń i pojęć zakorzenionych w kulturze bądź w zbiorowej podświadomości”; też, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne” 37 (1990), 1, s. 32.

⁶¹ Marian Maciejewski, odwołując się do wezwania zawartego w Mickiewiczowskim aforyzmie: „Słowo stało się ciałem, ażeby na nowo Ciało twoje człowieku, powróciło w słowo”, bada obecność kerygmatu w literaturze i mówi o „kerygmacie pozytywnym”, zgłębiającym i ukazującym biblijne paradygmaty zdarzeniowe i biblijne wzory osobowe wykorzystywane przez pisarzy, oraz o „kerygmacie negatywnym”, odczytywanym w literaturze egzystencjalnej opisującej trudne doświadczenia człowieka, absurd istnienia itp. Ten drugi uznaje za paradoksalnie frapujący dla czytelnika; tenże, *„Ażeby ciało powróciło w słowo”. Próba kerymatycznej interpretacji literatury*, Lublin 1991, s. 18–21.

sztuka jest słowem początku, które zgłębia, wychodząc poza bezpośredniość doświadczenia, podstawowy i ostateczny sens życia. Jest poznaniem wyrażanym za pomocą linii, obrazów i dźwięków – symboli, w których myśl potrafi rozpoznać przebytą tajemnicę życia wychodzącą poza granice, których sama nie jest w stanie przekroczyć: otwarcie się na głębię, na wielkość i niepojętość istnienia⁶².

Uprawianie sztuki zakłada przekroczenie samego siebie w wymiarze zmysłowym i zwrócenie się ku temu, co duchowe, ku sensowi życia, transcendencji, niewyrażalnej tajemnicy, ku Bogu. Poznanie tego, co duchowe, jest trudne do wyrażenia językiem zamkniętych pojęć, językiem statycznym, niezdolnym do przekazania dynamizmu i afektywnego charakteru doświadczenia. Dlatego artyści wyrażają je językiem barw, kształtów i dźwięków. Papież zauważa, że język ten „nie odbiera orędziu wymiaru transcendentnego ani aury tajemnicy”⁶³. Dlaczego? Dlatego, że język symboliczny nie zatrzymuje człowieka poszukującego rzeczywistości duchowej na sferze zmysłowej, ale odsyła go do sfery duchowej. Symbol jest bowiem znakiem reprezentującym coś/kogoś (*signum representativum*) i wskazującym na rzeczywistość poza sobą (*signum significativum*). Nie jest on wprawdzie wystarczający do poznania rzeczywistości, na którą wskazuje, jest jednak pomocny do ukierunkowania świadomości ku niej, poruszenia emocjonalnej i wolitywnej postawy człowieka w stronę piękna duchowego, piękna Bożego⁶⁴, gdyż łączy w sobie dwa bieguny: zmysłowy i duchowy. Dlatego to język obrazów, barw i dźwięków, poprzez który komunikowane są jakieś wartości moralne i duchowe, oddziałuje na człowieka, otwiera głębię jego serca i porusza go, wzrusza i pozwala doświadczyć zjednoczenia z nimi. Taki język jest obecny w Biblii i w takim języku sam Bóg zechciał zwrócić się do człowieka, gdy w swym Słowie wcielonym przemawiał językiem obrazowych przypowieści (Mt 13).

Doceniając ów język sztuki, papież podkreśla, że „Kościół potrzebuje sztuki dla swej liturgii, która we wszystkich swych wymiarach ma być inspirowanym przez wiarę dziełem sztuki, łączącym wszystkie twórcze siły z dziedziny architektury, sztuk plastycznych, muzyki i poezji”⁶⁵. Liturgia potrzebuje obrazów i znaków widzialnych, by uczestniczącego w niej człowieka włączyć w pełni w kult należny Bogu i umożliwić mu kontakt z rzeczywistością niewidzialną.

⁶² Jan Paweł II, *Niech mowa sztuki będzie echem Boskiego Logosu. Spotkanie ze światem sztuki i kultury. Wenecja, teatr „La Fenice”, 16 czerwca 1985*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 316.

⁶³ Tenże, *List do artystów*, dz. cyt., nr 12.

⁶⁴ Tenże, *Świat pozbawiony sztuki...*, dz. cyt., s. 279.

⁶⁵ Tenże, *Natura i sztuka drogami...*, dz. cyt., s. 209.

4.2. Inkulturacja wiary celem ewangelizacji i osiągnięcia syntezy wiary i kultury

Wiara chrześcijańska ma inną naturę niż kultura i wymienione jej zakresy czy wyrazy. Jest ona osobistym spotkaniem z Bogiem w Jezusie Chrystusie i doświadczeniem relacji z Nim w Duchu Świętym. Nie istnieje w formie jedynie duchowej, jakby nadbudowanej nad naturą człowieka, chrześcijanina, ale potrzebuje zakorzenienia w jego duchu, w jego decyzjach, w jego postawie moralno-duchowej i domaga się uwidocznienia w postawie zewnętrznej (język, mowa, czyny, dzieła). Nie powinna też zostać zredukowana do wymiaru subiektywnego, prywatnego bez ujawnienia się w sferze społecznej (rodzina, polityka, gospodarka, kultura rozumiana jako nauka i sztuka, i moralność powiązana z religią)⁶⁶.

Środkiem na przewyciężenie rozdzwiewku pomiędzy wiarą a kulturą jest ze strony Kościoła ewangelizacja. Sobór określił ją „głoszeniem Chrystusa dokonywanym zarówno świadectwem życia, jak i słowem (...), także w zwykłych warunkach właściwych światu”⁶⁷. Papież Paweł VI, mówiąc o ewangelizacji jako „zanoszeniu Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, by przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość”⁶⁸, akcentował potrzebę „wewnętrznej przemiany”, jaka dokonuje się mocą głoszonego słowa Bożego, katechizacji i sprawowania sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, przemiany sumienia poszczególnego człowieka i wszystkich razem, przemiany ich działalności, życia i całego ich środowiska. Wskazywał na nieskuteczność ewangelizacji „od zewnątrz” i przekonywał, że „trzeba zewangelizować troskliwie kulturę, czyli raczej same kultury”. Ową głębszą ewangelizację pojmował jako przepajanie Ewangelią całej ludzkiej kultury rozumianej w duchu soborowym⁶⁹ – wychodząc „od centrum życiowego i korzeni życia (...) od osoby ludzkiej (...) do związków między osobami oraz do ich łączności z Bogiem”⁷⁰. Moc Ewangelii winna przeniknąć kulturę człowieka i jego środowisko w wymiarze aksjologicznym i „jakby przewracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym”⁷¹.

⁶⁶ Mt 5,13-16; GS 58.

⁶⁷ LG 35.

⁶⁸ EN 18.

⁶⁹ Por. GS 53.

⁷⁰ EN 20.

⁷¹ Tamże, 19.

Na oznaczenie owego przemieniającego oddziaływania Ewangelii na kulturę pojawiło się w języku teologicznym określenie „inkulturacja”⁷². W dokumentach kościelnych znalazło ono zastosowanie począwszy od Synodu Biskupów (1977) i oznacza „wcielanie Ewangelii w kulturę”, a więc proces głębszy od tego, który wcześniej określano „adaptacją” – dostosowaniem się w głoszeniu Słowa objawionego do odbiorcy jakiejś kultury tak, aby ono było zrozumiałe⁷³. Jan Paweł II rozumie inkulturację jako „wcielenie Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzanie tych kultur w życie Kościoła”⁷⁴.

O powiązaniu Ewangelii z kulturą mówił już Sobór, zwłaszcza gdy stwierdził, że Syn Boży przez swoje wcielenie „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”⁷⁵, „włączył się (...) w pewne społeczne i kulturalne warunki ludzi, wśród których przebywał”⁷⁶, posługując się środkami wyrazu kultury aramejskiej⁷⁷. Kontynuując tę myśl, Jan Paweł II powie: „Skoro Chrystus poprzez Odkupienie dokonał dzieła zbawienia każdego człowieka i całego człowieka, odkupił on również ludzką kulturę”⁷⁸. W świetle tajemnicy odkupienia ludzkie wartości uzyskują nową doniosłość.

Nawiązując do antropologii teologicznej *Gaudium et spes*, Jan Paweł II ukazuje związek Ewangelii z kulturą, począwszy do człowieka, którego uznaje za pierwszy „fakt kultury” rozumianej integralnie. Papież twierdzi bowiem, że „fundamentalny związek Ewangelii z (...) człowiekiem ujawnia się w jego człowieczeństwie”, w podmiocie ludzkim związanym osobowo z transcendentą. I dodaje, że ten związek jest „kulturotwórczy od samych podstaw”⁷⁹. Poczynając od tych podstaw, w całym procesie rozwoju kultura winna być postrzegana w związku z człowiekiem, z jego godnością wynikającą z faktu bycia stworzonym przez Boga i odkupionym przez Chrystusa, i winna służyć jego moralnemu oraz duchowemu rozwojowi.

⁷² Po raz pierwszy pojawiło się w *V Dekrecie XXXII Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego* (1974), wydanym w związku z działalnością jezuitów indonezyjskich; X. Ortegat, *L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation?*, „Nouvelle Revue Theologique” 113 (1991), s. 865.

⁷³ A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, s. 89; GS 44.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli* (dalej: SA), Watykan 1985, nr 21.

⁷⁵ GS 22.

⁷⁶ Sobór Watykański II, *Ad Gentes*, II, 10.

⁷⁷ GS 58.

⁷⁸ Tenże, *Formowanie sumień zadaniem przedstawicieli świata kultury. Przemówienie do intelektualistów europejskich przybyłych do Rzymu z okazji Jubileuszu Odkupienia, Rzym, 15 grudnia 1983*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 22.4.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO*, dz. cyt., 7.

Obok tego papież podkreśla, że Ewangelia jest „zaczynem kultury”, gdy w ewangelizatorach wychodzi naprzeciw człowiekowi. Zapewnia ona kulturze właściwy „fundament”, dostarczając jej głębokiej wizji człowieka otwartego na Boga.

Na tym fundamencie – twierdzi papież – wspiera się istota wszelkiej kultury, to znaczy „postawa, jaką naród przybiera wobec Boga, akceptując lub negując religię”, czego konsekwencją jest sytuacja, w której ta postawa – religijna lub niereligijna – inspiruje wszystkie pozostałe porządki kultury: życie rodzinne, gospodarcze, polityczne, artystyczne itd. – otwierając je na to, co transcendentne lub zamykając w obrębie tego, co immanentne⁸⁰.

Funkcja wiary w kształtowaniu kultury i jej porządków jest więc bardzo istotna. Nie neguje ona własnych wartości kultury, ale, szanując jej autonomię, uznaje „bogactwa złożone w różnych formach kultury ludzkiej, w których ukazuje się pełniej natura człowieka i otwierają się nowe drogi do prawdy”⁸¹ ważnej dla Kościoła.

Od początku swego pontyfikatu papież nie tylko mówił o potrzebie dialogu Kościoła z kulturami, ale wskazywał na różne sposoby urzeczywistnienia go. Pisząc np. o zamiśle Bożym wobec małżeństwa i rodziny w *Adhortacji Familiaris consortio*, wspominał o potrzebie „asymilacji kultur” przez Kościół, istotnej także dla praktyki duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Winna się ona dokonać według podwójnej zasady: 1) „zgodności z Ewangelią tych kultur, które Kościół pragnie asymilować i 2) jedności Kościoła Powszechnego”⁸². Przedmiotem dialogu jako narzędzia ewangelizacji winno być więc poznanie wartości tkwiących w kulturze, która jest ewangelizowana, i ocalenie tych wartości, na których można oprzeć orędzie ewangeliczne.

Dwa lata później, w przemówieniu do członków Papieskiej Rady ds. Kultury, papież zachęcał do wdrażania i wspierania procesu inkulturacji:

Istnieją jeszcze środowiska i mentalności, a także kraje i całe regiony, które czekają na ewangelizację, a to zakłada długi i śmiały proces inkulturacji, by Ewangelia mogła przeniknąć duszę żywych kultur, odpowiadając na ich najszlachetniejsze

⁸⁰ Dokument z Puebla, 389, cyt. za: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt.; tenże, *Kultura Solidarności. Przemówienie do przedstawicieli intelektualistów chilijskich. Santiago, 3 kwietnia 1987*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 403.

⁸¹ GS 44.

⁸² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris Consortio”...*, Poznań 1983, nr 10.

oczekiwania i wspomagając ich wzrost na miarę wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej⁸³.

Dopiero gdy Ewangelia „przeniknie duszę żywych kultur”, ewangelizacja przyniesie pożądane owoce.

Dostrzegając istotną potrzebę inkulturacji, Jan Paweł II wyraża przekonanie: „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie”⁸⁴. Co oznacza bliżej ten warunek wcielenia wiary w kulturę?

Wiara jest przede wszystkim aktem przyjęcia Boga oraz zobowiązań wynikających z niej i z chrześcijańskiego powołania. Pełniej przyjęta wiara domaga się motywowanej nią postawy (*habitus*) miłości względem Boga i bliźnich i dlatego winna ona zakorzenić się także w kulturze ludzkiej. Dopiero w pełni przyjęta wiara, w której człowiek głęboko powierza się Bogu, może „odnowić [jego] życie i kulturę (...) oraz zwalczać i usuwać błędy i zło, płynące z ciągle grożącego [mu] zwodzenia przez grzech”, może oczyszczać i podnosić „obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu”⁸⁵ – uczy Sobór.

„Przemyślenie” wiary zakłada jej rozumienie, aby nie opierała się jedynie na subiektywnych przeżyciach, uczuciach, błędnych wyobrażeniach itp. Za św. Augustynem papież przypomina, że prawdy objawione, przyjęte najpierw przez wiarę, winno się następnie zgłębiać w świetle rozumu: *intellego ut credam*⁸⁶, i zauważa: „A wiara, będąca przyjęciem prawdy i rzeczywistości nadprzyrodzonej, wymaga myśli, rozumu, poszukiwania, jednym słowem – poznania. Potwierdza to św. Augustyn: «bowiem wiara, jeśli nie jest przemyślana, nie istnieje, jest niemożliwa»”⁸⁷. W innym miejscu tenże Doktor Kościoła wskazywał na jeszcze jeden, jakby bardziej podstawowy warunek z tym związany: „nie moglibyśmy bowiem wierzyć, gdybyśmy nie posiadali rozumnej duszy”⁸⁸. Owemu zagadnieniu związku wiary z rozumem papież poświęcił wiele rozważań w swej Encyklice *Fides et ratio*.

⁸³ Tenże, *Kościół – twórcą kultury...*, dz. cyt., s. 186.

⁸⁴ Tenże, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, Rzym 20 V 1982*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 148.

⁸⁵ GS 58.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Poznań 1998, nr 35.

⁸⁷ „... *quoniam fides si non cogitur, nulla est*”, Św. Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, II, 5; *Patrologia Latina* (dalej: PL) 44, 964; Jan Paweł II, *Formowanie sumień zadaniem...*, dz. cyt., s. 225.

⁸⁸ Św. Augustyn, *Epistula* 120, PL 33, 453; Jan Paweł II, *Formowanie sumień zadaniem...*, dz. cyt., s. 225.

Wreszcie wiara „wiernie przeżywana” przez człowieka to taka, która w centrum stawia Boga objawionego w Chrystusie i stąd czerpie swoją motywację i moc do działania, i przemiany siebie; to wiara przeżywana w mocy Ducha i działająca przez miłość (1 Kor 13,1-8). „Wiara, która znalazłaby się na marginesie kultury, byłaby wiarą niewierną pełni tego wszystkiego, co Słowo Boże ukazuje i objawia; byłaby wiarą okaleczoną, więcej: byłaby wiarą w stanie autodestrukcji”⁸⁹.

Im bardziej dojdzie do powiązania wiary z kulturą, tym zasadniej będzie można mówić o chrześcijańskim charakterze kultury. Jan Paweł II przyjmuje istnienie „chrześcijańskiej koncepcji kultury”, uzasadniając ją tym, że dla chrześcijanina „wiara w Chrystusa nie jest czystą, zwyczajną wartością pośród innych wartości, które znajdują się w orbicie zainteresowań różnych kultur”, ale jest „ostatecznym osądem, któremu poddane są wszystkie te wartości, przy pełnym poszanowaniu dla ich własnych treści”⁹⁰. Krytyczny i systematyczny osąd wiary względem kultury pozwala rozpoznać jej wartości, a jej pochodząca z Boga moc przeobrażająca przekształca ją, odnawia i doskonali tak, że uzyskuje ona chrześcijański charakter.

O głębszej inkulturacji wiary można mówić w przypadku konkretnej osoby, która bardziej radykalnie niż jakaś wspólnota może odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa i wymagania Ewangelii. Najgłębszą syntezę pomiędzy wiarą a kulturą uzyskali święci, zwłaszcza ci, którzy bardziej świadomie zaangażowali się w tworzenie kultury. Jako przykład urzeczywistnienia takiej syntezy Jan Paweł II podaje bł. Fra Angelico, syna duchowego św. Dominika. Był on kapłanem artystą, malarzem, który za pomocą kolorów potrafił wypowiedzieć swoją duchową postawę, swoją modlitwę, uwielbienie Boga i zarazem tworzyć wielkie i cenne dzieła kultury. Papież powiedział o nim: „Urzeczywistnił w swoim życiu organiczny związek pomiędzy chrześcijaństwem i kulturą, pomiędzy człowiekiem i Ewangelią. W nim wiara stała się kulturą, a kultura przeżywaną wiarą”⁹¹.

Ukazując wzory takich osób, autor *Listu do artystów* mówi o konieczności realizacji ścisłej więzi pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami: przepojeniu kultury wiarą, „wcieleniu” wiary w kulturę, którego efektem jest udoskonalenie kultury, i z drugiej strony o istotnej pośredniczącej funkcji kultury wobec

⁸⁹ Jan Paweł II, *We wspólnym wysiłku tworzenia nowego społeczeństwa. Spotkanie z intelektualistami kolumbijskimi. Medelin, 5 lipca 1986*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 362–363.

⁹⁰ Tenże, *Istnieje – trzeba to stwierdzić bez lęku – chrześcijańska koncepcja kultury. Audycja generalna. Rzym, 8 lutego 1984*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 235.

⁹¹ Tenże, *Błogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga ku doskonałości. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. Jubileuszu Roku Odkupienia dla artystów. Rzym, 18 lutego 1984*, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 238.

wiary. Wiara staje się kulturą w życiu świętego, gdy karmiąc się słowem Bożym i Eucharystią, żyje on nią w zakresie osobistym i społecznym; gdy uzyska ona wpływ na wszystkie aspekty jego bycia i działania. Wówczas kultura jako „jakość życia ludzkiego” przestaje być czymś obcym wierze w sensie moralnym. Będąc „rzeczywistością ludzką”, urzeczywistnia się w wierze i prowadzi do urzeczywistnienia człowieczeństwa tego, kto jest jej twórcą, jak również całego wymiaru jego działania wyrażającego się w „duchowości” dokonanych przez niego dzieł. Dzieła Fra Giovanniego da Fiesole są – według Jana Pawła II – „trwałym orędziem żywego chrześcijaństwa” i zarazem „orędziem wysoce ludzkim, opartym na przenikającej duchowo mocy religii”, i pokazują, że „dokonał [on] innowacji w dziedzinie duchowości w sztuce”⁹².

*

Podsumowując niniejszą analizę dotyczącą możliwości urzeczywistnienia wzajemnej syntezy wiary i kultury oraz kultury i wiary, należy stwierdzić, że taka możliwość, według Jana Pawła II, istnieje, jeśli zostaną spełnione następujące ważniejsze warunki.

Pierwszym z nich jest wiara i życie teologalne, poprzez które człowiek otwiera się na Boga i z Nim się jednoczy w modlitwie i w sakramentach świętych, stając się coraz bardziej świadomym członkiem wspólnoty Kościoła. Rozpromieniona i żywa wiara karmiąca się słowem Bożym i nauczaniem Kościoła pozwala mu zrozumieć swą godność i uzyskać integralną wizję osoby ludzkiej, jak również odkryć swoje powołanie w Kościele i w świecie.

Drugim warunkiem jest uzyskanie odpowiednich kompetencji zawodowych, artystycznych itp. i zaangażowanie się na polu społecznym, polu kultury, w określonej dziedzinie aktywności i wykonywanie swego zadania jak najdoskonalej w duchu służby innym oraz w poczuciu budowania razem z innymi „miasta człowieka”. Ważne jest tu zarazem odkrycie pokrewieństwa istniejącego pomiędzy pracą, kulturą, zwłaszcza sztuką a wiarą poprzez odczytanie duchowego wymiaru pracy, kultury, sztuki (natchnienie, „objawienie wewnętrzne”, chwilowe doświadczenie piękna metafizycznego) i podjęcie twórczości, współdziałania z Bogiem Stwórcą tak, aby stawała się ona w Chrystusie mocą Ducha, „drogą” pośredniczącą do transcendencji, do Boga. Dla człowieka wierzącego uprawiana sztuka winna być wezwaniem do tego, by ukazywać głębszą prawdę o człowieku, „to, co się kryje w jego wnętrzu”, i pomagać innym w poznaniu samego siebie, swojej wartości duchowej wykraczającej poza świat doczesny.

⁹² Tamże, s. 238–239.

Trzecim warunkiem jest połączenie wymiaru wiary, nadziei i miłości z wymiarem aktywności zawodowej, artystycznej w taki sposób, że poddając się Duchowi Świętemu, człowiek staje się wewnątrznie twórczy i uzyskuje światło, moc do zaangażowania się w wypełnienie swego zadania w Kościele i w świecie, wchodząc z innymi w „dialog zbawienia” i współdziałając mocą swej pracy, twórczości duchowej, swych dzieł oraz świadectwa wiary w ewangelizacji oraz służąc innym w miłości Chrystusa.

Bibliografia

- Ardura B., *Le Conseil Pontifical de la Culture au service du dialogue entre la foi et les cultures*, [w:] *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue*, red. B. Badura, J.-D. Durand, Roma 2004.
 Św. Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*.
 Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
 Bartnik C.S., *Teologia kultury*, seria: *Dziela Zebrane*, t. 6, Lublin 1999.
 Carrier H., *Évangélisation et développement des cultures*, Roma 1990.
 Dudek A., *Kultura*, [w:] *Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014.
 Hierzenberger G., *Dary Ducha*, [w:] *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994.
 Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998.
 Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Poznań 1979.
 Jan Paweł II, *Slavorum Apostoli*, Watykan 1985.
 Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Poznań 1993.
 Jan Paweł II, *Dziela Zebrane*, t. 16: *Katechezy*, cz. 1: *Bóg Ojciec*, Kraków 2007.
 Jan Paweł II, *Adbortacja apostolska Familiaris consortio Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Poznań 1983.
 Jan Paweł II, *List do artystów*, Wrocław 2005.
 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005.
 Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia i homilie*, wybór i oprac. M. Radwan SCJ, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988.
 Kamykowski, Ł., *Dialog*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002.
 Kawecki W., *Co to jest kultura*, [w:] *Chrześcijaństwo a kultura*, red. R. Bartnicki, W. Kawecki, Warszawa 2006.
 Koeler K., *Czy głębia w literaturze jest (jeszcze) możliwa?*, [w:] *Wymiary głębi człowieka*, seria: *Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich*, nr 4, Poznań 2003.
 Lewek A., *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995.
 Maciejewski M., *„Ażeby ciało powróciło w słowo”: Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991.

- Ortegat X., *L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation?*, „Nouvelle Revue Theologique” 113 (1991).
- Pastuszka J., *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II (Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym) na tle współczesnych humanizmów*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968), 4.
- Paweł VI, *Ahortacja apostolska Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym*, Wrocław 2001.
- Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam” o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*, Warszawa 1978.
- Scholz S., *Rozłam między Kościołem a kulturą. Chrześcijaństwo we współczesnych Niemczech*, [w:] *Katolicy i kultura. Szanse i zagrożenia*, red. M. Kacprzak, Toruń 2014.
- Wojtyła K., *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1979).
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy: studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.
- Zarębianka Z., *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne” 37 (1990), 1.

STANISŁAW ZARZYCKI (KS. DR HAB., PROF. KUL) – pallotyn; pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości Wydziału Teologii KUL; autor kilku książek z zakresu teologii duchowości, m.in.: *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin 1997), *Rozwój życia duchowego i afektywność. Studium na podstawie pism św. Franciszka Salezego* (Lublin 2008) oraz wielu artykułów.

Stefan Radziszewski

Wyższe Seminarium Duchowne Kielce (filia KUL)
stefanradziszewski@gmail.com

Fuimus sacerdotes, fuit templum. „RYSopis kapłana” w wypowiedziach ankietowych księży AD 2018

Fuimus sacerdotes, fuit templum.

‘The Priest’s Description’ in the Survey Responses of Priests AD 2018

ABSTRACT: *The priest’s description. The image of a priest in Polish culture in the 21st century* (2018) is a collection of twelve texts that answer the questionnaire about the image of a priest in contemporary culture, film and media. Statements of priests dealing with literature, art and science are a testimony of faith of the generation of Polish priests that was shaped under the influence of saint John Paul II. The priests represent different environments, which is why the polyphony of the priest’s credo reflects well the problems and divisions of the contemporary Church. This is also the right starting point for the reflection on the vocation, the sense of priestly ministry in the modern world and fidelity to the teaching of saint John Paul II.

KEYWORDS: Church, priest, priesthood, John Paul II, image of a priest

ABSTRAKT: *RYSopis kapłana. Wizerunek księdza w kulturze polskiej w XXI wieku* (2018) to zbiór dwunastu tekstów stanowiących odpowiedź na ankietę na temat obrazu księdza we współczesnej kulturze, filmie i mediach. Wypowiedzi księży zajmujących się literaturą, sztuką i nauką stanowią świadectwo wiary pokolenia polskich kapłanów, które kształtowało się pod wpływem św. Jana Pawła II. Kapłani reprezentują różne środowiska, dlatego polifonia kapłańskiego credo dobrze oddaje problemy i rozdarcia współczesnego Kościoła. To również właściwy punkt wyjścia do refleksji o powołaniu, o sensie posługi kapłańskiej we współczesnym świecie oraz wierności nauce św. Jana Pawła II.

SŁOWA KLUCZE: Kościół, kapłan, kapłaństwo, Jan Paweł II, wizerunek księdza

Lubelski kwartalnik „Akcent” opublikował zbiór dwunastu tekstów stanowiących odpowiedź na ankietę na temat obrazu księdza we współczesnej kulturze, filmie i mediach. „Księża wypowiadający się w ankiecie należą do pokolenia, którego wizja kapłaństwa kształtowała się pod wpływem wielkiego pontyfikatu św. Jana Pawła II”¹. Jak stwierdza abp Stanisław Budzik, wartością prezentowanych tekstów jest to, że

ukazują autentyczne przemyślenia księży świadomych potrzeby nowej ewangelizacji w kulturze odcinającej się od chrześcijańskich korzeni, obojętnej na nadprzyrodzoność i jednocześnie poszukującej bliżej nieokreślonych form duchowości².

Warto wsłuchać się w tę rozmowę o kapłaństwie, chociaż... pierwsze wrażenia ze spotkania z dziełem lubelskiego wydawnictwa Gaudium nie wywołują entuzjazmu. Twarz kapłana z okładki zdumiewająco przypomina Toma Ellisa, tytułowego bohatera serialu telewizyjnego *Lucyfer* (USA, 2016), zaś dwa pierwsze spośród dwunastu tekstów napisali księża felietoniści „Gazety Wyborczej”.

W niniejszym opracowaniu spróbuję odpowiedzieć na patetyczne pytanie: kapłanie, kim jesteś – co mówisz sam o sobie? Wbrew Łukaszowi Janickiemu, który w posłowniu ukazuje, czego od Kościoła oczekują Polacy³, postaram się ukazać, czego od kapłana oczekuje Bóg. I wreszcie – przywołując teksty Jana Pawła II – wyjaśnić, w jaki sposób kapłan powinien stawać się żywym świadkiem żywego Kościoła⁴. Refleksje o kapłanach i kapłaństwie rozpocznijmy od majowej wypowiedzi, której autorem jest Stéphane Mercier: „Potrzebujemy odważnych pasterzy, a nie romantycznych pastuszków”⁵.

¹ S. Budzik, *Wprowadzenie. Księża na Księżyc*, [w:] *RYSopis kapłana. Wizerunek księdza w kulturze polskiej w XXI wieku*, red. Ł. Janicki, Lublin 2018, s. 7. Opracowanie cytowane dalej jako RK, a kolejne wypowiedzi ankietowe oznaczone cyframi rzymskimi (I–XII).

² Tamże, s. 6.

³ Ł. Janicki, *Współczesny kapłan w zwierciadle kultury*, [w:] RK, s. 107–117.

⁴ Zdaniem ks. prof. Józefa Kudasiewicza, wybitnego biblisty – podobnie jak wielu autorów *RYSopisu kapłana* związanego z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim – kapłani nie powinni stanowić kasty uczonych, bowiem w pierwotnych gminach chrześcijańskich „byli zwykłymi członkami tych Kościołów, żyli ich wiarą, znali ich problemy. Odpowiadali na nie. Tak powinno być również dziś. Bez tego będzie się pisać książki na półki biblioteki, a nie dla żywego Kościoła” (J. Kudasiewicz, *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011, s. 12). Na marginesie tej wypowiedzi dopisałem – w moim egzemplarzu książki, z autografem Księdza Profesora – ustne dopowiedzenie autora: *Kapłaństwo musi być służebne, a nie przewielebne*.

⁵ Zob. S. Mercier, *Potrzebujemy odważnych pasterzy, a nie romantycznych pastuszków*, <https://www.pch24.pl/wazne-slowa-w-rzymie--potrzebujemy-odwaznych-pasterzy--a-nie-romantycznych-pastuszkow,60376,i.html> [data dostępu: 19.05.2018].

Pastuszkowie na łąkach snobizmu

RYSopis kapłana zawiera dwanaście wypowiedzi księży intelektualistów. Wybór kapłanów jest dość arbitralny⁶, niestety nie sięgnięto po opinie księży, którzy nie aspirują do miana „intellektualisty”. Brakuje głosu kapłana z Domu Księży Emerytów, świętującego jubileusz 60-lecia służby Chrystusowi w Jego Kościele, i neoprezbitera, który przed chwilą otrzymał święcenia kapłańskie. Zabrakło proboszcza zmagającego się z budową dzwonnicy oraz misjonarza, który wraca do ojczyzny z dalekiej Afryki. Zabrakło duszpasterzy lednickich i benedyktyna gorliwie studiującego Pismo. Mamy więc tylko – albo jeśli kto woli aż – dwunastu intelektualistów⁷.

Studiując stronicę *RYSopisu*, odnosimy wrażenie, że duszpasterz intelektualista to dość dziwny typ księdza: raczej niewiele mówi o Panu Bogu, o wierze i nawróceniu, o dążeniu do świętości i życiu wiecznym, pragnie raczej prowadzić dialog ze światem, posługując się świeckim językiem. Dlatego często celem „posługi myślenia” intelektualisty w sutannie (czy raczej tylko koloratce) jest budowanie mostów, przekraczanie granic, osvajanie peryferii, wyrażanie niewyraźnego⁸. Taki duchowny posiada w sobie tęsknotę za księdzem, który jest autorytetem w dziedzinie kultury, i to kultury jak najbardziej szeroko pojmowanej, tęsknotę prowadzącą do dość humorystycznych oczekiwań: „Chciałbym (roz)poznać kolegę księdza na uniwersyteckim korytarzu, w sekretariacie bądź kafejce po wysportowanej sylwetce, intelektualnej błyskotliwości, wyczuciu sytuacji, znakomitym poczuciu humoru”⁹. Idealnym kapłanem – wedle niektórych przyjaciół lubelskiego „Akcentu” – jest głosiciel Kościoła otwartego, wrażliwy na problemy uchodźców i ekologii, walczący z wszelkimi przejawami nacjonalizmu i antysemityzmu¹⁰. Wzorcowy ksiądz, a raczej „starszy” Kościoła (prezbiter), powinien być człowiekiem dialogu i kompromisu, który nie ma zamiaru zbawiać kompleksowo całego narodu i walczyć o Polskę, raczej woli *stuchać ludzi*, bo to oni są ludem Bożym i to przez nich Bóg mówi do „starszych” Kościoła¹¹.

⁶ „Zdecydowaliśmy się przeprowadzić ankietę wśród zaprzyjaźnionych z «Akcentem» duszpasterzy”, Ł. Janicki, *Współczesny kapłan...*, dz. cyt., s. 111.

⁷ Szczęśliwa dwunastka „Akcentu” to księża: Alfred Wierzbicki, Tomasz Dostatni OP, Jan Sochoń, Waclaw Oszejca SJ, Krzysztof Guzowski, Jerzy Szymik, Andrzej Luter, Edward Walewander, Janusz Kozłowski, Andrzej Draguła, Andrzej Wierciński i Jerzy Sikora.

⁸ RK I, s. 17.

⁹ RK XI, s. 90.

¹⁰ Zob. RK II, s. 22–25.

¹¹ Zob. RK IV, s. 42.

Powyższe wypowiedzi ankietowanych kapłanów wywołują u mnie „gęsią skórkę”. Zamiast kapłana wsłuchanego w głos ludu (stąd już całkiem blisko do woli ludu albo władzy ludowej), wołałbym księdza, który słucha Boga. Pokornego i pobożnego świadka Ewangelii. Człowieka, który gorliwie służy dziełu zbawienia, a nie snuje dywagacje o sklerykalizowanym polskim Kościele, w którym postulaty świeckich giną w kadzidlany dymie¹². Taki prawdziwy ksiądz – posłużmy się opinią ks. Józefa Kudasiewicza, swoistą ustną recenzją życia jednego z księży diecezji kieleckiej – to „ludzki kapłan – Boży człowiek”. A nie intelektualista próbujący prowadzić dialog ze światem, co często skutkuje wymazaniem jego tożsamości kapłańskiej. Doskonale ilustruje to wypowiedź księdza filozofa:

Jestem zdecydowanie bardzo miernym kandydatem do wypowiadania opinii o charakterze ogólnym na temat obrazu Kościoła i księży. (...) Za to mogę godzinami rozmawiać o zachodach słońca na Wyspach Normandzkich, Karaibach czy Hawajach. Czytać Platona, Heideggera albo Kawafisa nad wodą, czy to w porze przyptywu, czy odptywu. Odwoływać się do poezji, muzyki i malarstwa w stricte naukowych publikacjach. Cytować Biblię nie dla dekoracji, ale dla wagi argumentu. Głosić kazania dla tych, którzy chcą słuchać. I kiedy nie możemy być razem – korzystać z dostępnych komunikatorów. Smakować wina z różnych zakątków świata. I różnych przysmaków, które wyostają zmysły. Pozdrawiać się w odmiennych językach, dialektach, ciesząc się razem, że świat jest nieskończenie różnorodny¹³.

Powyższa wypowiedź jest nie tyle wyznaniem kapłana, co raczej deklaracją księdza światowca, który pragnie „smakować życie”. Przy okazji głosząc Ewangelię. Przypomnijmy, że Jan Paweł II, papież pielgrzym, który patronuje wielkiej rzeszy kapłanów polskich, nie był turystą, zwiedzającym świat, by w swojej pamięci gromadzić egzotyczne obrazki, ale misjonarzem niosącym światło wiary w Chrystusa. Wyjątkowo zatem niesmacznie brzmi definiowanie życia jako „czerpania rozkoszy z cielesności i przygodności dlatego właśnie, że Słowo stało się ciałem i zamieszkało pośród nas”¹⁴. Pieczętowanie własnej postawy wygodnictwa i swoistego neopogaństwa fragmentem z Prologu Ewangelii Janowej prowadzi do dziwnego „hedonizmu chrystologicznego”, który współczesnemu człowiekowi (nazwijmy go równie górnolotnie „nihilistycznym

¹² Tamże, s. 64.

¹³ RK XI, s. 95–96.

¹⁴ Tamże, s. 92–93.

narcyzem”) nie pomoże w odnalezieniu drogi zbawienia. Cieleśność zamiast duchowości i przygodność w miejsce wieczności – okraszone intelektualnym sosem z Gadamera, Szymborskiej, Miłosza i Heideggera – to propozycje wiodące na manowce¹⁵.

Zamiast cytowania uczonych głów, prowadzącego do gnostyckiego oświecenia, w którym – jak czytamy w adhortacji *Gaudete et exsultate* – „podmiot ostatecznie zostaje zamknięty w immanencji własnego rozumu lub swoich uczuć”¹⁶, lepiej byłoby posłuchać autorytetu Jana Pawła II, który głosił:

Biorąc pod uwagę oczekiwania współczesnego człowieka w stosunku do kapłana, widzimy, że sprowadzają się one w istocie do jednego, wielkiego oczekiwania: *pragnie on Chrystusa*. O wszystko to, czego potrzebuje w wymiarze ekonomicznym, społecznym i politycznym, może zwrócić się do innych. Kapłana prosi o Chrystusa!¹⁷

Współczesny człowiek, zmęczony komercją i konsumpcjonizmem, z ciemności nihilistycznej pustki woła o kapłanów, prawdziwych świadków wiary. O kapłanów na wzór Chrystusa¹⁸. Charyzmatycznych kaznodziejów, patriotów, bezkompromisowych świadków wiary, dążących heroicznie do osobistej świętości, prowadzących do niej innych, walczących codziennie o duchową doskonałość¹⁹. Jak pisze w książce wydanej w pięćdziesiątą rocznicę swych święceń kapłańskich Jan Paweł II:

Świat dzisiejszy woła o kapłanów świętych! Tylko kapłan święty może stać się w dzisiejszym, coraz bardziej zsekularyzowanym świecie przejrzystym świadkiem Chrystusa i Jego Ewangelii. Tylko w ten sposób kapłan może stawać się dla ludzi

¹⁵ W takim ujęciu kapłan staje się krzewicielem kultury chrześcijańskiej, erudytą i estetą, ale niewiele przejmuje się głoszeniem Ewangelii. Dobrze egzemplifikuje to jedno z (roz)poznań autora szkicu *Między miłością a nie-miłością*: „Nie wiem, ilu księży chodzi na premiery teatralne, operowe, baletowe, do kina, galerii, muzeów. I nie muszę wiedzieć. Ostatnią rzeczą, jaka mnie interesuje, są statystyki. Nie myślę oczywiście o bywaniu w charakterze «dekoracji pierwszych rzędów». Chciałbym (roz)poznać kolegę księdza po jego wycuciu estetycznym, wrażliwości ducha, subtelności myśli, wybornym smaku kulinarnym, suwerennym zachowaniu, rozeznaniu rzeczy, uprzejmości, gościnności. Kolegę zafascynowanego pięknem, przerażonego banalnością i bylejakością” (RK XI, s. 90).

¹⁶ Franciszek, *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Kraków 2018 (dalej: GE), s. 26.

¹⁷ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 82–83.

¹⁸ J. Escrivá, *Droga*, [w:] tegoż, *Droga. Bruzda. Kuźnia*, tłum. J. Jarco, Katowice–Ząbki 2005, s. 39.

¹⁹ Zob. *Postać księdza w literaturze*, red. G. Głąb, S. Radziszewski, Radom 2014, s. 5.

przewodnikiem i nauczycielem na drodze do świętości, a ludzie – zwłaszcza ludzie młodzi – na takiego przewodnika czekają²⁰.

Papieskie refleksje wzywają kapłanów do walki o swoją tożsamość, do modlitwy, bowiem „modlitwa tworzy kapłana i kapłan tworzy się poprzez modlitwę”²¹. Powyższe słowa Papieża Polaka należałoby umieścić jako motto do opracowania *RYSopis kapłana*, zaś w metryczce ankiety, w której wypada zapytać o datę urodzenia, datę święceń, stopień naukowy oraz funkcje kościelne, wielce pouczające byłoby dodanie pytania: „jak w twoim życiu kapłańskim wygląda modlitwa?”. Osoba duchowna musi być osobą *duchową*, bez tego przepadnie jej powołanie do wprowadzania innych w rzeczywistość zbawienia, w życie łaski. Kapłan jest w tym świecie, ale nie dla tego świata. Głosi królestwo Boże i wzywa do wiary i nawrócenia. Tego uczy nas przykład świętych: „kontemplacja i działanie, ewangelizacja i promocja człowieczeństwa”²². Właśnie drogą świętości, czyli naśladowania Chrystusa, kapłan powinien prowadzić lud Boży do zbawienia. Duchowość chrześcijańska polega na naśladowaniu Chrystusa i nieustannym umieraniu z Nim:

Bez tego nieustannego umierania z Chrystusem, bez tego *agere contra*, bez zdrowej ascezy nie ma owocnego życia chrześcijańskiego. Bez ascezy, bez surowości życia, bez umartwiania oczu (np. media), bez umartwiania smaku (żarcie), bez umartwiania języka (plotka) rozleziemy się bracia, wyjdziemy z formy, najpierw fizycznej, a później z duchowej. A kapłan bez formy duchowej to tak jak sportowiec bez formy, nikt go nie chce wziąć²³.

Dlatego kapłani muszą być „specjalistami od spraw duchowych”²⁴ i niezbyt przejmować się opinią świata, pamiętając, że podobnie jak bojaźń Boża jest początkiem mądrości, tak „bojaźń ludzka jest początkiem wszelkiej głupoty”²⁵. Przywołajmy refleksję ks. Franciszka Błachnickiego: „Być kapłanem to znaczy być z Chrystusem (...), przyswoić sobie słowa, które Chrystus najpierw odniósł do siebie: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i postać*

²⁰ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 86.

²¹ Tamże.

²² Jan Paweł II, *Wstaniecie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 89.

²³ J. Kudasiewicz, *Powołanie...*, dz. cyt., s. 141.

²⁴ RK V, s. 49.

²⁵ RK VI, s. 53.

*Mnie*²⁶. Każdy ksiądz powinien być zatem odważnym i niestrudzonym rybakiem, jak to kiedyś, głosząc kazanie prymicyjne dla dwudziestoczteroletniego kolegi, wyraził dwudziestosiemioletni Joseph Ratzinger:

Ludzi, którzy stawiają opór i zamykają się w utrudzie pozornego szczęścia, masz wyciągać z powrotem na brzeg wieczności. Będziesz to robił w posępną noc wielu niepowodzeń. Będziesz to robił niestrudzenie i bez szemrania, również w gorzkich godzinach dnia, w których wszystko wyda ci się niepotrzebne, a dzieło twojego życia zmarnowane²⁷.

Podobnie wypowiada się inny ankietowany kapłan: dobry ksiądz to przede wszystkim

troskliwy pasterz, przewodnik tak na dni chwały, jak i na godziny próby (...), jak najdalej od wszelkiej wrogości, niechęci i malkontentstwa. (...) Styl postęgu i apostołowania, jaki zapoczątkował św. Jan Paweł II, nasz charyzmatyczny przewodnik, znajduje odbicie i przedłużenie w XXI wieku²⁸.

A zatem nie tylko *warto*, ale i *można* być dobrym księdzem w czasach zamętu i chaosu. Warto być gorliwym pasterzem, a nie tylko romantycznym pastuszkim, który zabiega o względy świata.

Pasterz według Serca Jezusowego

Życie księdza w codzienności posługi kapłańskiej „toczy się między amboną, ołtarzem, konfesjonalem a salą szkolną”²⁹. Nie tylko w XXI wieku, ale w każdym czasie istnieje potrzeba nawrócenia. Również Kościół w Polsce – Kościół jako święta wspólnota grzeszników – nieustannie potrzebuje oczyszczenia. Musi dokonać się „ewangeliczne nawrócenie polskiego nauczania religijnego: katechezy i ambony. Muszą one odnaleźć żywą Osobę Jezusa i uczyć słuchaczy kontemplacji Jego oblicza”³⁰. Kapłan jest po to, by prowadzić do Chrystusa, aby

²⁶ F. Blachnicki, *Posłani w duchu Chrystusa Sługi: Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi, 1980*, O.P. Rostworowski, *Organizacja życia kapłana na parafii*, red. A. Broda, A. Nowak, Kraków 2009, s. 63.

²⁷ RK VI, s. 53.

²⁸ RK IX, s. 78–79.

²⁹ RK X, s. 86.

³⁰ J. Kudasiewicz, *Powołanie...*, dz. cyt., s. 355.

Kościół stawał się świętą wspólnotą – „zadaniem duchownych jest wszak głoszenie Ewangelii, wprowadzanie wiernych w treści wiary, służba sakramentalna, budowanie ścieżek międzyreligijnego porozumienia, troska o ubogich i najbardziej potrzebujących”³¹. Niestety, zbyt wielu księży zapomina o tym, kim powinni być; są przecież powołani do wielkich rzeczy, są

Bożymi postaciami występującymi w imieniu Boga. Dzisiaj w Polsce nie ma wielkich kaznodziejów. Kaznodziejską tubę przejęli celebryci, którzy przemawiają z internetowej ambony – z YouTube’a. Kto na niej staje? Nie będę wymieniał z nazwiska. Możemy zajrzeć i zobaczyć. Wielu księży w swych wypowiedziach na tematy związane z wiarą zbyt dużą uwagę zwraca na samych siebie – tak jak to robią celebryci – a tylko częściowo na Boga³².

W postmodernistycznym relatywizmie i rozchwianiu systemu wartości³³ głoszenie słowa Bożego nie jest bynajmniej łatwe. Odarty z sacrum i wyzuty z duchowości homo sapiens AD 2018 zżyma się na wszelkie próby „nawracania”. Żąda wolności i tolerancji. Tym bardziej kapłan, mądry sługa Słowa, nie powinien rezygnować z głoszenia orędzia zbawienia. Warto mówić dobre kazania, na takie kazania czekają wierni. Jeden z bohaterów *RYSopisu kapłana*, ksiądz filolog, podejmuje próbę zdefiniowania dobrego kazania:

Powinno ono mieć w sobie nie tylko dym z kadzidła, ale i dym z papierosa. Poprawnie budowane ma zaczynać się od dymu z papierosa, czyli od życiowej sytuacji człowieka, a dopiero następnie przenicować ją, nasączać dymem z kadzidła – znakiem obecności Boga. Współcześni celebryci ambony dymem z papierosa zaciągają się całą gębą, ale dym z kadzidła to dla nich zaledwie lekka mgietka³⁴.

Dobre kazanie nie jest głoszone jedynie w sferze intelektualno-werbalnej; to również cała osoba, cała osobowość kapłana, do którego wierni kierują *cudowny komunikat*: „chcemy tego, co zrobiłeś ze swoim życiem, a do czego wezwał cię Bóg. Potrzebujemy cię”³⁵. Istotnie, ludzie potrzebują kapłana, bowiem „kapłan jest szczególnym *świadkiem Niewidzialnego w świecie*”³⁶.

³¹ RK III, s. 33.

³² RK XII, s. 100.

³³ Tamże, s. 104.

³⁴ Tamże, s. 101.

³⁵ RK VI, s. 56.

³⁶ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 84.

W dzisiejszym świecie pojawia się też wrogość wobec Boga³⁷, a co za tym idzie również wrogość wobec kapłaństwa. Media „lewicowo-liberalne” oczekują od księży, by się samozlikwidowali, stając się Bartosiami i Obirkami, bądź też ograniczyli się do działań charytatywnych i ekologicznych, natomiast media „szmatławe” specjalizują się w obrzucaniu duchownych błotem³⁸. Świadcstwa autentycznej wiary i wierność powołaniu, które dają kapłani, przywracają współczesnemu człowiekowi nadzieję. Jak pisze ksiądz filozof:

Po tylu wiekach chrześcijaństwo znalazło się w niebywale dramatycznej sytuacji. Napór tendencji sekularyzacyjnych, prześladowania chrześcijan, ekspansja cywilizacji islamskiej, trwała obojętność wielu europejskich środowisk na Ewangelię (...) miesza się z pustką aksjologiczną, co powoduje ogromną dezorientację pośród sporej części polskiego społeczeństwa. A ponadto, trudność bycia chrześcijaninem wiąże się z samą naturą wiary, na której dnie zawsze znajdujemy iskierkę sceptycyzmu, zdziwienia; wszak sam Bóg nie jest dla nikogo z ludzi kimś oczywistym, a uznanie w Nim osobowego wymiaru wydaje się trudne do zaakceptowania³⁹.

Prawdziwy kapłan widzi powyższe problemy i dlatego z tym większym zapalem służy Bożej sprawie. Głosi homilie na podstawie Ewangelii i osobistego doświadczenia Boga, cierpliwie i z miłością wyjaśnia zawiloci świętej Księgi, nie lęka się trudności w dziedzinie wiary i moralności⁴⁰. Ksiądz dzieli się swoim zdumieniem i zachwytem wobec Boga, który jest Miłością (1J 4, 8), i zaprasza wszystkich do zbawienia.

Posługa kapłana nie polega jedynie na głoszeniu kazań, „człowiek współczesny oczekuje od kapłana nie tyle Słowa *głoszonego*, ile *poświadczonego życiem*”⁴¹. Należy głosić Dobrą Nowinę, ale też wprowadzać wierzących w życie sakramentalne, rozpałać ducha modlitwy i pobożności⁴². Trzeba powrócić do słów Jezusa, by dzięki temu odnaleźć swoją chrześcijańską tożsamość w codziennym życiu⁴³. Ankietowani kapłani potwierdzają naukę Jana Pawła II, bowiem podają swoisty program służby kapłańskiej: być otwartym na Bożą łaskę, wsłuchiwać

³⁷ Św. Paweł apostoł mówi wprost o „nienawiści” wobec Boga (zob. Rz I, 30).

³⁸ Zob. RK VI, s. 56.

³⁹ RK III, s. 30–31.

⁴⁰ Zob. RK V, s. 47–48.

⁴¹ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 89.

⁴² Zob. Franciszek, *Gaudete et exsultate*, dz. cyt., s. 32.

⁴³ Zob. tamże, s. 45.

się w Słowo, modlić się z pokorą, wędrować śladami Jezusowej miłości⁴⁴. Warto też pamiętać o naukach św. Jana Marii Vianneya: „jak cię o Boga nie pytają, to o Bogu nie mów, ale żyj tak, żeby cię o Niego pytali”⁴⁵ oraz papieża Jana Pawła II, który wciąż uczy dzisiejszych wyznawców McDonalda i Facebooka prawdziwej mądrości i piękna⁴⁶.

Na uwagę zasługują wypowiedzi kapłanów, którzy podają własne credo życia kapłańskiego, swoisty manifest bycia księdzem. Zamiast ścisłych odpowiedzi na kwestionariusz udzielanych niczym uczniak postawiony przy tablicy⁴⁷, intelektualności w sutannach postanawiają opowiedzieć własną historię, wprowadzić nas w tajemnice powołania kapłańskiego:

Tylko przez zaangażowanie własnego istnienia i przez ryzyko z tym związane można być pasterzem ludzi. Taka jest stawka – jeśli dajemy mniej, Kościół i wiara będą zanikać. Trzeba dać coś z własnej krwi. Bo Bóg nie potrzebuje księdza, który niczym tuba będzie powtarzał „cudze słowa” (nawet jeśli będą one Boże). Słowo, które duchowny głosi, musi się stać jego własnym słowem, a swój los musi on utożsamić z losem Boga na ziemi – nic mniej⁴⁸.

Tak przeżywane kapłaństwo staje się „cierniem” dla świata, postawą *agere contra*, o której pisał ks. Józef Kudasiewicz, wypowiedzeniem wojny demonom egoizmu, lenistwa i pychy⁴⁹. Pozwala też na piękną dojrzałość duszpasterza, który potrafi z precyzją filozofa poety wyrazić swoje wnętrze:

Przeczuwam, że większość ludzi pragnie kontaktu ze mną, bo pragnie słyszeć o Jezusie. Nie ukrywam w relacjach z nimi, że jestem zachwycony Ewangelią Chrystusa i pięknem świata, będącego dziełem Stwórcy. Gdy ludzie okazują sobie szacunek, doświadczają czegoś z braterstwa, którego chce też Bóg (RK V, 50).

⁴⁴ Zob. RK III, s. 31.

⁴⁵ RK IV, s. 41.

⁴⁶ Zob. RK IX, s. 75.

⁴⁷ Niestety wielu księży dało się schwycić w „pułapkę”, dlatego wciąż słyszymy w wypowiedziach opinie o duchownych z ekranu telewizyjnego (*Plebania, Ranczo, Ojciec Mateusz*), cytaty z ks. Jana Twardowskiego bądź powieści Jana Grzegorzczaka o księdzu Groserze. Natomiast w roli autorytetów przywoływane są „osobistości” polskiego Kościoła: ks. Jan Kaczkowski, ks. Michał Heller, ks. Józef Tischner, ks. Janusz S. Pasierb.

⁴⁸ RK VI, s. 54.

⁴⁹ Zob. GE, s. 46.

Właśnie te osobiste, wręcz intymne refleksje kapłanów na temat powołania, wierności Chrystusowi i miłości do Kościoła stanowią najcenniejszą część *RYSopisu kapłana*. I w sumie to one najmocniej przyciągają oko czytelnika – zamiast *selfie* kapłana do serca przemawia portret księdza, którego codziennie spotykamy w świątyni: na ambonie, przy ołtarzu i w konfesjonale. I o takich kapłanów modlą się wierni: kapłanów na wzór Serca Jezusowego.

* * *

Zdaniem redaktorów *RYSopisu kapłana* współczesny ksiądz powinien prezentować postawę hermeneutyczną i personalistyczną⁵⁰, z której wyrasta szereg cnót kapłańskich: „szczerść, pracowitość, życzliwość, umiejętność przebaczenia, bezpośredniość, odrzucenie moralizatorstwa”⁵¹. Skądinąd dziwi, że wśród sześciu „cnót” kapłańskich zabrakło odniesienia do życia wiarą i modlitwą, duchowością i łaską. W seminarium uczono mnie, że ksiądz powinien być pobożny, a nie „hermeneutyczny” czy „personalistyczny”. Bycie człowiekiem „szczerym, pracowitym i życzliwym” to zbyt mało, by zdefiniować gorliwość kapłańską, służbę Chrystusowi i Kościołowi owocującą świętością. Taka postawa co najwyżej owocuje kapłanami, którzy we współczesnym świecie najpierw w sposób naiwny i głupi nie rozpoznają pułapki, jaką jest koń trojański, a potem oplakują płonąca Troję. Tytułowe *fuimus sacerdotes, fuit templum* to właśnie hasło rozpoznawcze kapłana w depresji, pogrążonego w lękach i kompleksach; kapłana, który dezerteruje przerażony wściekłością i wrzaskiem światowej bezbożności, nie potrafi dochować wierności Chrystusowi. Kapłana, który zapomniał, że – jak uczy w swojej adhortacji o świętości Papież Franciszek – „życie chrześcijańskie jest ciągłą walką. Potrzebna jest siła i odwaga, aby oprzeć się pokusom diabła i głosić Ewangelię”⁵².

Reasumując, opracowanie *RYSopisu kapłana* to wartościowe dzieło. Intelktualiści w sutannach otrzymali trudne zadanie: sportretować współczesnego księdza nie jest łatwo, konieczność zachowania dyscypliny naukowej kłóci się z całym światem emocji, wrażeń intymnych, głębi przeżyć duchowych i zachwytu nad niewypowiadalnym. W tajemnicy powołania spotyka się przecież majestat Boga z tęsknotą ludzkiej duszy. Pisany polifonicznie obraz księdza daje do myślenia i intryguje do prowadzenia dalszych poszukiwań. Do stawiania pytań o piękno człowieczeństwa. Najlepsze podsumowanie tych skomplikowanych

⁵⁰ Zob. Ł. Janicki, *Współczesny kapłan...*, dz. cyt., s. 115.

⁵¹ Tamże, s. 114.

⁵² GE, s. 103.

zagadnień stanowi zdanie Papieża Benedykta XVI: „gdyby kogoś takiego jak ksiądz rzymskokatolicki nie było, to należałoby go jak najszybciej wymyślić”⁵³. A ponieważ numer poświęcony jest św. Janowi Pawłowi II, zamknijmy te refleksje ostatnim słowem z *Daru i tajemnicy*, książki będącej świadectwem Papieża Polaka o jego powołaniu kapłańskim:

Pragnę zwrócić się do wszystkich Braci w kapłaństwie – do wszystkich bez wyjątku (...). Kochajcie wasze kapłaństwo! Bądźcie mu wierni aż do końca! Umieście dostrzec w nim ów ewangeliczny skarb, za który warto *dać wszystko* (por. Mt 13, 44)⁵⁴.

Bibliografia

- Błachnicki F., *Posłani w duchu Chrystusa Sługi: Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi, 1980*, O.P. Rostworowski, *Organizacja życia kapłana na parafii*, red. A. Broda, A. Nowak, Kraków 2009.
- Escrivá J., *Droga. Bruzda. Kuźnia*, tłum. J. Jarco, Katowice–Ząbki 2005.
- Franciszek, *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Kraków 2018.
- Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004.
- Kudasiewicz J., *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011.
- Mercier S., *Potrzebujemy odważnych pasterzy, a nie romantycznych pastuszków*, <https://www.pch24.pl/wazne-slowa-w-rzymie--potrzebujemy-odwaznych-pasterzy--a-nie-romantycznych-pastuszkow,60376,i.html> [data dostępu: 19.05.2018].
- Postać księdza w literaturze*, red. G. Głąb, S. Radziszewski, Radom 2014.
- RYSopis kapłana. Wizerunek księdza w kulturze polskiej w XXI wieku*, red. Ł. Janicki, Lublin 2018.

STEFAN RADZISZEWSKI (KSIĄDZ, DR HAB. TEOLOGII, DR NAUK HUMANISTYCZNYCH) – prefekt kieleckiego Nazaretu; autor książek *Katechizm sercem pisany* (2006), *Kamieńska ostiumiczna* (2011), *Poezja w sutannie* (2011), *Siedem twarzy Judasza* (2012), *Siedmiu zbuntowanych* (2014), *Siedem kamyków wiary* (2015), *Pedagogia w świecie literatury* (2017) oraz *Rekolekcji dla młodzieży* (2012, audiobook) i *777 spojrzeń w niebo* (2018); miłośnik *Tajemnicy szczęścia* św. Brygidy i *Żółtego zeszytu* św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Czciiciel s. Wandy Boniszewskiej od Aniołów. Autor codziennego komentarza do Ewangelii na portalu wrozdinie.pl.

⁵³ RK VI, s. 56.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 93.

Michał Kapias

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach,
Katedra Zarządzania Publicznego i Nauk Społecznych
michal.kapias@ue.katowice.pl

Grzegorz Polok

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach,
Katedra Zarządzania Publicznego i Nauk Społecznych
grzegorz.polok@ue.katowice.pl
ORCID: 0000-0002-9398-9561

Inspiracje myślą Jacques'a Maritaina w koncepcji narodu Karola Wojtyły – Jana Pawła II¹

Karol Wojtyła's (John Paul II's) Concept of the Nation Inspired by Jacques
Maritain's Thought

ABSTRACT: The concept of the nation in Karol Wojtyła's (John Paul II's) thought was the result not only of his academic work, but also of his own cultural, historical and social and political experiences. John Paul II enriched his experiences with intellectual insights. In this regard, he often drew from reflections of Jacques Maritain, under whose influence many countries in Europe, in the United States and in Latin America were. The latter's solutions in the field of social and political philosophy significantly influenced the decisions of the Second Vatican Council, of which he himself was a participant. It turns out that both intellectuals shared similar foundations for understanding the nation and its sustainability. First of all, they paid attention to the fundamental role of the human person. As a personal being, he or she enters into relationships with other people creating a community. The common good that every person should care for is an element that unites all people. According to Maritain, this unity is revealed in a category of 'integral humanism', while John Paul II pointed to the 'theory of participation'. Both agreed that the subjective dignity of people creating a national community is a foundation of a nation.

KEYWORDS: nation, state, personalism, person, community, politics, John Paul II, Karol Wojtyła, Jacques Maritain, the Second Vatican Council

¹ Wkład autorów w pracę nad tekstem (pomysł hipotezy badawczej, przeprowadzenie badań, nadanie artykułowi struktury oraz ostatecznego kształtu) wynosi 50/50%.

ABSTRAKT: Koncepcja narodu w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II była wynikiem nie tylko jego pracy naukowej, ale także własnych doświadczeń kulturowych, historycznych i społeczno-politycznych. W swoje doświadczenia papież wplata również przemyślenia intelektualne. W tym kontekście czerpie z rozważań Jacques’a Maritaina, pod którego wpływem znajdowało się wiele państw Europy, Stanów Zjednoczonych czy Ameryki Łacińskiej. Jego rozwiązania w zakresie filozofii społeczno-politycznej w znaczący sposób wpłynęły na rozstrzygnięcia Soboru Watykańskiego II, którego był uczestnikiem. Okazuje się, że u obu intelektualistów można znaleźć podobne źródła rozumienia narodu i jego trwania. Przede wszystkim zwracają oni uwagę na fundamentalną rolę jednostki ludzkiej. Jako byt osobowy wchodzi ona w relacje z innymi, tworząc wspólnotę. Elementem jednoczącym wszystkie osoby staje się wspólne dobro, o które każda z nich winna się troszczyć. U Maritaina owa jedność uwyraźniona jest w kategorii „humanizmu integralnego”, zaś Jan Paweł II wskazuje na „teorię uczestnictwa”. Obydwaj zgodnie przyznają, że fundamentem narodu jest podmiotowa godność osób tworzących wspólnotę narodową.

SŁOWA KLUCZOWE: naród, państwo, personalizm, osoba, wspólnota, polityka, Jan Paweł II, Karol Wojtyła, Jacques Maritain, Sobór Watykański II

Wstęp

Wizja narodu u Karola Wojtyły, a później Jana Pawła II, nie była wynikiem wyłącznie intelektualnych dywagacji, jak to nieraz ma miejsce u polityków czy myślicieli. W tym przypadku koncepcja w szczególnej mierze stanowi wyraz osobistych przeżyć, wpisujących się w bogate doświadczenie historyczne wspólnoty, której na imię Polska i która kształtowała się – mimo licznych trudności – przez wielowiekowe pokolenia. Ten „pielgrzym z dalekiego kraju”, gdy zasiadał na Stolicy Piotrowej, przekazywał – w szczególności społeczeństwu Europy Zachodniej, choć nie tylko – unikalne doświadczenie jedności narodowej, powiązanej wspólną kulturą, językiem, dziejami, często boleśnie doświadczanej ranami zadawanymi przez ościennych agresorów, a mimo to trwałej.

Jednak przemyślenia Papieża Polaka wyrastają także z bogatej i jakże nieraz okrutnej historii wieku XX. Czas ten obfitował w refleksję nad istotą narodu. Upadek wielkich imperiów, dwie okrutne globalne wojny, budzenie się tożsamości narodowej wśród wielu społeczeństw spowodowały, że analiza zjawisk związanych z narodowością była szeroko podejmowana w ówczesnej myśli społeczno-politycznej, jak też filozoficzno-teologicznej.

Jedną z kluczowych postaci tamtej doby, mającą szerokie kontakty z myślicielami i autorytetami realnie wpływającymi na kształtowanie się świata, był Jacques Maritain, wówczas nazywany „mistrzem naszych czasów”². Pod wpływem jego

² Zob. J. Daujat, *Maritain. Un Maître pour notre temps*, Paris 1978.

licznych prac naukowych znajdowało się wiele wybitnych intelektów Europy, Stanów Zjednoczonych, a także Ameryki Łacińskiej. I chociaż początkowo jego dzieła w wielu kręgach – zwłaszcza katolickich – budziły pewne zastrzeżenia, a nawet niepokój, to jednak analiza porównawcza proponowanych przezeń rozwiązań społeczno-politycznych z rozstrzygnięciami Soboru Watykańskiego II stopniowo doprowadziła do tego, że zdobywały akceptację, a nawet uznanie. Nie należy się więc dziwić, że jego analizami zainteresował się także Karol Wojtyła, który również brał udział w pracach ostatniego Soboru.

1. Jacques Maritain – zapomniany personalista

Trudno w jednym zdaniu trafnie określić postać J. Maritaina. Bezspornie był katolickim pisarzem, neotomizującym filozofem, profesorem licznych uczelni Europy i Stanów Zjednoczonych, a nawet prekursorem Soboru Watykańskiego II, mężem swej ukochanej Raissy, a po jej śmierci – pod koniec swego życia – zakonikiem wśród Małych Braci Jezusa w Tuluzie. W swych wspomnieniach, stawiając sobie pytanie „kim więc jestem?”, pisze:

Profesorem? Nie sądzę. Uczyłem tylko z konieczności. Pisarzem? Być może. Filozofem? Ufam, że tak. Lecz również jakby romantykiem sprawiedliwości (...). I może także – jak każdy chrześcijanin – pomimo i wśród utrapień i uchybień i tylu task odepchniętych (...) żebrakiem nieba w przebraniu człowieka światowego, tajnym agentem. Króla królów na obszarach Księcia tego świata (...)³.

Rodzi się jeszcze w XIX wieku – 18 listopada 1882 roku w Paryżu – w rodzinie indyferentnej religijnie. Nie należy się więc dziwić, że wynosząc z domu agnostycyzm, w swej młodości sympatyzuje z ideami ateizującego socjalizmu i rewolucyjnego proletariatu. Studiuje na Sorbonie nauki przyrodnicze i filozofię, przez co budzi się w nim zainteresowanie scjentyzmem. W tym czasie poznaje Raissę Oumansov, rosyjską Żydówkę, która zostaje jego żoną. Z głębokiego kryzysu filozoficzno-religijnego, jakim byli owładnięci, wydobywają ich wykłady H. Bergsona, zaś L. Bloy przybliżył im katolicyzm⁴. Ostatecznie 11 czerwca 1906 roku przyjmują chrzest św. Pod wpływem dominikanina

³ J. Maritain, *Carnet de notes*, Desclée de Brouwer 1965, s. 10.

⁴ Zob. R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa, Warszawa 1962, s. 49–86.

H. Clerissaca zapoznają się z dziełami św. Tomasza z Akwinu, które będą im bliskie do końca życia.

Od tej pory Jacques wspina się po szczeblach kariery naukowej, a później dyplomatycznej, zaś Raissa jest jego wierną ostoją i biografką. Jacques rozpoczyna pracę w różnych ośrodkach uniwersyteckich we Francji, a następnie w Toronto. Czas II wojny światowej spędził w Stanach Zjednoczonych, będąc tam prezesem École Libre des Hautes Études Françaises of New York (1943–1944) oraz wybitnym animatorem duchowego oporu przeciwko antychrześcijańskim siłom rozpiętym w Europie. W latach 1945–1948 zostaje przez rząd francuski delegowany jako ambasador w Watykanie. Krótco po tym, jak powrócił do ojczyzny w 1960 roku, umiera mu żona. Jacques przeżywa boleśnie tę osobistą tragedię. Przenosi się do Tuluzy, gdzie zamieszkuje w zgromadzeniu Małych Braci od Jezusa. W 1965 roku zostaje zaproszony na obrady Soboru Watykańskiego II i z rąk papieża Pawła VI otrzymuje specjalne orędzie do ludzi nauki. Ostatecznie w 1970 roku wstępuje do nowicjatu w zgromadzeniu, w którym mieszkał, i na dwa lata przed śmiercią składa śluby zakonne⁵.

Był niezwykle twórczym pisarzem, którego myśl ma charakter personalistyczny. Jego filozofia nabudowana jest na nauce św. Tomasza z Akwinu. Dzięki temu w swych pracach swobodnie łączy średniowieczne tomistyczne dywagacje z problemami współczesnego świata. Podkreślając wagę personalistycznego ujęcia osobowego bytu ludzkiego, znajduje dla niego właściwą koncepcję interpretacyjną, jak też aksjonormatywną w przestrzeni życia społeczno-politycznego.

2. Osoba – Społeczność – Naród w myśli J. Maritaina

Maritain nie stworzył nowego systemu filozoficznego. Był głęboko zafascynowany nauczaniem św. Tomasza z Akwinu, w którego pismach widział szczytowy punkt rozwoju filozofii chrześcijańskiej. Posługując się kategoriami tejsze, podejmował namysł nad problemami dzisiejszego świata i potrafił to robić współczesnym językiem (choć trzeba przyznać, że jego sformułowania nie należą do łatwych). A przy tym był daleki od jakiegokolwiek dogmatyzmu. Wskazując różnorodność kulturową i religijną dzisiejszych państw, sugerował potrzebę stworzenia pewnej autonomii pomiędzy przestrzenią świecką i sakralną. Dostrzegając przy tym doniosłą i wspólnototwórczą rolę religijnych

⁵ Obszerną biografię J. Maritaina zamieścił w swej pracy M. Fourcade, *Feu la modernité? Maritain et les maritainismes*, praca doktorska, Université Montpellier III – Paul Valéry, 1997.

osób w przestrzeni życia publicznego. Podkreślał aktywną postawę chrześcijan w państwie, w którym żyją.

Dywagacje te pojawiają się u neotomisty w fundamentalnej w jego filozofii kategorii, którą był „humanizm integralny”⁶. Nie ograniczał się w nim wyłącznie do teoretycznej obrony humanizmu – przeciwstawiał go ówczesnie występującym przejawom wszelakiego totalitaryzmu. Czerpiąc inspiracje ze średniowiecznego *sacrum imperium* – w przeciwieństwie do św. Augustyna lub św. Tomasza z Akwinu – nie chciał sakralizować struktur społeczno-politycznych. Akcentując ich świeckość, podkreślał jednak autonomię życia religijnego, w którym dominującą rolę winno pełnić chrześcijaństwo.

W swych pracach francuski myśliciel często podkreślał, że aby dobrze pojąć, w jaki sposób należy budować wzajemne więzi społeczne czy też narodowe, w pierw trzeba zrozumieć istotę humanizmu, który w jego mniemaniu ewidentnie staje się przejawem nurtu personalistycznego. W tym kontekście to właśnie osoba – rozumiana w tomistycznym ujęciu – transcendująca ku odwiecznemu Absolutowi stanowi jedno z fundamentalnych pojęć jego filozofii. Maritain twierdzi więc, że

osoba jest to „pełna indywidualna substancja, natury intelektualnej, rządząca swymi czynami” *sui iuris*, autonomiczna (...) posiadająca to coś Boskiego, czym jest duch. (...) Pojęcie osoby stosuje się do substancji, które, stawiając sobie własny cel, zdolne są same określać środki i wprowadzać, dzięki swej wolności, w porządek wszechrzeczy cały szereg nowych wydarzeń, do substancji, które mogą powiedzieć na swój sposób *fiat* – stań się – i staje się⁷.

Przeciwstawia jej pojęcie jednostki – a więc tego, co indywidualne. Pisze, że: „pojęcie indywiduum – jednostki jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi. (...) Stąd, jako jednostki, jesteśmy zaledwie fragmentem materii, częścią wszechświata”⁸. Ostatecznie konkluduje: „Jako indywidualności podlegamy gwiazdom. Jako osoby – panujemy nad nimi”⁹. Z pewnością spektakularne jest to rozróżnienie, ujęte niemal w poetycki sposób. Oddaje jednak w pełni istotę człowieka, który równocześnie łączy w sobie duchowy

⁶ Jedną z najważniejszych publikacji J. Maritaina był właśnie *Humanizm integralny*, tłum. J. Budzisz, Londyn 1960.

⁷ J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1939, s. 30–31.

⁸ Tamże, s. 31.

⁹ Tamże.

element swej natury uwyrażniony w duszy z elementem stricte materialnym objawiającym się w cielesności.

Człowiek jako kompendium cielesno-duchowe wchodzi w kontakt z innymi ludźmi, tworząc tym samym społeczność. Jednak owa relacja nastrocza pewnych trudności, uwyrażniających się już u św. Tomasza z Akwinu, na którego powołuje się Maritain. Otóż w *Sumie teologicznej* można znaleźć dwa – zdawać by się mogło – sprzeczne fragmenty. Doktor Anielski pisze: „Każdą poszczególną osobą jest w takim stosunku do społeczności jak część do całości”¹⁰. W innym zaś miejscu dodaje: „Człowiek nie przynależy do społeczności politycznej cały i z wszystkim co do niego należy”¹¹. Francuski filozof przewycięża ową trudność. Odwołuje się do wcześniejszych rozróżnień i wskazuje, że „Człowiek nie jest wyłącznie osobą, tzn. nie jest on jedynie samoistnym bytem duchowym, jest on także jednostką, tzn. ujednostkowionym fragmentem rodzaju. Skutkiem tego jest on członkiem społeczności jako jej część”¹².

Jako osoba człowiek jest częścią społeczeństwa, lecz nie pod każdym względem; nie wchodzi w jego skład ze wszystkim, czym jest i co posiada. Bywa, że jego cele duchowe wynoszą go ponad społeczeństwo, a przez to cele te są względem niego nadrzędne. W szczególności widać to w perspektywie rozwoju duchowo-intelektualnego, a także moralnego człowieka, który dokonuje się przecież we wspólnocie. Osoba ludzka ma bowiem w sobie głęboko zakorzoną potrzebę udzielania się innym poprzez wzajemne poznanie i obdarzanie uczuciem. Zadaniem społeczeństwa nie jest „zbawianie człowieka”, lecz umożliwienie mu tego poprzez godziwe warunki życia materialnego, intelektualnego oraz moralnego, po to, by mógł realizować swe duchowe zamierzenia i autonomiczną wolność.

Ostatecznie więc trzeba wykazać, że człowiek jako jednostka, a zarazem część społeczeństwa istnieje dla dobra całości i powinien w razie potrzeby poświęcić jej swe życie. Z kolei społeczność staje się podporządkowana osobie dążącej ku Absolutowi i realizującej swe cele duchowe poprzez moralne i religijne życie. Albowiem człowiek jako jednostka wchodzi w ramy społeczeństwa, zaś jako osoba wznosi się ponad nie, podążając do swego naturalnego celu, którym jest Bóg.

Maritain wskazuje w swych pismach, że każdy człowiek wchodzi w skład jakiejś większej całości, grupy. W tym kontekście odróżnia więc społeczeństwo (ang. *society*) od społeczności (ang. *community*). To pierwsze, według niego, jest rzeczywistością etyczno-społeczną i obejmuje tzw. ciało polityczne, do którego

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1970, II, 64, ad. 2.

¹¹ Tamże, I–II, 21, 4, ad. 3.

¹² J. Maritain, *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienne*, [cyt za:] J. Zabłocki, *Człowiek – jednostka i osoba*, „Dziś i Jutro” 8 (1952), nr 3, s. 1.

należą m.in. państwo czy lud, ale także firmy, związki zawodowe czy stowarzyszenia naukowe. Tego typu grupy są wynikiem działania ludzkiego rozumu i moralnej mocy¹³. Zgoła inaczej wyodrębnia on społeczność, która jest dziełem naturalnym i wiąże się z biologiczną sferą człowieka¹⁴. W ten sposób łączy ludzi w jedną całość ze względu na jakiś wspólny – jak to określa – *przedmiot*. Przykładem mogą być wszelakie grupy regionalne czy etniczne, połączone wspólną kulturą, językiem lub doświadczeniami, np. klanowymi. Człowiek, istniejąc w takiej grupie, staje się niejako jej wytworem, albowiem w niej znajduje możliwość zaspokojenia swych braków i ułomności.

Chodzi tu nie tylko o potrzeby materialne, jak potrzeba chleba, odzieży, schronienia, dla zaspokojenia których człowiek musi być wspierany przez bliźnich, lecz także i przede wszystkim chodzi tu o pomoc konieczną mu dla spełnienia dzieła rozumu i cnoty¹⁵.

W ten sposób w społeczności osoba ludzka znajduje także obronę przed wszelkimi przejawami zniewolenia, jak też przed zdeprawowaniem swej godności.

Jednym z najbardziej skomplikowanych aspektów społeczności jest naród. Maritain wyprowadza owo pojęcie od „narodzenia” i utożsamia je z grupą etniczną. Wspomina bowiem, że:

Jest czymś etyczno-społecznym: ludzką społecznością ufundowaną na fakcie narodzenia i wspólnocie rodowodu, ale ze wszystkimi konotacjami moralnymi tych wyrażeń: narodzenia do życia rozumnego i cywilizacyjnych działań, rodowodu rodzinnych tradycji, formacji społeczno-prawnej, dziedzictwa kultury, obiegowych poglądów i wspólnych obyczajów, pamięci historycznej, cierpień, nadziei, uprzedzeń i urazów¹⁶.

W ten sposób naród jawi się jako specyficzna „wspólnota wzorców odczuwania”. W niej każdy człowiek, znając swą tożsamość, podtrzymuje ją i wspólnie z innymi tworzy jedność opartą na wzajemnej świadomości.

Podłożem owej społeczności narodowej jest przede wszystkim wzajemna świadomość, wypracowana na gruncie wspólnego życia, aktywności, cierpień i marzeń. Posiada ona swój język, choć trzeba zaznaczyć, że grupy językowe nie

¹³ Tenże, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 10 i nn.

¹⁴ Tamże, s. 8.

¹⁵ Tenże, *La Personne et le bien commune*, Paris 1947, s. 41–42.

¹⁶ Tenże, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 11 (zob. także nn.).

zawsze mają jednoznaczne odniesienie do grup narodowych. Ponadto można w łonie narodu wyróżnić różnorakie instytucje rozwijające się dzięki licznym grupom społecznym. Naród ma także swoje prawo, które jest prawem każdego człowieka do udziału w dziedzictwie swego narodu. Warto nadmienić, że nie posiada on swego rodzaju – jak pisze filozof – „głowy”, czyli jakiegoś zarządu, który by nim kierował, choć ma wyróżnione elity i ośrodki wpływu. Z kolei relacje, jakie pojawiają się pomiędzy poszczególnymi członkami, nie wynikają z odgórnie ustalonej formy, ze ściśle określonego prawa czy przepisów lub układów obywatelskich. Raczej są to relacje oparte na solidarności, wierności i honorze, na namiętnościach i marzeniach, na poszanowaniu wspólnych symboli i obyczajów.

Wynika z tego, że koncepcja narodu J. Maritaina ściśle wiąże się z jego koncepcją bytu ludzkiego, w którym jednoczy się wymiar jednostkowy i osobowy. Stąd człowiek, aby osiągnąć pełnię swego rozwoju, wchodzi w więzi z innymi i w ten sposób tworzy wieloaspektową wspólnotę: społeczną – wynikającą z racjonalnych kalkulacji, w których jednostka potrzebuje innych, by polepszyć standardy swego życia materialnego, oraz ontologiczną – upodmiotowioną w szczególności w duchowej ludzkiej strukturze bytowej (istocie), w której leży skłonność do tworzenia relacji z drugim podmiotem.

Taka koncepcja bytu ludzkiego oraz jego relacji z innymi, w której dopełniają się porządki przyrodzone i nadprzyrodzone, była żywo dyskutowana nie tylko w środowiskach filozoficznych czy teologicznych (czego wymownym przykładem było wykorzystanie dorobku intelektualnego tegoż myśliciela w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II), ale i politycznych w XX wieku. Tym samym wpłynęła na rozwój niektórych aspektów społecznej nauki Kościoła, jak również na globalną politykę w ubiegłym wieku.

3. Antropologia J. Maritaina i K. Wojtyły na tle Soboru Watykańskiego II

Oryginalny intelektualny dorobek Karola Wojtyły, a później papieża Jana Pawła II, miał solidne podstawy na płaszczyznach teologicznej, filozoficznej i kulturowej. Pośród wielu autorytetów i inspiratorów w jego spuściźnie intelektualnej istotne miejsce zajmował J. Maritain. Co z pewnością fascynowało papieża, to posiadana przez francuskiego tomistę swoista umiejętność łączenia różnych opcji i wizji świata wielu ludzi różnych orientacji ideologicznych – umiał wybierać te elementy, które ich jednoczyły dzięki odniesieniu do kategorii transcendentnych. Dlatego też Jan Paweł II pisał o Maritainie, że „jego myśl jest w sposób przykładowy zgodna z ogromnym projektem, jaki Urząd Nauczycielski

Kościola zamyśla dla współczesnej epoki: ożywieniem i odnowieniem wszystkiego w Chrystusie przez zbliżenie ku sobie wiary kultury z kulturą wiary”¹⁷.

Zresztą ów konsolidacyjny światopoglądowo wątek nabudowany na szerokiej antropologii personalistycznej, który przyświecał Maritainowi w całej jego twórczości, choć początkowo niedoceniany, odegrał nader istotną rolę w jednym z najdonioślejszych wydarzeń XX wieku, jakim był Sobór Watykański II. W ten także sposób splótł się z działalnością Jana Pawła II. Obydwaj wspomniani myśliciele pełnili w czasie soborowym ważne zadania – choć każdy z nich w inny sposób. Francuski filozof, jako świecki obserwator, 8 grudnia 1965 roku otrzymał z rąk papieża Pawła VI soborowe przesłanie do ludzi nauki. Stało się to dzięki temu, że jego dorobek naukowy w znaczącej mierze inspirował wiele soborowych rozwiązań. L. Wciórka nie waha się stwierdzić, że „można (...) przypuszczać, iż te elementy soborowej nauki, w których podjęta została problematyka człowieka, są po prostu przejęciem koncepcji rozwijanych już w latach dwudziestych i trzydziestych przez tego głośnego francuskiego tomistę”¹⁸.

Maritainowe pojęcie „humanizmu integralnego” nie znalazło zastosowania w soborowym języku, jednak koncepcja ta odnajduje odwzorowanie w personalizmie, który niejednokrotnie uwidacznia się w ówczesnych dokumentach¹⁹. Wizja człowieka i jego osobowej natury wyraźnie pojawia się w soborowych tekstach, zaś fundamentalny kontekst personalistyczny prezentuje zasadnicze zręby maritainowskiego humanizmu.

Nie ulega wątpliwości, że twórczość Jana Pawła II również odcisnęła niebagatelne piętno na obradach Soboru Watykańskiego II. I w tym przypadku fundamentem okazała się jego myśl antropologiczna, a zwłaszcza nauka na temat wzajemnych relacji interpersonalnych, objawiających się szczególnie w kontekście odniesienia człowieka do społeczeństwa. Relacje te obrazuje teoria uczestnictwa, w myśl której każdy człowiek rodzi się w jakiejś określonej wspólnoty, a następnie wrasta i rozwija się w zastanej w niej kulturze. Można więc mniemać, że człowiek kreuje siebie, uczestnicząc w życiu innych osób.

¹⁷ Jan Paweł II, *Świadek wiary i herold rozumu* (polski przekład listu Jana Pawła II do rektora Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie z 15 sierpnia 1982 r.), „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 7.

¹⁸ L. Wciórka, *Personalizm J. Maritaina a Vaticanum II*, [w:] *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacques'a Maritaina*, S. Kowalczyk, E. Balawajder (red.), Lublin 1992, s. 45.

¹⁹ Należałoby tu wskazać przede wszystkim na *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*, *Konstytucję dogmatyczną o Kościele* czy też *Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim*. Wszystko zob. [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, [b.r.m.].

Ostatecznie można zauważyć więc pewne podobieństwo pomiędzy filozofią człowieka Maritaina a Wojtyły. Mają one wspólny korzeń w klasycznej myśli filozoficznej, zwłaszcza w nurcie tomistycznym, choć u tego drugiego jest on silnie zabarwiony akcentem fenomenologicznym. Kluczem do zrozumienia związków obu antropologii jest zatem zbieżne pojmowanie środowiska i kultury, w której egzystuje człowiek.

4. Osoba we wspólnocie u Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Jak już zostało wspomniane, wizja człowieka u Jana Pawła II i myśli Maritaina noszą ślady wspólnych korzeni. Z pewnością znaczącą rolę odgrywa w niej filozofia św. Tomasza z Akwinu oraz dużo wcześniejsze zdefiniowanie kategorii osoby u Boecjusza²⁰. Jednak budując własną wizję człowieka jako bytu osobowego, Karol Wojtyła sięga często do współczesnych nurtów filozoficznych, podkreślając jego wolność i świadomość.

Swoistym novum w rozważaniach papieża stała się analiza ludzkiego czynu, na podstawie którego odkrywa osobową naturę człowieka. Oto bowiem odnosząc się do maritainowskiej koncepcji osoby i jednostki, Wojtyła wskazuje, że podmiotowość człowieka najpełniej da się afirmować w jego czynie. W czynie ujawnia się ludzkie „ja”, będące zarazem źródłem i podmiotem tej aktywności²¹. Owo „ja” jest samoistniejące i samoświadome. Człowiek jest więc bytem wolnym i samodecydującym, skłaniającym siebie do podjęcia określonych czynów – w ten sposób jest bytem tworzącym i przeżywającym porządek moralny.

Analizując powyższe założenia, można stwierdzić, że człowiek jawi się jako byt samostanowiący, panujący nad sobą, władający swymi postanowieniami, jak i czynami. Tymi aktami „samowładzy” nikt poza nim samym nie jest w stanie zarządzać, nikt nie jest w stanie ich wykonać. Każdy więc jawi się jako ktoś, kto posiada siebie samego, a zarazem przez siebie samego jest wyłącznie posiadany²².

Stanowienie o sobie w akcie samoposiadania stanowi najgłębszą tajemnicę człowieka, obrazując zarazem jego jestestwo. W tym aspekcie objawia się także prawda o moralnej kondycji każdej osoby ludzkiej. Autonomia jednostki

²⁰ „Jeśli przeto osoba należy wyłącznie do [kategorii] substancji, i to [substancji] racjonalnych, a każda natura jest substancją i nie istnieje w tym, co powszechne, lecz w indywidualach, to została odkryta definicja osoby: «indywidualna substancja rozumnej natury»”. A.M. Boecjusz, *Przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi*, [w:] tegoż, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 70.

²¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 49, 81.

²² Tamże, s. 110.

znajduje wtedy upust we własnych sądach sumienia – pojawiający się nakaz związany jest dynamizmem odczucia własnego stanowienia i spełniania swego „ja”. W swym wnętrzu bowiem człowiek odnajduje własną powinność moralną, którą od starożytności pojmowano jako zasadę synderezy: czynić dobrze, a unikaj zła. Jakże zbieżnie z tymi rozważaniami brzmią słowa J. Maritaina, które autor odnosi do siebie:

„Powinieneś czynić dobro, *powinieneś* unikać zła”; w ten sposób [zasada ta] staje się pierwszym i fundamentalnym wyrazem powinności moralnej, wyrazem absolutnie uniwersalnym, zakładanym przez wszystkie inne nakazy. Jestem *związany* tą zasadą, ponieważ *stanę się zły*, jeśli będę postępował inaczej²³.

Wzajemne odniesienia tych dwu myślicieli uwypuklają teleologiczność moralnej aktywności człowieka w jego kontakcie z innymi. W ten sposób jawi się problematyka miejsca jednostki w społeczeństwie. W wielce interesujący sposób czyni to Wojtyła w swej teorii „uczestnictwa”, rozumianej jako „współdziałanie” człowieka w ramach wspólnoty²⁴. Podstawą każdej autentycznej wspólnoty jest godność człowieka. Nie jest on bowiem „bytem-dla-siebie”, choć zarazem posiada pewną „w-sobność”²⁵. Dlatego relacja ja–ty jest relacją międzyosobową. Winna ona respektować podmiotowość i transcendencję obu osób, wówczas bowiem jest możliwe świadome i dobrowolne oddanie się sobie nawzajem. Prowadzi to do autentycznego zjednoczenia osób, które można nazwać *communio personarum*²⁶.

Międzyosobowa relacja ja–ty, choć jest pierwotna i fundamentalna, nie wyczerpuje bogactwa społecznej natury człowieka. Pełnym jej wyrazem jest dobro „my”, stanowiące wspólnotę osób opartą na rozeznaniu i realizacji dobra wspólnego²⁷. Ponadto autentyczna wspólnota nadbudowana jest na miłości. Jan Paweł II wyjaśnia to, pisząc, że

osoba urzeczywistnia się przez miłość. Tak więc dwa aspekty: afirmacja osoby dla niej samej oraz bezinteresowny dar z siebie samego, nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, ale się potwierdzają wzajemnie i w sobie zawierają. *Człowiek*

²³ J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Marecki, Lublin 2001, s. 167.

²⁴ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 301–344.

²⁵ Zob. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), s. 13.

²⁶ Tamże, s. 29.

²⁷ Zob. tamże, s. 30 i nn.

najpełniej afirmuje siebie, dając siebie. To jest pełna realizacja przykazania miłości. To jest równocześnie pełna prawda o człowieku²⁸.

Bez miłości człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie pozbawione jest sensu. Taka miłość zakłada konieczność tworzenia relacji z drugą osobą. Ta właśnie relacja jest fundamentem zdrowej społeczności.

Życie społeczne – zarówno w nauczaniu papieskim, jak i w filozofii Maritaina – nosi głęboko zakorzeniony charakter personalistyczny. Ponieważ każde społeczeństwo składa się z osób, jego fundamentem jest podmiotowość we wzajemnych relacjach, opartych na afirmacji godności, miłości i realizacji wspólnego dobra.

5. Personalistyczna wizja narodu u Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Aby zrozumieć wizję narodu w nauczaniu Jana Pawła II, koniecznie trzeba wskazać na jej dwa punkty odniesienia. Jeden wynika z doświadczeń życiowych Wojtyły: rodzinnych, religijnych, historycznych, czyli szeroko rozumianej kultury, w której wzrastał. Drugim byłoby bogactwo intelektualne, w szczególnej mierze społeczno-polityczna spuścizna teologiczna i filozoficzna. W tej drugiej płaszczyźnie myśl papieża o narodzie jest w dużej mierze spójna z twórczością J. Maritaina.

Przede wszystkim należy wskazać na wspólny, personalistyczny fundament rozważań o narodzie. Wynika on z założenia, że u jego podstaw każdorazowo stoi człowiek będący bytem osobowym, obdarzony niezbywalną godnością i zdolny do wejścia w relacje z innymi jednostkami. Jak pisał papież:

Jeśli jest rzeczą słuszną, aby dzieje narodu rozumieć poprzez każdego człowieka w tym narodzie – to równocześnie nie sposób zrozumieć człowieka inaczej, jak w tej wspólnotcie, którą jest jego naród. Wiadomo, że nie jest to wspólnota jedyna. Jest to jednakże wspólnota szczególna, najbliższej chyba związana z rodziną, najważniejsza dla dziejów duchowych człowieka²⁹.

²⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 150.

²⁹ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, 2.06.1979, p. 3b, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 32.

Stąd też naród – podobnie jak wspólnota rodzinna – to „społeczności naturalne, a więc nie owoc zwyczajnej umowy”³⁰. Jakże zbieżne są to myśli z rozważaniami Maritaina, wedle którego: „społeczność jednak jest bardziej dziełem natury i ściślej wiąże się ze stroną biologiczną”³¹.

Ta naturalna wspólnota jest swoistą, podstawową rzeczywistością, z której wyrastają „różne grupy – kulturowe, etniczne i religijne, tworzące naród”³². Te społeczności nie dają się niczym zastąpić w życiu człowieka. Stąd nie da się

zastąpić narodu państwem, chociaż naród z natury pragnie zaistnieć jako państwo, czego dowodzą dzieje poszczególnych narodów europejskich i polska historia. (...) Tym bardziej nie można zamienić narodu na tak zwane społeczeństwo demokratyczne, gdyż chodzi tu o dwa różne, choć związane ze sobą porządki. Społeczeństwo demokratyczne bliższe jest państwu aniżeli narodowi. Jednakże naród jest tym gruntem, na którym rodzi się państwo³³.

Trzeba przyznać, że takie stanowisko stoi w pewnej opozycji do poglądów francuskiego tomisty. On bowiem sugerował, iż państwo narodowe jest pewnym mitem, albowiem to społeczność polityczna kreuje naród; pisze przeto: „Naród nie staje się Państwem. Państwo powoduje powstanie Narodu”³⁴. Odrzucenie w takiej koncepcji egzystencjalnego i społeczno-politycznego wymiaru narodu było z pewnością wynikiem jego zachwyty nad stworzeniem państwowości Stanów Zjednoczonych, gdzie to właśnie instytucja „ciała politycznego” stała się zarodkiem stworzenia wspólnoty narodowej³⁵.

Mimo ewidentnej oboczności obydwu myślicieli jeśli chodzi o pojęcie państwa, w aspekcie kształtowania się jedności narodowej posiadają wspólne stanowisko. Dotyczy ono istoty kultury w kształtowaniu się narodu. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że w przeciwieństwie do natury kultura obejmuje to wszystko, co człowiek celowo wytwarza, kształtuje, zmienia i realizuje wedle zamysłów³⁶. Dzieje się tak dzięki różnorodnym procesom poznawczym u człowieka, które następują pod wpływem interioryzacji otaczającego go świata.

³⁰ Tenże, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 74.

³¹ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 8.

³² *Druga podróż Jana Pawła II do Polski 16–23 czerwca 1983*, „L'Osservatore Romanum” (wyd. polskie) (4) 1983, nr nadzw. I, s. 6, kol. 3.

³³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 75.

³⁴ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 14.

³⁵ Zob. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 62.

³⁶ Zob. Z. Zdybicka, *Religia a kultura*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, H. Zimoń (red.), Lublin 2001, s. 167–183.

Przełożenie owych doświadczeń na system znaków i symboli wytwarza cały proces kulturotwórczy odnoszący się do czterech głównych sfer: teoretycznej, praktycznej, poetycznej i religijnej, uwyraźnionych w nauce, moralności, sztuce i religii³⁷. Narodowotwórczy charakter kultury oddziałuje na poszczególne jednostki, nadając im niejako drugą naturę, a tym samym kształtuje swoisty model życia osobowego.

W wyrazisty sposób pisze na ten temat Jan Paweł II, sugerując, że naród:

jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje „z kultury” i „dla kultury” – dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą do tego, aby „bardziej być” we wspólnocie, która ma dłuższą historię, niż każdy człowiek i własna rodzina – zarazem zaś we wspólnocie, w oparciu o którą każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego Naród³⁸.

Tak rozumiana kultura jest swoistym *principium* wzrostu jednostki we wspólnocie, jak też spoiwem łączącym ludzi we wzajemnych relacjach. Dzięki temu jednostka ludzka jest w stanie stale aktualizować swe potencjalności osobowe³⁹, a dzieje się to poprzez ustawiczne czerpanie i kształtowanie wspólnego potencjału, który nazywa się *dziedzictwem*. Mocno w tych słowach pobrzmiewa maritainowska myśl wskazująca, że naród

można określić jako *wspólnotę wzorców odczuwania* zakorzenioną w filozoficznym podłożu grupy oraz w moralnym podłożu historii (...), jest społecznością ludzi świadomych siebie (...), którzy cenią sobie własną przeszłość i kochają siebie takimi, jakimi są⁴⁰.

Owa *wspólnota wzorców odczuwania* czy też *dziedzictwo* kształtują się w wymiarze historycznym. Poszczególne wydarzenia narodowe są pieczołowicie przechowywane w świadomości poszczególnych członków takiej wspólnoty, albowiem ich utrata grozi rozbięciem spójności i jedności narodowej. Stąd

³⁷ Zob. M.A. Krapiec, *Co to jest naród?*, „Człowiek w Kulturze” 8 (1996), s. 67.

³⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 2 czerwca 1980*, [w:] tegoż, *Nauczanie społeczne*, t. 3, Warszawa 1984, nr 14.

³⁹ Zob. K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 16 (1964), s. 1154; Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha*, p. 2 (3.06.1979 Gniezno), [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 9, dz. cyt., s. 44.

⁴⁰ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 12.

polski papież niejednokrotnie będzie podkreślał w swych przemówieniach, że elementem łączącym poszczególnych członków narodu jest zespół indywidualnych cech poszczególnych ludzi oraz wynikających z nich zachowań. Są one często skodyfikowane kulturowo, choć niekoniecznie prawnie, i wyrażają się we wspólnych symbolach, gestach czy czynnościach realizowanych w danych okolicznościach (tzw. obyczaj narodowy). Dzięki temu członkowie tego samego narodu łatwiej się rozumieją, współpracują i współdziałają na rzecz realizacji dobra wspólnego⁴¹.

Podjęmowana problematyka znajduje ostatecznie ujście w zagadnieniach dotyczących praw narodów, które ściśle są związane z prawami człowieka. Opisywani myśliciele wnieśli poważny wkład w ich rozwinięcie. Przede wszystkim należy wskazać, że doświadczenia II wojny światowej doprowadziły 10 grudnia 1948 roku do uchwalenia Deklaracji Ogólnej Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych. W przygotowaniu tego dokumentu ważną rolę odegrał J. Maritain. Zawarł w nim idee, które wcześniej zaprezentował w swym *Humanizmie integralnym*, wskazując na człowieka jako na nierozzerwalną całość materialno-duchową. Realizując w człowieku jego materialne i duchowe potrzeby, podkreśla się w nim i afirmuje jego wsobna oraz niezbywalna godność osobowa⁴². Z niej Maritain wyprowadzał wiele wniosków dotyczących różnych uprawnień ludzkich, jak prawo do własności, udziału w życiu publicznym i gospodarczym, wolności słowa czy zrzeszania się. Na podstawie tych tez formułował później własną koncepcję praw człowieka⁴³. Podkreślał także, że ustalenia Powszechnej Deklaracji zawierają pewne braki, przede wszystkim co do wskazania źródeł uzasadnienia praw, jednak wynikało to z braku jednomyślności wśród państw członkowskich ONZ.

Jan Paweł II znał zawirowania wokół powstania Powszechnej Deklaracji. Mimo to często powoływał się na nią, upominając się o ludzkie prawa w wielu państwach dotkniętych wojną, totalitaryzmem czy niesprawiedliwością. Odwołując się do Deklaracji, kreślił także zestaw praw narodów. W szczególności widać to w jego wystąpieniach międzynarodowych⁴⁴. Przede wszystkim zwraca uwagę na prawo do istnienia narodów – tak w wymiarze biologiczno-fizycznym,

⁴¹ Zob. M. Kapias, G. Polok, *Spoleczne, polityczne i gospodarcze elementy demokracji politycznej*, Katowice 2006, s. 188.

⁴² J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz. cyt., s. 9–13.

⁴³ W szczególności zob. takie jego prace jak: tegoż, *Les droits et la loi naturelle*, Paris 1945; *La personne et le bien commune*, Paris 1947; *Les droits de l'homme*, UNESCO 1950.

⁴⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Od praw człowieka do praw narodów* (Nowy Jork, 5 października 1995 r.), [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 12, Kraków 2008, s. 127–136.

jak i kulturowo-moralnym. Prawo to zakłada kolejne, związane z wolnością rozumianą jako stan niepodległości oraz autonomii kulturowej w wymiarze polityczno-gospodarczym oraz społeczno-religijnym. Przy realizacji tych założeń pojawia się prawo do rozwoju, zwłaszcza w kontekście wzrostu demograficznego, postępu gospodarczego oraz kulturowego, który to umożliwiałby doskonalenie wszystkich członków narodowej wspólnoty. Elementów tych nie sposób w pełni zrealizować bez kolejnego prawa – do ziemi ojczyznej, do dziedzictwa kultury materialnej swych przodków. Realizacja tych postulatów nie jest możliwa bez posiadania prawa do samostanowienia, samodzielności, autonomii, a wreszcie i niepodległości politycznej. Ostatecznie więc pojawi się także prawo do poszanowania własnej kultury i dziedzictwa. Ignorowanie tego prawa najczęściej wiedzie do sporów czy napięć między narodami. W tym wypadku właściwą postawą jest otwarcie się na inne wartości kulturowe i próba zrozumienia ich fundamentów⁴⁵.

Zakończenie

Podjęta problematyka nie została w tym miejscu wyczerpana, stanowi ledwie zarys olbrzymiego obszaru tematycznego, który warto pogłębić w dalszej refleksji naukowej. Kolejne zagadnienia związane mogłyby być z relacją naród–państwo, z istnieniem oraz zaangażowaniem poszczególnych wspólnot w kształtowanie narodu, z realizacją narodowego dobra wspólnego czy wreszcie z zaangażowaniem poszczególnych jednostek w miłość do ojczyzny, która to postawa często błędnie łączona jest z nacjonalizmem. Studiując pisma wspomnianych myślicieli, można zauważyć, że problemy te niejednokrotnie szeroko są dyskutowane.

Warto przy tym zauważyć, że prezentowane koncepcje obu autorów nie zawsze były ze sobą zbieżne, a w niektórych miejscach nawet mocno zróżnicowane. Mimo to można znaleźć pewien wspólny element, który je łączy. Z pewnością obaj mocno nawiązują do św. Tomasza z Akwinu, z tym że Maritain czyni to z perspektywy neotomistycznej, zaś Wojtyła – fenomenologii tomistycznej. W tej różnorodności podejść istnieje jednak wspólne stanowisko, które wyraża się w przyjmowanej przez nich antropologii – personalistycznym podejściu do każdego człowieka. Arystotelesowsko-tomistyczne ujęcie człowieka jako bytu substancjalnego wraz z boecjańskim wyakcentowaniem jego osobowej racjonalności objawia się u Maritaina swoistym wyróżnieniem sfery osobowej

⁴⁵ Na temat praw narodów więcej zob. Zob. M. Kapias, G. Polok, *Spoleczne, polityczne i gospodarcze elementy demokracji politycznej*, dz. cyt., s. 189–192.

i jednostkowej, zaś u Wojtyły wyakcentowaniem wsobnej i niezbywalnej godności bytu osobowego.

Wszelkie relacje, jakie zachodzą między osobami, winny więc przyjmować postać wspólnotowego personalizmu, który wyraża się w rozróżnieniu między naturalną społecznością i społeczeństwem, będącym wytworem ludzkiego rozumu, jak wykazuje francuski tomista. Polski papież uzupełnia zaś te dywagacje o teorię uczestnictwa, w której każda jednostka, doświadczając samostanowienia, powołana jest do bezinteresownego daru miłości względem innego. Urzeczywistnia więc siebie w postawie solidarności z innymi, w tworzeniu wspólnego dobra. W naturalny sposób czyni to właśnie we wspólnocie narodowej, gdzie egzystując pośród swoich pobratymców, tworzy wraz z nimi kulturowe więzi jedności. Narodowa relacja miłości bliźniego staje się tu zatem aktem wzajemnej afirmacji osobowej godności.

Bibliografia

- Boecjusz A.M., *Przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi*, [w:] tegoż, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001.
- Boecjusz A.M., *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001.
- Daujat J., *Maritain. Un Maître pour notre temps*, Paris 1978.
- Druga podróż Jana Pawła II do Polski 16–23 czerwca 1983*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 4 (1983), nr nadzw. I, s. 6, kol. 3.
- Fourcade M., *Feu la modernité? Maritain et les maritainismes*, praca doktorska, Université Montpellier III – Paul Valéry, 1997.
- Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacques'a Maritaina*, S. Kowalczyk, E. Balawajder (red.), Lublin 1992.
- Jan Paweł II naucza. Krzyż Zbawiciela*, Kraków 2010.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa, 2.06.1979*, p. 3b, [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 9, Kraków 2008.
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 3, Warszawa 1984, nr 14.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha*, p. 2 (3.06.1979 Gniezno), [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 9, red P. Ptasznik i in. (red.), Kraków 2008.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Od praw człowieka do praw narodów (Nowy Jork, 5 października 1995 r.)*, [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 12, Kraków 2008.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 2 czerwca 1980*, [w:] tegoż, *Nauczanie społeczne*, t. 3, Warszawa 1984, nr 14.
- Jan Paweł II, *Świadek wiary i herold rozumu* (polski przekład listu Jana Pawła II do rektora Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie z 15 sierpnia 1982 r.), „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2.

- Kapias M., Polok G., *Spoleczne, polityczne i gospodarcze elementy demokracji politycznej*, Katowice 2006.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Krąpiec M.A., *Co to jest naród?*, „Człowiek w Kulturze” 8 (1996).
- Maritain J., *Carnet de notes*, Desclée de Brouwer 1965.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.
- Maritain J., *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Marecki, Lublin 2001.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, tłum. J. Budzisz, Londyn 1960.
- Maritain J., *La Personne et le bien commune*, Paris 1947.
- Maritain J., *Les droits de l’homme*, UNESCO 1950.
- Maritain J., *Les droits et la loi naturelle*, Paris 1945.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1939.
- Maritain R., *Wielkie przyjaźnie*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkownicowa, Warszawa 1962.
- Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, H. Zimoń (red.), Lublin 2001.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, [b.r.m.].
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1970.
- Wciórka L., *Personalizm J. Maritaina a Vaticanum II*, [w:] *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacques’a Maritaina*, S. Kowalczyk, E. Balawajder (red.), Lublin 1992.
- Wojtyła K., *Chrześcjanin a kultura*, „Znak”, 16 (1964).
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976).
- Zabłocki J., *Człowiek – jednostka i osoba*, „Dziś i Jutro” 8 (1952), nr 3.
- Zdybicka Z., *Religia a kultura*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, H. Zimoń (red.), Lublin 2001.

MICHAŁ KAPIAS (DR) – absolwent Wydziału Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Były adiunkt na Katedrze Zarządzania Publicznego i Nauk Społecznych Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. Aktualnie prodziekan w Wyższej Szkole Bezpieczeństwa w Poznaniu – Wydział Studiów Społecznych w Gliwicach. W swych naukowych zainteresowaniach oscyluje wokół zagadnień personalizmu i antropologii oraz problematyki etyki społeczno-politycznej (zwłaszcza etyki biznesu i społecznej odpowiedzialności). Podje muje także kwestie dotyczące etyki w szkolnictwie wyższym. Publikuje artykuły w wielu pracach zbiorowych, jest ponadto współautorem następujących książek: *Spoleczne, polityczne i gospodarcze elementy demokracji personalistycznej*; *Osoba – Cnota – Wartość. Wybrane zagadnienia z etyki nauczyciela akademickiego*; *Etyczne aspekty wychowania w szkole wyższej*; *Aksjologia w czasach kultury młodości – szkic do portretu*; *Prawe sumienia człowieka – luksus czy powinność?* Współredagował także publikacje: *Kryzys w rodzinie czy rodzina w kryzysie?* *Spoleczno-moralne problemy współczesnej rodziny* oraz *Spoleczna odpowiedzialność w przestrzeni publicznej. Strategie i spoleczne znaczenie*.

GRZEGORZ POŁOK (KS. DR HAB., PROF. UE) – etyk, pedagog, teolog, autor pięciu książek, współautor pięciu publikacji oraz wielu artykułów związanych z etyką działalności gospodarczej, etyką w public relations oraz etosem nauczyciela akademickiego i zjawiskiem dorosłych dzieci z rodzin dysfunkcyjnych. Najważniejszą publikacją, wydaną w siedmiu językach, dostępną także w formie audiobooka, jest książka *Rozwinąć skrzydła* (wyd. 13, Katowice 2019). W swej długoletniej praktyce dydaktycznej prowadził wykłady i seminaria dotyczące podstaw etyki, etyki gospodarczej, etyki menedżera, etyki w public relations, etyki nauczyciela akademickiego, problemu dorosłych dzieci z rodzin dysfunkcyjnych. Współautor trzech podręczników dydaktycznych. Organizator kampanii społecznej na rzecz dorosłych dzieci z rodzin dysfunkcyjnych – www.rozwinacskrzydla.pl.

Anastazja Seul

Uniwersytet Zielonogórski,
Wydział Humanistyczny, Instytut Filologii Polskiej
a.seul@wp.pl
ORCID: 0000-0001-7137-2109

Prawda. Dobro. Piękno. W kręgu literackich i nieliterackich wartości zapisanych w wypowiedziach Jana Pawła II wygłoszonych we Wrocławiu (21 czerwca 1983; 31 maja – 1 czerwca 1997)

The Truth. The Goodness. The Beauty. On Literary and Non-literary Values Present in Pronouncements of John Paul II Made in Wrocław (21 June 1983; 31 May – 1 June 1997)

ABSTRACT: The author of the article *The Truth. The Goodness. The Beauty. On Literary and Non-literary Values Present in Pronouncements of John Paul II Made in Wrocław (21 June 1983; 31 May – 1 June 1997)* strongly suggests that fundamental values of the European culture such as truth, goodness and beauty are truly the very focus of John Paul II's pastoral attention. Each of these values are presented in two aspects: horizontal and vertical. The first aspect enables one to see that a human person can experience their value and can truly develop when they encounter another person in common care for truth, goodness and beauty. As for vertical aspect, it emphasises the transcendental dimension that is clearly present in John Paul II's pronouncements. His teaching, which appreciates humanistic values, also points out that a man will fully develop their humanity only when they turn toward their Creator. God and a man meet each other on ways of truth, goodness and beauty.

KEYWORDS: John Paul II, truth, goodness, beauty, vertical aspect, horizontal aspect, *homo capax very*, *homo capax Dei*, *anabasis*, *katabasis*

ABSTRAKT: Autorka artykułu *Prawda. Dobro. Piękno. W kręgu literackich i nieliterackich wartości zapisanych w wypowiedziach Jana Pawła II wygłoszonych we Wrocławiu (21 czerwca 1983; 31 maja – 1 czerwca 1997)* przekonuje, że przedmiotem duszpasterskiej uwagi Jana Pawła II są wartości fundamentalne dla europejskiej kultury: prawda, dobro i piękno. Każdą z nich autorka ukazuje w dwóch aspektach: horyzontalnym

oraz wertykalnym. Pierwszy aspekt pozwala dostrzec, że człowiek doświadcza swej wartości i rozwija się wtedy, gdy spotyka się z drugim człowiekiem we wspólnej trosce o prawdę, dobro i piękno. Aspekt wertykalny natomiast ukazuje, że w wypowiedziach Jana Pawła II wyraźnie jest obecny wymiar transcendentny. Nauczanie Jana Pawła II, doceniające wartości humanistyczne, wskazuje jednocześnie, że tylko wówczas człowiek w pełni rozwinięty swe człowieczeństwo, gdy zwróci się ku swemu Stwórcy. Bóg i człowiek spotykają się na drogach prawdy, dobra i piękna.

SŁOWA KLUCZOWE: Jan Paweł II, prawda, dobro, piękno, aspekt wertykalny, aspekt horyzontalny, *homo capax veri, homo capax Dei, anabasis, katabasis*

Wstęp

Jan Paweł II jest autorem ważnego zdania: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (*Centesimus annus*, 46). Z tego względu istotne jest, aby wskazać na wartości, które są bliskie papieżowi. Można przedstawić je w trzech kręgach znanych jako platońska triada: PRAWDA, DOBRO, PIĘKNO. Wartości te, zakorzenione od starożytności w kulturze Europy, odpowiadają osobistym zainteresowaniom i wykształceniu Karola Wojtyły.

Papież wielokrotnie podkreśla połączenie dobra, prawdy i piękna, odnosząc je bezpośrednio do Boga, co również jest zgodne z filozofią tomistyczną, która uznaje prawdę, dobro, piękno za właściwości bytu (*transcendentalia*) i prowadzi do wniosku, że Bóg – jako Byt Absolutny – może być utożsamiony z Prawdą, Dobrem i Pięknem¹. Także z teologicznej myśli Jana Pawła II, poświadczonej odniesieniami biblijnymi², wynika, że wartości te stanowią niepodzielną jedność, gdyż wskazują na Boga, który jest wyjątkową *Communio Personarum* Trzech Osób³. Mówi o tym papież np. podczas pielgrzymki do Polski w 1991 roku. Przekonuje swoich słuchaczy, że Bóg stoi u podstaw ludzkiej kultury i uzasadnia swą tezę, gdy zwraca uwagę na to, iż Bóg, „stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, czyni go wrażliwym na działanie Ducha: Ducha Prawdy,

¹ Zob. J. Kielbasa, *Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda, dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 19 (2013), s. 251–280. Zob. też W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1988, s. 9; A. Rażny, *Fiodor Dostojewski: piękno zbawi świat*, [w:] *Dobro, piękno rozum i wiara w kontekście nauczania Jana Pawła II*, red. J. Diec, R. Łętocha, Oświęcim 2009, s. 40–45.

² Jezus o sobie mówi: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6). Autor Księgi Mądrości przekonuje, że piękno świata wskazuje na to, że Bóg, jego Stwórca, jest Pięknem: „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5).

³ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Kraków 1995, s. 218.

Dobra i Piękna”⁴. Określenia zapisane wielką literą odnoszą się do Trzeciej Osoby Trójcy i przypominają, że *veritas, bonum i pulchrum* mają swe źródło w Bogu. One również stanowią „odwieczne wymiary wszelkiej kultury i każdej z ludzkich kultur”⁵. Podobnie o Bogu, od którego pochodzą te trzy fundamentalne wartości, mówi papież w Krakowie w 1999 roku, przedstawiając sylwetki ludzi związanych z Uniwersytetem Jagiellońskim – uczonych i świętych, którzy „umiłowawszy prawdę, dobro i piękno, na różne sposoby dawali świadectwo, iż w Bogu znajdują one swe ostateczne spełnienie”⁶.

Wartości, o których mowa, łączy szacunek dla człowieka, w którego naturę wpisane jest dążenie do prawdy (*homo capax veri*), poszukiwanie dobra i piękna, a także otwarcie na sacrum (*homo capax Dei*)⁷. Z tego względu można uznać, że w trosce o osobę ludzką spotykają się wartości, które od starożytności zapisały się przez wieki w kulturę europejską, z tymi, które proponuje dziś aksjologia personalistyczna otwarta na myśl teologiczną⁸.

Karol Wojtyła, jako personalista tomistyczny, nawiązywał do platońskiej triady już w swym studium *Osoba i czyn*. Przedstawiając metafizyczne (tzn. ontologiczne) rozumienie transcendencji osoby, zauważa: „Stwierdzamy doświadczalnie, iż życie duchowe skupia się i pulsuje wokół prawdy, dobra i piękna”⁹. W późniejszych latach wielokrotnie o tych trzech wartościach przypominał w swoim – papieskim już – nauczaniu. Np. podczas spotkania z przedstawicielami kultury w 1987 roku powiedział, że byt człowieka „określa wewnętrzny stosunek do prawdy, dobra, piękna”¹⁰. Rok później wskazuje na jedność tych trzech wartości: „Prawda bowiem związana jest nierozzerwalnie z dobrem i pięknem. Tam więc, gdzie przekazywana jest prawda, objawia się

⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 5 (Włocławek, 7.06.1991), [w:] tegoż, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 2006, s. 690 (dalej: PDO).

⁵ Tamże, s. 690–961.

⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach* (Kraków 15.06.1999), PDO, s. 1157.

⁷ Zob. M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius – capax Dei*, http://dlibra.kul.pl/Content/29956/10_homo_capax.pdf [data dostępu: 22.08.2018].

⁸ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006; A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2005, s. 289–291.

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 199. Zob. też aspekt pedagogiczny: K. Olbrycht, *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice 2002.

¹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża*, p. 3 (Warszawa, 13.06.1987), PDO, s. 530.

również potęga dobra i piękna, a człowiek, który ich doświadcza, nabywa szlachetności i kultury”¹¹. Także w swej ostatniej, testamentalnej niejako książce Jan Paweł II podejmuje ten temat¹².

Wartości te proponuję rozpatrywać w aspekcie horyzontalnym oraz wertykalnym. Ten pierwszy pozwala widzieć prawdę, dobro i piękno w wymiarze humanistycznym; ten drugi jest znakiem otwarcia na wymiar sakralny. Ujęcie wertykalne proponuję rozpatrywać w dwóch aspektach: anabatycznym (wstępującym: człowiek otwiera się na Boga) oraz katabatycznym (zstępującym: Bóg otwiera się na człowieka; a raczej – nieustannie pozostaje na niego otwarty)¹³. Aspekt horyzontalny wynika z zainteresowań personalizmem chrześcijańskim Karola Wojtyły i jego antropologii filozoficznej. Jednakże w koncepcji osoby ludzkiej, promowanej przez najpierw biskupa Krakowa, a później Rzymu, jest wyraźnie obecny wymiar wertykalny: człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga i poszukuje Go na drogach prawdy, dobra i piękna, a Bóg jest Wspólnotą Osób, która swoim życiem pragnie dzielić się z człowiekiem. Nie jest niedostępnym Absolutem ani „Wielkim Zegarmistrzem” deistów; jest kimś, kto z miłością troszczy się o swoje stworzenie – a zwłaszcza o człowieka, któremu powala odnaleźć swego Stwórcę i Ojca poprzez PRAWDĘ, DOBRO i PIĘKNO¹⁴.

Trójjednia: Prawda – Dobro – Piękno

Stosunkowo rzadko w wypowiedziach Jana Pawła II wygłoszonych we Wrocławiu wszystkie te trzy wartości zostają wymienione łącznie; natomiast dosyć często papież wskazuje na bezpośredni, ścisły związek między dwoma pierwszymi.

¹¹ Jan Paweł II, *Al terzo gruppo di vescovi Polacchi in visita “ad limina”*, p. 3 (Watykan, 14.02.1998), [w:] *Insegnamenti Giovanni di Paolo II*, Libreria Vaticana 1979–2005, t. 20, 1, s. 350.

¹² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 150.

¹³ O takich dwóch wymiarach: wstępującym i zstępującym piszą znawcy liturgii, ukazując liturgię jako dialog, który toczy się między Bogiem a człowiekiem. Człowiek zwraca się do Boga, oddając Mu chwałę – aspekt wstępujący. Bóg zwraca się do człowieka i obdarza go łaską – aspekt zstępujący; zob. J. Armin, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, s. 17.

¹⁴ W proponowanym tu ujęciu nawiązuję do myśli przedstawionej w książce A. Seul, *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Dobro. Piękno*. Rozwijam tę koncepcję, wskazując, że obecność sacrum w nauczaniu Jana Pawła II można dostrzec we wszystkich elementach triady Platona, gdy uwzględni się aspekt wertykalny prawdy, dobra i piękna.

Biskup Rymu, zwracając uwagę na nową sytuację społeczną w Polsce, jaka zaistniała po transformacji w 1989 roku, podkreśla też nierozzerwalną więź zachodzącą między prawdą i dobrem oraz wolnością. Uczy, że prawdziwa wolność wymaga ładu oraz wyjaśnia:

Chodzi przede wszystkim o ład moralny, ład w sferze wartości, ład prawdy i dobra. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości¹⁵.

W tych słowach Jan Paweł II nie mówi o pięknie w sposób eksplicytny. Można jednak odnaleźć jego obecność implicytną: piękno ukryte jest w warstwie językowo-stylistycznej. Papież, nazwany *kalonophoros*¹⁶, przywiązywał dużą wagę do tej kategorii. Tak ukształtował przytoczony fragment homilii, posługując się różnymi środkami wyrazu poetyckiego, że nabrała ona wartości artystycznej. Mówca wykorzystuje kilka rodzajów powtórzeń¹⁷. Pierwszym z nich są paralelizmy („ład moralny, ład w sferze wartości, ład prawdy i dobra”); następnie papież powtarza wyrazy bliskoznaczne w jednym ciągu synonimicznym („chaos i zamęt”), stosuje również enumerację, która określa rodzaj niewoli („instynktów, namiętności, pseudowartości”). Mówiąc o wolności i niewoli („niewolniku”), posługuje się antytezą; dokonuje też personifikacji wolności („wolność umiera”).

Podobnie w wielu innych wypowiedziach kaznodziei można dostrzec, że piękno jest ukryte w odwołaniach do dzieł kultury, gdyż jego zdaniem „w kulturę człowieka od samego początku jest wpisany element piękna. Piękno wszechświata jest jak gdyby odbite w oczach Boga”¹⁸. Pośrednio więc papież wskazuje na jedność prawdy, dobra i piękna, mówiąc o twórcach kultury oraz o „nierozzerwalnej więzi między prawdą i miłością a całą ludzką moralnością

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, p. 5 (Wrocław, 1.06.1997), PDO, s. 879. Papież w tych słowach komentuje fragment hymnu, który towarzyszył 46. Międzynarodowemu Kongresowi Eucharystycznemu. Więcej na temat papieskich odwołań w tym oraz innych utworach literackich piszę w punkcie *Piękno*.

¹⁶ R. Bieleń, *Jan Paweł II – kalonophoros (rodzący, niosący w sobie, wyznający i przynoszący piękno)*, [w:] *Dobro, piękno, rozum i wiara w kontekście nauczania Jana Pawła II*, red. J. Diec, R. Łętocha, Oświęcim 2009, s. 56–60.

¹⁷ Różne rodzaje powtórzeń są najczęściej wykorzystywanymi przez papieża środkami ekspresji stylistycznej. Zob. J. Miodek, *Osobliwości stylu Jana Pawła II*, [w:] tegoż, *Odpowiednie dać rzeczy słowo. Szkice o współczesnej polszczyźnie*, Wrocław 1987, s. 22–27.

¹⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 87.

i kulturą”¹⁹. Więż ta jest warunkiem rozwoju człowieka w jego człowieczeństwie; chroni przed degradacją osoby ludzkiej. Na znaczenie połączenia tych wartości wskazuje Jan Paweł II w słowach: „Jest to ważne dla wszystkich, którzy tworzą kulturę narodu: dla środowisk artystycznych, dla literatury, muzyki, teatru, plastyki. Tworzyć w prawdzie i miłości!”²⁰. Wykrzykownik podkreśla, że papież nie jest zwolennikiem hasła „sztuka dla sztuki”, a raczej uważa, że sztuka, będąc nośnikiem piękna, ma zadanie służebne wobec człowieka: powinna służyć rozwojowi osoby ludzkiej; powinna – przez odsłanianie prawdy – służyć dobru człowieka.

Prawda

Aspekt horyzontalny

W wypowiedziach papieża stosunkowo wiele miejsca zajmują odwołania do prawdy o bliższych i dalszych dziejach narodów i Kościoła. Zwłaszcza tej, która dotyczy przeszłości Polski i Europy. Podczas rozważania eucharystycznego Jan Paweł II dokonuje aktualizacji pytania ewangelijnego „Rabbi, kiedy tu przybyłeś” (J 6,25) i odnosi je do uczestników Kongresu Eucharystycznego, którzy pytają, kiedy Jezus przybył na polskie ziemie. W odpowiedzi przywołuje dawne dzieje: „A Chrystus wam odpowiada: przybyłem, gdy wasi przodkowie przyjmowali chrzest, za czasów Mieszka”²¹. Kolejnym zdarzeniem historycznym, o którym pamięta, jest zjazd w Gnieźnie związany z postacią św. Wojciecha²². Natomiast wprost o dziejach Wrocławia mówi: „Chrystus przybył do Wrocławia przed z górą tysiącami lat, gdy tutaj rodził się Kościół, a Wrocław stał się stolicą biskupstwa”²³. Papież personifikuje katedrę wrocławską, mówiąc, iż „pamięta

¹⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 8 (Wrocław, 21.06.1983), PDO, s. 324. Ze względu na to, że wiele wypowiedzi papieskich na ten sam tytuł: *Homilia w czasie Mszy św.*, za każdym razem podają datę w nawiasie oraz numer strony w PDO.

²⁰ Tamże.

²¹ Jan Paweł II, *Rozważanie wygłoszone w czasie adoracji w katedrze*, p. 3 (Wrocław, 31.05.1997), PDO, s. 866.

²² „Ta rocznica posiada również wyraźny wymiar europejski, przypomina nam bowiem historyczny Zjazd Gnieźnieński w roku 1000, który miał miejsce przy relikwiach Męczennika. Postać św. Wojciecha wpisała się głęboko w duchową historię nie tylko Polski, ale i Europy, a przesłanie, jakie zawiera, do dziś nie straciło swej aktualności”. Tenże, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 1 (Wrocław, 31.05.1997), PDO, s. 862.

²³ Tenże, *Rozważanie wygłoszone w czasie adoracji w katedrze*, p. 3, dz. cyt., s. 866.

czasy biskupa Nankera²⁴ i przypomina słuchaczom, że biskupstwo wrocławskie było jednym z pierwszych na ziemiach piastowskich²⁵. Wrocław i okolice nazywa „prastarą ziemią piastowską”²⁶, podkreślając dawną przynależność do Polski terenów, które później przez wiele wieków były pod panowaniem niemieckim.

O związkach miasta z Niemcami mówi w kontekście Jadwigi Śląskiej: „pochodziła z Niemiec, z bawarskiego rodu hrabiowskiego Diessen-Andechs, stamtąd przybyła na ziemię piastowską i weszła w rodzinę piastowską jako małżonka Henryka, zwanego Brodatym”²⁷. Przypomina prawdę historyczną o bitwie pod Legnicą (1241), w której poległ ich syn oraz konsekwencje walki z najeźdźcą: „Tatarzy dalej na zachód nie poszli, owszem, cofnęli się ku wchodowi, uwalniając ziemię piastowskie ze swego jarzma”²⁸. W analizowanych wypowiedziach Jana Pawła II jest także miejsce dla innej Jadwigi – pani Wawelskiej, wzmiankowanej przy okazji prezentacji etapów szóstej pielgrzymki do ojczyzny, wśród których był Kraków²⁹.

Także historia XX wieku nie umyka uwadze papieża, gdyż wspomina on wszystkich

którzy polegli w czasie drugiej wojny światowej, wszystkich, zmarłych w ciągu prawie już czterdziestu lat od zakończenia wojny. Wszystkich, którzy zginęli w wydarzeniach ostatnich lat...³⁰

Znaczące jest niedomówienie zaznaczone użyciem wielokropka na końcu tego zdania. W roku 1983 następca św. Piotra mógł w tak ogólnych tylko słowach powiedzieć o śmierci ofiar stanu wojennego i lat PRL-u. Dopiero w roku 1997 otwarcie odślania więcej prawdy o życiu Polaków i innych narodów w drugiej połowie XX wieku: „Zwłaszcza tutaj, w tej części Europy, przez długie lata boleśnie doświadczanej zniewoleniem totalitaryzmu nazistowskiego i komunistycznego, wolność ma szczególny smak”³¹.

²⁴ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 2 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 319.

²⁵ Tenże, *Rozważanie wygłoszone w czasie adoracji w katedrze*, p. 3, dz. cyt., s. 866–867.

²⁶ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 1 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 319.

²⁷ Tamże, p. 3, s. 320.

²⁸ Tamże, p. 3, s. 321.

²⁹ „I wreszcie Kraków, czyli sześćsetlecie jagiellońskiej fundacji uniwersytetu w Krakowie, a w szczególności jego Wydziału Teologicznego, dzięki staraniu błogosławionej Jadwigi Królowej”. Tenże, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 3, dz. cyt., s. 863.

³⁰ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 10 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 325.

³¹ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 5 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 878.

Znamienne dla Jana Pawła II jest połączenie prawdy z wolnością, która jest dobrem człowieka, o czym mówił w kontekście zadań stojących przed Polakami, tworzących dzieje ojczyzny na przełomie tysiącleci:

Dzisiaj cieszymy się z odzyskanej wolności, ale „wolności nie można tylko posiadać i używać. Trzeba ją stale zdobywać przez prawdę. Wolność kryje w sobie dojrzałą odpowiedzialność ludzkich sumień, która z tej prawdy wynika. Może ona być użyta dobrze lub źle, na służbę dobra prawdziwego lub fałszywego, pozornego”³².

Zagadnienie to przedstawiał wcześniej, nawiązując do dzieł filozofii oraz do teologii³³, a także pielgrzymując do ojczyzny. Przemawiając w różnych miastach, podkreśla konieczność opowiedzenia się Polaków po stronie prawdy³⁴.

Z papieskich wypowiedzi dotyczących historii Polski wynika, że znajomość ojczyustych dziejów, a także rozumienie czasów współczesnych uważał za dobro, gdyż pamięć o przeszłości pozwala odczytać prawdę o własnej tożsamości.

³² Tenże, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z delegacjami na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny*, p. 3 (Wrocław, 1.06.1997), PDO, s. 889. Wewnętrzny cudzysłów odnosi się do wypowiedzi Jana Pawła II pt. *Cykl Jasnogórski* (7.11.1990), jak zapisano na tej stronie PDO.

³³ „Słowa Chrystusa o prawdzie, która czyni wolnymi (...) potwierdzają się w samej wewnętrznej strukturze aktów ludzkiej woli: zależność od prawdy stanowi o wolności woli oraz jej osobowego podmiotu. Tym się tłumaczy z kolei ścisły związek wolności z odpowiedzialnością”. K. Wojtyła, *Kazanie na Aeropagu. 13 katechez*, Kraków 2018, s. 43–44 (podkreślenie w oryginale). Powyższy cytat pochodzi z medytacji, których rękopis (napisany prawdopodobnie w/po 1965 roku) zachował się w archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie i został wydany dopiero w 98. rocznicę urodzin Karola Wojtyły (zob. s. 7) dzięki staraniom dr Marty Burghardt, z przemową Stanisława kard. Dziwisza. Ta sama myśl łącząca wolność i prawdę zawarta jest także w studium *Osoba i czyn* (dz. cyt., s. 213). Papież powraca również do niej w swej ostatniej książce: „Dla Arystotelesa wolność jest własnością woli, która urzeczywistnia się przez prawdę. Jest zadana człowiekowi. Nie ma wolności bez prawdy. Wolność jest kategorią etyczną (...). Ta naturalna etyka została w całości zaadoptowana przez św. Tomasza w jego *Sumie teologicznej*. W ten sposób *Etyka nikomachejska* trwa w dziejach moralności, jednak już z cechami etyki chrześcijańskiej, tomistycznej”. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 47.

³⁴ „Egzamin z naszej wolności jest przed nami. Wolności nie można tylko posiadać. Trzeba ją stale, stale, stale zdobywać. Zdobywa się ją, czyniąc z niej dobry użytek – czyniąc użytek w prawdzie, bo tylko «prawda czyni wolnymi» (por. J 8,32) ludzi i ludzkie wspólnoty, społeczeństwa i narody. Tak uczy Chrystus. Nasza Ojczyzna znalazła się znowu w szczególnym momencie historycznym, momencie pod wieloma względami jedynym i może decydującym, którego nie można zmarnować dla jakichkolwiek racji. Jest to ogromny dar Boży, jakiś *kairos* naszej historii, który został nam dany i równocześnie zadany”. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego*, p. 4 (Warszawa, 9.06.1991), PDO s. 752–753.

Aspekt wertykalny – anabatyczny

Kościół stwarza warunki, by człowiek poszukiwał Boga nie tylko w życiu rodzinnym czy samotnym, lecz także wybierając stan kapłański i zakonny. Jan Paweł II odsłania elementy prawdy o powołaniu kapłańskim i zakonnym w kontekście eklezjalnym. Zwracając się do prezbiterów archidiecezji wrocławskiej, wyjaśnia:

wy wyrażacie kapłaństwo Ludu Bożego w wymiarze hierarchicznym, czyli służebnym. Dzięki waszemu charakterowi, który wiąże się z sakramentem kapłaństwa, ten lud otrzymuje kapłańską postugę i znajduje wyraz swojej kapłańskiej jedności z Chrystusem³⁵.

Namiestnik Chrystusa na ziemi podkreśla służebny charakter kapłaństwa hierarchicznego, co jest uzasadnione biblijnie: kapłan jako *alter Christus* wezwany został, by naśladować Pana, który „nie przyszedł, aby mu służono, lecz aby służyć” (Mt 20,28; Mk 10,45). Kapłańska jedność z Chrystusem to jedność z Tym, który – będąc Arcykapłanem dóbr przyszłych – chciał być jednocześnie Żertwą Ofiarną. Słowa Jana Pawła II akcentują ten wymiar kapłaństwa, który uwidacznia się w darze ze swego życia składanego codziennie w ofierze i który prowadzi kapłana do osobistej świętości.

Podobnie o misterium Kościoła papież mówi, zwracając się do siostr zakonnych:

wy jesteście wyrazem radykalizmu ewangelicznego, tego oddania bez reszty samemu Chrystusowi. Kościół oddany jest Chrystusowi – i jest oddany bez reszty, bo jest Jego Oblubienicą (...). Wasze powołanie jest oblubieńcze, wy mówicie ludziom, że Kościół jest Oblubienicą Chrystusa³⁶.

Biskup Rzymu docenia świadectwo wiary zakonnic, które współtworzą Kościół, odpowiadając na dar powołania. One także są znakiem, że człowiek może potraktować Boga jako największą miłość swego życia, a przez to wskazują wszystkim na znaczenie perspektywy eschatologicznej, która jest otwarta przed każdym człowiekiem.

Z prawdą o Kościele łączą się te słowa papieża, w których mówi o udziale wszystkich wiernych w tajemnicy Eucharystii uobecniającej Misterium

³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do księży archidiecezji wrocławskiej, zakonników i zakonnicy zgromadzonych w katedrze* [brak punktacji] (Wrocław, 21.06.1983), PDO, s. 327.

³⁶ Tamże.

Paschalne³⁷. Zwraca uwagę na wielowymiarowość mszy świętej; na jej aspekt eschatologiczny, soteriologiczny oraz eklezjalny:

Wraz z ustanowieniem Eucharystii weszliśmy w czas ostateczny, w czas oczekiwania na drugie i ostateczne przyjście Chrystusa, kiedy dokona się sąd nad światem, a zarazem wypełni się dzieło odkupienia. Eucharystia o tym wszystkim nie tylko mówi. W Eucharystii wszystko to jest sprawowane – to wszystko się w niej dokonuje. Zaiste, jest ona wielkim, największym sakramentem Kościoła. Kościół sprawuje Eucharystię, a równocześnie Eucharystia tworzy Kościół³⁸.

Eucharystia jest szczególnym czasem, w którym i człowiek świecki, i duchowny staje przed Bogiem. Z wypowiedzi papieża wynika również, że człowiek zwraca się do Stwórcy nie tylko poprzez każdorazową decyzję udziału we mszy świętej, lecz i codzienną wierność raz podjętej decyzji ofiarowania Mu całego życia w darze kapłaństwa i życia zakonnego.

Aspekt wertykalny – katabatyczny

Papież, odnosząc się do niektórych prawd wiary, odsłania tajemnicę Boga, który jest zatroskany o człowieka. Mówi o tym wielokrotnie, podkreślając godność osoby ludzkiej, jak np. podczas adoracji Najświętszego Sakramentu w katedrze:

Jakże wielką godnością zostaliśmy obdarzeni! Oto Syn Boży daje nam samego siebie w sakramencie Ciała i Krwi swojej. Jakże nieskończenie hojny jest Bóg! Odpowiada na nasze najgłębsze pragnienia, które nie są tylko pragnieniami ziemskiego chleba, lecz raczej sięgają horyzontów życia wiecznego³⁹.

Prawda o Bogu poszukującym człowieka widoczna była – co podkreśla Jan Paweł II – w życiu Najświętszej Maryi Panny, „która u stołu krzyża na Kalwarii

³⁷ „Sprawując tę tajemnicę nie tylko ponawiamy to, co Chrystus uczynił w wieczniku, ale także wchodzimy w misterium Jego śmierci. «Głosimy śmierć Twoją» – śmierć odkupieńczą. «Wyznajemy Twoje zmartwychwstanie!» Jesteśmy prawdziwie uczestnikami Triduum Sacrum i Nocy Paschalnej. Jesteśmy uczestnikami zbawczego misterium Chrystusa i oczekujemy Jego przyjścia w chwale”. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 2 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 876.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tenże, *Rozważanie wygłoszone w czasie adoracji w katedrze*, p. 2, dz. cyt., s. 866.

składała ofiarę ze swego Boskiego Syna dla zbawienia świata”⁴⁰. Na znaczenie Maryi w historii zbawienia człowieka wskazuje papież pośrednio podczas koronacji Królowej Śnieżnej, odmawiając modlitwę koronacyjną⁴¹, gdy wymienia cztery tytuły Jej czci. Pierwszy z nich – Bogarodzica – wskazuje na wyjątkową relację Maryi i Jezusa – Jej Boże Macierzyństwo; pozostałe odnoszą się do Jej stosunku do ludzi: „nasza Matka”, „nasza Królowa”, „Pośredniczka łask”. Każdy z tytułów zawiera prawdę teologiczną wskazującą na tajemnice wywyższenia Maryi. Jan Paweł II pośrednio w ten sposób odsłania jednocześnie prawdę o pokorze Boga, który chciał przyjąć także ludzką naturę; chciał narodzić się jak każdy człowiek, aby ocalić każde ludzkie istnienie.

Dobro

Aspekt horyzontalny

Szczególnym dobrem dla papieża jest każdy człowiek, dlatego też dbał o to, by okazać szacunek wszystkim, których spotyka. Znakiem tego szacunku są pozdrowienia skierowane zarówno do świeckich, jak i duchownych, zarówno do Polaków, jak i gości z zagranicy⁴². Okazywał w ten sposób także życzliwość i wdzięczność poszczególnym osobom, instytucjom oraz wspólnotom.

Dla biskupa Rzymu dobrem jest każde ludzkie życie, gdyż każda osoba ma swą niezbywalną godność, bez względu na swój wiek czy stan zdrowia. Jan Paweł II daje wyraz braterskiej miłości i szacunku wobec ludzi, którzy mogą się czuć wyobcowani z życia społecznego, pomijani w życiu publicznym: „w specjalny sposób pozdrawiam osoby dotknięte cierpieniem choroby, samotności, podeszłego wieku czy też ubóstwa i niedostatku”⁴³.

⁴⁰ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 3 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 321.

⁴¹ „Tyś Bogarodzicą, Tyś naszą Matką, naszą Królową. W Twoich rękach, Pośredniczko łask wszelkich nasze życie i nasze zbawienie”; Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* [słowa podczas koronacji] (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., 326.

⁴² Zob. tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 1 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 319; *Przemówienie do księży archidiecezji wrocławskiej, zakonników i zakonnic zgromadzonych w katedrze* [brak punktacji], dz. cyt., s. 327–328; *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 1 (Wrocław, 31.05.1997), PDO, s. 862–863; *Przemówienie wygłoszone w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej*, p. 1 (Wrocław, 31.05.1997), PDO, s. 868; *Homilia w czasie Mszy św.*, [słowa wygłoszone na zakończenie mszy św.] (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 881.

⁴³ Tenże, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 1, dz. cyt., s. 861.

Na inne dobro zwraca uwagę, mówiąc o Jadwidze Śląskiej jako orędownicze zrozumienia i pojednania między narodem polskim i niemieckim. Wymowne są słowa kard. Bolesława Kominka, które cytuje papież, odnosząc się do kamiennej figury Jadwigi stojącej przy moście Tumskim: „Stoi na moście łączącym wschodni i zachodni brzeg Odry. Wszystkim przechodzącym każe na siebie spoglądać i każe im pomyśleć, że wszyscy są braćmi, na którymkolwiek brzegu mieszkają”⁴⁴. Przy innej okazji pielgrzym nadziei, wyrażając wdzięczność, że mógł pomodlić się na grobie kard. Kominka, nazywa go przyjacielem⁴⁵. Dobrem więc dla Jana Pawła II są głębokie międzyludzkie więzi, a także pielęgnowanie cnoty wdzięczności, o czym świadczy bardzo wiele fragmentów jego wypowiedzi. Papież często wypowiada słowa wdzięczności, które kieruje do wielu ludzi, instytucji, a także do całego Kościoła w Polsce i władz państwowych, dziękując również za zaproszenie do Ojczyzny⁴⁶.

Dobrem człowieka jest praca. Jan Paweł II, który godności ludzkiej pracy poświęcił jedną ze swych encyklik, także we Wrocławiu czasów PRL nie waha się powiedzieć:

pragnę bardzo jako pasterz Kościoła i syn mojego narodu, potwierdzić to łaknienie i pragnienie, które płynie ze zdrowych pokładów ducha polskiego: z poczucia godności ludzkiej pracy, z miłości Ojczyzny i solidarności, czyli poczucia wspólnego dobra⁴⁷.

Owoce ludzkiej pracy powinny służyć zaspokojeniu niezbędnych potrzeb, do których należy pożywienie. Papież przywołuje na myśl „całą «geografię głodu», która obejmuje wiele miejsc na ziemi. W tym momencie miliony naszych braci i sióstr cierpi głód, a wielu z nich z głodu umiera – zwłaszcza dzieci!”⁴⁸.

Myśląc o rozwoju ojczyzny, a więc o przyszłym dobru swego narodu, Jan Paweł II zwraca uwagę na te wartości, z których jego rodacy mogą być dumni:

Polacy to naród o ogromnym potencjale talentów ducha, intelektu, woli; naród, który stać na wiele, i który w rodzinie krajów europejskich może odegrać doniosłą rolę. I tego właśnie z całego serca życzę całej Ojczyźnie⁴⁹.

⁴⁴ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 4 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 321.

⁴⁵ Tenże, *Przemówienie do księży archidiecezji wrocławskiej, zakonników i zakonnic zgromadzonych w katedrze* [brak punktacji], dz. cyt., s. 327.

⁴⁶ Tenże, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 1, dz. cyt., s. 861; *Homilia w czasie Mszy św.* [słowa wygłoszone na zakończenie mszy św.] (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 881.

⁴⁷ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 10 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 325.

⁴⁸ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 4 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 877.

⁴⁹ Tenże, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 2, dz. cyt., s. 862.

Aspekt wertykalny – anabatyczny

Mając na uwadze troskę następcy św. Piotra o zaangażowanie na rzecz – szeroko rozumianego – dobra, warto zatrzymać się przy jego prezentacji św. Jadwigi Śląskiej. Na początku swojej pierwszej homilii wygłoszonej we Wrocławiu przypomina on werset zaczerpnięty z Kazania na Górze: „błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5,6) i słowa te odnosi do św. Jadwigi Trzebnickiej⁵⁰. W dalszej części homilii przypomina o kulcie relikwii tej świętej⁵¹, wskazując pośrednio na tę formę religijności, która od wieków pomaga ludziom wierzącym nawiązać osobistą relację z Bogiem. Relację człowieka z Bogiem weryfikuje odniesienie do bliźnich, także w wymiarze *communio sanctorum*, co podkreśla papież, zachęcając do wiary w orędownictwo tej świętej⁵².

Tę samą żonę-matkę Ojciec Święty ukazuje w rodzinie piastowskiej jako kobietę, która żyła w małżeństwie, respektując przykazanie miłości, a po śmierci męża wstąpiła do klasztoru, aby nadal realizować to przykazanie, lecz w innej już formie:

a kiedy owdowiała, z łatwością dostrzegła, że ta miłość Boga nade wszystko może stać się teraz miłością wyłączną Boskiego Oblubieńca. I poszła za tym powołaniem⁵³.

Biskup Rzymu podkreśla, że zaangażowanie religijne księżnej nie zamykało jej na doczesne potrzeby bliźnich.

Jan Paweł II, ukazując postać św. Jadwigi, zachęca swoich słuchaczy, by w swej codzienności także kierowali się największym przykazaniem, dostrzegając dalekosiężne skutki posłuszeństwa Bogu. Życzy uczestnikom liturgii:

aby wedle jej wzoru na przykazaniu miłości opierało się wasze życie osobiste, rodzinne i społeczne. Jest to zarazem najgłębsze źródło kultury moralnej ludów i narodów. Od kultury moralnej zaś zależy istotny ich postęp⁵⁴.

Znakiem wysokiej kultury moralnej są więc takie relacje międzyludzkie, które w jakimś stopniu odzwierciedlają relacje między Osobami Boskimi.

⁵⁰ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. I (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 319.

⁵¹ Tamże, s. 320.

⁵² Tamże, s. 321.

⁵³ Tamże, s. 322.

⁵⁴ Tamże.

Wskazuje na to pielgrzym nadziei, przytaczając modlitwę, którą kard. Bolesław Kominek wypowiedział 15 października 1967 r. w Trzebnicy: „Prośmy naszą patronkę słąską, by u Trójcy Przenajświętszej wyjednała pokój, zgodę i braterstwo w ludzkiej rodzinie społeczności i narodów”⁵⁵.

O potrzebie podejmowania wysiłków zmierzających do jedności i braterstwa mówił papież podczas nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej. Spotkanie to, pod przewodnictwem następcy Chrystusa, jest znakiem, że troska o jedność Jego wyznawców jest dobrem, o które należy zabiegać z wielką gorliwością. Podczas tego nabożeństwa padły ważne słowa:

Potrzebujemy tolerancji, ale sama tolerancja między Kościołami to stanowczo za mało. Co to bowiem za bracia, którzy się jedynie tolerują? Trzeba się również wzajemnie akceptować. (...) nie wystarczy tolerancja! Nie wystarczy wzajemna akceptacja. Jezus Chrystus, Ten, który jest i który przychodzi, oczekuje od nas czystelnego znaku jedności, oczekuje wspólnego świadectwa⁵⁶.

Mówiąc o dobru, jakie związane jest z zaangażowaniem ekumenicznym, papież podkreśla potrzebę wspólnego dawania świadectwa w całej Europie, gdyż od tego zależą losy chrześcijaństwa⁵⁷. Biskup Rzymu widzi konieczność świadectwa wiary zarówno w krajach, które zostały boleśnie doświadczone przez totalitaryzm z Moskwy, jak i w tych, które uległy laicyzacji z powodu dobrobytu⁵⁸. Pomocą na drodze poszukiwania jedności są trzy inicjatywy, o których wspominał pasterz Kościoła Katolickiego: podjęcie wspólnej pracy nad rozumieniem sakramentu chrztu (jako fundamentu już istniejącej jedności), ekumeniczny przekład Biblii oraz powołanie nowej międzykościelnej struktury ekumenicznej⁵⁹.

⁵⁵ Tamże, s. 321.

⁵⁶ Tenże, *Przemówienie wygłoszone w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej*, p. 3 (Wrocław, 31.05.1997), dz. cyt., s. 870.

⁵⁷ „Ośmielam się prosić również was, umiłowani Siostry i Bracia z innych Kościołów. W Imię Jezusa proszę o wspólne chrześcijańskie świadectwo (...). Europa potrzebuje nas wszystkich zebranych solidarnie wokół Krzyża i Ewangelii. Winniśmy z uwagą czytać znaki czasu. Jezus Chrystus oczekuje od wszystkich świadectwa wiary. Los ewangelizacji łączy się ze świadectwem jedności dawanym przez Kościół”. Tenże, *Przemówienie wygłoszone w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej*, p. 3, dz. cyt., s. 870.

⁵⁸ „Naszej wiary, żywej i głębokiej, potrzebuje bardzo Zachód na historycznym etapie budowania nowego systemu wielorakich odniesień. Mocnego znaku zawierzenia Chrystusowi potrzebuje Wschód, duchowo spustoszony przez lata programowej ateizacji”. Tamże.

⁵⁹ Tamże.

Kolejnym dobrem, podkreślanym przez Ojca Świętego w kontekście troski o jedność chrześcijan, jest współpraca człowieka z łaską Bożą i taka modlitwa, która prowadzi do przemiany serc i coraz głębszego nawrócenia:

Do urzeczywistnienia ekumenicznej drogi jedności potrzeba odmiany serca i odnowy umysłu. Winniśmy więc wypraszać u Ducha Świętego łaskę pokory, postawę braterskiej wspaniałomyślności w stosunku do drugich. Św. Paweł w *Liście do Efezjan* zachęca adresatów, ażeby postępowali w sposób godny powołania, by pielęgnowali w sobie cnoty pokory, cichości, cierpliwości i by znosili siebie nawzajem w miłości (por. 4,1-3). Taka współpraca ludzi z łaską Ducha Świętego staje się rękomią wspólnej nadziei wszystkich uczniów Chrystusa na osiągnięcie pełnej jedności⁶⁰.

Szczególnym dobrem uczniów Chrystusa jest dar Eucharystii; ona najściślej łączy człowieka z Bogiem i prowadzi wierzących do pełni życia wiecznego:

Człowiek, ażeby żyć, potrzebuje pokarmu i napoju. Człowiek, ażeby osiągnąć życie wieczne, potrzebuje Eucharystii. Jest to pokarm oraz napój, który przemienia życie człowieka i otwiera przed nim horyzont życia wiecznego. Spożywając Ciało i Krew Chrystusa, człowiek już tu, na ziemi, nosi w sobie załączek życia wiecznego, gdyż Eucharystia jest sakramentem życia w Bogu⁶¹.

W kontekście tego daru Jan Paweł II przypomina o konieczności zaangażowania ludzi w sprawiedliwy podział dóbr ziemskich – one bowiem są Bożym darem dla wszystkich ludzi⁶². Stąd też prośbie do Boga Ojca („chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”) towarzyszy wołanie papieża skierowane do ludzi, od których zależy podział dóbr materialnych:

Ale kierujemy je także do ludzi polityki i ekonomii, na których spoczywa odpowiedzialność za sprawiedliwy rozdział dóbr w skali światowej i w skali poszczególnych krajów: trzeba wreszcie położyć kres pladze głodu! Niech solidarność weźmie górę nad niepohamowaną chęcią zysku i nad stosowaniem tych zasad rynku, które nie biorą pod uwagę niezbywalnych praw ludzkich⁶³.

⁶⁰ Tamże, s. 871.

⁶¹ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 1 (Wrocław, 1.06.1983), dz. cyt., s. 877.

⁶² „Wypada przypomnieć prawdę podstawową, że ziemia jest Boża, a wszystkie jej bogactwa Bóg oddał w ręce człowieka, ażeby on używał ich w sposób sprawiedliwy, by służyły dobru wszystkich”. Tamże, s. 878.

⁶³ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 1 (Wrocław, 1.06.1983), dz. cyt., s. 878.

Aspekt wertykalny – katabatyczny

Biblia jako podstawowy *locus theologicus*⁶⁴ objawia Boga, który szuka człowieka i pragnie, aby przekonał się, jak wiele znaczy dla swego Stwórcy. O godności człowieka mówi papież, odwołując się do Pisma Świętego w kontekście tak wielkiej świętości, jaką dla Kościoła jest Chrystus obecny w tajemnicy Eucharystii:

Gdy kontemplujemy Eucharystię, ogarnia nas wielkie zdumienie wiary nie tylko nad tajemnicą Boga i Jego miłości bezgranicznej, lecz również nad tajemnicą człowieka. Wobec Eucharystii cisną się spontanicznie na usta owe słowa Psalmisty: „Czymże jest człowiek, że tak o niego się troszczysz?”. Jak wielką wartość ma w oczach Bożych człowiek, skoro sam Bóg karmi go swoim Ciałem!⁶⁵

W pierwszym dniu pielgrzymki Jan Paweł II, odwołując się do tekstów kanonicznych, podkreśla godność kobiety i jej wartość w oczach Boga i ludzi. Zaczerpnął cytaty ze starotestamentalnego poematu głoszącego chwałę kobiety. Określenia, które odnosi do św. Jadwigi: „niewiasta dzielna” (Prz 31,10) oraz stwierdzenie „serce małżonka jej ufa” (Prz 31,11)⁶⁶ wiele mówią o wielkości kobiety, a także znaczeniu dojrzałej relacji małżonków, która – podobnie jak relacja Osób Trójcy Świętej – opiera się na zaufaniu, uczynieniu swego życia darem dla drugiego.

Dla Jana Pawła II najwyższym dobrem dla człowieka jest zbawienie, wieczna wspólnota z Bogiem, aniołami i świętymi, gdyż dla tego celu człowiek został stworzony. Zbawienie dane jest człowiekowi przez Chrystusa. On sam – oddający swe życie, aby ocalić człowieka:

pozostanie po wszystkie czasy niedościgłym wzorem postawy „pro-egzystencji”, to znaczy postawy bycia dla drugiego, dla drugiego człowieka. Chrystus cały był dla swego Ojca niebieskiego, a w Ojcu – dla każdego człowieka⁶⁷.

⁶⁴ Na temat rozumienia terminu *locus theologicus* (źródło teologii; miejsce teologiczne) zob. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1994; J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, Katowice 1994; A. Seul, *Przemienienie Jezusa według Romana Brandstaettera*, [w:] *W służbie Ewangelii*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002), cz. 2, red. W. Sowa [tom dedykowany ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich], Kielce 2002, s. 426–453.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 6 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 880.

⁶⁶ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 6, 7 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 323.

⁶⁷ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 5 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 880.

Paschalny dar buduje wspólnotę między ludźmi wszystkich narodów i pokoleń. Doświadczenie *communio personarum* jest drogą do *communio sanctorum*. We wspólnocie tej wyjątkowe miejsce zajmuje Maryja. Można to dostrzec w słowach papieża koronującego figurę Matki Boskiej Śnieżnej. Wyraża on swoją wiarę i wiarę całego Kościoła w potęgę orędownictwa Maryi, która

w Sudetach króluje i hojnie rozdaje swe łaski: szczególna Opiekunka ludzi dotkniętych chorobą oczu, niewiast pragnących potomstwa, turystów i sportowców – Przyczyna naszej radości⁶⁸.

Maryja z woli Boga z matczyną miłością dba o potrzeby ludzi.

Innym znakiem troski Boga o dobro człowieka jest ustanowienie sakramentu kapłaństwa, który ściśle związany jest z Eucharystią: „Wszyscy w Kościele, a nade wszystko biskupi i kapłani, niech czuwają, aby ten Sakrament Miłości znajdował się w samym centrum życia Ludu Bożego”⁶⁹. Ze słów papieża wynika, że Moc Eucharystii może przemieniać ludzką codzienność: „modłę się, aby Eucharystia stanowiła centrum życia Kościoła i jego misji. Ufam, że każdy z was będzie umiał w codziennym życiu dawać świadectwo miłości do Chrystusa, który daje nam swoje Ciało i Krew”⁷⁰. Jan Paweł II pragnie, aby ten sakrament stał się dla każdego ucznia Chrystusa „żywym źródłem wiary, nadziei i miłości”⁷¹.

Piękno

Aspekt horyzontalny

Piękno artystycznego słowa Jana Pawła II odsłania wiele fragmentów papieskich wypowiedzi. Jeden z nich znajduje się na początku przemówienia powitalnego wygłoszonego podczas drugiej pielgrzymki do Wrocławia: „Każdy powrót do Polski to jak powrót pod znajomą strzechę domu rodzinnego, gdzie każdy najdrobniejszy przedmiot przypomina nam wiele, przypomina nam to, co

⁶⁸ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.* [słowa podczas koronacji] (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 326.

⁶⁹ Tenże, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z delegacjami...*, p. 4, dz. cyt., s. 890. Papież posługuje się autocytatem z 20. punktu encykliki *Redemptor hominis*.

⁷⁰ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.* [słowa po zakończeniu mszy św. w języku włoskim] (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 882.

⁷¹ Tamże [słowa po zakończeniu mszy św. wypowiedziane w języku rosyjskim], s. 883.

najbliższe, najdroższe”⁷². Mówca wykorzystał kilka środków poetyckiego wyrazu, które są nośnikami piękna. Pierwszym jest porównanie: powrót do ojczyzny jest podobny do powrotu do domu rodzinnego. W tym porównaniu obecny jest duży ładunek ekspresji, gdyż pozwala ono odczytać relację do ojczyzny w kontekście stosunków rodzinnych: tego wszystkiego, co emanuje ciepłem, doświadczeniem bliskości, serdecznych więzi. Natomiast słowo „strzecha” może przywoływać w pamięci słowa Adama Mickiewicza – tak często cytowanego przez Ojca Świętego⁷³. Można sądzić, że ta daleka aluzja literacka do *Epilogu Pana Tadeusza*⁷⁴ jest formą nawiązania kontaktu ze słuchaczami, którzy również znają i cenią ten utwór romantycznego wieszcza. W dalszej części cytowanego papieskiego zdania znajdziemy anaforyczne powtórzenie: „przypomina nam wiele, przypomina nam to”, któremu towarzyszą trzy rodzaje aliteracji: inicjalna, środkowa i końcowa – co daje efekt zbliżony do paronomazji. Drugie powtórzenie: „najbliższe, najdroższe” – to epitet podwójny, który tworzą zestawione obok siebie przymiotniki w stopniu najwyższym. Także i one decydują w znacznym stopniu o emocjonalnym nacechowaniu cytowanego fragmentu.

W innych wypowiedziach papieża również znajdują się sformułowania o artystycznej wartości, które przemawiają metaforycznymi obrazami: np. „życiodajna prawda”⁷⁵, „miłość oświeśla”, „blask prawdy”⁷⁶. Jan Paweł II buduje niekiedy fragmenty swych wypowiedzi, nawiązując do biblijnych paralelizmów, np. syntetycznego i klimaktycznego⁷⁷:

⁷² Tenże, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 1, dz. cyt., s. 861.

⁷³ Nawiązania do tego romantycznego twórcy w wypowiedziach papieża wygłoszonych przez wszystkie lata pontyfikatu zajmują drugie miejsce (jest ich 30) po odwołaniach Cypriana Norwida (jest ich 58). Zob. A. Seul, *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Dobro Piękno*, dz. cyt., s. 219–226 oraz 229–305. Do zebranych tam materiałów należy dodać jeden cytat z *Promethidiona* Norwida (Baku, Azerbajdżan, 23.05.2002) oraz jeden cytat z *Pana Tadeusza* Mickiewicza (Watykan, 23.10.1978), który w watykańskim wielojęzycznym wydaniu wypowiedzi papieskich został zapisany po włosku, chociaż Jan Paweł II w języku polskim przemawiał do Polaków przybyłych na ingres pontyfikatu.

⁷⁴ „O, gdybym kiedy dożył tej pociechy / Żeby te księgi zbłądziły pod strzechy”, A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz, Epilog*, wersy 107–108, oprac. S. Pigoń, Wrocław 1962 [BN Seria 1, nr 83], s. 600.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 5 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 322.

⁷⁶ Dwie ostatnie metafory pojawiają się w następującym kontekście: „Kiedy bowiem odkrywamy, że jesteśmy powołani do dobrowolnego złożenia siebie w darze Bogu i bliźniemu, wówczas naszą wolność przenika blask prawdy i oświeśla miłość”. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z delegacjami...*, p. 4, dz. cyt., s. 890. Wyraźne nawiązanie do tytułu encykliki *Veritatis splendor* wydanej 6 sierpnia 1993 roku przywołuje zagadnienia moralne, których dotyczy ten dokument papieski.

⁷⁷ Zob. J. S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 31–32.

Prawdziwą wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, tak pojęta wolność buduje nasze człowieczeństwo, buduje więzi międzyludzkie. Buduje i jednoczy, a nie dzieli! Jak bardzo tej jednoczącej wolności potrzeba światu, potrzeba Europie, potrzeba Polsce⁷⁸.

Myśl przedstawiona w pierwszym zdaniu (wolność jako dar z siebie) zostaje wzbogacona o trzy elementy w zdaniu następnym (twórczość, budowanie człowieczeństwa; budowanie więzi międzyludzkich), a szczytowy rozwój myśli (*klimaks*) zawierają dwa zdania ostatnie. Pierwsze ma formę kontrastu, w drugim znajdujemy *enumeratio*, a wymowę ich obu podkreśla użycie wykrzyknika⁷⁹.

Aspekt wertykalny – anabatyczny

Jan Paweł II przemawiając we Wrocławiu, wielokrotnie wykorzystywał piękno artystycznego słowa, które może prowadzić człowieka do Boga. Np. zwracając się do Maryi, którą koronował w figurze Matki Boskiej Śnieżnej, przywiezionej z Sudetów, użył poetyckiego porównania: „zsyłaj sercom naszym łaski, tak jak te płatki śniegu w górach, gdzie mieszkasz”⁸⁰. W ten sposób w swej modlitwie wyraził to, co niewyrażalne. Piękno łaski jest rzeczywistością, której nie da się do końca opisać, wyrazić, przybliżyć je jednak poetycki obraz płatków śniegu, nawiązujący do tytułu czci Maryi – „Matka Boska Śnieżna”⁸¹.

Mówiąc o pięknie, które otwiera człowieka na Boga, trzeba zauważyć, że Jan Paweł II kilkakrotnie przywołał fragmenty pieśni kościelnych – także hymnów liturgicznych traktowanych jako literatura wysoka. Ponieważ podczas swej drugiej pielgrzymki do Wrocławia uczestniczył on w 46. Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym, w jego wypowiedziach pojawiły się cytaty z utworów polskich i obcych autorów poświęcone tajemnicy Eucharystii. Podczas

⁷⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 5 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 880.

⁷⁹ Więcej na temat artystycznych wartości wypowiedzi Jana Pawła II zob. A. Seul, *Piękno nieliterackiego słowa Jana Pawła II*, [w:] *Estetyka językowa w komunikowaniu*, red. M. Steciąg, M. Kaczor. Książka zostanie wydana w roku 2019 przez wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* [słowa podczas koronacji] (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 326.

⁸¹ Tytuł ten związany jest ze starożytną legendą o śniegu, który spadł 5 sierpnia w Rzymie na wzgórze Eskwilin jako potwierdzenie prośby Maryi o wybudowanie w tym miejscu kościoła ku jej czci. Obecnie stoi tam bazylika Santa Maria Maggiore, a w liturgii Kościoła 5 sierpnia obchodzi się wspomnienie „Matki Boskiej Śnieżnej”.

adoracji Najświętszego Sakramentu w katedrze oddaje cześć Chrystusowi, przywołując jedno zdanie średniowiecznej pieśni *Lauda Sion* oraz wskazując na aktualność tych słów:

Jak przeogromny jest dług zaciągnięty wobec Chrystusa-Eucharystii! Zdajemy sobie sprawę i razem ze św. Tomaszem z Akwinu wołamy: *Quantum potes, tantum aude: quia maior omni laude, nec laudare sufficis*, co w polskim w tłumaczeniu można wyrazić następująco „Z całej duszy chwal Go śmiało, gdyż przewyższa wszystko chwałą, i co pieśń zamierza”⁸².

Jan Paweł II włącza siebie oraz uczestników modlitwy w katedrze w tę pieśń uwielbienia, którą od czasów Akwinaty wznosi ku Bogu Jego Oblubienica – Kościół.

Jednym ze znanych polskich twórców, do którego bezpośrednio odwołuje się papież, jest XVII-wieczny poeta Franciszek Karpiński, autor kilku pieśni eucharystycznych. Utwór zacytowany przez pielgrzyma nadziei nosi tytuł *Na procesję Bożego Ciała*⁸³. Głowa Kościoła przywołuje incipit pieśni Karpińskiego dwukrotnie: zaczynając i kończąc prezentację Wrocławia jako pierwszego etapu pielgrzymki do Polski. Słowa pieśni stanowią więc swoistą klamrę kompozycyjną. Można przypuszczać, że wybór tego utworu nie był przypadkowy, gdyż jest to pieśń dobrze zakorzeniona w polskiej kulturze religijnej. Słowa Karpińskiego poruszają serca słuchaczy i zachęcają ich do uczczenia Chrystusa obecnego w Eucharystii. Jan Paweł II cytuje początek pieśni, a następnie rozwija teologiczną myśl, która jest w niej zawarta, ukazując, na czym polega istota kultu Eucharystii:

„Zróbcie Mu miejsce, Pan idzie z nieba...” (...) Chodzi tutaj o otwarcie dostępu do wszystkich bogactw wiary i kultury, które łączą się z Eucharystią. Chodzi o przestrzeń duchową, o przestrzeń ludzkich myśli i ludzkiego serca, o przestrzeń

⁸² Jan Paweł II, *Rozważanie wygłoszone w czasie adoracji w katedrze*, p. 3 (Wrocław, 31.05.1997), PDO, s. 867. Zapis interpunkcji i ortografii zgodny z oryginałem. Pieśń ta znana jest w przekładzie ks. Tadeusza Karyłowskiego SJ pod tytułem *Chwal Syjonie* i brzmi: „Ile zdołasz, sław Go śmiało, / Bo przewyższa wszystko chwałą, / Co wyśpiewać pieśnią chcesz!”, zob. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 2015, s. 234–235.

⁸³ Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 3, dz. cyt., s. 862. Tekst pieśni zob. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, dz. cyt., s. 408–409. Utwór ten został opublikowany po raz pierwszy w tomie F. Karpińskiego pt. *Pieśni nabożne* wydanym w 1792 roku przez księży bazylianów w Supraślu.

wiary, nadziei i miłości, a także o przestrzeń nawrócenia, oczyszczenia i świętości. To wszystko mamy na myśli, gdy śpiewamy: „Zróbcie Mu miejsce...”⁸⁴.

Walory artystyczne cytowanej pieśni papież wykorzystuje, aby przypomnieć słuchaczom o drodze człowieka do świętości, która jest niemożliwa bez szacunku i miłości do Eucharystii. Warto też dostrzec aluzję do słów, które kaznodzieja wypowiedział w dniu ingresu pontyfikatu, gdy wzywał wszystkich, aby bez lęku otworzyli drzwi Chrystusowi⁸⁵.

Aspekt wertykalny – katabatyczny

W wielu tekstach poetyckich zapisane zostały teologiczne prawdy – także i te, które ukazują Boga zatroskanego o człowieka. Biskup Rzymu dwukrotnie cytuje fragment starożytnego pisma, które zostało odkryte dopiero w XIX wieku. Przedstawia on obraz Boga dbającego o doczesne potrzeby człowieka i jego szczęśliwą wieczność. Fragment tekstu *Didache*⁸⁶ – bo o nim mowa – został sparafrazowany przez Kazimierza Pasionka⁸⁷ i do dziś jest zaliczany do pieśni liturgicznych. Papież cytuje początkowe zwrotki tej dziękczynnej pieśni podczas modlitwy przed Najświętszym Sakramentem we wrocławskiej katedrze:

Dziękujemy Ci Ojcze nasz
Za święte Imię Twoje,
Któremu zgotowałeś,
Mieszkanie w sercach naszych.
Ty, Panie Przedwieczny,
stworzyłeś wszystko dla Imienia Twego.
Pokarm i napój dałeś ludziom na pożywienie.
Nam zaś darowałeś

⁸⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, p. 3, dz. cyt., s. 862.

⁸⁵ „Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie drzwi Chrystusowi (...), otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokie dziedziny kultury, cywilizacji, rozwoju!"; Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie mszy św. rozpoczynającej uroczyste pontyfikat* (Rzym, 22.10.1978), <http://mateusz.pl/JPII/habemus/hpapam3.htm> [data dostępu: 8.09.2018].

⁸⁶ Tekst ten pochodzi z samych początków chrześcijaństwa (II wiek), nie jest znany autor, a jego pełny tytuł brzmi: *Didache – nauka dwunastu Apostołów*, <http://apologetyka.katolik.pl/didache-nauka-dwunastu-apostolow/> [data dostępu: 10.09.2018].

⁸⁷ J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, dz. cyt., s. 840–841.

pokarm duchowy oraz napój i żywot wieczny
przez Chrystusa, Syna Twego...⁸⁸

Następnego dnia, podczas przemówienia wygłoszonego do delegatów przybyłych na Kongres Eucharystyczny, Biskup Rzymu cytuje jej nieco krótszy fragment⁸⁹, lecz podobnie jak poprzednio – umieszcza go w kontekście dziękczynienia za dar Eucharystii. Słowa pieśni przedstawiają Boga, który pragnie bliskości człowieka, stworzył go dla siebie i dba o jego sprawy ziemskie oraz żywot wieczny.

Podobną przychylność Boga wobec człowieka wyrażają końcowe wersy innej cytowanej przez papieża znanej pieśni, w której człowiek zwracając się do Boga, wyraża Mu swą wdzięczność:

(...) za ten dar zacny Twej wszechmocności,
żeś się darował nam nic nie godnym
w tym sakramencie nam tu przytomnym⁹⁰.

Najświętszy Sakrament określany jest jako „dar zacny” Bożej „wszechmocności”. Bóg sam siebie daje ludziom, choć na to nie zasługują, lecz jednak są obecni przy Nim („przytomni”) jako pokorni słudzy, aby oddać Mu chwałę. Autor pieśni podkreśla hojność Boga i wdzięczność człowieka.

Ku czemu prowadzić ma człowieka dar Eucharystii, mówi papież, cytując fragmentu hymnu Kongresu Eucharystycznego: „Ty zostawiłeś nam dar Eucharystii, by ład wewnętrznej tworzyć wolności”⁹¹. Są to dwa ostatnie wersy trzeciej i ostatniej zwrotki pieśni *Przyszedłeś Panie, by wolność dać światu*⁹²,

⁸⁸ Jan Paweł II, *Rozważanie wygłoszone w czasie adoracji w katedrze*, p. 3 (Wrocław, 31.05.1997), s. 867. W piątym wersie pieśni zapisanej w śpiewniku Siedleckiego w miejscu określenia „Przedwieczny” występuje „Wszechmocny”.

⁸⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z delegacjami...*, p. 1, dz. cyt., s. 888. Cytowany fragment pieśni rozpoczyna się od słów: „Ty o Panie Wszechmocny stworzyłeś wszystko dla Imienia Twego”.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 6. (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 881. Pieśń ta (*Twoja cześć, chwała*) opublikowana została już w 1838 roku w Krakowie w Śpiewniku kościelnym Michała Marcina Mioduszelewskiego (s. 150). Do dziś jest używana w liturgii. Zob. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, dz. cyt., s. 398–399.

⁹¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 5 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 879.

⁹² *Śpiewnik katolicki*, <http://spiewnik.katolicy.net/index.php?topic=2698.0> [data dostępu: 19.09.2018]. Administrator strony podaje źródło, z którego zaczerpnął pieśń (*Skarbiec pieśni kościelnych*, red. ks. Antoni Reginek, Katowice 2004), ale nie podaje autora słów ani melodii.

które Jan Paweł II odczytuje jako wezwanie człowieka, by swymi dziełami dawał świadectwo moralnej dojrzałości, by przeciwstawiał się aksjologicznej pustce⁹³.

W dniu zakończenia Kongresu Eucharystycznego, podczas rozważania przed modlitwą „Anioł Pański”, Jan Paweł II cytuje pierwszą i drugą zwrotkę innej pieśni eucharystycznej – *Bądźże pozdrowiona* i powtarza jej refren⁹⁴:

Witaj, Jezu, Synu Maryi,
Tyś jest Bóg prawdziwy,
w świętej Hostii⁹⁵.

W komentarzu Jana Pawła II podkreślony zostaje związek między misterium *Incarnatio* i misterium Eucharystii. Ten sam Bóg, który przez cud Wcielenia ukrył się w łonie Maryi Dziewicy, jest teraz obecny w żywej Hostii. Jest to obecność prawdziwa, realna i substancjalna, jak naucza Kościół⁹⁶. Zasługuje na to, aby aniołowie i ludzie oddawali Mu cześć najwyższą.

Wszystkie te przykłady artyzmu słowa – obecnego zarówno we fragmentach wypowiedzi papieża, jak i w jego odwołaniach do literatury pięknej – pozwalają dostrzec, że piękno słowa literackiego jest także drogą, po której Bóg przychodzi do człowieka.

Zakończenie

Trzy kategorie znane od starożytności – prawda, dobro, piękno – które wyznaczały przez wieki drogę kulturze europejskiej, są także obecne w wypowiedziach Jana Pawła II, papieża, któremu troska o rozwój kultury bardzo leżała na sercu. Wszystkie elementy platońskiej triady postrzegane w dwóch

⁹³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 5 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 879.

⁹⁴ Tenże, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, p. 1, 2 (Wrocław, 1.06.1997), PDO, s. 884–885.

⁹⁵ Prawdopodobnie autorem tej pieśni jest ks. Teofil Jarynkiewicz. Zob. Z. Rodomańska, *Pierwszy po wojnie warmiński śpiewnik religijny „Z pieśnią przed tron Boży”*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 3 (2002), s. 396. Ks. Jarynkiewicz – jak podają XIX-wieczne źródła – od 3 kwietnia 1879 roku był wykładowcą Seminarium nauczycielskiego w Krakowie; zob. c. K. (sic!) *Seminaryum nauczycielskie męskie w Krakowie 1871–1891. Na ćwierćwiekowy jubileusz istnienia tego zakładu nauk. wych., opracował Antoni Żukowski, magister nauk filologiczno-historycznych Szkoły Głównej warszawskiej (sic!). Profesor Seminarium krakowskiego* [b.r.m.w.], s. 38. Podają za: <http://pbc.up.krakow.pl/dlibra/plain-content?id=2744> [data dostępu: 12.10.2018]. Zapis ortograficzny podają za tą stroną internetową.

⁹⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1374.

aspektach: horyzontalnym i wertykalnym prowadzą do wniosku, że człowiek troszcząc się o swój wszechstronny rozwój (w myśl hasła humanistów: *homo sum et nihil humanum a me alienum esse puto*), może otwierać się na Boga. Perspektywa wertykalna wskazuje, że Bóg i człowiek spotykają się na drogach prawdy, dobra i piękna. Nauczanie Jana Pawła II, doceniające wartości humanistyczne, wskazuje jednocześnie na to, że człowiek w pełni rozwinięty człowieczeństwo tylko wówczas, gdy zwróci się ku swemu Stwórcy. W takim postrzeganiu człowieka pobrzmiewa echo słów biskupa Hippony, które papież przytacza podczas pielgrzymki do Wrocławia: „Stworzyłeś nas bowiem dla siebie – wyznaje św. Augustyn – i niespokojne jest nasze serce, dopóki w Tobie nie spocznie”⁹⁷. Ponieważ człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo⁹⁸, to tylko wówczas doświadczy swego spełnienia, gdy zbuduje dobre relacje z samym sobą i z innymi osobami (o naturze Boskiej, ludzkiej i anielskiej). Dlatego też Jan Paweł II wzywa człowieka, by w oparciu o te wartości, jakimi są prawda, dobro i piękno, budował swoje relacje z innymi. Zaproszenie to dotyczy nie tylko poszczególnych osób, lecz także wspólnot, zwłaszcza rodzinnych, eklezyjalnych, narodowych i międzynarodowych. Nikt nie jest samotną wyspą...

Bibliografia

- Armin J., *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992.
- Augustyn [św.], *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2008.
- c. K. *Seminaryum nauczycielskie męskie w Krakowie 1871–1891. Na ćwierćwiekowy jubileusz istnienia tego zakładu nauk. wych. opracował Antoni Żukowski, magister nauk filologiczno-historycznych Szkoły Głównej warszawskiej. Profesor Seminaryum krakowskiego* [b.r.m.w., zapis oryginalny], <http://pbc.up.krakow.pl/dlibra/plain-content?id=2744> [data dostępu: 12.09.2018].
- Skarbiec pieśni kościelnych*, red. A. Reginek, Katowice 2004, <http://spiewnik.katolicy.net/index.php?topic=2698.0> [data dostępu: 19.09.2018].
- Didache*, <http://apologetyka.katolik.pl/didache-nauka-dwunastu-apostolow/> [data dostępu: 10.09.2018].
- Dulles A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

⁹⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 6 (Wrocław, 1.06.1997), dz. cyt., s. 88o. We współczesnym tłumaczeniu: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”. Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 1, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2008, s. 27.

⁹⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, p. 5 (Wrocław, 21.06.1983), dz. cyt., s. 32o.

- Jan Paweł II, *Al terzo gruppo di vescovi Polacchi in visita "ad limina"* (Watykan, 14.02.1998), [w:] *Insegnamenti Giovanni di Paolo II*, Libreria Vaticana 1979–2005, t. 20, 1.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie mszy św. rozpoczynającej uroczyste pontyfikat* (Rzym, 22.10.1978), <http://mateusz.pl/JPII/habemus/hpamam3.htm> [data dostępu: 8.09.2018].
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelocie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 2006.
- Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius – capax Dei*, http://dlibra.kul.pl/Content/29956/10_homo_capax.pdf [data dostępu: 22.08.2018].
- Kiełbasa J., *Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda, dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 29 (2013).
- Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006.
- Mickiewicz A., *Pan Tadeusz. Epilog*, oprac. S. Pigoń, Wrocław 1962 [BN Seria 1, nr 83].
- Miodek J., *Osobliwości stylu Jana Pawła II*, [w:] tegoż, *Odpowiednie dać rzeczy słowo. Szkice o współczesnej polszczyźnie*, Wrocław 1987.
- Mioduszewski M., *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1838.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1994.
- Olbrycht K., *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice 2002.
- Raźny A., *Fiodor Dostojewski: piękno zbawi świat*, [w:] *Dobro, piękno, rozum i wiara w kontekście nauczania Jana Pawła II*, red. J. Diec, R. Łętocha, Oświęcim 2009.
- Rodomańska Z., *Pierwszy po wojnie warmiński śpiewnik religijny „Z pieśnią przed tron Boży”*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 3 (2002).
- Seul A., *Przemienienie Jezusa według Romana Brandstaettera*, [w:] *W służbie Ewangelii*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002), cz. 2, red. W. Sowa [tom dedykowany ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich], Kielce 2002.
- Seul A., *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Dobro Piękno*, Poznań 2014.
- Seul A., *Piękno Nieliterackiego Słowa Jana Pawła II*, [w:] *Estetyka językowa w komunikowaniu*, red. M. Steciąg, M. Kaczor. Książka ukaże się w roku 2019 w wydawnictwie Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, Kraków 2015.
- Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, Katowice 1994.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1988.
- Wojtyła K., *Kazanie na Aeropagu. 13 katechez*, Kraków 2018.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Znak sprzeciwu*, Kraków 1995.

ANASTAZJA SEUL (DR HAB.) – ukończyła polonistykę w Zielonej Górze i teologię w Poznaniu. Od 1993 roku pracuje jako nauczyciel akademicki w Zielonej Górze. Obecnie jest zatrudniona na stanowisku adiunkta z habilitacją w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Prowadzi (bądź prowadziła) zajęcia m.in. z poetyki, analizy dzieła

literackiego, teorii literatury, krytyki literackiej, konwersatorium na temat obecności Biblii w literaturze polskiej, a także zajęcia dotyczące kulturowego wymiaru wypowiedzi Jana Pawła II oraz antropologii filozoficznej Karola Wojtyły. Doktorat z literaturoznawstwa (UAM, Poznań, 2000) wydany jako książka: *Biblia w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”*. Doktorat z teologii (UAM, Poznań, 2004) opublikowany pt. *Jan Chrzciciel – Brat Pustynny według Romana Brandstaettera*. Habilitacja z literaturoznawstwa (KUL, 2015) na podstawie książki *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Piękno*.

Jacek Zieliński

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii
jacek.zielinski@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0132-5002

Aeterni Patris i *Fides et ratio*. Rola i znaczenie filozofii w kontekście dyskusji między wiarą i rozumem

Aeterni Patris and *Fides et Ratio*.

The Role and Importance of Philosophy in the Context of the Discussion
Between Faith and Reason

ABSTRACT: The article focuses on the role and significance of philosophy in the discourse between faith and reason is the main focus of the article. Two encyclicals: *Aeterni Patris* by Leo XIII and *Fides et Ratio* by John Paul II are the basic texts analysed here. Both popes, pointing to the necessity of restoration of philosophical education on every level of its functioning, describe advantages connected with its development. To expose significance and contribution of philosophical teaching, the author considers four principal assumptions of the 'way of wisdom': experience, wonder, doubt and the lack of suppositions. Then, he characterises the essence of philosophical theology – in distinction to mythical and political theology – as the road of searching the answer to the question about *arche*, the question about the essence of the divine (*to theion*). The last part of the article discusses the attitude of Leo XII and John Paul II to the possible symbiosis between philosophy and theology, their mutual relations as well as relations between faith and reason that enrich both philosophy and theology and enable one to avoid false convictions (*doksai*).

KEYWORDS: philosophy, theology, reason, faith, Leo XIII, John Paul II

ABSTRAKT: W artykule poruszona zostaje kwestia roli i znaczenia filozofii w dyskusji między wiarą i rozumem. Podstawowymi analizowanymi tekstami są dwie encykliki: *Aeterni Patris* Leona XIII i *Fides et ratio* Jana Pawła II. Obydwaj papieże wskazując na konieczność przywrócenia edukacji filozoficznej na każdym szczeblu jej funkcjonowania, omawiają korzyści, jakie z tego faktu płyną. Autor, chcąc ukazać doniosłość i znaczenie filozofii, omawia cztery podstawowe przesłanki „drogi mądrości”: doświadczenie, zdziwienie, wątpliwość i bezprzesłankowość. Następnie ukazuje istotę teologii filozoficznej – odróżniając ją od teologii mitycznej i politycznej – jako

drogi poszukiwania odpowiedzi na pytanie o arche, pytanie o to, co boskie (*to theion*). W ostatniej części omówione zostaje stanowisko Leona XIII i Jana Pawła II co do możliwej symbiozy, wzajemnych odniesień filozofii z teologią, rozumu z wiarą, które wzajemnie ubogacają zarówno filozofię, jak i teologię oraz pozwalają człowiekowi ustrzec się od popadania w błędne mniemanie (*doksai*).

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia, teologia, rozum, wiara, Leon XIII, Jan Paweł II

Divinarum veritatum splendor, amino exceptus, ipsam juvat intelligentiam.

Leon XIII, *Aeterni Patris*

Prawdziwa filozofia wydaje się – szczególnie tym, którzy się z nią kiedykolwiek zetknęli – tą przynoszącą wielorakie korzyści samemu człowiekowi, jak i społeczności, w której przyszło mu żyć. Dlatego też są i różne przyczyny sięgania do niej. Równie wiele można wymieniwać powodów, dla których nie tylko młode osoby, tuż po maturze, rozpoczynają jako studenci swoją przygodę z filozofią. Jednakże kiedy weźmiemy do ręki jedną z poczytniejszych książek XX wieku, *Wstęp do filozofii* Karla Jaspersa, już na samym początku natknijemy się na jakże charakterystyczne słowa:

Problem: czym jest filozofia i co ona jest warta, pozostaje problemem spornym. Gdy jedni spodziewają się po niej rzeczy wręcz niezwykłych, inni pomijają ją obojętnie jako myślenie bezprzedmiotowe. Gdy jedni patrzą na nią z nabożnym szacunkiem jako na rzetelny trud umysłów niezwykłych, inni pogardzają nią jako zbędnymi, jałowymi dociekaniem ludzi oderwanych od rzeczywistości. Gdy jedni widzą w niej coś, co obchodzi każdego i dlatego powinno być w zasadzie proste i zrozumiałe, inni uważają ją za coś tak trudnego, że zajmowanie się nią jest rzeczą beznadziejną. To, co występuje pod mianem filozofii, rzeczywiście dostarcza przykładów dla ocen tak wzajemnie przeciwstawnych¹.

Zgodnie z relacją Diogenesa Laertiosa pierwszym, który użył terminu filozofia, sam nazywając się filozofem, był rozmówca Leona, władcy Fliuntu, Pitagoras. Czym jednak jest filozofia, której uczniem był ów wielki matematyk, mistyk i założyciel szkoły w Krotonie? Na takie pytanie, zadane przez Leona, Pitagoras, sięgając do analogii między ludzkim życiem a „świętem ludowym”, miał odpowiedzieć tak:

¹ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 2000, s. 5.

jedni idą na nie, żeby wziąć udział w igrzyskach, inni – żeby handlować, a jeszcze inni, i to najlepsi, jako widzowie; podobnie w życiu, jedni są niewolnikami sławy, inni władzy, inni natomiast są filozofami i szukają prawdy².

Szlachetność postawy filozofa wynika stąd, że nie myśli on o zysku, jak to ma miejsce w przypadku kupca, czy o zwieńczeniu swych skroni laurem zwycięstwa, jak zapaśnik, lecz napawa się radością oglądania samego widowiska – oglądania i poznania natury rzeczywistości. Albowiem tym, co charakteryzuje filozofa, z jednej strony jest „potrzeba zaspakajania bezinteresownego popędu do wiedzy, który ogarnia człowieka z chwilą zetknięcia się z czymś niezrozumiałym”, z drugiej strony owo wewnętrzne i jakże silne przekonanie, że wiedza jest niezbędnym warunkiem szczęśliwego życia i skutecznego działania.

I jakkolwiek zakres semantyczny tego, co identyfikujemy z filozofią, wciąż ulega zmianie, a samo wyjaśnienie terminu przybiera różne postaci, to jednak odczuwamy żywo ową nieodpartą potrzebę bycia przez nią uwodzonymi. Owo uwodzenie i poczucie, że filozofowanie jest jak ożywczy powiew powietrza rozpoczynają się w chwili, gdy zaczynamy stawiać pytania celem lepszego zrozumienia procesów zachodzących w otaczającym nas świecie, naszego działania, istoty i sensu określanych przez nas wciąż nowych celów.

Pytania są różne. Są bowiem – jak stwierdza Michał Heller – „pytania małe, większe i najważniejsze”³. I choć granica między nimi wydaje się czasami tylko pozorna – bo jakże nie uznać doniosłości pytania: „która jest godzina?”, gdy od umówionego spotkania zależy najbliższa przyszłość – to jednak zdajemy sobie sprawę z istnienia innych, takich „o szczególnym ciężarze gatunkowym, a określanych jako Wielkie Pytania”⁴. Do ich natury przynależy to, że gdy je zadajemy, pytając o sens i cel życia, o świat, w którym przyszło nam żyć, o dobro i zło, o racjonalność czy wartość nauki, to im bardziej wglębiamy się w nie, „ich waga zaczyna stopniowo przyćmiewać nasze prywatne problemy”⁵ i stają się one naszymi (przynajmniej na jakiś czas) „już nie tyle prywatnymi, ile raczej osobistymi – pytaniami i wtedy zaczynają się one mnożyć i coraz bardziej towarzyszy im zarówno nasze zaangażowanie, jak nasza zwykła ciekawość poznawcza”⁶. Heller doda także, że:

² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VIII, 8; por. I, 12, tłum. I. Krońska, Warszawa 1988.

³ M. Heller, *Ważniejsze niż wszechświat*, Kraków 2018, s. 8.

⁴ Tamże, s. 9.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

Wielkie Pytania są nie tylko skierowane w stronę odpowiedzi, których poszukują; one same niosą w sobie cień odpowiedzi – w każdym razie na pytanie, kim jest ten, kto pyta. Karl Rahner twierdzi, że transcendencja człowieka w stosunku do świata przejawia się w niekończącym się tańcu jego pytań, w nienasyconym taknieniu, by nic nie zostawić bez odpowiedzi⁷.

Do natury takich pytań przynależy również i to, że nigdy nie tracą nic ze swej ważności, bo „nigdy nie milkną całkowicie. One przecież są, choćby nie zostały wypowiedziane, we wszystkim, co jest”⁸. Dlatego, zarówno co do sposobu ich formułowania, jak i odpowiedzi na nie, należy bezwzględnie trzymać się zasad i reguł metodologicznych właściwych dla obszaru wiedzy, w obrębie którego są stawiane, jak również granic wolności i kompetencji badacza wynikających z racji rozumu i samokrytycyzmu. Granice takiego naukowego postępowania nie mogą być jednak czymś sztywno określonym, a zatem determinującym postać odpowiedzi i wynikających z nich kolejnych pytań, szczególnie że Wielkie Pytania, według Hellera, z czym nie sposób się nie zgodzić, leżą poza obszarem przyjętej przez daną naukę metody. Przyjęcie czy określenie nieprzekraczalnych dla nauki granic

jeżeli nawet takowa istnieje, stanowi zdradę racjonalności. Ale czym innym jest wytyczenie „nieprzekraczalnych” barier, a czym innym racjonalne dociekanie, czy takie bariery istnieją i czy są naprawdę nieprzekraczalne. Jeżeli nawet obszar racjonalnych dociekań jest szerszy niż obszar kontrolowany metodą naukową, to, czego nauczyliśmy się od nauki na temat racjonalnych metod, na pewno musi zostać jakoś wykorzystane tam, gdzie nauka (obecnie) nie sięga⁹.

Doniosłość filozofii

Zadaniem ze wszech miar karkołomnym jest w formie skrótowej ukazać znaczenie i istotę filozofii. Po pierwsze, należy wskazać, iż wśród filozofów panuje daleko idąca zgodność co do tego, że punktem wyjścia „drogi mądrości” jest obserwowanie i rozważanie faktów natury, a nawet jakies przednaukowe doświadczenie, które znajduje swój wyraz w języku naturalnym. Filozofia wychodzi bowiem od poznania rzeczy zmysłowych, nie zakładając przy tym

⁷ Tamże, s. 9–10.

⁸ Tamże, s. 11.

⁹ Tamże, s. 13–14.

jakiegoś określonego, z góry narzuconego rodzaju doświadczenia. Samo jednak doświadczenie nie wystarcza, by mówić o namyśle filozoficznym. Konieczne są pytania, a te, na co zwraca uwagę Karl Jaspers, pojawiają się czasami w momentach dla człowieka trudnych i szczególnych, w tak zwanych „sytuacjach granicznych”: w obliczu śmierci, cierpienia, w sytuacji poczucia winy, ale i tych „bardziej zwyczajnych”, jak wówczas, gdy ze zdziwieniem przypatrujemy się temu, co nas otacza, wzbudzając w sobie pragnienie, by rozum dopomógł nam to wyjaśnić. To właśnie pod wpływem zdziwienia, jak stwierdza Arystoteles:

ludzie zarówno dziś oddają się filozofowaniu, jak i kiedyś zaczęli to czynić. Najpierw zdziwienie budziły rzeczy, z którymi ludzie stykali się wprost, a dopiero potem zaczęli się powoli interesować także poważniejszymi sprawami, jak własności Księżyca, Słońca i gwiazd czy powstanie Wszechświata. Otóż kto dostrzega trudność i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś nie wie¹⁰.

Można zatem, parafrazując słowa Platona, powiedzieć, że dziwienie się to stan nie tylko naturalny, ale i pierwotny dla filozofa¹¹.

Wraz ze zdziwieniem pojawia się wątpliwość, a wraz z nią krytyka wiedzy opartej na doświadczeniu i poczucie jej niewystarczalności oraz pragnienie, by w nowy sposób ją ugruntować. To właśnie w sytuacji utraty oczywistości uświadamiamy sobie swoją niewiedzę, a następnie wzbudzamy pragnienie zdobycia wiedzy solidnej, niepodlegającej wątpieniu. Można tego dokonać tylko wówczas, gdy wątpliwość weźmie się na serio i wyciągnie z niej konsekwencje. Tylko w ten sposób można ją przewyciężyć. Wzorem w tym może być św. Augustyn¹² czy Kartezjusz¹³.

To, co jednak potwierdza dostojeństwo filozofii wobec innych później wyodrębniających się z niej nauk szczegółowych, oczywiście gdy rozpatrujemy ów proces historycznie, to jej bezprzesłankowość. Żadna nauka szczegółowa bowiem nie określa sama metody i swojego przedmiotu; one je zastają jako nadane „z zewnątrz”. Tylko filozofia przedmiot i metodę, które wynikają z samych pytań filozoficznych traktowanych jako problem, sama musi określić. W takim zatem sensie jest ona bezprzesłankowa, i to właśnie czyni z niej „naukę pierwszą” i najdonioślejszą.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 982b, tłum. K. Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

¹¹ Platon, *Teajtet*, 155 d 2-5, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.

¹² Por. Augustyn, *O wolnej woli*, II, VII-16-17, tłum. A. Trombala, Kraków 1999.

¹³ Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, I, 1 i 7, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1980.

Teologia filozoficzna

By móc odpowiedzieć na pytanie, czym jest teologia filozoficzna, w pierwszej kolejności należy zapytać o możliwy i rzeczywisty związek teologii i filozofii, wiary i rozumu; a zatem o to, czy przedmiotem zainteresowań i namysłu filozoficznego może być Bóg.

Nim przejdę do odpowiedzi na tak ze wszech miar trudne pytanie, chciałbym przywołać słowa Stanisława Wszółka, który w książce *Racjonalność wiary* stwierdza:

Z mroków prehistorii wytryskuje najgłębsze źródło napięcia między rozumem i wiarą: bez niego nie byłoby ani konfliktów, ani też współdziałania. W historii pojawiły się źródła pochodne, które rozlały się szerokimi strumieniami, utrudniając właściwą diagnozę problemu. Źródło pierwszorzędne związane jest z naturą wiedzy i wiary, z treścią teologii i nauki, natomiast źródło drugorzędne – raczej z postawami uczestników debaty, bez względu na to, czy były nimi jednostki czy instytucje¹⁴.

Kontynuując swą myśl na temat źródeł napięć między wiarą (teologią) a rozumem (nauką), dodaje: „Aby powstały spięcia, musi istnieć możliwość kontaktu. Obcość, która jest bliższym warunkiem konfliktu, nigdy nie jest całkowitą odrębnością, lecz zawsze zakłada jakieś pokrewieństwo”¹⁵. W związku z tym należy postawić pytanie, czy potrafimy wskazać historyczny moment, w którym teologia pozostawała w żywej relacji z refleksją filozoficzną; czy istnieje wspólny korzeń, z którego wyrosły razem nauka i teologia?

Odpowiadając na takie pytanie, nie można pominąć jakże istotnego faktu. Terminy bóg – *theos*, bogini – *thae*, to co boskie – *to theion* jawią się w całej spuściznie po starożytności w wielu znaczeniach i występują zarówno w tym obszarze, który najogólniej nazwiemy literaturą: epika, liryka, dramat, jak i – jeszcze wcześniej – z całą pewnością w tzw. kulturze oralnej¹⁶. Ze względu na różne konotacje tego terminu, a co za tym idzie różne pojmowanie boga, boskości w starożytności można wyodrębnić trzy postaci tego, co już Platon w *Fajdrosie*

¹⁴ S. Wszółek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2016, s. 33.

¹⁵ Tamże, s. 33–34.

¹⁶ Por. E.A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven 1986 (wydanie polskie: *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006); tenże, *Preface to Plato*, Cambridge 1963 (wydanie polskie: *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2007).

nazwał teologią, czyli nauką o bogach. Są to teologia polityczna (teologia polis), teologia poetów – albo, jak ją nazywał Warron, teologia ludowa – i ta, która nas najbardziej interesuje, czyli teologia filozoficzna¹⁷.

By jednak zrozumieć istotę tego podziału, należy zadać pytanie: co lub kogo starożytni Grecy – poganie określali boskim mianem? Bez wątplenia byli to bogowie czczeni w *poleis*, a zatem Zeus, Hera, Atena, Posejdon, Demeter, Apollo czy Dionizos, którzy byli przedmiotem kultów państwowych, jak również personifikowane postaci bogów opiewanych przez poetów: Homera, Hezjoda. Obok tychże bogów o charakterystyce osobowej w greckiej tradycji występują również personifikacje sił fizycznych czy też afektów, które określane są jako bogowie. Takimi jest wielki bóg Okeanos, Ziemia czy Niebo, Iris – bogini niezgody, Afrodyta – bogini miłości czy wszelkiego rodzaju Fata, mające wpływ na ludzkie życie: Strach (*Fobos*), Walka (*Polemos*), Śmierć (*Thanatos*) czy Sen (*Hypnos*) – brat Śmierci, któremu, jak czytamy w ks. XIV *Iliady*, „bogowie i ludzie są poddani”¹⁸.

Podstawową cechą postrzeganą przez religijnego Greka odróżniającą boskie istoty od ludzi była nieśmiertelność. Bez względu na to, co działo się z bogiem, zachowywał on swoje istnienie, nawet wówczas, gdy zmieniał swą postać, jak chociażby Dionizos Zagreus. Drugą cechą bogów jest to, że są oni bardziej związani z losem człowieka niż z losem świata. Rzeki nie tylko obdarzają człowieka życiem i to życie pozwalają zachować, np. przez użyźnianie pól uprawnych czy dostarczając ryb, lecz także grożą mu śmiercią, opuszczając granice wyznaczone przez brzegi. Trzecią cechą istot boskich jest ich moc. Każde z bóstw posiada specyficzną dla siebie siłę i określony, odróżnialny zakres i sposób oddziaływania. Dlatego też jedni bogowie mogą podlegać innym. I tak na przykład Afrodyta daje Miłość i Pożądanie, którymi opętuje wszystkich, zarówno nieśmiertelnych, jak i śmiertelnych.

Jeśli chodzi o teologię poetów – boga, bogów Homera czy Hezjoda – to bardzo szybko ta postać teologii stała się przedmiotem krytyki (np. przez Ksenofanesa, Pindara, Erypidesa czy Platona). Ksenofanes krytykował antropomorficzny sposób przedstawiania bogów, zaś Pindar i Eurypides odmawiali znaczenia mitom, które znieważają bogów, uwypuklając ich złe czyny. Platon, nie odrzucając bogów państwowych, zalecał, by prawdziwy mędrzec prywatnie

¹⁷ Należy podkreślić, że klasyfikacji teologii, jakiej dokonał Warron, nie znamy z pierwszej ręki, gdyż jego dzieło *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* nie zachowało się. Wiarygodnym źródłem poznania jest *Państwo Boże* Augustyna, gdzie w księdze szóstej, rozdziale piątym, dokładnie ów podział został omówiony.

¹⁸ Homer, *Iliada*, XIV, 233, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1990.

czcił innego boga – takiego, który jest absolutnym Dobrem i Pięknością, Umysłem i zasadą porządku we wszechświecie¹⁹.

Jeśli chodzi o bogów teologii politycznej, ich funkcja polegała przede wszystkim na jednoczeniu ludzi we wspólnotę. Kult ten był obowiązkowy, a jego nieprzestrzeganie, choćby poprzez wprowadzanie obcych bogów, było określane mianem *asebeia* (bezbożności) i karane śmiercią zgodnie z ustawą Diopeithesa.

Nie ulega wątpliwości fakt – zgodnie ze świadectwami doksograficznymi i zachowanymi fragmentami – że od czasów pierwszych filozofów z Miletu i Efezu pierwsza/pierwsze postaci bytu, z których generował się kosmos, były określane przez filozofów boskim mianem (*to theion*).

Nasuwa się pytanie, na jakiej podstawie i dlaczego tym samym mianem boga określano w szeroko pojętej kulturze greckiej Zeusa, Posejdona, Herę, jak i pierwsze postaci *arche*, takie jak woda, apeiron, powietrze czy ogień. Przyjmuję, że w pierwszych filozoficznych pytaniach, a zatem Wielkich Pytaniach: skąd wziął się kosmos, co nim rządzi, dlaczego jest taki, jaki jest, czy nawet w pytaniach o charakterze egzystencjalnym: dlaczego się rodzimy, dlaczego umieramy, czy w pytaniach o charakterze etyczno-moralnym filozoficzne odpowiedzi odsyłały do pierwszej postaci bytu *arche/archai* w jego/ich światotwórczych, normatywnych i porządkujących funkcjach.

Już w koncepcjach pierwszych filozofów dokonano się odantropomorfizowanie boga/bogów w śmiałym akcie przeniesienia władzy bogów *poieis* i bogów mitu na funkcje *arche/archai*²⁰. W ten sposób kształtowała się teologia filozoficzna, którą Arystoteles usytuował w obszarze nauk teoretycznych, nazywając ją

¹⁹ Nie są to oczywiście wszyscy przedstawiciele tego stanowiska (szerzej u A. Świderkówny, *Bogowie zeszedli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991). Do grona obrońców Homera (alegoretów) można zaś zaliczyć Theagenesa z Region (koniec VI w. p.n.e.), który walki bogów u Homera wyjaśniał poprzez porównanie ich do żywiółów, czy Metrodora z Lampasakos, żyjącego w czasach Peryklesa, ucznia Anaksagorasa, który bogów przedstawia jako żywióły. Pełny rozkwit alegoretycznego sposobu objaśniania Homera przynoszą nam czasy Cesarstwa Rzymskiego, m.in. pisma Kornutusa, Ps.-Plutarcha, Heraklita Alegorety.

²⁰ Stwierdzenie to wymaga pewnego uściślenia. Nie idzie bowiem o proste stwierdzenie faktu, że teologia polityczna i mityczna stanowią swoisty korzeń, z którego wyrasta teologia filozoficzna, ale że refleksja filozoficzna, podejmując kwestię bogów i tego co boskie, w sposób krytyczny podchodziła zarówno do ustaleń zawartych w opowieściach (mitach) o bogach, jak i do wskazania, jacy bogowie winni być przedmiotem kultu państwowego. Arystoteles w *Metafizyce* (dz. cyt., 1074b) wprost stwierdza, że zarówno teologia mityczna, jak i polityczna co do swej postaci i form kultu jest efektem pierwotnej, inspirowanej przez bogów intuicji. Jednak, podkreślając to mocno, owo wewnętrzne przekonanie człowieka znalazło dopiero właściwe swe ujęcie w myśli filozoficznej. Dlatego stwierdza: „Zwróćmy się raczej do tych, którzy rozumują za pomocą dowodzenia i zapytajmy ich, dlaczego spośród

filozofią pierwszą i określając jako naukę o takiej postaci bytu, ze względu na którą jest wszystko, a która tylko ze względu na siebie – jest racją swojej racji.

Rozwój teologii filozoficznej, rozumianej jako ewolucja greckiej myśli, rozpoczął Tales. To on miał stwierdzić, że „wszystko jest pełne bogów” (*panta plere theon*)²¹, pojmując arche jako coś ożywionego i samoporuszającego się, przez co wszystko jest ożywione, identyfikując ją z wodą jako prątworkiem. Anaksymander ujął prazasadę bardziej abstrakcyjnie jako *apeiron*, z którego wywodzą się przez przeciwieństwa i ponownie do niego wracają wszystkie rzeczy świata: „Początkiem rzeczy jest *apeiron*. Z czego powstało to, co istnieje, w to samo się też obraca, przez zniszczenie, według koniecznego prawa”²². Heraklit, wysuwając na plan pierwszy nieprzerwalność procesu stawania się i przemijania, któremu poddane są wszystkie rzeczy, jako zasadę przyjął wiecznotrwały ogień – Boski Logos, który rządzi i kieruje procesami przemian. A Pitagorejczycy, przyjmując dwie zasady (*archai*): *peras* i *apeiron*, wskazywali również metazasadę: harmonię, o której Filolaos, we fragmencie wprawdzie uznawanym za wątpliwy, stwierdza, że jest bogiem, demiurgiem świata. Pogląd ten podzielał także ostatni z grona greckich pitagorejczyków, współczesny Platonowi – Archytas.

Wyartykułowana koncepcja boga Demiurga pojawia się dopiero w *Timajosie*. To tam Platon, nie mówiąc do nas w wywodzie ścisłym, tylko w opowieści (*mythos*), stwierdza:

Więc mówmy, z jakiego powodu organizator [bóg, Demiurg] zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego. Kto by się najbardziej skłaniał przyjąć taki początek powstania i wszechświata, zgodnie z przeważającym zdaniem ludzi rozumnych, czyniłby założenie najstuszniesze²³.

Dopiero Arystoteles, szczególnie w VIII księdze *Fizyki*, w ścisłym już wywodzie wskaże konieczność bytowania boga, którego nazywa Pierwszym Nieruchomym Poruszycielem. A w XII księdze *Metafizyki* opisze go jako byt konieczny (pierwsza przyczyna, czysty akt), nieruchome źródło ruchu i byt prosty. Dla

rzeczy (...) niektóre mają naturę wieczną, podczas gdy inne giną” (Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1000a).

²¹ Arystoteles, *O duszy*, 411 a 7, tłum. P. Siwek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.

²² Simplicios, *In phys*, 24, 17, [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 125.

²³ Platon, *Timajos*, 29 D–E, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960.

stoików cała wizja świata wynika z określonej koncepcji istoty Boga. Bóg stoików – materia czynna, ogień, *Logos, pneuma* – w swojej funkcji światotwórczej i normatywnej wyłania z siebie i zamyka w sobie wszystkie skończone jestestwa, przenika je swoją mocą, rządzi nimi przez swoje wieczne i niezmiennie prawa i w nich się ujawnia. Stoa jest zatem filozofią religijną, a w jej systemie pojęciowym nie ma kategorii, która nie pozostawałaby w ścisłym związku z teologią stoicką. Również medioplatonicy, tworzący w tym samym czasie co Apologeci wczesnochrześcijańscy, nauczali o dobrym Bogu-Demiurgu, którego aktywność twórcza nie może i nie jest przypadkowa. Dowodem na to jest planowo i metodycznie (teleologicznie) uporządkowany, dzięki niemu, istniejący świat gignetyczny²⁴.

Konkludując, należy stwierdzić, że filozofowie starożytni – zarówno greccy, jak i okresu cesarstwa rzymskiego – ujmując świat jako daną w oglądzie zmysłowym rzeczywistość, po prostu pytali, co jest jego naturą i ukrytą dla postrzegającego zasadą wszystkich zachodzących w świecie przemian. I choć określali ją jako wodę, powietrze, ogień czy nieokreśloność (*apeiron*), czy jako umysł, myśl, ideę, czy prawo, to jednak, co wydaje się szczególnie w tym wypadku ważne, w duchu teologii filozoficznej owym pierwszym postaciom arche, z których generował się kosmos, nadawali boskie miano²⁵.

Filozofia a teologia w nauczaniu *Aeterni Patris* i *Fides et ratio*

Napisana 4 sierpnia 1879 roku przez papieża Leona XII encyklika *Aeterni Patris*, jak każdy tego typu dokument, jest, co do swej natury, aktem religijnym, inspirowanym względami religijnymi i na takie też cele ukierunkowanym. To, co jednak w tej sytuacji musi zaskakiwać, to dodany do niej podtytuł: *De philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis in scholis catholicis*

²⁴ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XII, 167, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.

²⁵ Ze względu na formalne ograniczenia tekstu i niemożność dokładnego rozwinięcia swej tezy (zainteresowanych odsyłam do mojej książki: *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Wrocław 2013, s. 53–126) chcę jedynie nadmienić, że według mojej interpretacji statusu arche u filozofów przyrody nie idzie o jakieś proste utożsamienie wody, powietrza, apeironu, ognia czy liczby z bogiem, lecz o wykazanie, że pytanie o arche pojmowaną jako praszubstancja, podstawowy substrat istniejącego świata, jest pytaniem o to, co boskie, bo warunkujące trwanie wszystkiego, co jest.

*instauranda*²⁶. Warto, zanim zostaną omówione treści poruszane w encyklice, pochylić się nad użytym słowem *mens*, które sugeruje, że papież nie dostrzega różnicy między „filozofią chrześcijańską” a filozofią św. Tomasza, ale też że nie chodzi mu o prostą identyfikację czy proste utożsamienie dokonań filozoficznych Akwinaty z teologią filozoficzną pierwszych filozofów czy myślicieli wczesnochrześcijańskich i mistrzów średniowiecznych, lecz o wykazanie zgodności w przyjmowaniu prawdy właściwej dla drogi rozumu i przez wiarę mającej swe źródło w Objawieniu.

Tłem dla omówienia słuszności tezy o niesprzeczności drogi wiary i drogi rozumu zarówno dla papieża Leona XIII, jak i Jana Pawła II, autora encykliki *Fides et ratio*, jest wskazanie z jednej strony niedostatków i „nędzy moralnej naszych czasów”²⁷, z drugiej naturalnego wzajemnego dopełniania się wiary i rozumu, które „są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”²⁸. Obie encykliki wskazują również główne niebezpieczeństwo i zagrożenie dla filozofii, szczególnie filozofii chrześcijańskiej, jakim jest mit sprzeczności między nauką i wiarą.

Obydwa papieże, a tu odwołam się do słów z *Aeterni Patris*, mówiąc o roli i znaczeniu namysłu filozoficznego, podkreślają, iż „ludzka natura ma to do siebie, że w swym działaniu postępuje za rozumem”²⁹. Proces ten rozpoczyna się i dokonuje „w sferze osobistego samopoznania”³⁰. Wedle następców Piotra to pierwszy i najważniejszy krok prowadzący człowieka ku prawdzie, albowiem „im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własne istnienie”³¹. Wezwanie, które podjął Sokrates, „poznaj samego siebie”³², według Jana Pawła II „stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy

²⁶ Polski przekład oddaje te słowa w sposób następujący: *O przywróceniu w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii w duchu doktora anielskiego św. Tomasza z Akwinu*.

²⁷ Leon XIII, *Aeterni Patris*, 2, tłum. K. Pawłowski, [w:] <http://bdp.xportal.pl/leon-xiii/aeterni-patris/> [data dostępu: 20.10.2018] (dalej: AetP). W Encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wskazuje także na pychę człowieka, która w prosty sposób prowadzi do odrzucenia autorytetów i nadaje „własnej wizji niedoskonałej i zawężonej przez wybór określonej perspektywy rangę interpretacji uniwersalnej” (Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 4, [w:], *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005 [dalej: FeR]).

²⁸ FeR, pierwsze zdanie encykliki.

²⁹ AetP 2.

³⁰ FeR 1.

³¹ Tamże.

³² Platon, *Fajdros*, 299 E, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako «człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie»³³.

Jest wiele dróg prowadzących do poznania prawdy o sobie i świecie, jednak nie każda z nich jest dobra. Jeśli bowiem, jak stwierdza Leon XIII, „rozum w czymś złądzi, to i za nim wola może łatwo upaść. Również i tak się zdarza, że przewrotność mniemań, które mają swoją siedzibę w rozumie, wpływa na poczynania ludzkie i je deprawuje”³⁴. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* mówi także o istnieniu wielu dróg, którymi człowiek może podążać ku prawdzie. Wśród nich znajduje się ścieżka filozofii. I choć jest jedną z wielu, to nie sposób zaprzeczyć, że jest tą wyróżniającą się i wyjątkową, a nawet pierwszą w porządku poznania, ze względu na rodzaj stawianych pytań, jak chociażby pytania o sens, cel i przyczynę rzeczy.

Obaj papieże są również zgodni w diagnozie podłoża współczesnego kryzysu zarówno społeczności rodzinnej, jak i państwowej, której elementem składowym jest społeczność akademicka. Zdaniem Leona XIII jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest uleganie modom i żądanie

całkowitej swobody myślenia (a zarazem wzajemnie sobie ją ofiarowując) według własnego upodobania i własnych tylko zdolności. To oczywiście musiało spowodować namnażanie się ponad słuszną miarę różnych rodzajów filozofii i pojawienie się rozmaitych, wzajemnie zwalczających się teorii, często odnoszących się do tych rzeczy, które odgrywają szczególną rolę w ludzkim poznaniu. Ta wielość i różnorodność koncepcji jakże często prowadzi do chwiejności i zwątpienia. Każdy dobrze wie, jak łatwo ludzkie umyśły z wątpienia popadają w błąd³⁵.

Oczywiście nie idzie o to, by sama wielość i różnorodność były czymś naganym, wręcz przeciwnie, ale uleganie, jak dodaje papież, „przewrotnym opiniom” dyskredytującym wartość filozofii w ogóle, jej obecność instytucjonalną w procesie kształcenia, jak i jej znaczenie dla Kościoła, społeczności naukowej i każdego poszukującego człowieka jest czymś naganym. To właśnie w filozofii dostrzegać należy potencjał, który mógłby, mimo różnic między poglądami teologów a przedstawicielami nauk, być zaczynem odnowy i właściwego – a zatem w zgodzie, w postawie dialogicznej otwartości – ukierunkowania się na prawdę. Według papieża przykładem takiej postawy są Ojcowie i Doktorzy Kościoła oraz filozofowie okresu scholastyki. W ten sposób, wskazując na znane

³³ FeR 1.

³⁴ ActP 2.

³⁵ ActP 24.

z przeszłości wzorce postępowania, postulują, by tak jak oni oczyścić naukę i uwolnić człowieka, z jednej strony ze sposobu myślenia uzależniającego wszystko od Objawienia, nawet rozum, a zatem od tzw. tradycjonalizmu i fideizmu, z drugiej od przekonania, że prawdziwą i w pełni uzasadniającą wiedzę o człowieku i otaczającej go rzeczywistości dostarczają jedynie nauki przyrodnicze.

A zatem zarówno teolog, jak przedstawiciel nauk szczegółowych winni być tak samo zdolni do uprawiania filozofii, tzn. odpowiedniego wykorzystania filozofii i poszukiwania odpowiedzi na pytania tak egzystencjalne (kim jestem?; skąd pochodzę i dokąd zmierzam?; dlaczego istnieje zło?), jak i natury metafizycznej (dlaczego istnieje raczej coś niż nic?) czy epistemicznej (dlaczego należy myśleć racjonalnie?), gdyż od odpowiedzi na nie zależy kierunek, jaki nadajemy naszym badaniom i własnemu życiu. A to dlatego, że dzięki pogłębionemu studium filozofii, na przykład według zasad opracowanych przez scholastyków, gdzie edukacja filozoficzna, zyskując szczególny, bo instytucjonalny status w procesie kształcenia, nie tylko chroni przed rozplynięciem się w całkowicie bezowocnie intelektualnej krzątaninie czy bezpłodnej erudycji, ale wyposaża badacza w aparat krytycznego myślenia. Studiowanie filozofii uzdolnia człowieka do precyzyjnego definiowania, rozróżniania terminów, kategorii czy zagadnień, opisu zjawisk, oraz wprowadzania poprawności logicznej do innych nauk, a tym samym właściwego (ściśłego) argumentowania, czego efektem będzie umiejętne odróżnienie prawdy od fałszu³⁶. Filozofia też, zdaniem Leona XIII, a dokładnie odpowiednie wykorzystanie jej kompetencji, nie tylko przygotowuje człowieka do przyjęcia prawd wiary, ale winna leć jako właściwy fundament systematycznej teologii, która na niej się „wspierając, nabywa charakteru i twórczego ducha prawdziwej wiedzy naukowej”³⁷.

Choć błędy, o których była mowa powyżej, nie są nowymi i wiąż się powtarzają, to przecież nie powinno tracić się nadziei ani zaniechać działań zmierzających do zmiany. Wielu z nas żyje w jakże mocnym przekonaniu, że rzeczy, a co najważniejsze prawda, zachowują się same, a zatem wystarczy poprzestać na nierobieniu niczego. Oczywiście słuszność mają teologowie i filozofowie, ucząc, że rzeczy są zachowywane w ten sam sposób, w jaki są stwarzane, a prawda nie jest wyjątkiem od tej zasady. To słuszny pogląd, że prawda raz znaleziona nie zmienia się więcej – ma to miejsce w naukach matematycznych – to jednak wszystko wokół niej się zmienia i jeżeli nie czyni się wysiłku, aby utrzymać przy życiu stan jej obecności, to ona sama wnet zostanie zapomniana. I choć jeszcze nadal jest, to zapomnienie prowadzi wprost do stanu jej nieuznawalności.

³⁶ Por. ActP 16.

³⁷ ActP 6.

Dlatego też jednym z głównych zadań, jakie stawiają przed nami papieże w pozostawionych encyklikach, jest troska o obecność filozofii w nauczaniu na każdym szczeblu edukacji, ze szczególnym uwzględnieniem kształcenia akademickiego. I nie chodzi tylko o studia teologiczne, ale wszelakiego rodzaju kształcenie uniwersyteckie. Jak bowiem wprost stwierdza Leon XIII

jest rzeczą oczywistą, że teologia, w której scholastycy tak wspaniale się odznaczyli, nigdy nie zdobyłaby tak wielkiego poważania i takich względów w opinii ludzi, gdyby opierała się na niedopracowanej i osadzonej na niepewnych podstawach filozofii³⁸.

Bez gruntownego nauczania filozofii człowiek nie jest w stanie obronić prawd, które odkrywa na drodze rozumnego poznania, ale także i tych, których „rozum ludzki nie jest w stanie pojąć mocą samych tylko swoich naturalnych zdolności poznawczych”³⁹. Nie można oczywiście nie dostrzegać błędów, jakie od starożytności towarzyszyły refleksji filozofów. Nie można o nich też nie nauczać, choćby przez sporządzanie listy błędów, których nie należy popełniać w dążeniu do prawdy. Oczywiście skupianie się i znajdowanie błędów jest czymś ważnym, bo wyświadcza nam wielką przysługę, to jednak nie uwalnia człowieka od niepewności. Nie wystarczy mówić: mylisz się, trzeba samemu poszukiwać prawdy.

Powrót, a właściwie przywracanie filozofii zakłada, zgodnie z przesłaniem Leona XIII i Jana Pawła II, ukazanie jej ducha w jednej z najlepszych jej postaci – myśli Apologetów wczesnochrześcijańskich, Ojców Kościoła i filozofów scholastycznych. To właśnie oni – czego potwierdzenie znajdujemy w ich pismach – dostrzegając różnicę między ustaleniami filozofów a przesłaniem wiary, zawartym w Objawieniu, mimo wszystko wskazywali, że ta odmienność ma jedną i tę samą podstawę, fundament. Albowiem by możliwe były napięcia między religią a nauką, musi istnieć między nimi możliwość kontaktu, gdyż odrębność zakłada zawsze jakieś pokrewieństwo. I tak, dla przykładu, Tomasz z Akwinu przyrównał teologię do *sensus communis*, poszczególne zmysły przyporządkowując do różnych dyscyplin naukowych. I choć pięć zmysłów i właściwe im przedmioty poznania różnią się, to jednak są obejmowane przez jedną, wspólną władzę – zmysł wewnętrzny⁴⁰. Dlatego „teologia Tomasza

³⁸ AetP 16.

³⁹ AetP 4.

⁴⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 1, 3. *Sensus communis* – zmysł wewnętrzny, którego zadaniem jest porównywanie wrażeń zmysłowych zewnętrznych, rozpoznawanie ich różnic i osądzanie.

może korzystać z różnych pochodzeniem poznań filozoficznych, ale się z nich nie składa⁴¹. Równie interesujące jest świadectwo św. Augustyna. To właśnie według biskupa Hippony Księga Rodzaju jest jedną z tych pozwalających zrozumieć wzajemny stosunek nauk przyrodniczych z treściami Bożego Objawienia. W *De Genesis ad litteram*, poddając analizie fragmenty Księgi Rodzaju, stawia on jednoznacznie tezę, że interpretacja Biblii musi się rozwijać wraz z rozwojem nauk⁴², gdyż wiedza, którą dzięki nim posiadamy, jest jedynym istotnym kryterium wiarygodności wiary. Dlatego pewne i prawdziwe dane nauk muszą być zgodne z Objawieniem i na odwrót – ustalenia wypływające z treści tekstu Pisma św. winny być weryfikowane i doprecyzowane przez ustalenia nauki. Albowiem wszystko co prawdziwe musi ze sobą harmonizować, jedna prawda nie może być sprzeczna z inną. Ta jednak wskazana przez Augustyna konieczność harmonizowania nie może prowadzić do próby zawłaszczenia prawdy, do wskazywania swojej drogi jako jedynej. A zatem do zatarcia fundamentalnej różnicy między *bona res* (wiedzą) i subiektywnym użytkiem, jaki się z niej robi⁴³. Ten przecież może być dobry lub zły. Samo jednak badanie świata, odkrywanie nowych zjawisk, a także przewidywanie tego, co nastąpi, nie jest tym, do czego badacz-naukowiec powinien się ograniczać. Według Augustyna ważniejsze jest dochodzenie i wskazanie źródeł tego, co jest, i prawd, które odkrywamy – Źródła Prawdy, czyli Przyczyny Sprawczej, która będąc *panta epekeina* (poza wszystkim), jest racją wszelkiej racji, sama dla siebie takiej racji nie posiadając. Dobitym przykładem pójścia niewłaściwą drogą są dla Biskupa z Hippony, z jednej strony, manichejczycy, którzy nie potrafili harmonizować prawd naukowych (wiedzy przyrodniczej) z prawdą o Bogu zawartą w Objawieniu, a z drugiej greccy filozofowie przedplatońscy, którzy wiedzy o naturze (*fysis*) nie byli w stanie powiązać z koniecznością przyjęcia istnienia Przyczyny Sprawczej⁴⁴.

⁴¹ E. Gilson, *Filozofia teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 93.

⁴² Augustyn, czego potwierdzeniem są słowa Tomasza z Akwinu, był przekonany o wielkiej wartości ustaleń filozofów, szczególnie platoników, w sprawach dotyczących zagadnień kosmologicznych, ontycznych i etycznych, „skoro jeśli tylko znalazł w ich nauczaniu coś, co było zgodne z wiarą, przyjmował to; to zaś co uważała za przeciwne wierze poprawiał” (*Summa Theologiae*, I, 84, 5). Dostrzegał jednak i właściwie rozgraniczał zakresy dyscyplin „akademickich” (np. nauk wypowiadających się w kwestiach przyrody) od kompetencji nauk teologicznych. Do nauk pożytecznych i służących pomocą w wyjaśnianiu zawitych fragmentów Biblii zaliczał nauki filozoficzne i przyrodnicze uzupełniane przez matematykę i logikę.

⁴³ Św. Augustyn, *Wyznania*, IV 16, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995.

⁴⁴ Por. tamże, V.

Bezbłędnie ideę ostrożności, ale i konieczności współdziałania rozwija w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II, wskazując, że poszukiwanie i docieranie do prawdy to nie tylko zobowiązanie, ale i posługa, która nakłada na człowieka „odpowiedzialność całkiem szczególną”. Jest ona tym bardziej wyjątkowa, a odpowiedzialność tym większa, jeśli chodzi o członka *diakonii prawdy* – Kościoła. Sama bowiem przynależność do wspólnoty nakłada na wierzących konieczność realizowania jej misji. Natomiast

Misja ta z jednej strony włącza społeczność wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do prawdy, z drugiej zaś zobowiązuje ją, by głosiła innym zdobytą wiedzę, zachowując wszakże świadomość, że każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym⁴⁵.

Mówiąc w *Aeterni Patris* o konieczności przywrócenia w szkołach katolickich nauczania filozofii w duchu trzynastowiecznego myśliciela, filozofa i teologa, Tomasza z Akwinu, papież Leon XIII zwraca uwagę na wielkie zasługi poczynione przez Akwinatę. Po pierwsze, jak czytamy, zebrał i uporządkował w jedną całość teorie swoich poprzedników, Ojców Kościoła, konfrontując je z ustaleniami filozofów. Czyniąc tak w żaden jednak sposób nie naruszał integralności ustaleń właściwych dla namysłu teologicznego i filozoficznego. I jakkolwiek

zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary – co jak stwierdza Papież, jest słuszną postawą – to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawdziwa właściwe każdemu z nich oraz troszczył się o ich godność tak bardzo, że wyniesiona na skrzydłach jego mądrości aż na szczyt ludzkich możliwości myśl filozoficzna wyżej wzniesć się już niemal nie jest w stanie, wiara zaś nie może oczekiwać od myśli filozoficznej większego i potężniejszego wsparcia od tego, którego doznała za sprawą Tomasza⁴⁶.

Po drugie tak pojmowana teologia, która wykorzystuje możliwości, jakie ofiarowuje jej namysł filozoficzny, przestaje być fideizmem uzależniającym wszystko od Objawienia, nawet rozum. Wsparta bowiem na tym fundamencie „nabywa charakteru i twórczego ducha prawdziwej wiedzy naukowej”⁴⁷.

⁴⁵ FeR 2.

⁴⁶ ActP 18.

⁴⁷ ActP 6.

Tak określone miejsce, znaczenie i sama postać filozofii, którą Leon XIII wprost nazywa filozofią chrześcijańską⁴⁸, sprawiają, że nie może być ona utożsamiona w sposób prosty z jakąś zwartą i określoną doktryną filozoficzną, lecz z tym, co wskazać należy jako sposób podejścia i uprawiania filozofii (szerzej nauki) przez umysły chrześcijańskie. Chodzi zatem o to, by nigdy nie zapominać, że wszystkie dyscypliny naukowe, szczególnie filozofia, winny być uprawiane, a jej wyniki przekazywane w duchu Bożego objawienia.

Jest rzeczą ze wszech miar słuszną – stwierdza Leon XIII – że w tych dziedzinach nauk, które ludzki intelekt może opanować naturalnym sposobem, wykorzystywana jest filozofia wraz ze swoją metodologią, swoimi zasadami i sposobami argumentowania, jednakowoż nie tak, jakby się wydawało, że wyłamuje się zuchwale spod boskiego autorytetu. Co więcej, skoro wiadomym jest, że to, co zostało poznane dzięki Objawieniu, posiada zarazem znamiona pewnej i nieobalalnej prawdy, a to z kolei, co sprzeciwia się wierze, kłóci się jednocześnie z zasadami poprawnego rozumowania, przeto filozof katolicki nie może nie wiedzieć, że jeśli kiedykolwiek przyjmie jakieś rozstrzygnięcie, o którym wie, że sprzeciwia się ono nauce objawionej, to wtedy pogwałci on zarówno prawa wiary, jak też i samego rozumowania⁴⁹.

Pozostając w tym samym duchu, Jan Paweł II przypomina, że jakkolwiek wiele jest znaczeń przypisywanych słowu filozofia, a tym samym wiele systemów filozoficznych, to przecież wszystkie one, „mimo upływu czasu i postępów wiedzy”, wskazują na ten sam osiągnięty drogą naturalnego poznania zbiór podstawowych prawd rozumu.

Wystarczy przytoczyć tu jako przykład zasady niesprzeczności, celowości i przyczynowości lub koncepcję osoby jako wolnego i rozumnego podmiotu, zdolnego do poznania Boga, prawdy i dobra; chodzi tu także o pewne podstawowe zasady moralne, które są powszechnie uznawane. Te i inne elementy wskazują, że mimo różnorodności nurtów myślowych istnieje pewien zasób wiedzy, który można uznać za swego rodzaju duchowe dziedzictwo ludzkości. Mamy tu do czynienia

⁴⁸ Należy wyjaśnić, że pojęcie „filozofia chrześcijańska” pojawia się tylko w tytule encykliki Leona XIII. Dzieje się tak dlatego, że nie o samo wyjaśnienie pojęcia chodzi jej autorowi, a więc definicyjne jej przedstawienie, ale o przygotowanie i wskazanie podłoża, w duchu filozofii Tomasza, dla współczesnej autorowi, jak i nam dziś żyjącym, możliwości nieustannego dialogu wiary i rozumu, teologii i nauki. Aby były one „jak dwa skrzydła” pozwalające człowiekowi wznieść się ku prawdzie.

⁴⁹ ActP 8.

jak gdyby z *filozofią niesprecyzowaną*, dzięki której każdy człowiek ma poczucie, że zna te zasady, choćby tylko w formie ogólnej i nieświadomionej⁵⁰.

Dlatego też – jak czytamy w encyklice *Fides et ratio* – Kościół, ukierunkowując się na poszukiwanie prawdy, winien w filozofii widzieć „drogę wiodącą do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka”⁵¹, jak i uznać filozofię „za nieodzowne narzędzie pomagające głębiej rozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają”⁵². Ten jakże precyzyjnie określony powód i cel napisania skierowanego do biskupów, teologów, filozofów i ludzi poszukujących *Listu* przez Jana Pawła II jest następujący: to w naukowych i filozoficznych dociekaniach dostrzegać należy drogę, na której każdy może znaleźć potwierdzenie słuszności drogi wiary. Potwierdzenie zaś prawd wiary w naturalny sposób prowadzi człowieka do szczerzej ufności we własne zdolności poznawcze, a zarazem „rzuca wyzwanie filozofii, aby mogła odzyskać i umocnić swą pełną godność”⁵³. Aby jednak mogło się to dokonać, a założony cel zrealizować, filozofia i ci wszyscy, którzy się nią zajmują, muszą powrócić do źródła, do pierwotnego powołania: poszukiwania prawdy. Prawda jest bowiem tym, czego każdy od najmłodszych swych lat poszukuje. Poszukując prawdy, wskazujemy na fundament, „na którym można zbudować życie osobiste i społeczne”. Potrzebę takiego oparcia odczuwamy szczególnie mocno wówczas, gdy zaczynamy dostrzegać

jak niepełne są propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdziwego sensu istnienia. Pod ich wpływem wielu ludzi doprowadza swoje życie na krawędź przepaści, nie zdając sobie sprawy, co ich czeka. Przyczyną tego jest także fakt, że niejednokrotnie ci, którzy zostali powołani, aby w różnych formach kultury ukazywać owoce swoich przemyśleń, odwrócili spojrzenie od prawdy, przedkładając doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia⁵⁴.

Z pomocą, według papieża Leona XII i Jana Pawła II, współczesnemu człowiekowi przychodzą między innymi starożytni i scholastyczni chrześcijańscy myśliciele, filozofowie i teologowie. Świadectwo ich życia i myśli staje przed nami

⁵⁰ FeR 4.

⁵¹ FeR 5.

⁵² Tamże.

⁵³ FeR 6.

⁵⁴ FeR 6.

jak otwarta księga. To właśnie Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy ukazali, że filozofia, dzięki wypracowanym metodom i narzędziom, jeśli tylko są właściwie wykorzystywane, ułatwia człowiekowi dostęp do prawdy i pozwala utorować drogę do poznania rzeczy boskich – Boga oraz prawd koniecznych z perspektywy wierzącego do zbawienia. To współdziałanie, gdy wiara odwołuje się do rozumu, sprawiło, że już od początku wczesnochrześcijańscy, jak i średniowieczni teologowie z wielką atencją przypatrywali się, a następnie korzystali z ustaleń pogańskich mędrców, którzy tylko w oparciu o naturalne światło ludzkiego rozumu⁵⁵ byli w stanie rozprawić o naturze bytu pierwszego, przyczynie istniejącego porządku, zarówno w jego aspekcie światotwórczym, funkcjonalnym, jak i normatywnym.

W tym właśnie wymiarze – jak podkreśla Jan Paweł II – niezbędnego i szlachetnego współdziałania, filozofia była nazywana już w epoce patrystycznej *ancilla theologiae*. Określenie to nie miało oznaczać, że filozofia podporządkowuje się bezwolnie teologii ani że odgrywa wobec niej rolę wyjątkowo funkcjonalną. Rozumiano ją raczej w duchu ustaleń Arystotelesa, który nazywał nauki doświadczalne „służkami filozofii pierwszej”⁵⁶

a „filozofię pierwszą” traktował jako najbardziej wzniosłą część i prawdziwe szczytowe osiągnięcie refleksji ludzkiego rozumu, nadając jej miano teologii.

Dotychczasowe rozważania i przywołane fragmenty obu encyklik prowadzą nas do prostej tezy, że uprawianie czy to teologii, czy innych dyscyplin bez odpowiedniego narzędzia, które pozwala określić i postawić właściwy dla nich fundament, a więc bez filozofii i jej wielkich pytań, można porównać do sytuacji budowania na piasku. Z drugiej jednak strony to, co inicjuje myśl filozoficzna, pytając o ostateczne uzasadnienie istniejącego porządku, o pierwszą przyczynę, zarówno jeśli chodzi o jej funkcję światotwórczą, normatywną, jak i zachowawczą, przypomina jak żywo sytuację speleologa przeciskającego się przez coraz bardziej zwężające się korytarze odkrywanej jaskini. W końcu dociera on do miejsca tak ciasnego i wąskiego, które żadnym sposobem, na ten moment i przy użyciu posiadanych narzędzi, nie może być przez niego przekroczone, ale na końcu którego dostrzega światło padające z drugiej strony. Może on widzieć tylko tyle i to, na co pozwala szczelina. Dostęp do tego, co znajduje się po jej drugiej stronie, dostęp do owej ujawniającej się, ale niedostępnej bezpośrednio poznaniu rzeczywistości, może być, zgodnie z duchem filozofii Tomasza z Akwinu,

⁵⁵ ActP 4.

⁵⁶ FeR 77.

której poznanie zalecają wprost Leon XIII i Jan Paweł II, eksplorowane tylko przez wiarę. Żadną bowiem miarą i bez względu na to, jaką zastosowalibyśmy metodę filozoficzną, nie można osiągnąć tego, co zależy od bezpośredniej Bożej inicjatywy. Stąd próżne muszą się wydawać wysiłki tych, którzy tylko w oparciu o własne starania i jedynie za pomocą sił rozumu naturalnego próbują rozwiązać najwznioślejsze problemy⁵⁷. Papież Jan Paweł II podsumuje to w słowach: „ma (...) rację św. Tomasz, gdy mówi: «Gdzie zmysł darmo dojść się stara, serca żywa krzepi wiara, porządkowi rzeczy wbrew! Pod odmienionych szat figurą, w znakach różny, nie naturą, kryje się tajemnic dziw!»”⁵⁸.

Z obu encyklik płynie również przesłanie, że właściwe korzystanie z filozofii, a zatem dostrzeżenie dobrodziejstwa płynącego z naturalnych zdolności poznawczych człowieka nie tylko nie wyklucza wiary, ale sprawia, że obie nawzajem się ubogacają i dopełniają.

Niemniej nie należy ani lekceważyć, ani pomniejszać znaczenia naturalnych środków pomocniczych, w które, dzięki dobrodziejstwu bożej mądrości, skutecznie i stosownie wszystkim rozporządzającej, rodzaj ludzki jest dostаточно zaopatrzonej. Wśród tych środków najważniejsze miejsce zajmuje odpowiednie wykorzystanie filozofii. Nie na próżno bowiem Bóg wszczepił duszy ludzkiej światło rozumu. Dodane światło wiary bynajmniej nie umniejsza ani nie niszczy sprawności i mocy ludzkiego intelektu, a wprost przeciwnie – raczej go udoskonala, a zwiększając jego siły czyni go zdolnym do pojmowania spraw wyższych⁵⁹.

Nie może zatem nas dziwić, że Leon XIII i Jan Paweł II z takim naciskiem podkreślają łączność i niesprzeczność drogi rozumu i wiary, a jako jedno z uprawomocnień słuszności takiej tezy wskazują na świadectwa pogańskich filozofów, którzy posługując się jedynie naturalnym światłem rozumu ludzkiego, podejmowali kwestie właściwe dla teologii filozoficznej. Mimo dostrzegalnych, jak stwierdza Leon XIII, pewnych błędów w ich nauczaniu, warto dostrzec, że zapoczątkowany przez nich „bogaty zasiew zdołał wzejść zupełnie naturalnym sposobem, zanim rozumu ludzkiego nie użyźniła moc Chrystusowa”⁶⁰.

Taki sposób podejścia do spuścizny odziedziczonej po greckich filozofach odnotujemy u wspomnianego przez papieża Justyna Męczennika, Apologety II wieku, który wprost wskazuje, że celem filozofii Platona jest oglądanie

⁵⁷ Por. Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 3 cap. 48 n. 16, <http://www.corpusthomaticum.org/scg1001.html> [data dostępu: 10.10.2018].

⁵⁸ FeR 13.

⁵⁹ ActP 2.

⁶⁰ ActP 4.

Boga⁶¹. Odwołując się także do myśli Heraklita i Sokratesa, stwierdza, że filozofowie ci, przez sam fakt opowiedzenia się za Rozumem, uczestniczyli w Boskim Logosie. Sam ten fakt, jak dodaje, pozwala na zaliczenie ich do grona chrześcijan, mimo że oni sami za takich się nie uważali i uważać nie mogli, gdyż żyli w czasach poprzedzających Chrystusa⁶².

Jan Paweł II wymienia obok Justyna także innych apologetów II wieku oraz późniejszych wczesnochrześcijańskich filozofów związanych z Aleksandryjską Szkołą Katechetyczną (Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenesesa) i na ich przykładzie omawia istnienie związków i zbliżenia teologii chrześcijańskiej do filozofii, wiary w Objawienie do rozumu. Współpraca ta, jak zauważa, od samego początku była bardzo szeroka i dogłębna, skoro przyjmowano język, argumentację czy koncepcje filozofii pogańskiej, byleby pozostawały one w zgodzie z nauczaniem wiary. W ten sposób korzystali z filozofii Greków ojcowie greccy, łacińscy i kapadoccy czy Augustyn i scholastycy ze św. Tomaszem na czele. Papież tym samym dostrzega wiele korzyści płynących ze spotkania greckiej i chrześcijańskiej *paidei*. Omawiając różne formy tych relacji, wskazuje również, tak jak jego poprzednik Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris*, że posługiwanie się filozofią ułatwia krzewienie wiary, bo to właśnie od niej zależy w dużej mierze poprawność logiczna teologicznego wywodu, jak i siła argumentacyjna i podbudowa doktrynalna.

Ustalenia i dokonania filozofii, jak i innych nauk, postrzegane być winny przez chrześcijańskich myślicieli jako pomoc w prowadzeniu człowieka do Boga i w realizacji dzieła zbawienia ludzkości. Pierwszym i bezsprzecznie znamienitym owocem ludzkiego rozumu jest to, dodaje Leon XIII, że udowadnia on istnienie Boga:

„z wielkości i piękna stworzeń poznaje się ich Stwórcę” (Mdr 13,5). Następnie wykazuje, że Bóg odznacza się szczególnie tym, iż wszelkie znamionujące Go doskonałości osiągnięty w Nim swoją najwyższą miarę, a przede wszystkim nieograniczoną mądrością, przed którą nic nie może się ukryć, oraz najwyższą sprawiedliwością, której nie może pokonać nieprawda skłonność. Dlatego też Bóg jest nie tylko prawdomówny, lecz wręcz jest samą Prawdą – w tej kwestii nie mógłbym ani samemu dać się zwieść, ani zwodzić innych. Z tego wynika, całkowicie jasno i oczywiście, że rozum ludzki winien odnosić się do Słowa Bożego z najwyższą wiarą i poważaniem. W podobny sposób rozum wyjaśnia, że

⁶¹ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 1, I 194, [w:] tegoż, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.

⁶² Tenże, 1 *Apologia*, 46; 2 *Apologia*, 8, [w:] tegoż, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt.

nauka ewangeliczna została objawiona w pewnych nadzwyczajnych znakach, zwłaszcza u swoich narodzin, które pełniły rolę jakby niezbijalnych argumentów przemawiających za niezawodną prawdą⁶³.

Można zatem powiedzieć, że rozum przez chrześcijańskich filozofów został niejako związany ścisłymi więzami z wiarą, tak by one nawzajem wyświadczały sobie usługi. Taka jednak postać, jak i sama istota takiej zależności nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu ani objawieniem, ani filozofią w czystej, tradycyjnej swej postaci, ale pewnym z rozmysłem podjętym przez chrześcijan sposobem filozofowania: *genus philosophandi*⁶⁴. Chodzi o taką postać namyśłu, gdzie w pełni zaufania w prawdę Bożego objawienia człowiek w oparciu o siły swojego umysłu zostaje prowadzony do owego miejsca, które mówiąc o speleologu, wskazaliśmy jako próg wiary, jako miejsce, które nie jest możliwe do pokonania w oparciu o naturalne siły ludzkiego rozumu. W tym miejscu dochodzi do głosu wiara, która opiera się na autorytecie Boga, stając się przewodniczką i nauczycielką prawdy.

Kto za nią podąża, ani nie wplątuje się w sieci błędów, ani też nie jest wstrząsany niepokojami niepewnych mniemań. Z tych to powodów ci, którzy studium filozofii łączą z uległością wobec wiary, ci właśnie filozofują najlepiej, gdyż blask prawd bożych, wypełniający duszę, wspomaga również jej władze umysłowe i bynajmniej nie odejmuje im przez to godności, a wprost przeciwnie – przydaje im jeszcze więcej szlachetności, bystrości i wytrwałości⁶⁵.

Wynika zatem, zarówno z przesłania encykliki *Aeterni Patris*, jak i *Fides et ratio*, że ów sposób filozofowania (*genus philosophandi*) jest właściwym dla chrześcijan zastosowaniem spekulacji rozumowej do zrozumienia treści wiary, a w konsekwencji i obrony jej doktryny, zarówno w kwestiach dotyczących poznania naturalnego, jak i tych nadprzyrodzonych. Z drugiej strony ta otwartość rozumu na prawdy wiary odsłania przed człowiekiem całą paletę zagadnień, które wydawały się mu do tej pory nienależące do zakresu kompetencji rozumu. Taki człowiek nie poprzestaje, tak jak to miało miejsce w przypadku starożytnych greckich filozofów, na wykazaniu istnienia tego, co boskie (*to theion*) w strukturze rzeczywistości, czy wprost konieczności istnienia

⁶³ ActP 5.

⁶⁴ Szerzej na ten temat: A.J. Bueno, *The Logicist Tribulation of Sophia. Book Three: Recuperation of Theological Principles against Ideo-logicist Incompetence*, [b.m.] 2016, s. 122–126.

⁶⁵ ActP 9.

Rozumu – czynnej arche, Demiurga czy Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, a zatem na istnieniu takiej postaci doskonałości, która nie tylko jest pierwszą postacią bytu, z której generował się kosmos, ale taką, ze względu na którą jest wszystko, a która jest tylko ze względu na siebie – będąc racją swojej racji. Ten sposób filozofowania uzdalnia i pozwala podjąć próbę wykazania, iż tak pojęty Bóg, przyczyna sprawcza, posiada wszelakie doskonałości, i to w stopniu najwyższym, tak że można o Nim orzec, że nie tylko jest, jest prawdziwy, ale że jest zasadą wszystkiego, co jest, że jest prawdą samą w sobie. I tak rozum, jak speleolog wyposażony w nowe możliwości, rozpoczyna dalszą podróż, zjednując sobie do tej pory nieosiągalne prawdy, płynące z Bożego objawienia, czyniąc je przedmiotem swojego namysłu. Nadając tym prawdom status ważnych, zaczyna świadczyć na korzyść treści wiary, których nie traktuje jak mit czy zmyśloną historię. Dobra Nowina staje się dla niego świadectwem boskiego działania, której właściwym przedmiotem jest człowiek, zajmujący miejsce wyjątkowe, bo centralne w strukturze stworzonego i poddanego boskiej opiece świata.

Charakterystyczną cechą tej postaci namysłu jest, trawestując słowa Heraklita z Efezu, wykazanie, że droga w górę i droga w dół jest ta sama⁶⁶. Istotą namysłu filozoficznego, wprost wynikającego z jego natury, jest przyjęcie, że świat i rzeczy w nim istniejące możemy poznawać za pomocą rozumu – przyrodzonej własności każdej istoty myślącej. Zadanie filozofii polega właśnie na rozumowym ujęciu rzeczywistości, na przejściu od doświadczenia do nieempirycznych warunków jego rozpatrywania⁶⁷. Drogę tę nazwać możemy wstępującą, gdyż, jak poucza Platon w *Uczcie*, filozofem jest ten, kto uświadamiając sobie stan własnej niewiedzy, zmierza do jej usunięcia poprzez poznanie samego siebie⁶⁸, a następnie dzięki wysiłkowi swojego umysłu przechodzi do oglądania wszystkiego, co go otacza, by w konsekwencji sięgnąć poznanie tego, co boskie („droga w górę”)⁶⁹. Droga wiary, będąc drogą odwrotną, „drogą w dół”, drogą zstępującą, swoistym boskim oglądem wszystkiego, czyni człowieka uczestnikiem w wiedzy Bożej, na mocy objawienia. I tak jak rozum człowieka, czuły na prawdy transcendentne, prowadzi filozofa aż do tajemnic najwyższych – Prawdy istnienia i natury Boga – tak i teologia powinna być zdolna do włączenia we właściwy dla niej

⁶⁶ Heraklit, fr. 88, Pseudo-Plutarch, *Cons. Ad Apoll*, 10, 106 E (B 103), [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 192.

⁶⁷ Pomijam, dokonując pewnego uproszczenia, bo nie jest to wprost przedmiotem naszych rozważań, choć oczywiście nie wyłączam z tego kręgu filozofów, którzy posługując się rozumem, zaprzeczają zdolności człowieka do rozumowego poznania świata oraz usiłują wykazać niemożliwość takiego przedsięwzięcia przez ukazanie granic i ograniczeń ludzkiego rozumu.

⁶⁸ Por. Platon, *Uczta*, 22 e-23c; 200 a-201 c; 204 b-c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

⁶⁹ Por. Platon, *Państwo*, 486a; 517d, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.

obszar przedmiotowy, nie tylko objawioną przez Boga wiedzę o Nim samym, ale także całą posiadaną przez człowieka wiedzę o bytach skończonych. Oparcie i czerpanie z wiedzy, jaką dostarczają teologii inne nauki, mimo że uznane są przez nią jako zawarte w wiedzy Bożej, żadną miarą nie pozbawiają jej właściwego dla niej charakteru nadprzyrodzonego, tak jak wiedza, którą Bóg posiada o rzeczach stworzonych, utrzymywał Orygenes, nie narusza Jego bóstwa⁷⁰.

Podsumowując, jeszcze raz warto podkreślić ów fakt, że Leon XIII i Jan Paweł II, mówiąc o znaczeniu filozofii i dobrodziejstwach, jakie zyskuje dzięki niej teologia, nie mówią o jakiejś konkretnej jej postaci, nurcie, nie wiążą jej z konkretnym myślicielem, twórcą. Według nich istnieje potrzeba filozofii, która powróci do swego pierwotnego powołania, ucząc człowieka otwartości na prawdę i ukazując, że pytania o przyczynę i cel wszystkiego, co jest, stanowią nieodłączny element ludzkiego życia (natury ludzkiej)⁷¹. Tylko taka bowiem filozofia, która nie wyłącza z dyskursu pytań o transcendencję, umożliwia podejmowanie trudu odpowiedzi na Wielkie Pytania, stając się użyteczną i ukazując człowiekowi, jakimi wielkimi zdolnościami został obdarzony i że może wciąż na nowo podejmować trud kroczenia drogą prawdy⁷². To właśnie taka filozofia pozwala dostrzec:

że człowiek nieustannie przekracza samego siebie w dążeniu do prawdy, natomiast z pomocą wiary może otworzyć się na „szaleństwo” Krzyża i przyjąć je jako słuszną krytykę tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, choć uwięzili ją na płycznach swojego systemu. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest rafą, o którą może się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy. Wyraźnie ujawnia się tutaj granica między rozumem i wiarą, ale dokładnie zostaje też zakreślony obszar, na którym może dojść do ich spotkania⁷³.

Zwieńczeniem naszych rozważań niech będą słowa, które padają w ostatniej części encykliki *Fides et ratio*:

Po upływie ponad stu lat od ogłoszenia Encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* – stwierdza Jan Paweł II – uznałem, że należy podjąć na nowo i w sposób bardziej systematyczny rozważania na temat relacji między wiarą a filozofią. Rola myśli

⁷⁰ Por. Orygenes, *O zasadach*, I, 1, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

⁷¹ FeR 3.

⁷² Por. FeR 6.

⁷³ FeR 23.

filozoficznej w rozwoju kultur oraz w kształtowaniu zachowań indywidualnych i społecznych jest oczywista. Myśl ta wywiera silny wpływ, nie zawsze bezpośrednio odczuwany, także na teologię i na jej różne dyscypliny. (...) Kościół bowiem zachowuje niewzruszone przekonanie, że wiara i rozum „mogą okazywać sobie wzajemną pomoc”⁷⁴, odgrywając wobec siebie rolę zarówno czynnika krytycznego i oczyszczającego, jak i bodźca skłaniającego do dalszych poszukiwań i głębszej refleksji. (...) Podkreślając w ten sposób znaczenie myśli filozoficznej i jej prawdziwe wymiary, Kościół ma na uwadze dwa cele jednocześnie obronę godności człowieka i głoszenie ewangelicznego orędzia. Najpilniejszym warunkiem realizacji tych zadań jest dziś doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności — obrony⁷⁵ oraz tęsknoty za najgłębszym i ostatecznym sensem istnienia. W perspektywie tych głębokich dążeń, wpisanych przez Boga w ludzką naturę, jaśniejsze staje się też ludzkie i zarazem humanizujące znaczenie słowa Bożego. Dzięki pośrednictwu filozofii, która stała się też prawdziwą mądrością, człowiek współczesny będzie się mógł przekonać, że tym bardziej jest człowiekiem, im bardziej otwiera się na Chrystusa zawierając Ewangelię⁷⁶.

Ten trud rozważań i szukania wspólnych możliwych płaszczyzn dyskursu między wiarą a filozofią jest także zadaniem, przed którym i my dziś stajemy. Albowiem im lepiej poznamy naturę, tym lepiej będziemy mogli poznać Boga i zrozumieć przesłanie, jakie pozostawił człowiekowi na kartach Pisma św. A im bardziej będziemy opromienieni prawdą Bożego objawienia, tym bardziej będziemy wyczuleni, otwarci i ukierunkowani na odkrywanie wielowiekowego skarbu myśli filozoficznej przeszłej i przyszłej.

Bibliografia

- Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.
Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.
Augustyn Św., *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.

⁷⁴ Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, IV, 43: DS 3019, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4/2, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szcurek, Kraków 2007, s. 901.

⁷⁵ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, 1–3, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. J.Groblicki, E. Florkowski, Poznań 2000, s. 416–417.

⁷⁶ FeR 102.

- Augustyn Św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995.
- Bueno A.J., *The Logicist Tribulation of Sophia. Book Three: Recuperation of Theological Principles against Ideo-logicist Incompetence*, [b.m.] 2016.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1988.
- Gilson E., *Filozofia teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968.
- Havelock E.A., *Preface to Plato*, Cambridge 1963 (wydanie polskie: tegoż, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2007).
- Havelock E.A., *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven 1986 (wydanie polskie: tegoż, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006).
- Heller M., *Ważniejsze niż wszechświat*, Kraków 2018.
- Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1990.
- Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, [w:] tegoż, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 2000.
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, [w:] tegoż, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- Justyn Męczennik, *Apologia*, [w:] tegoż, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1980.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Leon XIII, *Aeterni Patris*, tłum. K. Pawłowski, <http://bdp.xportal.pl/leon-xiii/aeterni-patris/> [data dostępu: 20.10.2018].
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Platon, *Fajdros*, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4/2, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, Kraków 2007.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 2000.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, <http://www.corpusthomicum.org/scg1001.html> [data dostępu: 10.10.2018].
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html> [data dostępu: 10.10.2018].
- Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Kraków 2016.

JACEK ZIELIŃSKI (DR HAB.) – kierownik Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średnio-wiecznej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Wśród wielu jego publikacji znajdują się wydana 2000 r. książka *Jerozolima, Ateny Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej* i *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II w.* z 2013 r.

Jan Makarewicz

Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki
makarewicz.jan@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2633-4802

„On jeden nieśmiertelny, prosty i boski” – romantyczna symbolika krzyża w *Renesansowym psalterzu* Karola Wojtyły

'He is the only one immortal, simple and divine' – the romantic symbolism
of the cross in *The Renaissance psalter* by Karol Wojtyła

ABSTRACT: The cross is one of the most important motifs in Karol Wojtyła's poems and in his latter papal teaching. The article analyses the symbolism of the cross present in the sonnets included in *The Renaissance psalter* by Karol Wojtyła from a romantic perspective. The influence of Zygmunt Krasiński and Cyprian Norwid whose works provided inspiration for Wojtyła is of particular importance here. The author of *The Renaissance psalter* appreciated *The Un-Divine Comedy*, *Irydion* and *Promethidion*, together with *The New Middle Ages* of Nikolai Berdyaev – those youthful reading experiences left a clear trace in his sonnets, which is noticeable in the symbolism of the cross, among other things. Krasiński's ideas are echoed particularly distinctively in the last sonnet that shows the dialogue of three columns among the ruins of the ancient world, even though the word 'cross' has not been used at all. As for *Promethidion*, Wojtyła borrowed the idea of the cross from it as the principle of unity of the world – the cross which enables the unification of a pagan and Christian culture, a gothic and renaissance element.

(tłum. Olha Zatwardnicka)

KEYWORDS: cross, Wojtyła, sonnet, romanticism, Krasiński, Norwid, Berdyaev, John Paul II

ABSTRAKT: Krzyż jest jednym z najważniejszych motywów twórczości poetyckiej Karola Wojtyły i papieskiego nauczania. Artykuł analizuje symbolikę krzyża obecną w sonetach wchodzących w skład *Renesansowego psalterza* Karola Wojtyły w perspektywie romantycznej. Szczególnie istotne są tu inspiracje Wojtyły twórczością Zygmunta Krasińskiego i Cypriana Norwida. Autor znał *Nie-Boską komedię*, *Irydion* oraz *Promethidion*, a także *Nowe Średniowiecze* Mikołaja Bierdiajewa – te młodzińcze doświadczenia lekturowe pozostawiły wyraźny ślad w analizowanych sonetach,

widoczny między innymi w symbolice krzyża. Idee Krasińskiego pobrzmiewają szczególnie wyraźnie w ostatnim sonecie, ukazującym dialog trzech kolumn pośród ruin starożytnego świata, mimo że wyraz „krzyż” nie został tam w ogóle użyty. Z *Promethidiona* z kolei Wojtyła zaczerpnął ideę krzyża jako zasady jedności świata – krzyża, który umożliwia zespolenie w jedno żywiołu pogańskiego i chrześcijańskiego, pierwiastka gotyckiego i renesansowego.

SŁOWA KLUCZOWE: krzyż, Wojtyła, sonet, romantyzm, Krasiński, Norwid, Bierdiajew, Jan Paweł II

Wprowadzenie

Karol Wojtyła ukończył swój *Renesansowy psalterz* „na Święty Jan 1939”. Dziewiętnastoletni poeta miał wówczas za sobą pierwszy rok polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim – rok poszukiwań w zakresie twórczości lirycznej, krystalizacji przekonań, zaangażowania w życie kulturalne Krakowa, wreszcie – czas podejmowania decyzji o wyborze kapłaństwa. Karol Wojtyła brał w tym czasie udział w „lektoracie żywego słowa” prowadzonym przez Władysława Dobrowolskiego, uczestniczył w zajęciach Konfraterni Teatralnej, zwanej później Studium 39¹. Czytelnik *Renesansowego psalterza* zaskoczony jest nasyceniem treści: różnorodnością obrazów poetyckich i odniesień do rozmaitych wymiarów kultury – lokalnego i globalnego, historycznego i współczesnego. Krzysztof Dybciak zauważa:

Poeta-student pierwszego roku polonistyki postanowił połączyć rozmaite nurty narodowej tradycji – wartości zachodniego chrześcijaństwa, rodzimą słowiańskość, pierwiastki antyczne. Już wtedy pojawiła się jedna z głównych tendencji pisarstwa i działalności Wojtyły (a później także Jana Pawła II), jaką jest dążenie do syntezy odmiennych wzorów kultury, zamiłowanie do dialogu oparte na mocnym fundamencie własnych przekonań, umiejętność mówienia różnymi stylami oraz wcielania się w rozmaite role społeczne².

To bogactwo może dowodzić albo erudycyjnej wirtuozerii autora, albo – pomimo tak młodego wieku – dojrzałości własnej drogi artystycznej, świadomej miejsca w pantheonie polskich poetów, która na pierwszym miejscu stawia przede wszystkim stworzenie całościowej wizji świata poetyckiego i poszukiwanie Boga. Sam Wojtyła o odrębności swojego stylu pisał do Mieczysława Kotlarczyka:

¹ Zob. S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, Kraków 2014, s. 78–79.

² K. Dybciak, *Posłowie*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje – Poems*, Kraków 1998, s. 285.

Otóż chciałem stworzyć wyłom niejako. Wbrew kolegom moim, którzy się grążą ciągle jeszcze w rozpamiętywaniu Tuwima, cudnej – sam to przyznaję – melodii Lieberta, endeckiej bojowości Gałczyńskiego, czy wreszcie panteistycznej liryki Leśmiana. – Pieśń Słowianina. Sonety. My pokolenie najmłodsze mamy wiarę Polona, co sodalisem Maryjnym był, a szkaplerzem jak puklerzem krył piersi swoje. Polskość łaćwińska w oparciu o chrystianizm jest siłą ogromną, królestwem ducha, ideą ukochania godną najwyższego³.

Świadome odżegnanie się od dokonań poezji lat dwudziestolecia międzywojennego i wprowadzenie w jej miejsce odniesień do lokalnej twórczości z kręgu „Czartaka”, do antyku, sięgnięcie po renesans i romantyzm oraz postawienie na pierwszym miejscu gatunku sonetu, charakteryzującego się ścisłym rygiem formalnym, tym bardziej czynią *Renesansowy psalterz* wyjątkowym cyklem w XX-wiecznej poezji polskiej. Jak zauważa Małgorzata Mochoń: „Wybór sonetu – gatunku swoistego dla renesansu, ale również wykorzystywanego przez poezję romantyczną i poetów parnasistów uwypukla świadomość młodego autora, że poezja to rzecz ważna i poważna”⁴.

Wśród motywów podejmowanych przez Karola Wojtyłę w *Renesansowym psalterzu* znajduje się krzyż. Krzyż pojawia się jako konkretny przedmiot, obraz, idea, zasada konstrukcji świata. Obecność krzyża w tych lirykach jest świadectwem doświadczeń religijnych przyszłego kapłana oraz zrozumienia jego roli w kulturze polskiej i europejskiej. Nie należy jednak zapominać również o związku Karola Wojtyły z tradycją romantyczną, w której ów symbol ma swoje szczególne miejsce. Jest to krzyż Księdza Piotra z *Dziadów*, części III, krzyż *Księdza Marka*, krzyże Sybiru czy krzyż jako znak przyszłego zmartwychwstania Polski. Niemalą rolę w kultywowaniu tej tradycji odegrało wychowanie w domu i w szkole, zaszczepianie pasji literackiej przez miłośników literatury romantycznej, którzy cieszyli się autorytetem wśród młodzieży. Jeden z takich autorytetów, Piotr Ratusiński, franciszkanin, dyrektor gimnazjum w Trembowli, w swoim szkicu wydanym w roku 1930 tak konstatuje: „Żadna literatura nie była tak pewna zwycięstwa cnoty nad występkiem, jak polska literatura romantyczna, wyrosła na mogile narodu, który niósł wiernie krzyż Chrystusa – krzyż, godło najwyższej cnoty”⁵.

³ *List Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka*, 14 XI 1939, [w:] M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym: 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, wstęp i oprac. J. Popiel, wybór tekstów T. Malak i J. Popiel, Kraków 2001, s. 309.

⁴ M. Mochoń, *Przepowiadanie prawdy i piękna w sonetach Karola Wojtyły*, [w:] *Słowo – myśl – ethos w twórczości Jana Pawła II*, red. Z. Trzaskowski, Kielce 2005, s. 30.

⁵ P. Ratusiński, *Wiara romantyków polskich*, Trembowla 1930, s. 84.

Odczytanie romantycznej symboliki krzyża w *Renesansowym psalterzu* jest możliwe po uwzględnieniu konkretnych dzieł, które Karol Wojtyła miał okazję dogłębnie poznać – nie tylko jako czytelnik, lecz także aktor czy uczestnik konkursów recytatorskich. Spośród romantyków, którzy ukształtowali wyobraźnię artystyczną Karola Wojtyły jeszcze w latach wadowickich, Zygmunt Krasiński i Cyprian Norwid odgrywają szczególną rolę. Niektóre egzemplifikacje motywu krzyża zostały do pewnego stopnia zapośredniczone przez twórczość tych dwóch poetów lub wchodzą z nimi w intertekstualny dialog. Odniesienia do krzyża Krasińskiego i krzyża Norwida możliwe są do odczytania również tam, gdzie u Wojtyły nie zostaje użyty wyraz „krzyż”.

Krzyż Krasińskiego

Krzyż jest nieodłącznym elementem systemu mesjanistycznego Zygmunta Krasińskiego, wyrażonego między innymi w jego *Psalmach przyszłości*. Podejmuje w nich problem szczególnego powołania narodu polskiego. Ofiara, cierpienie i przemienienie w duchu chrześcijańskim pod znakiem krzyża – to warunki zbudowania nowego ładu. Jak zauważa Bożena Leszczyńska:

Krzyż – ten odwieczny znak cierpienia, ale i zwycięstwa, do którego podąża cała ludzkość, łączy wzgórze ziemi z niebem i zawiera w sobie całe promieniste, mistyczne ciało Polski. Wkrótce jej męka skończy się, a krzyż – symbol nadziei pojawiający się w krainie Boga, przyniesie początek nowego świata, zamkniętego dla ludzi przeszłości, ludzi złączonych węzłami szatana⁶.

Obraz samotnego, majestatycznego krzyża w twórczości Krasińskiego odpowiada konkretnemu miejscu i konkretnemu przedmiotowi – czarnemu krzyżowi samotnie górującemu nad Koloseum. To krzyż, który symbolizuje zwycięstwo chrześcijaństwa nad Rzymem i nad pogańskim, zepsutym światem. Wyobraźnia poetycka Krasińskiego, który przypisał temu krzyżowi pośród ruin szczególne znaczenie, została uformowana przez literaturę podróżniczą (i fabularną) poświęconą między innymi Rzymowi i jego pamiątkom. Bohater powieści de Chateaubrianda pod tytułem *René* (1805) mówi:

⁶ B. Leszczyńska, *Polski „Krzyż Dziejów” w twórczości wielkich romantyków*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 13, s. 71.

Rozmyślałem nad tymi pomnikami we wszystkich przygodach i we wszystkich godzinach dnia. To samo słońce, które widziało, jak rzucano fundamenty pod te grody, kładło się w moich oczach majestatycznie na ich ruinach; księżyc wznoszący się na czystym niebie między dwiema współstrzaskanymi urnami popiołów, oświecał blade grobowce⁷.

I dodaje: „Nic lepiej mi nie ujawniło istotnej miary wydarzeń i tego Nic, którym jesteśmy. Co się stało z ludźmi, którzy czynili tyle zgiełku? Czas zrobił krok i powierzchnia ziemi zmieniła oblicze”⁸.

Podczas gdy dla Chateaubrianda lekcja Rzymu to lekcja nicości, dla Julesa Micheleta to konieczna synteza dwóch żywiołów, na których narody Europy fundują własną tożsamość: „Na arenie Koloseum spotkał się chrześcijanin z barbarzyńcą – przedstawiciele wolności dla Wschodu i Zachodu. Myśmy się urodzili z ich związku, my i cała przyszłość”⁹. Podobnie na krzyż patrzy Krasieński, konkretnie na czarny, drewniany krzyż górujący nad porośniętym bluszczem Koloseum, wewnątrz którego umieszczono stacje drogi krzyżowej. Tak pisze w liście do ojca z grudnia 1830 roku:

Ale jest drugie miejsce w Rzymie, gdzie byłem i gdzie musiałem, siłą niepojętą przejęty, modlić się z całego serca, z całej duszy do Zbawiciela świata. Jest to Koliseum, które widziałem przy świetle księżyca. (...) Słupy olbrzymie, arkady, przedsienia, kolumny to częścią nadsute, to częścią jeszcze stoją całe, ale gdzież te pokolenia, które tu płały? Stopniowo księżyc występował na niebo, kiedy tam byłem, i spod cienia wyrwał coraz dalsze części gmachu. Tam arkada wyływa z ciemności, tam obicie z bluszczu, zastępujące teraz dawne z jedwabiu i purpury kobierce.

Weszliśmy na piętra górne, widok był peten uroczystości: milczenie, gdzie tyle głosów było; samotność, gdzie cały naród się bawił. Arena piaskiem posypana leżała spokojnie pod promieniami księżyca. Już nie znać i kropli krwi, której tyle wypięła, ale pośrodku stoi w swojej prostocie krzyż z drewna czarny.

Ten krzyż wart wszystkich kościołów Mediolanu i Rzymu. Przezeń żywiej Bóg przemawia niż przez sklepienia złotem, srebrem, drogimi kamieniami zasute. Ten krzyż temu tysiąc lat, taki sam jak dzisiaj, deptany był w tych miejscach, za

⁷ Cyt. za: W. Kubacki, *Wstęp*, [w:] Z. Krasieński, *Irydion*, oprac. W. Kubacki, Wrocław 1967, s. XVIII.

⁸ Tamże.

⁹ Cyt. za: W. Kubacki, *Wstęp*, dz. cyt., s. XIII.

niego rzucono tygrysom i lwóm chrześcijańskie dziewice. Wtenczas Koliseum stało wielkie, pyszne, w nim lud najpotężniejszy świata przychodził patrzeć na to, co najwięcej mu radości i wrażenia sprawiało; a teraz rozsypuje się on w gruzy i upada, a krzyż się nie odmienił, z drewna jak wtenczas, a jednak stoi pośród budowy, stoi nad ziemią, która go prześladowała, i panuje tam, gdzie nim pogardzano. Przy świetle księżyca – o, pięknym był ten krzyż czarny! Tak głucho, pusto wokół, pod nogami śpią męczennicy, a krzyż rzucał cień pokoju i błogostawieństwa nad nimi, nad prześladowcami i prześladowanymi zarazem. (...) Godło w nim niezaprzeczone zwycięstwa życia nowego nad starym; stare wokół niego leci i gnije pomiędzy bluszczem, on jeden nieśmiertelny, prosty i boski. Żebym miał nawracać niedowiarka, nie czytałbym mu rozpraw ani dowodów; w noc miesięczną zaprowadziłbym go do Koliseum i rzekłbym: patrz! Gdyby nie ukląkł i hołdu prawdziwie nie złożył, nie byłby to człowiek, ale coś niższego co do czucia od człowieka, a wyższego co do zarodów złego, coś podobnego do szatana¹⁰.

W epistolografii Krasińskiego poświęconej starożytnemu Rzymowi zwracają uwagę dwie kwestie. Pierwszą jest triumf krzyża nad szczątkami pogańskiego świata dokonujący się na płaszczyźnie zarówno wizualnej, jak i ideowej. Być może tutaj właśnie Krasiński staje się „poetą ruin”, a w jego refleksji pojawia się po raz pierwszy wątek historiozoficzny dotyczący okresu przelomu antyku i chrześcijaństwa, który odtąd będzie stanowił kwestię centralną jego koncepcji historii¹¹. Grażyna Halkiewicz-Sojak odczytuje zasadę konstrukcyjną tego opisu, która opiera się na szeregu opozycji. Z jednej strony poeta spogląda na ruiny amfiteatru i krzyż pośrodku areny, przemoc, potęgę i pychę cezariańskiego Rzymu. Po drugiej stronie znajdują się pokora oraz ciche męczeństwo pierwszych chrześcijan. Co więcej, opis Koloseum znajduje się po opisie Bazyliki św. Piotra – w tym zestawieniu można doszukiwać się ponadto opozycji barokowego przepychu i prostoty samotnego krzyża¹². Spotkanie Krasińskiego z krzyżem w Koloseum można rozpatrywać z jednej strony w kategoriach niepospolitego przeżycia estetycznego („Przy świetle księżyca – o, pięknym był ten krzyż czarny!”)¹³, z drugiej zaś – jako doświadczenie inicjacyjne¹⁴, kluczowy moment

¹⁰ Z. Krasiński, *List 26 z 5 XII 1830*, [w:] tegoż, *Listy do ojca*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1963, s. 215–217. Zapis cytatu zgodny z pisownią oryginalną.

¹¹ Zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Pejzaż w historiozoficznej wizji Krasińskiego*, „Ethos” 4 (2001), s. 135.

¹² Tamże, s. 136.

¹³ Por. W. Pyczek, *Motywy pasyjne w liryce wielkich romantyków. Mickiewicz – Słowacki – Krasiński*, Lublin 2008, s. 211.

¹⁴ Tamże.

kształtowania światopoglądu osiemnastoletniego poety. Zbigniew Sudolski nazywa to „olśnieniem i metamorfozą”, które na stałe naznaczą wyobraźnię Krasińskiego¹⁵.

Druga kwestia to natura, która stopniowo zajmuje miejsce wytworów pogańskiej kultury („tam obicie z bluszczu, zastępujące teraz dawne z jedwabiu i purpury kobierce”). Siła natury stopniowo przeobrażającej materialne dokonania człowieka jest jedną z kluczowych inspiracji w sztuce zakładania sentymentalnych ogrodów krajobrazowych – założeń doskonale znanych również Zygmuntovi Krasińskiemu. Izabela Czartoryska w swoich wskazówkach dla twórców ogrodów stwierdza:

Wieża starodawna, zamek spustoszony, kawał muru mchem obrosły, wzbudzają uczucia różne, rozrzewniają, zastanawiają, unoszą myśli, przeszłość zwracają i dodają powagi drzewom, górcom, ogrodom i każdemu miejscu, w którym się znajdują. Ruiny dawnych gmachów, które czas powoli niszczy, są to nieme miejscowe obrazy, które czasem miłe są oczom i sercu. Tysięczne cisną się myśli, patrząc na nie. Świeża, czujna, bujna imaginacja jeszcze się rozprzestrzenia przy jakowych pamiątkach. (...) Kiedy wieki upływają, takowe ruiny ostonią jeszcze drzewami, zdaje się, że mianowicie na to, aby ich ostatki od wichrów i piorunów broniły. Ziemia pomiędzy nimi zwykle jest okrytą wijącymi się roślinami i kwitnącymi drzewami. Chodzący po niej odkrywa czasem napisy lub rzeźby dawne, które zaświadczały, że tam, gdzie teraz głogi i ciernie tłumią się wzajemnie, dawniej pycha i dostatki walczyły ze sobą. Wszelkie takowe pamiątki kto u siebie posiada, powinien je bardzo szanować¹⁶.

Przemyślenia Czartoryskiej wynikają z jej bolesnych doświadczeń powrotu do zrujnowanej rezydencji w Puławach, której postanowiła przywrócić dawny blask. Wybór w tym celu modnego wówczas ogrodu angielskiego nie wynikał jedynie z przyznania prymatu przyrodzie – służył także nadaniu pamiątkom materialnym nowego sensu. Ruina, kamień, grotta są materialnymi konkretami, które stają się punktem wyjścia do refleksji historiozoficznej czy poezji. Podobnie Krasiński zawsze rozpoczyna rozważanie wokół krzyża właśnie od materialności i naoczności tego przedmiotu. Nie wyklucza to ingerencji sił natury w wytwór kultury, czego przykładem jest butwiejący krzyż z jego francuskiego tekstu

¹⁵ Z. Sudolski, *Chrystus Zygmunta Krasińskiego. Wymowa poetyckich transfiguracji motywu krzyża*, [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 229–230. Na temat Koloseum Krasiński stworzył ponadto osobny fragment prozatorski – niestety niezachowany.

¹⁶ I. Czartoryska, *Myśli różne o sposobie zakładania ogrodów*, Puławy 2009, s. 40.

zatytułowanego *Cmentarze i podziemia* (*Les cimetières et les caveaux*). Wacław Pyczek dodaje: „Sprawą drugorzędną pozostaje fakt, czy to «obiekt» widzialny (obserwowany), zapamiętany, czy wymyślony. Ważny jest sam efekt konkretyzacji, uprzedmiotowienia i dosłowności: plastyczna wyrazistość przedmiotu”¹⁷. Krzyż ten – co istotne – pozbawiony jest Chrystusa. W późniejszych lirykach Krasińskiego można zaobserwować bowiem zdystansowanie poety wobec Syna Człowieczego. W lirykach takich jak *Tam, gdzie spokój i grób pychy... czy Pod Chrystusem w niebo wstępującym...* Syn Człowieczy jest nieobecny, „odpięty” z krzyża – chrześcijaństwo i osoba Jezusa Chrystusa zostały podporządkowane historiozofii, a kompetencje mesjańskie przypisano właśnie krzyżowi¹⁸.

Obraz przytoczony w listach Krasińskiego znajduje swoje rozwinięcie w jego dziełach literackich, które Karol Wojtyła znał jeszcze z lat nauki w wadowickim gimnazjum. Są to *Nie-Boska komedia* i *Irydion*. Wojtyła, już w wieku szesnastu lat, współreżyserował z Mieczysławem Kotlarczykiem *Nie-Boską komedię* i grał rolę hrabiego Henryka. Jak zauważa George Weigel:

Fakt, że Wadowice (i ich kościół parafialny) mogły wystawić sztukę o takiej intensywności i symbolicznej złożoności, mówi nam coś o kulturalnym klimacie miejsca i czasu. Pouczające jest też, że kilkunastoletek mógł wziąć na siebie rolę hrabiego Henryka¹⁹.

Irydion należał z kolei do ulubionych lektur Mieczysława Kotlarczyka w okresie, kiedy sam uczył się do tego gimnazjum – w VII klasie przygotował *Wieczór Trzech Wieszczów*, podczas którego odgrywał między innymi fragmenty *Irydiona* (rolę tytułową)²⁰.

W *Nie-Boskiej komedii* Hrabia Henryk, który w przebraniu przedostał się do obozu rewolucjonistów, toczy spór ze swoim antagonistą, Pankracym. Przywódca rewolucji kreśli saintsimonistyczną ideę nowej ludzkości, opartej na ideach doskonalenia się, miłości i braterstwa, których propagandowymi narzędziami mają być progresywizm i „pokojowy industrializm”²¹:

¹⁷ W. Pyczek, *Motywy pasyjne...*, dz. cyt., s. 212.

¹⁸ Tamże, s. 211, 227.

¹⁹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2000, s. 54.

²⁰ Por. J. Kotlarczyk, J. Kotlarczyk-Mrozowa, D. Mróz-Krysta, *Wadowickie teatry, teatryki i idee Mieczysława Kotlarczyka*, „Wadoviana. Przegląd historyczno-kulturalny” 18 (2015), s. 173.

²¹ M. Janion, *Wstęp*, [w:] Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*, oprac. M. Grabowska, Wrocław 1974, s. LIX.

Z pokolenia, które piastuję w sile woli mojej, narodzi się plemię ostatnie, najwyższe, najdzielniejsze. – Ziemia jeszcze takich nie widziała mężów. – Oni są ludźmi wolnymi, panami jej od bieguna do bieguna. – Ona cała jednym miastem kwitnącym, jednym domem szczęśliwym, jednym warsztatem bogactw i przemysłu²².

Tej ludzkości przewodzi panteistyczny, bezosobowy bóg:

Tam spoczywa Bóg, któremu już śmierci nie będzie – Bóg, pracą i męką czasów odarty z zastoi – zdobyty na niebie przez własne dzieci, które niegdyś porzucił na ziemi, a one teraz przejrzały i dostały prawdy – Bóg ludzkości objawił się im²³.

Odpowiedzią na bezosobowego Boga Pankracego jest osobowy Bóg hrabiego Henryka, obecny w historii, któremu przypisany został „arystokratyczny” tytuł pana i który już raz „zwyciężył świat”²⁴. Dla Krasińskiego bowiem, w tym okresie twórczości, historia ludzkości bez osobowego Boga jest pozbawiona sensu – zyskała go poprzez wcielenie Chrystusa. Bez Niego bowiem cywilizacje są tylko bezkształtnym zbiorem wydarzeń, a dla chrześcijanina sens i wartość historii mogą pochodzić tylko od osobowego Stwórcy²⁵. Krasiński tak pisze do Stanisława Małachowskiego w Boże Narodzenie 1841 roku: „Grecy słowo Chrystusa mieli za utopię, Rzymianie mieli je za szaleństwo, a któż wyrzekł prawdę mówiąc: «Ale ufajcie! Jam zwyciężył świat»”²⁶.

Hrabia Henryk w Nim właśnie pokłada swoją ufność i w takich słowach zwraca się do Pankracego:

Widziałem ten krzyż, bluźnierco, w starym, starym Rzymie – u stóp Jego leżały gruzy potężniejszych sił niż twoje – sto bogów, twemu podobnych, walało się w pyle, głowy skaleczonej podnieść nie śmiało ku Niemu – a On stał na wysokościach, święte ramiona wyciągał na wschód i na zachód, czoto święte maczał w promieniach słońca – znać było, że jest Panem świata²⁷.

²² Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Dramaty I*, oprac. M. Bizior-Dombrowska, Toruń 2017, s. 181.

²³ Tamże.

²⁴ Por. J 16, 33.

²⁵ Por. J. Siennicki, *Logika dziejów. Zygmunta Krasińskiego chrześcijańska wizja historii*, „Ethos” 4 (2001), s. 94, 136.

²⁶ Z. Krasiński, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1979, s. 49.

²⁷ Tenże, *Nie-Boska komedia*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 3, dz. cyt., s. 182.

Krzyż w Koloseum stał się także jednym z kluczowych symboli obecnych w *Irydionie*. Na genezę tego dramatu również rzuca światło korespondencja Krasieńskiego. W grudniu 1830 roku pisał on do Henry'ego Reeve'a, że ranga krzyża z Koloseum jest taka, jak katedry mediolańskiej czy kościoła św. Piotra, oraz powtórzył stwierdzenie z listu do ojca, że jeśli człowiek niewierzący podczas wycieczki do Koloseum w księżycową noc nie padnie na kolana przed tym krzyżem, to jest to człowiek bez duszy i bez serca²⁸. Natomiast w liście z września 1831 roku, w którym uzewnętrznia swoje emocje związane z upadkiem powstania listopadowego, nazwał Polskę ziemią skrwawioną i świętą od tyłu bólów i zniszczeń, posianą kośćmi męczenników²⁹. W Dokończeniu *Irydiona*, kiedy to czas akcji przenosi się o kilkanaście wieków naprzód, tytułowy bohater patrzy na ów krzyż umieszczony na gruzach Rzymu. Irydionowi zostaje przekazana obietnica zbawienia, które dokona się po spełnieniu męczeńskiej ofiary na dalekiej Północy – w Polsce:

Idź na północ w imieniu Chrystusa – idź i nie zatrzymuj się, aż staniesz na ziemi mogił i krzyżów – poznasz ją po milczeniu mężów i po smutku drobnych dzieci – po zgorzałych chatach ubogiego i po zniszczonych pałacach wygnańców – poznasz ją po jękach aniołów moich przelatujących w nocy³⁰.

Zanim to jednak nastąpi, Irydion, uwikłany we współczesną mu historię i w tragiczny konflikt, dąży do jak najszybszego zrealizowania swojego celu – obalenia Rzymu. Pragnie sam, własnoręcznie, umieścić krzyż na Forum Romanum – krzyż, który będzie znakiem zemsty:

(...) czyż każdy, co uwierzył w Chrystusa, nie rad by krzyż wyrwać z wnętrzości ziemi i zatknąć na Forum Romanum? Ojczy, widzę chmurę zgrozy na czole twoim. Daruj, że pałam miłością ku braciom uciśnionym – daruj, żem śmiał ci ogłosić, że nadeszła pora ugodzić w samo serce pogaństwa i Romy!³¹

Tutaj sprzeciwia mu się biskup Wiktor, który napomina go jako ojciec i jako pasterz:

Z litością słuchałem słów twoich! Na próżno wodę chrztu wylałem na głowę twoją! Na próżno tłumaczyłem ci świat ducha. Tyś go nie pojął, nie zrzuciłeś

²⁸ Por. W. Kubacki, *Wstęp*, dz. cyt., s. XXXV.

²⁹ Tamże.

³⁰ Z. Krasieński, *Irydion*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 3, dz. cyt., s. 459.

³¹ Tamże, s. 324.

starego człowieka. Tyś w żelazie i ogniu położył nadzieję doczesnego zbawienia. Ciężkie winy twoje!³²

Irydion nakłaniał do czynu – pomszczenia krzywd podbitego ludu, mając za oręż „pioruny gorejące Pana”. Symbolicznym zwieńczeniem tej zemsty ma być umieszczenie krzyża na Kapitolu. Znalazł posłuch w chórze młodzieńców, sprzeciwiał mu się natomiast chór starców, który modlił się do Boga o oddalenie pokusy zwodziciela³³.

Obraz znany z listów Krasińskiego pojawia się dokładnie w takiej samej postaci w Dokończeniu *Irydiona* – samotny, cichy i pokorny krzyż nie przypomina jednak o zemście:

Na milczącej arenie, na piasku srebrnym, wśród arkad przemienionych w dzikie skały, z bluszczami u wierzchołków, z szczelinami w tonie, tyś podziękował losom za spodloną Romę! (...)

Z nich wszystkich został się głos hymnu, słyszanego niegdyś. To „niegdyś” było wczoraj. Tu wczoraj skonali nazareńczycy. Ich twarze były pogodne jak wieczór letni – i otóż na miejscu, na którym padli, krzyż czarny stoi dzisiaj, drewniany, cichy, na środku areny – od jego spokojnych cieniów odwrócić przewodnik po-nure oblicze³⁴.

Spośród sonetów *Renesansowego psalterza* ostatni, opatrzony podtytułem *Do przyjaciół* (XVII), w sposób najbardziej czytelny wchodzi w intertekstualny dialog z epistolografią i dramatopisarstwem Krasińskiego. Zaskakuje jednak nieobecność krzyża – nad „rozwalinami teatrum” górują zamiast niego trzy kolumny. Zastąpienie symbolu zwycięstwa chrześcijaństwa symbolem pogańskim świadczy – zdaniem Magdaleny Krzemińskiej – o poszanowaniu racji i wartości każdej kultury. Karol Wojtyła miałby się tu jawić jako „łagodny misjonarz wiary chrześcijańskiej”, w przeciwieństwie do Irydiona, który staje się chrześcijaninem tylko po to, by zyskać poparcie ludu katakumbowego, dlatego też instrumentalizował krzyż³⁵. Z drugiej zaś strony owe zjednoczone trzy kolumny mogłyby symbolizować nie tylko zwycięstwo Chrystusa, lecz całej Trójcy Świętej:

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 347–349.

³⁴ Tamże, s. 456.

³⁵ Por. M. Krzemińska, *Synteza różnych kategorii i wzorów kultury we wczesnych sonetach Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Głazewski, W. Sadowski, Warszawa 2006, s. 158.

Wśród *teatrum* zniszczenia, na cesarjańskim forum
 żyjemy trzy kolumny w ramionach architrawu,
 z ziemi zrodzone cokołów, ku wiecznym Kapitolom
 w mit zapatrzone ludzkości, w trud kamienistej uprawy³⁶.

Nie ma tu jednak „lekcji nicości”, jak przedstawiał to Chateaubriand, czy zniszczenia i katastrofy, niczym w apokaliptycznej wizji Krasińskiego. Pośród ruin można spoglądać w przyszłość, kolumny mają w sobie wewnętrzną siłę – żar.

Wśród rozwalin *teatrum*, w kajdany zakutych wrót,
 nad posągami Wolności, Miłości zdeptanym marmurem,
 wstajemy – o Przyjaciele – trzech ognisk żar i głód,
 kolumny wśród ruin forum zniszczenia zbratane bólem³⁷.

Dla przywołanej badaczki zbratanie trzech kolumn jest poetyckim obrazem pojednania trzech kultur: antyku grecko-rzymskiego, świata judeochrześcijańskiego oraz kultury Słowian. Na gruzach antyku trwa oczekiwanie Mesjasza, płoną ponadto sobótkowe ogniska – kluczowy element pogańskiego święta, które zostało schryścianizowane jako uroczystość narodzenia świętego Jana Chrzciciela: dzień ukończenia cyklu przez Wojtyłę.

(...) gdy wieczór się słowiański nad rozwaliska pochylił –
 z ognisk się łąną żywiczą ku świętej poniosło włości,
 ponad trzech kolumn zbratanie w ewangelicznej jasności³⁸.

Jak wnioskuje Magdalena Krzemińska, owe różnice między kulturami oraz czas i przestrzeń nie stanowią przeszkody w pojednaniu, ponieważ we wszystkich tych kulturach widać emanację doskonałości Boga, który zawsze był, jest i będzie Stwórcą tego samego świata³⁹. We wszystkich tych tradycjach obecne są ponadto Dobro, Piękno i Boska Prawda⁴⁰. Co więcej, zbawienie wszystkich wymiarów kultury można przypisać każdej z Trzech Osób Boskich. Cokołem kolumn jest ziemia (natura), nie zaś kamienny postument (wytwór kultury). Kolumny nie zostały tam umieszczone ręką ludzką – one żyją same z siebie,

³⁶ K. Wojtyła, *Sonet XVII*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, wstęp M. Skwarnicki, Kraków 2004, s. 39.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Zob. M. Krzemińska, dz. cyt., s. 163.

⁴⁰ Tamże.

mogą patrzeć, poznawać, powstawać i bratać się. Same są naturą, zakorzeniły się w ziemi niczym krzyż, *arbor vitae*, czerpiący życiodajne soki z ziemi przesiąkniętej krwią męczenników. Użyte przez Wojtyłę w *Sonecie XVII* czasowniki w czasie teraźniejszym („żyjemy”, „wstajemy”) wyrażają nadzieję i kierują uwagę ku przyszłości, ku budowaniu nowego świata na podwalinach pozostawionych przez poprzedników, bowiem drzewo życia nie zakorzeni się w jałowej glebie⁴¹.

Ta sama metafora jest obecna w *Sonecie III*:

Korzeniem soków sięgnij! – Kroplami się sączą w konary

ukrzyżowane cierpieniem, a w każdej kropli jest ból.

Matki powiedzą ciężarne, że ból się w serca zarył...

Dzieci się pytaj... czy wiedzą?... Matczynym piersiom zwól⁴².

Święta ziemia przechowuje cały ludzki ból, podobnie jak ziemia Rzymu czy Polska – „ziemia mogił i krzyżów” oczekująca swojego zmartwychwstania. Tutaj *arbor vitae* ma konkretną postać drzewa „korzeniach ukrzyżowanych cierpieniem”. Jeśli traktować *Sonet III* wraz z dwoma kolejnymi jako swego rodzaju miniaturowy cykl, można dopatrywać się tu nawiązania do mitu wegetacyjnego⁴³ – motywem spajającym te trzy sonety jest nie tylko następowanie pór dnia, lecz także drzewa stopniowo wzbudzone do życia. Rzecz zaczyna się zimną nocą („porą ponieszporną” w *Sonecie III*) i trwa w czasie świtania i oczekiwania na poranną modlitwę (*Sonet IV*):

(...) i jaśń swoją księżyc rzuci w lipowe malowidła:

w konary, w pnie i w gałęzi splątanych mroczne marzenie.

W takim się tumie zejdziemy. Gdy witraż nad ranem przybladł,

pójdziemy na jutrznię – mnichy – modlitwą, różańcem, milczeniem.

Tęsknotą się zejdzem z ziemią – my, z niej wyroste topole⁴⁴.

Wreszcie *Sonet V* wprowadza wyczekiwany wraz z nadejściem dnia dynamizm – przyroda odradza się w rytmie poloneza w ciepłe wschodzącego słońca:

O rozżarz mnie, słońce wschodzące! Świtaniem wstałem z grud.

Ciepła trza ziarnom pod sercem i krwi potrzeba ciepła –

⁴¹ Tamże, s. 161.

⁴² K. Wojtyła, *Sonet III*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 31.

⁴³ Zob. M. Szargot, *Ziemia rozdziału – niebo połączenia. O liryce Zygmunta Krasińskiego*, Katowice 2000, s. 90–91, 102–106; W. Pyczek, *Motywy pasyjne...*, dz. cyt., s. 222.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Sonet IV*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 31.

W polonez się wmieszam przedziwny (...)
 Polonez przejdzie po drzewach – i pozostaną drżący –
 i będą odgłosy ostatnie jak kwiaty po halach zbierać⁴⁵.

Od drzewa krzyża będącego drzewem życia (*arbor vitae*) oczekuje się kwitnienia i owocowania. U Wojtyły najwyższą formą istnienia tego drzewa nie jest *explicite* „porośnięcie kwieciami”, lecz współbrzmienie z muzyką poloneza, będącą słowiańskim wcieleniem koncepcji harmonii świata.

W epistolografii i liryce Krasińskiego symbolika krzyża ściśle również wiąże się z mitem wegetatywnym. Widać to – po pierwsze – w rozwinięciu motywu „ziemi mogił i krzyżów” – kreacji pejzażu Północy w liście do Delfiny Potockiej z 4 listopada 1844 roku. Tutaj natura ukazana została jako całkowicie pozbawiona życia, oczekująca nadziei zmartwychwstania. Wacław Pyczek zwraca uwagę na przygnębiającą wizję krzyża i pasji, podporządkowaną zimowemu krajobrazowi, daleką od ich zbawczego sensu⁴⁶:

Nic bardziej ateuszowskiego nie znam od zimy. Sama natura sobie wynalazła doskonały typ bezbożności, doskonale chwilę zwątpienia wyobraziła i wykształtowała widomymi formami. Żadne ceremonie jezuickie nie potrafią głębiej i srożej usymbolizować śmierci Chrystusa i zstąpienia Jego do grobu. Każde drzewo staje się krzyżem, każdy wiatru zamach potęgą wstrząsającą ciałem Bożym, które w liściach rozsypuje się na wszystkie strony jak uniwersalny proch, wreszcie śnieg nadchodzi, nadptywa, jak koszula śmiertelna, co ma obwić zamordowane Bóstwo⁴⁷.

Inną konkretyzacją mitu wegetacyjnego w odniesieniu do krzyża w liryce Krasińskiego jest znany krzyż z Koloseum interpretowany jako *arbor vitae*, jak w liryku *Tam, gdzie spokój i grób pychy...*:

Tam, gdzie spokój i grób pychy,
 I nad grobem złota, drżąca
 Wśród szafiru twarz miesiąca!
 I chrześcijański krzyż ten cichy!
 Krzyż zwycięski – czemuż smętno?
 I już na nim wieków piętno?

⁴⁵ Tenże, *Sonet V*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁶ W. Pyczek, *Motywy pasyjne...*, dz. cyt., s. 241–242.

⁴⁷ Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 2, oprac. i wstęp Z. Sudolski, Warszawa 1975, s. 558–559.

I gdy wkóło fiatki rosną!
 Maj powraca, gruz zieleni!
 On – nie kwitnie z ruin wiosną!
 Stoi czarno, sam, w przestrzeni⁴⁸.

Krzyż początkowo zdradza swoje „niedostatki” – przysłówek „czarno” został tu użyty w funkcji okolicznika sposobu, nie współgra on z rytmem przyrody, co pozostaje w sprzeczności z użytymi wcześniej określeniami „chrześcijański” czy „zwycięski”⁴⁹. Jednak ta bierność jest tylko pozorna. Krzyż zostanie wzburzony i przeobrażony, kiedy nadejdzie jego „czas” – w następstwie tego będzie zdolny przeobrazić cały świat:

Lecz nadpływa czasu fala,
 Co mu stopy pocatuje
 I jak płomień, co przepala,
 Z więzów stopy te rozkuje!⁵⁰

Ta „czasu fala” to nadejście epoki Ducha Świętego, będącej syntezą dwóch poprzednich epok – Ojca i Syna. Ten koncept wywodzi się z systemu heglowskiego zaadaptowanego przez Augusta Cieszkowskiego w jego *Prolegomenach do historiozofii*⁵¹. Stał się on częścią systemu historiozoficznego Krasińskiego, najpełniej zrealizowanego w jego poemacie *Przedświt*:

Stabszych silny już nie gniecie:
 Tak jak w Niebie – na planecie
 Wszystko świętej woli słucha;
 Martwa dotąd bryła Ludu
 Już przekłuta dłutem Cudu
 W nieśmiertelny posąg Ducha!⁵²

⁴⁸ Z. Krasiński, *Tam, gdzie spokój i grób pychy...*, [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 1: *Wiersze*, oprac. M. Szargot, Toruń 2017, s. 197.

⁴⁹ Por. W. Pyczek, *Motywy pasyjne...*, dz. cyt., s. 222.

⁵⁰ Z. Krasiński, *Tam, gdzie spokój i grób pychy...*, dz. cyt., s. 197.

⁵¹ Zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, wstęp A. Walicki, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 2014.

⁵² Z. Krasiński, *Przedświt*, [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 2: *Poematy*, oprac. M. Szargot, Toruń 2017, s. 141.

Eschatyczna epoka Ducha, która ma połączyć antyczne, materialne piękno z chrześcijańską duchowością, w której ma dokonać się moralne i polityczne odrodzenie świata i Polski, i która jest konieczną przemianą w obliczu grożącej światu katastrofy⁵³, została scharakteryzowana przy pomocy obrazu *crux floridus* w liryku Krasieńskiego *W twoim ze śmierci ku życiu odrodzie...*:

Z Ducha Świętego trzeciej błyskawicy
 Wyjrzał Syn Boży z głębin tajemnicy
 I zasiadł, jasny, na ludów stolicy!
 Przeminał ucisk – uciekła precz trwoga –
 Ludzkość już patrzy twarzą w twarz – w twarz Boga –
 Wie, że już kwieciami ciernista korona
 I krzyż Golgoty kwieciami porośnięty,
 Bo na to tylko Syn niebieski kona,
 By z niebios zstąpił po wiekach Duch Święty!
 A gdy na ziemi Duch uwielbi Syna,
 Wtedy Syn w pełni królować zaczyna –
 Z świata starego wybłyśka świat nowy –
 Łzy już ostatnie spadają z ócz ludzi –
 I z ramion ludzkich ostatnie okowy –
 Śpij jeszcze, ziemio! – Wnet Pan twój cię zbudzi!⁵⁴

Renesansowy psalterz Karola Wojtyły również wchodzi w intertekstualny dialog z tak pojmowaną historiozofią Krasieńskiego, której narzędziem jest krzyż. W *Sonecie XIV* można odnaleźć zantropomorfizowane czarne krzyże, cierpiące, skontrastowane ze światłem ognia pochodni niesionych przez tych, którzy oddali życie za Chrystusa, nazwanego „tkliwym Pelikanem” i „Hostią bezbrzeżnych mórz”.

Takiej potrzeba duszy, co czarnym krucyfiksom
 rzuci do nóg bolejących męczeńskich pochodni pąk,
 co wypowiada ból świata, nieszczęścia brzemień rozwikła
 i sięgnie ręką po Miłość okrzyżowanych rąk⁵⁵.

⁵³ Zob. M. Szargot, *Ziemia rozdziału...*, dz. cyt., s. 102–103.

⁵⁴ Z. Krasieński, *W twoim ze śmierci ku życiu odrodzie...*, [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 1, dz. cyt., s. 314.

⁵⁵ K. Wojtyła, *Sonet XIV*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 37.

Tą duszą jest Jezus Chrystus, który spełnia „posługę jednania”⁵⁶ – to Jego oczekują ludzie, mający serca „najbiedniejszego z nędzarzy” i zarazem „serca sobótek”. Sonet ten nakierowuje odbiorcę ku przyszłości – nowe czasy opisane zostały za pomocą charakterystycznego dla młodzieńczej poezji Wojtyły gestu ekspansji przestrzennej. Oczekiwanie trzeciej epoki – Ducha – nie wiedzie jednak przez quasi-apokaliptyczną wizję pochodów duchów przeszłości wśród dźwięków harfy, łopotu sztandarów, feerii barw, wokół Królowej Polski, gdzie pośród szlacheckich herbów góruje „katolicki krzyż wzniesiony”⁵⁷. Dla Wojtyły oczekiwanie Ducha to przede wszystkim osobiste poszukiwanie Boga, tęsknota do Niego, nawiązanie osobowej relacji z Nim i zjednoczenie serc w tym wspólnym wszystkim poszukiwaniu:

A drugą ręką serc sięgnie – najbiedniejszego z nędzarzy
i sercom owym objawi żar przebitego Serca,
i w obu tych serc ognisku płomieniem się rozżarzy –
Tęsknotą wystrzeli ludzkości modlitwa coraz szczerza –
Na Ducha oczekiwaniem jest Era i Codzień i Człowiek,
serca sobótek i ludzie, zbratani tęsknotą w Słowie⁵⁸.

Podobnie pojmuje tę erę podmiot liryczny w zakończeniu *Sonetu V*:

i u najcichszych źródeł tej duszy pieśń wymodłę:
– z najcichszych tonów mszalnych w tęsknotach idąca Era⁵⁹.

Wreszcie – gdy Krasiński umieszcza jeden, majestatyczny krzyż nad Kolo-seum – podmiot liryczny *Sonetu XI* widzi mnogość diamentowych krzyżów nad Akropolem. Chrystus wcielił się niejako w pogańską architekturę, a gruzy antycznego świata nie są traktowane z pogardą ani przeciwstawione Bogu czy samotnemu, czarnemu krzyżowi – podmiot liryczny wiersza Wojtyły może z nich „odgrześć myśl dionizową”, która prowadzi do „Mesyjasza” i „Empirejskiego Kresu”:

Po wiekach dyjamentowe nad Akropolem krzyże,
wcielenie Chrystusowe w doryckie, jońskie kształty –

⁵⁶ Por. 2 Kor 5,18-20.

⁵⁷ Z. Krasiński, *Przedświt*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 2, dz. cyt., s. 122–128.

⁵⁸ K. Wojtyła, *Sonet XIV*, dz. cyt., s. 37–38.

⁵⁹ Tenże, *Sonet V*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 32.

Duszo z wolności wyrosta, moc mesyjańską wyrzeźb
i zaknij w psalmy Miłości – w renesansowy psalterz!⁶⁰

Kamień szlachetny pojawia się w Apokalipsie św. Jana Apostoła jako budulec Nowego Jeruzalem – nowej ziemi i nowego nieba, które będzie charakteryzować się pełnią i bogactwem przyrody, barw, światła i woni⁶¹. Aby dostać się do tego miasta, zbawieni muszą pokonać drogę pod górę⁶². W wizji Krasińskiego zanotowanej w liryku *Znów wraca wiosna – przeszłe wraca życie...* „przez te wschody świata diamentowe / Wstępować będziemy na królestwo nowe...”⁶³.

W zakończeniu *Sonetu XI* Wojtyły podmiot liryczny zwraca się do „odwiecznej Beatrycze”, która jest przewodniczką ku Miłości, a drogę ma rozświetlać „słowiańskim zniczem”. Znamienne, że Beatrycze była przewodniczką Dantego; „Beatrix-siostra” to również poetyckie wcielenie Delfiny Potockiej w *Przedświcie* Krasińskiego. U Karola Wojtyły Beatrycze nie wyraża jednak pragnienia miłości ludzkiej, a antycypuje gest zawierzenia Maryi wyrażony w dewizie biskupiej i papieskiej *Totus Tuus*⁶⁴.

Krzyż Norwida

Cyprian Norwid zajmuje miejsce znacznie bardziej eksponowane w światopoglądzie poetyckim Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II. Dziełem, które rzuca światło na rozumienie krzyża w *Renesansowym psalterzu*, jest *Promethidion*. Wiadomo, że ów traktat poetycki Karol Wojtyła poznał bardzo dobrze już w 1937 roku. Wówczas do rodzinnego miasta przyszłego papieża przyjechała z recitalem aktorka Kazimiera Rychterówna. Po zakończeniu występu Wojtyła i jego koleżanka, Halina Królikiewicz, poprosili ją, żeby wróciła do Wadowic w charakterze jurora w międzyszkolnym konkursie recytatorskim. Aktorka zgodziła się i po miesiącu pojawiła się na konkursie, który odbył się w auli gimnazjum męskiego. Halina Królikiewicz-Kwiatkowska po latach wspominała to wydarzenie:

⁶⁰ Tenże, *Sonet XI*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 35–36.

⁶¹ Por. Ap 21-22.

⁶² Por. W. Pyczek, *Motywy pasyjne...*, dz. cyt., s. 230.

⁶³ Z. Krasiński, *Znów wraca wiosna – przeszłe wraca życie...*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1, dz. cyt., s. 113.

⁶⁴ Por. M. Bernacki, *Słowiańska Pieśń Miłości – o funkcji poety i poezji w „Sonetach – Zarysach” Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła – poeta...*, dz. cyt., s. 172.

Karol recytował *Promethidiona*, tekst trudny, filozoficzny. Nie wiem, czy był to cały utwór, czy jego bardzo obszerne fragmenty. Po raz pierwszy słyszałam ten traktat w wykonaniu aktorskim. Mówił na swój własny sposób, intelektualnie, bez modnej wówczas egzaltacji, zrozumiale i przejrzyście. Ten sposób recytacji, niewątpliwie udoskonalany, zachował także występując w Teatrze Rapsodycznym. Właśnie wtedy, w interpretacji Karola rozumiałam ten niezwykły utwór. On też otworzył mi oczy na Norwida. Wydaje mi się, że ta jego fascynacja twórczością poety-filozofa, ta jego szczególna miłość do Norwida już wtedy się zaczęła i trwa dotąd⁶⁵.

Nawiązania do Norwida, w szczególności do *Promethidiona*, będą jeszcze pojawiać się w nauczaniu papieskim – aż do słynnego przemówienia dla delegacji Instytutu Dziedzictwa Narodowego z 1 lipca 2001 roku.

W kontekście doświadczeń religijnych Norwida symbolika krzyża jest bardziej złożona⁶⁶. Z jednej strony krzyż stanowi część Norwidowskiej filozofii pracy, czynu i trudu, rodzenia w bólach i nadawania kształtu. Do tego konceptu odnosi się Karol Wojtyła, mówiąc o swoich sonetach: „Tworzone w Cyprianowym bólu, jako każda sprawa poczynająca się z Miłości, jako pierwotne dziecko. Tworzone w bólu i trwodze, tworzone w wątpieniu nieustannym”⁶⁷. Jest to echo słów Norwida z rzymskich utworów lirycznych – do Józefa Bohdana Zaleskiego z 1847 roku: „A jam chłopię z dróg krzyżowych”⁶⁸ i z napisanego dwa lata wcześniej wiersza sztambuchowego dla Leopolda Abramowicza: „Bo jeszcze ciosać trzeba krzyż na świecie, / Niżeli w ręce go umarłe złożyć!”⁶⁹. Jednak nie należy tego – jak sądzi Danuta Zamącińska – rozpatrywać w kategoriach zamkniętego, przeintelektualizowanego systemu filozoficzno-teologicznego:

Wydaje mi się, że rekonstrukcja poetyckiego oblicza Norwida, z jaką mamy dziś do czynienia, wyrosła na opinii, którą chciałam zrewidować, na opinii, że kształt sztuki Norwidowskiej jest dowodem intelektualnego zapanowania nad

⁶⁵ Cyt. za: S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, dz. cyt., s. 75. Warto dodać, że konkurs wygrała Halina Królikiewiczówna za recytację *Deszczu jesiennego* Leopolda Staffa. Karolowi przypadła druga nagroda. Zdaniem bohaterki anegdota nagrody przyznano niesprawiedliwie w tej kolejności, ponieważ oba dzieła reprezentują zupełnie inne style i stopień trudności.

⁶⁶ Zob. S. Cieślak, *Sylwetka duchowa Cypriana Norwida*, Warszawa 2013, s. 191–214.

⁶⁷ K. Wojtyła, *Sonet* – zarys, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁸ C. Norwid, *Do Józefa Bohdana Zaleskiego*, [w:] tegoż, *Pisma wszystkie*, t. 1: *Wiersze. Część pierwsza*, oprac. J.W. Gomulicki, Warszawa 1971, s. 86.

⁶⁹ C. Norwid, *W pamiętniku L.A. Improwizacja*, [w:] tegoż, *Pisma wszystkie*, t. 1, dz. cyt., s. 74. Według tego klucza można odczytywać fascynację Wojtyły sztuką ludowego świątkarza Jędrzeja Wowry, którą zaszczerpił w nim Emil Zegadłowicz.

doświadczeniem życia, dokonanej jakoby pełnej obiektywizacji. Wbrew panującej formule krytycznej o tej twórczości pociąga mnie ogromny udział „emocjonalnego” (czy romantycznego?) w tym dokonaniu. Udział osobistego wpisany w kształt językowy tej poezji nieobojętny jest przecież i dla całościowego sensu tego przesłania, i dla problemu „Norwidowskiego romantyzmu”⁷⁰.

W kontekście młodzięcych doświadczeń literackich Karola Wojtyły interesujący jest przede wszystkim krzyż rozumiany jako zasada architektoniczna świata, której wykład zawiera się w Epilogu *Promethidiona*:

Rzymianin – przez pojęcie ogromu i ogarnięcia (Koloseum).

Chryścianizm – przez przecięcie linii **ziemskiej** horyzontalnej i linii nadziemskiej **prostopadłej – z nieba padłej** – czyli przez znalezienie **środku +**, to jest przez tajemnicę krzyża (**środek** po polsku znaczy zarazem **sposób**)⁷¹.

Już sam sposób zapisu tej koncepcji (spontaniczny, wręcz szkicowy) uprawnia – zdaniem Danuty Zamącińskiej – do obrony osobistego charakteru twórczości Norwida-romantyka:

Jakby cały obszerny „dialog, w którym jest rzecz o sztuce stanowisku sztuki” był zbudowany po to, by zastąpić jaskrawość doznanej zmysłowo prawdy; jakby wielka obfitość wypowiedzi dydaktycznych, moralizatorskich, struktur skrajnie zracjonalizowanych zmierzała do ukrycia i skutecznego zastąpienia twarzy człowieka cierpiącego⁷².

Norwidowskie „przecięcie” fascynowało Karola Wojtyłę, który w krzyżu widział zespolenie pierwiastka gotyckiego z renesansowym, apollinijskim z dionizyjskim:

Gotyk i renesans z osobna wyłączością są. Współt harmonię tworzą. Gotyk ma drogę strzelistą, ale ciasną. Postawmy jaki symbol w pośrodku, niech będzie gotycka katedra. Możemy, w górę od niej idąc, dojść do świętego Franciszka,

⁷⁰ D. Zamącińska, *Słynne – nieznanne. Wiersze późne Mickiewicza, Słowackiego, Norwida*, Lublin 1985, s. 70–71.

⁷¹ C. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie IV. Poematy 2*, oprac. S. Sawicki, P. Chlebowski, Lublin 2011, s. 133. Zapis cytatu zgodny z pisownią oryginału.

⁷² D. Zamącińska, *Słynne – nieznanne...*, dz. cyt., s. 75.

co taki-ci już strzelisty, że Zbawiciela obejmą. Możemy, idąc od niej w dół, w tę niewolniczość popaść, w to ujarzmienie dusz. A tu mnie ponosi bunt. (...) Droga gotycka wzwyż, renesansowa wszerek. Drogi się przecinają. Z przecięcia kształt, Zbawienie, Krzyż. Mówię to, żem chrześcijanin – i żem Polak⁷³.

Koncept zharmonizowania gotyku i renesansu wywodzi się z kolei z *Nowego średniowiecza* Mikołaja Bierdiajewa, lektury znanej Wojtyła jeszcze przed wybuchu wojny (tłumaczenie na język polski ukazało się w Warszawie w 1936 roku nakładem wydawnictwa Rój). Bierdiajew kreśli koncepcję wczesnego renesansu średniowiecznego, chrześcijańskiego, przeciwstawionego późniejszej fazie charakteryzującej się oddzieleniem człowieka od jego „duchowych źródeł życia” i „samozniszczenia humanizmu”, czego wyrazem była materializacja i mechanizacja świata dokonana przez Leonarda da Vinci⁷⁴:

Renesans narodził się w głębi Średniowiecza i jego pierwsze odruchy były całkowicie chrześcijańskie. Dusza średniowieczna, chrześcijańska zbudziła się pod wpływem woli tworzenia. Przebudzenie to ujawniło swoje duchowe oblicze w XII i XIII wieku. Objawiło się ono wspaniałym rozkwitem świętości, która wzniosła twórczość ludzką na najwyższe dla ducha ludzkiego wyżyny. Świętości tej towarzyszyło napięcie mistycyzmu i rozwój filozofii scholastycznej. Renesans średniowieczny dał natchnienie sztuce gotyckiej i malarstwu. Prymitywu. Renesans Prymitywu włoskiego był chrześcijański. Św. Dominik, Św. Franciszek, Joachim da Fiore i Św. Tomasz z Akwinu, Dante i Giotto oto związani ze starożytnością przedstawiciele prawdziwego Odrodzenia ducha ludzkiego, twórczości ludzkiej. W epoce Renesansu średniowiecznego, chrześcijańskiego istniał już stosunek pomiędzy formami tworzenia a naturą i rozumem człowieka, między sztuką a całokształtem życia. To, co określa się pojęciem pierwszego Renesansu włoskiego – Trecento – jest najwspanialszą epoką w historii europejskiej, jest punktem kulminacyjnym. Ówczesne podniesienie sił twórczych człowieka było jakby odpowiedzią objawienia człowieka na objawienie Boże. Takim był humanizm chrześcijański poczęty w duchu św. Franciszka z Asyżu i Dantego⁷⁵.

⁷³ K. Wojtyła, *Sonet* – zarysy, dz. cyt., s. 49.

⁷⁴ Por. M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1936, s. 28–29. Celowo zostaje tu przytoczone najstarsze wydanie i tłumaczenie, ponieważ właśnie do niego miał dostęp Karol Wojtyła.

⁷⁵ Tamże, s. 24–25.

Co ciekawe, krzyż również jest jedną z centralnych idei w filozofii Bierdiajewa. Twórczość dla niego ma sens o tyle, o ile wiedzie przez krzyż do zmartwychwstania. Podobnie jak w *Promethidionie*, krzyż nie tylko jest narzędziem zbawienia, lecz także zasadą wyznaczającą kierunki odkupienia świata – wertykalny i horyzontalny. Wojtyła jednak nie miał możliwości zapoznania się z tą koncepcją w okresie, kiedy pisał *Renesansowy psalterz*, niemniej można doszukiwać się intertekstualnego dialogu między Wojtyłą, Bierdiajewem i Norwidem. Jak zauważa Krzysztof Duda:

Zdaniem Bierdiajewa, sens twórczości – choć nie odkryty do końca – wyjawia się nam w krzyżu, w krzyżu którego pion stanowi relacja głębi ducha człowieka z głębią boską przez wspólną naturę wolności i wnoszenie jej w świat w wolnym twórczym mitosnym akcie, którego celem jest zbawianie człowieka. W poziomym zaś układzie krzyża, to zbawienie rozciąga się również na świat przez tworzenie w nim i kreowanie świata kultury⁷⁶.

Sam Bierdiajew w swoim quasi-tractacie *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka* stwierdza: „Prawda i piękno nie mogą zatryumfować na płaszczyźnie, w szerokim polu życia rodu, one wznoszą się na krzyżu i jedynie przez misterium ukrzyżowania zmartwychwstanie róża życia świata”⁷⁷.

Krzyż jako zasada architektoniczna świata zyskuje u Wojtyły jeszcze jeden wymiar. Autor *Renesansowego psalterza*, który za Norwidem przejął fascynację muzycznością w poezji⁷⁸, rozciągnął tę dychotomię (renesans – gotyk, pogaństwo – chrześcijaństwo) także na formy muzyczne: gotycyzmowi odpowiada starożytny gatunek hymnu, natomiast żywiołowi renesansowemu – polski taniec narodowy, polonez, jak w *Sonecie VI*:

Duszy niech będzie wolno od poloneza do hymnu!
– Polonez oto, jak symbol renesansowych wcieleń –
Hymnem uderz mnie w serce! ofiarą studymną!
stygmatem gotyckich zacisz! Najpotężniejszy Eli!⁷⁹

⁷⁶ K. Duda, *Wolność, twórczość i kultura w myśli Mikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2015, s. 267.

⁷⁷ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 277.

⁷⁸ Por. J. Dąbrowska, *Aluzje literackie w poezji Karola Wojtyły na przykładzie „Renesansowego psalterza”*, [w:] *Karol Wojtyła – poeta...*, dz. cyt., s. 170.

⁷⁹ K. Wojtyła, *Sonet VI*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 32–33.

Kontynuację tego obrazu dźwiękowego krzyża (symbolu pojednania, „rekapitulacji” świata w Chrystusie) zawiera zakończenie *Sonetu VIII*, którego struktura przypomina chiazm. Figura ta jest odmianą paralelizmu składniowego, jednak – jak zauważa Jerzy Ziomek – ponieważ osiągnięta zostaje nie przez zmianę szyku, ale zmianę symetryczną, prowadzi w ten sposób do antytezy⁸⁰. Chiazm jest figurą krzyża *par excellence*: na tej zasadzie zestawione zostały pieśń chrześcijańska i pieśń słowiańska, zawołania „Amen” i „Łado”:

I oto – Amen – pieśniom niech się stanie zadość:
Słowiańska pieśń Miłości – Łado – Łado – Łado!⁸¹

Ów krzyż, będący Norwidowskim „środkiem”, jest ponadto wyrazem harmonii świata (*harmonia mundi*). Owa harmonia to Boecjańska *musica mundana*, najdoskonalszy rodzaj muzyki – muzyka sfer niebieskich, niesłyszalna dla ludzkiego ucha, a służąca wyłącznie do kontemplacji. Jej odzwierciedleniem dla Boecjusza jest *musica humana*, wewnętrzny porządek duszy. Dla Karola Wojtyły miejscem kontemplacji harmonii sfer jest Wawel, zawsze przedstawiany w jego poezji na sposób mistyczny, niczym „romantyczne teatrum”, jak w *Sonecie X*:

I otóż na Wawelu symbol duszy słowiańskiej kształtów:
nad kondygnacją kaplic, Zygmontów renesansem
z cegieł się żebrowania w gotyckich okien światło
pną, ku rozetom pował, co naw zakuty pancerz.
I zgoda jest dziwna tej duszy słowiańskiej i Wawelu,
jak jednych rąk melodia, jak symfoniczny prelud⁸².

W powyższych przykładach krzyż pojawiał się jako zasada porządku świata, natomiast wyraz „krzyż” nie wystąpił ani razu. Zostaje on napomknięty w *Sonecie XVI* – nie jako konkretny przedmiot, ale jedynie jako kształt:

Oto jest droga Piękna: z prometeańskich błyskawic
i z ognia sobótczanego, z ogników w krzyż płonących –
wśród mrocznych dróg rozwalin: ścieżki splątane zbawić
apostolskimi stopy i sercem źródeł bijących⁸³.

⁸⁰ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Warszawa 1990, s. 222.

⁸¹ K. Wojtyła, *Sonet VIII*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 34.

⁸² Tenże, *Sonet X*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 35.

⁸³ Tenże, *Sonet XVI*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 38.

Nadrzędna idea *Promethidiona* wyraża się w zdaniu „Kształtem miłości pięknym jest”⁸⁴. Pięknem jest tu „zbawienie splecionych ścieżek”, czyli rekapitulacja historii w Chrystusie i Jego Kościele, dokonująca się przez krzyż. We wstępie do *Promethidiona* zawiera się odkrycie soteriologicznego wymiaru sztuki, która zbawia nie tylko człowieka, lecz także całą historię:

O sztuko, wiecznej tęczu Jeruzalem,
Tyś jest przymierza łukiem po potopach
Historii, tobie gdy ofiary palem,
Wraz się jagnięta pasą na okopach...⁸⁵

Podobną ideę zawarł Karol Wojtyła w liście do Mieczysława Kotlarczyka:

Trzeba sprecyzować tę ideę, która w nas trwa, trza objawić ten nurt, który prze strumień naszej młodości, a objawić się dotąd nie mógł. Strumień ten źródło ma w nas wspólne: Miłość głęboką, Wolność słowiańską i sarmacką i – nie pragnienie już, ale żądzę piękna. To, o czym nieraz mówiliśmy na Długiej, że nie jest sztuka, aby była li tylko prawdą realistyczną, albo li tylko zabawą, ale nade wszystko jest nadbudową, jest spojrzeniem w przód i wwyż, jest towarzyszką religii i przewodniczką na drodze ku Bogu; ma wymiar romantycznej tęczy: od ziemi i od serca człowieczego ku Nieskończonemu – bo wtedy stają przed nią horyzonty przeogromne, metafizyczne i anielskie⁸⁶.

W badaniach nad związkami twórczości Wojtyły z Norwidem pojawia się w związku z tym sąd na temat dyskursywnego charakteru liryki przyszłego papieża, jak choćby w pracy Grażyny Legutko:

Wydaje się (...), że patronat literackich mistrzów, stale wyczuwany w wierszach autora *Renesansowego psalterza*, nie powinien być w trakcie ich interpretacji sprowadzony do kwestii naśladownictwa czy kategorii wpływu, chociażby dlatego, że od początku liryka Wojtyły miała charakter osobny: kontemplacyjny, intelektualny, teologiczny i filozoficzny. Bardziej była poezją dyskursu filozoficznego niż erudycji, wyrazem określonych przekonań myśliciela niż popisem jego

⁸⁴ C. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, dz. cyt., s. 106.

⁸⁵ Tamże, s. 95–96.

⁸⁶ *List Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka*, dz. cyt., s. 308. Wojtyła załączył do tego listu fragmenty *Renesansowego psalterza*.

uczoności (...). Ze względu na medytacyjność, czasem wręcz mistykę, należy ją traktować jako nowoczesną poezję traktatową⁸⁷.

Jednak synteza osobistego doświadczenia religijnego i spekulacji filozoficznej, próba wyrażenia Niewyraźnego łączy Wojtyłę zarówno z Norwidem, jak i Bierdiajewem. W spuściźnie rosyjskiego filozofa istnieje ścisły związek między pojęciami twórczości i wolności a eschatonem. „Średniowiecze” jest dla niego właśnie koncepcją eschatyczną: pod tym pojęciem rozumie on postawę duchową człowieka poszukującego integralności duchowej, polegającej na poczuciu żywej więzi z Transcendencją. Z niej to właśnie wynika spontaniczny charakter twórczości poetyckiej⁸⁸. Janusz Jusiak dodaje:

Bierdiajew dowodził, że akt twórczy zawsze wyrasta z niezgody na zastany stan świata, czyli bierze się z wyobrażenia czegoś wyższego, lepszego i piękniejszego niż to, co ukazuje naoczność. Dlatego twórczości nie można wyjaśnić racjonalnie, np. poprzez jej sprowadzenie do oddziaływania środowiskowych czynników życia. Gdyby twórczość była w pełni racjonalna, relacje zachodzące między wyobraźnią twórczą a światem zewnętrznym byłyby proste i powszechnie zrozumiałe oraz dałyby się wyjaśnić na drodze czysto naukowej. Tak jednak nie jest. Produktywna wyobraźnia jest metafizyczną siłą, która rozsądza wszystkie znane świadomości przedmiotowej schematy wyjaśniania⁸⁹.

Odwołania do Norwidowskiej symboliki krzyża pojawiają się także w późniejszej twórczości Karola Wojtyły. Obraz krzyża – drzewa życia wyrastającego własnymi siłami, a zastąpionego przez „żywe kolumny” w *Sonecie XVII* – pojawia się w poemacie *Wigilia wielkanocna 1966*, powstałym na okoliczność millenium chrztu Polski. Tutaj Wojtyła łączy obraz znany z twórczości Krasieńskiego z filozofią narodu Norwida. Bohaterem jednego z obrazów poetyckich *Wigilii wielkanocnej 1966* jest Mieszko I, który przechadza się po sadzie wzorowanym na rajskim ogrodzie, w centrum którego znajduje się „drzewo zranione”. Ów centralny punkt to najpierw drzewo rajskie o wielu nacięciach, w których każdy może się wszczepić⁹⁰ (nawiązuje to do obrazu Chrystusa i Kościoła jako krzewu

⁸⁷ G. Legutko, *Poszukiwanie sensu słowa, sztuki i artysty... Jan Paweł II (Karol Wojtyła) a Cyprian Norwid*, [w:] *Słowo – myśl – ethos w twórczości Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 290.

⁸⁸ Por. J. Jusiak, *Mikołaj Bierdiajew i kreacjonistyczna wizja eschatonu*, [w:] *Filozofia w kulturach krajów słowiańskich*, red. A.L. Zachariasz, Z. Stachowski, Rzeszów 2007, s. 409.

⁸⁹ Tamże, s. 415.

⁹⁰ Por. Rz 11,17-24.

winnego⁹¹), a następnie symbol życia – drzewo krzyża, przedstawione wyraźniej w poemacie *Mysłąc Ojczyzna*⁹²:

Granica jest tylko Przyjście, które zmagania sumień i tajemnice dziejów połączy w jednym Ciele – i drzewo wiadomości zamieni w Źródło Życia wciąż wzbierające. Lecz dotąd dzień każdy przynosi to samo rozszczepienie w każdej myśli i czynie, z którego Kościół sumień rośnie w korzeniach historii⁹³.

U Norwida naród i Kościół spotykają się, krzyżują się – można więc mówić o swego rodzaju eklezjologii narodu⁹⁴. Zdaniem Krystyny Wójcik krzyż jest warunkiem „jednopromienności” – zdążania narodu i chrześcijaństwa w jednym kierunku⁹⁵. Wrastanie narodu w Kościół uwiecznia go i udoskonala⁹⁶. U kardynała Wojtyły związek narodu i Kościoła staje się „liturgią dziejów”, zyskuje ponadto wymiar eucharystyczny:

Oto liturgia dziejów. Czuwanie jest słowem Pana i słowem Ludu, które będziemy przyjmować ciągle na nowo. Godziny przechodzą w psalm nieustających nawróceń: Idziemy uczestniczyć w Eucharystii światów⁹⁷.

* * *

Karol Wojtyła w *Renesansowym psalterzu* jawi się jako poeta dojrzały i już przekonany co do dokonanych wyborów twórczych. Tego cyklu sonetów nie należy traktować jako wprawki twórczej, ale interpretować je jako istotny element pewnej całości, w której poszczególne symbole, zaczerpnięte z ogólnoeuropejskiej i rodzimej tradycji literackiej, zostały dookreślone przez autora i stworzyły konkretną propozycję historiozofii. Z drugiej strony nie należy zapominać, że *Renesansowy psalterz* również wyraża osobiste poszukiwania autora, jego tęsknotę i zbliżanie się do osobowego Boga. Stanisław Dziedzic zadaje pytanie o status tej poezji, próbując postawić granicę między poezją a dokumentacją osobistych przeżyć: „Pociec Karolowi Wojtyłe zawsze towarzyszyło poczucie niepewności,

⁹¹ Por. J 15,1-8.

⁹² Por. K. Wójcik, *Cyprian Norwid w świecie idei Karola Wojtyły*, „Ethos” 3/4 (2002), s. 264.

⁹³ K. Wojtyła, *Mysłąc Ojczyzna*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 158.

⁹⁴ Por. R. Zajączkowski, *Głos prawdy i sumienie: Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Toruń 2012, s. 44.

⁹⁵ Por. K. Wójcik, *Cyprian Norwid...*, dz. cyt., s. 264.

⁹⁶ Por. R. Zajączkowski, *Głos prawdy...*, dz. cyt., s. 44.

⁹⁷ K. Wojtyła, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 158.

wątpliwości, czy to, co tworzy, co nawet później publikuje pod pseudonimami, jest rzeczywiście poezją, czy tylko poszukiwaniem Boga i człowieka”⁹⁸. Wydaje się, że najważniejsza odpowiedź brzmi: sonety Wojtyły są poezją, a ponadto nie są „tylko” poszukiwaniem Boga i człowieka, ale „aż” zgłębianiem Go. Co więcej – pomimo wymagań ścisłej, skonwencjonalizowanej formy Wojtyła jest w stanie stworzyć cykl poetycki obfity w wielopoziomowe sensory, odniesienia kulturowe, wreszcie – poszczególne „dotknięcia Boga”.

Jednym ze środków umożliwiających owo metafizyczne wzniesienie ponad świat zewnętrzny, a zarazem skierowanie człowieka ku jego ostatecznemu celowi, jest właśnie krzyż. Jego symbolika w *Renesansowym psalterzu* jest zatem zjawiskiem bardzo bogatym, znacznie wykraczającym poza poszczególne wystąpienia leksemu „krzyż”. W tym symbolu odbijają się romantyczne fascynacje lekturowe dziewiętnastoletniego Karola Wojtyły. Motyw krzyża nie odsyła tu jednak w prosty sposób wyłącznie do mesjanizmu czy pasjonizmu. Wojtyła łączy historiozoficzną wizję Krasieńskiego, jego wyczekiwanie „epoki Ducha”, ze swoistym odczytaniem krzyża, wolności i twórczości u Norwida (i Bierdajewa); owe całkowicie odmienne spojrzenia na krzyż nie przeczą sobie, a dopełniają się. Krzyż nie musi przybierać konkretnej postaci wizualnej – może zostać przywołany za pomocą zamiany na inny element czy odwołania się do zasady „przecięcia” sformułowanej przez Norwida. „Uśpiony” krzyż bywa symbolem oczekiwania na erę zmartwychwstania, wejście do Nowego Jeruzalem. Krzyżem może być ponadto zharmonizowanie epok, gatunków muzycznych, kontemplacja harmonii świata.

Wyobraźnia poetycka Wojtyły sięga jeszcze dalej – jak później napisze sufragan krakowski w swoim poemacie *Kościół* w 1962 roku: „pastwiskiem jest krzyż”⁹⁹. Wciąż to jednak ten sam, Chrystusowy krzyż – „on jeden nieśmiertelny, prosty i boski”.

Bibliografia

- Bernacki M., *Słowiańska Pieśń Miłości – o funkcji poety i poezji w „Sonetach – Zarysach” Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Gładzowski i W. Sadowski, Warszawa 2006.
- Bierdajew M., *Nowe Średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1936.
- Bierdajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001.
- Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.

⁹⁸ S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, dz. cyt., s. 203.

⁹⁹ K. Wojtyła, *Kościół*, [w:] tegoż, *Poezje – dramaty – szkice*, dz. cyt., s. 134.

- Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, wstęp A. Walicki, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 2014.
- Cieślak S., *Sylwetka duchowa Cypriana Norwida*, Warszawa 2013.
- Czartoryska I., *Mysli różne o sposobie zakładania ogrodów*, Puławy 2009.
- Dąbrowska J., *Aluzje literackie w poezji Karola Wojtyły na przykładzie „Renesansowego psalterza”*, [w:] *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Gładzewski, W. Sadowski, Warszawa 2006.
- Duda K., *Wolność, twórczość i kultura w myśli Mikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2015.
- Dziedzic S., *Romantyk Boży*, Kraków 2014.
- Filozofia w kulturach krajów słowiańskich*, red. A.L. Zachariasz, Z. Stachowski, Rzeszów 2007.
- Halkiewicz-Sojak G., *Pejzaż w historiozoficznej wizji Krasińskiego*, „Ethos” 4 (2001).
- Jusiak J., *Mikołaj Bierdiajew i kreacjonistyczna wizja eschatonu*, [w:] *Filozofia w kulturach krajów słowiańskich*, red. A.L. Zachariasz, Z. Stachowski, Rzeszów 2007.
- Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Gładzewski, W. Sadowski, Warszawa 2006.
- Kotlarczyk J., Kotlarczyk-Mrozowa J., Mróz-Krysta J., *Wadowickie teatry, teatryki i idee Mieczysława Kotlarczyka*, „Wadoviana. Przegląd historyczno-kulturalny” 18 (2015).
- Kotlarczyk M., Wojtyła K., *O Teatrze Rapsodycznym: 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, wstęp i oprac. J. Popiel, wybór tekstów T. Malak, J. Popiel, Kraków 2001.
- Krasiński Z., *Dzieła zebrane*, t. 1: *Wiersze*, t. 2: *Poematy*, oprac. M. Szargot, t. 3: *Dramaty*, oprac. M. Bizior-Dombrowska, Toruń 2017.
- Krasiński Z., *Irydion*, oprac. W. Kubacki, Wrocław 1967.
- Krasiński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 2, oprac. i wstęp Z. Sudolski, Warszawa 1975.
- Krasiński Z., *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1971.
- Krasiński Z., *Listy do ojca*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1963.
- Krasiński Z., *Listy do Stanisława Małachowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1979.
- Krasiński Z., *Nie-Boska komedia*, oprac. M. Grabowska, wstęp M. Janion, Wrocław 1974.
- Krzemińska M., *Synteza różnych kategorii i wzorów kultury we wczesnych sonetach Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Gładzewski, W. Sadowski, Warszawa 2006.
- Legutko G., *Poszukiwanie sensu słowa, sztuki i artysty... Jan Paweł II (Karol Wojtyła) a Cyprian Norwid*, [w:] *Słowo – myśl – ethos w twórczości Jana Pawła II*, red. Z. Trzaskowski, Kielce 2005.
- Leszczyńska B., *Polski „Krzyż Dziejów” w twórczości wielkich romantyków*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 13.
- Mochoń M., *Przepowiadanie prawdy i piękna w sonetach Karola Wojtyły*, [w:] *Słowo – myśl – ethos w twórczości Jana Pawła II*, red. Z. Trzaskowski, Kielce 2005.
- Norwid C., *Dzieła wszystkie IV. Poematy 2*, oprac. S. Sawicki, P. Chlebowski, Lublin 2011.
- Norwid C., *Pisma wszystkie*, t. 1: *Wiersze. Część pierwsza*, oprac. J.W. Gomułicki, Warszawa 1971.
- Pyczek W., *Motywy pasyjne w liryce wielkich romantyków. Mickiewicz – Słowacki – Krasiński*, Lublin 2008.
- Ratusiński P., *Wiara romantyków polskich*, Trembowla 1930.
- Siennicki J., *Logika dziejów. Zygmunta Krasińskiego chrześcijańska wizja historii*, „Ethos” 4 (2001).
- Słowo – myśl – ethos w twórczości Jana Pawła II*, red. Z. Trzaskowski, Kielce 2005.
- Sudolski Z., *Chrystus Zygmunta Krasińskiego. Wymowa poetyckich transfiguracji motywu krzyża*, [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.
- Szargot M., *Ziemia rozdziału – niebo połączenia. O liryce Zygmunta Krasińskiego*, Katowice 2000.

Weigel G., *Świadek nadziei*, Kraków 2000.

Wojtyła K., *Poezje – dramaty – szkice*, wstęp M. Skwarnicki, Kraków 2004.

Wojtyła K., *Poezje – Poems*, Kraków 1998.

Wójcik K., *Cyprian Norwid w świecie idei Karola Wojtyły*, „Ethos” 3/4 (2002).

Zajączkowski R., *Głos prawdy i sumienia: Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Toruń 2012.

Zamącińska D., *Słynne – nieznanne. Wiersze późne Mickiewicza, Słowackiego, Norwida*,
Lublin 1985.

Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Warszawa 1990.

JAN MAKAREWICZ (MGR) – jest magistrem muzykologii i filologii polskiej – oba kierunki ukończył na Uniwersytecie Warszawskim w 2014 roku. Za pracę magisterską „*Der Kaiser von Atlantis*” Viktora Ullmanna w perspektywie intertekstualnej obronioną w Instytucie Muzykologii UW otrzymał nagrodę im. Zofii Lissy. Aktualnie w Zakładzie Literatury Romantyzmu Uniwersytetu Warszawskiego przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą roli kultury akademickiej w kształtowaniu liryki powstania listopadowego. Na co dzień uczy języka polskiego w Liceum ŻAGLE Stowarzyszenia STERNIK w Warszawie.

Emanuela Bednarczyk-Stefaniak

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wydział Pedagogiki
emanuela77@wp.pl
ORCID: 0000-0003-3567-2491

„Adamie, przyjmij promieniowanie ojcostwa, Adamie – stań się dzieckiem”. Studium dramatu Karola Wojtyły pt. *Promieniowanie ojcostwa*

‘Adam, Receive the Radiation of Fatherhood, Adam – Become a Child’.
The Study of Karol Wojtyła’s Drama Entitled ‘Radiation of Fatherhood’

SUMMARY: The article presents a study of Karol Wojtyła’s drama entitled *Radiation of Fatherhood*. It is an attempt to penetrate and describe the inner experiences of the main hero Adam and other literary characters in accordance with the phenomenological method used by the author himself. This method consists in accessing the protagonist’s thoughts and the state of his consciousness and self-awareness in order to present the reflections he has made while getting to know himself and others as well as to show how the speaking subject internalises the content that he learns. The statement of the mystery’s protagonist: ‘For many years I have lived like a man exiled from my deeper personality yet condemned to probe it’ is the starting point of the action outlined in the literary text. This statement allows of the thesis that Wojtyła meditates on how the hero is slowly becoming aware of the transcendent dimension of humanity lost from the field of view, the objective truth about the human person.
(tłum. Olha Zatwardnicka)

KEYWORDS: consciousness, loneliness, humanity, incarnation, redemption, divine filiation, Radiation of fatherhood, father, Karol Wojtyła

ABSTRAKT: W artykule przedstawiono studium dramatu Karola Wojtyły pt. *Promieniowanie ojcostwa*. Stanowi ono próbę wnikięcia i opisanie przeżyć wewnętrznych głównego bohatera Adama i pozostałych postaci literackich zgodnie z zastosowaną przez samego autora fenomenologiczną metodą. Polega ona na wglądzie w myśli, stan świadomości i samoświadomości bohatera zarówno w celu prezentacji refleksji snutych przez niego podczas procesu poznawania siebie i innych, jak również celem ukazania momentu uwewnętrznienia poznanych treści przez podmiot mówiący. Wypowiedź

protagonisty misterium: „Od tyłu już lat żyję jak człowiek wygnany z głębszej mojej osobowości, a równocześnie skazany na to, by ją zgłębiać”, stanowiąca punkt wyjścia zarysowanej w tekście literackim akcji, pozwala postawić tezę, że przedmiotem medytacji Wojtyły jest powolne uświadamianie sobie przez bohatera utraconego z pola widzenia transcendentnego wymiaru człowieczeństwa, obiektywnej prawdy o osobie ludzkiej.

SŁOWA KLUCZOWE: świadomość, samotność, człowieczeństwo, wcielenie, odkupienie, dziecięstwo Boże, Promieniowanie ojcostwa, ojciec, Karol Wojtyła

Wprowadzenie w metodologię i studium utworu

Dramat Karola Wojtyły *Promieniowanie ojcostwa*¹ doczekał się wielu interesujących opracowań². Autorka jednego z nich, Anna Karoń-Ostrowska, zaproponowała omówienie misterium – moralitetu w odniesieniu do filozofii dramatu, której podstawy na gruncie polskim stworzył ks. Józef Tischner. W świetle tej filozofii całe życie człowieka

dzieje się w relacji – w relacji do drugiego, do kolejnych „ty” spotykanych na swojej drodze i wreszcie w relacji najbardziej podstawowej – do Boga. (...) Poszukiwanie prawdy (...) dzieje się w owym „pomiędzy”. „Ja” i „ty” są to dwa

¹ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, [w:] tegoż, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 228–258. Dramat, misterium, powstał w 1964 roku, „ale został opublikowany dopiero w 1979 roku w «Znaku». W maju 1964 roku w «Znaku» abp Karol Wojtyła pod pseudonimem A.J. (Andrzej Jawień) opublikował monolog pt. «Rozważania o ojcostwie», będący zebraniem problematyki, którą omawiał w dramacie”. J. Machniak, *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 149.

² Przykładowe opracowania: S. Sawicki, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 447–456; B. Taborski, *Wprost w moje serce uderza droga nas wszystkich. O Karolu Wojtyśle – Janie Pawle II: szkice, wspomnienia, wiersze*, Toruń 2005; W. Kaczmarek, *Spotkać Boga w człowieku. Jeszcze o trylogii dramatycznej Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła – Jan Paweł II artysta słowa*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Kaczmarek, Lublin 2015, s. 121–161; A. Komorowska, „*Krakus*” Cypriana Norwida i „*Promieniowanie ojcostwa*” Karola Wojtyły wobec *Księgi Rodzaju*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. G. Halkiewicz-Sojak, A. Komorowska, B. Łuczak, M. Sokulski, Toruń 2015, s. 271–292; M. Grabowski, *O antropologicznych interpretacjach „Promieniowania ojcostwa” Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, dz. cyt., s. 293–311; A. Karoń-Ostrowska, *Filozofia dialogu w „promieniowaniu ojcostwa” Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, dz. cyt., s. 313–319; S.J. Żuk, *Ojcostwo i macierzyństwo w dramatach Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła (nie tylko teatr)*, red. A. Seul, J. Pietruszka, S. Radziszewski, Wadowice 2018, s. 60–85; W. Kaczmarek, *Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła (nie tylko teatr)*, dz. cyt., s. 9–21.

nierozdzielne podmioty będące wzajemnie „dla” siebie, „dzięki” sobie, „przez” siebie, „wobec” siebie³.

Badaczka zwróciła ponadto uwagę, że w misterium *Promieniowanie ojcostwa* spotykają się ze sobą filozofia bytu św. Tomasza z Akwinu z filozofią świadomości Maxa Schelera i Edyty Stein oraz mistyka św. Jana od Krzyża i personalistyczna koncepcja człowieka Emmanuela Mouniera⁴.

Przedstawione w artykule studium utworu Wojtyły z założenia jest próbą wniknięcia i opisanja przeżyć głównego bohatera Adama i pozostałych postaci literackich zgodnie z zastosowaną przez samego autora fenomenologiczną metodą⁵. Polega ona na wglądzie w myśli, stan świadomości i samoświadomości⁶ bohatera zarówno w celu prezentacji refleksji snuty przez niego podczas procesu poznawania siebie i innych, jak również celem ukazania momentu uwewnętrznienia wcześniej poznanych treści.

Przyjęta przez autora misterium – wyżej wspomniana – metoda powoływania do istnienia świata przedstawionego dramatu, kreowania zdarzeniowości, pokazuje, iż traktował on świadomość (samoświadomość) bohaterów utworu jako cenne źródło wiedzy o nich samych, o ich wewnętrznym świecie. W kilka lat po napisaniu dramatu *Promieniowanie ojcostwa* Wojtyła opublikował studium *Osoba i czyn*, w którym zawarł swoje przemyślenia dotyczące interesującego nas tematu, m.in. podwójnej funkcji świadomości: odzwierciedlania, czyli kumulowania i prześwietlania zdobytej, wciąż aktualizowanej przez umysł wiedzy o sobie (samowiedzy) i dostępnym sobie świecie, oraz rysu refleksywnego polegającego na interioryzacji uznanej prawdy i przeżywaniu siebie samego zgodnie z nią w działaniu – w czynie, który objawia osobę. Według autora studium antropologii filozoficznej człowiek jest zdolny medytować, reflektować nad tym,

³ A. Karoń-Ostrowska, *Dramat spotkania. „Promieniowanie ojcostwa” jako pryzmat filozofii Karola Wojtyły*, Warszawa 2010, s. 9, 10. Por. K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów 1991, s. 100. Oczywiście trzeba pamiętać, że Jan Paweł II znał i czerpał inspirację także od filozofów dialogu: Martina Bubera, Franza Rosenzweiga, Emmanuela Levinasa.

⁴ A. Karoń-Ostrowska, *Dramat spotkania*, dz. cyt., s. 18, 19, 23.

⁵ A. Karoń-Ostrowska zaznaczyła, że św. Jan Paweł II uzupełnił personalizm tomistyczny o analizę świadomości i samoświadomości, opis „osoby od strony jej własnych przeżyć i doświadczeń”; też, *Dramat spotkania*, dz. cyt., s. 18, 24. Według autorki Wojtyła zastosował metodę fenomenologiczną.

⁶ Termin „samoświadomość” rozumiem zgodnie z myślą Karola Wojtyły jako rezultat samowiedzy, która z kolei jest związana z procesami samopoznania i samorozumienia. Inaczej rzecz ujmując, wiedza dotycząca konkretnego „ja” to samowiedza, którą odbija samoświadomość. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 86–90.

co stanowi dla niego przedmiot poznania i rozumienia, a później przeżywać to w doświadczeniu jako swój własny świat wewnętrzny, a także swoje „ja”, pozostające w ścisłym związku z Bożym objawieniem w świecie⁷.

Bolesław Taborski, prowadzący badania nad twórczością przyszłego pa-pieża, opisał z kolei przekonująco widoczną w niej koncepcję wojtyliańskiego „teatru wnętrza”, związaną ze stosowaną przez wspomnianego autora metodą fenomenologicznego wglądu:

„Teatr wnętrza” w ujęciu Wojtyły (...) wykracza poza ramy „teatru słowa” zaskakującymi propozycjami wizualnymi, wykazuje wyraźnie powiązanie z teatrem misteryjnym (...). Świat wydarzeń zewnętrznych zostaje nie tyle wyobrażony przez dramaturga wprost, co wchłaniany jest przez ową „przestrzeń wewnętrzną”, psychiczną przestrzeń protagonisty, i rozgrywa się w niej niejako poza czasem, w projekcjach w przeszłość i przyszłość (zatem w pamięci i prooactwach bohatera) wspartych wiedzą historyczną, a nawet teologiczną, autora⁸.

Wypowiedź protagonisty dramatu *Promieniowanie ojcostwa*: „Od tyłu już lat żyję jak człowiek wygnany z głębszej mojej osobowości, a równocześnie skazany na to, by ją zgłębiać”⁹, stanowiąca punkt wyjścia zarysowanej w tekście literackim akcji, pozwala postawić tezę, iż przedmiotem medytacji Karola Wojtyły jest wpisane w „dzieje duszy” człowieka pragnienie powrotu do utraconego, ale nie ostatecznie, prawdziwego „ja”: transcendentnego wymiaru człowieczeństwa, czyli obiektywnej prawdy o osobie ludzkiej, ukazanej w Biblii¹⁰. Jej urzeczywist-

⁷ Akapit powstał w oparciu o rozdziały książki: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 77–97. W niniejszym artykule, poświęconym studium dramatu Wojtyły pt. *Promieniowanie ojcostwa*, pojęcie przeżycie/przeżycia obejmuje – w przeciwieństwie do wykładu z *Osoby i czynu* – wszystkie przejawy życia wewnętrznego bohaterów literackich.

⁸ B. Taborski, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin 1989, s. 9. Por. J. Machniak, *Bóg i człowiek...*, dz. cyt., s. 159–160. Profesor Krzysztof Dybciak proponuje widzieć w utworze Wojtyły nie tyle dramat misteryjny, co raczej dramat psychologiczno-moralny przekształcający się w miarę rozwoju akcji w „dialog teologiczny z elementami historiozofii”; K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, dz. cyt., s. 101.

⁹ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 228.

¹⁰ W katechezach środowych o „teologii ciała”, wygłoszonych w Watykanie między 5 września 1979 a 28 listopada 1984 roku, papież wielokrotnie wypowiadał się m.in. na temat transcendentnego wymiaru człowieka. Szczególnie ważny dla referatu jest fragment: „Wedle tekstu Rdz 1,26 «powołanie do istnienia» jest jednocześnie «stworzeniem na obraz i podobieństwo Boże». Człowiek przekazuje ten obraz dalej, kontynuując w ten sposób dzieło Boże. Podkreśla ten aspekt opis narodzenia Seta: «Gdy Adam miał sto trzydzieści lat, urodził mu się syn, podobny do niego jako jego obraz» (Rdz 5,3). Skoro Adam i Ewa byli obrazem Boga, Set przejmuje od rodziców to podobieństwo, by przekazać je dalej”; Jan Paweł II,

nienie będzie równoznaczne ze spełnieniem Adama, a tym samym każdego człowieka – na co wskazuje imię głównego bohatera. Adam jest konkretną osobą, a jednocześnie everymanem¹¹.

Pojawiające się w tekście dramatycznym dwie postacie: Niewiasta Matka, nosząca rysy Maryi, i dziecko o imieniu Monika pomagają protagoniście w powrocie do siebie, przyczyniając się do jego powolnego otwierania się na prawdę tożsamą z jego głębszą i autentyczną osobowością. Proces uświadamiania treści objawienia, czyli zwiastowanej bohaterowi uprzednio przez Boga Ojca tajemnicy jego wnętrza, rozpocznie spotkanie z brzemienną w „Nowe Życie” Matką¹², przewodniczką na drodze inicjacji w rzeczywistość zjednoczenia i współlistnienia człowieka z jej Synem¹³. Stawiająca bohatera w sytuacji wyboru sposobu bycia Niewiasta zmusi go niejako do podjęcia czynu, w którym powoli będzie urzeczywistniać się jego prawdziwe „ja” nierozzerwalnie związane z tajemnicą obumierania samotnego Adama i rodzenia Adama żyjącego wspólnie z Chrystusem¹⁴. Chrystusem wprowadzającym w relację z Bogiem Ojcem (J 14,6). Pozytywna reakcja protagonisty, czyli jego otwarcie na tajemnicę wcielenia i macierzyństwa Niewiasty, a następnie odkupienia przez jej Syna, oraz wzięcie odpowiedzialności za rozwój dziewczynki Moniki ku pełni człowieczeństwa – odczytanego w świetle tajemnic wiary – uzdalniają go do wprowadzenia przysposobionego dziecka w misterium ojcostwa Boga – źródła prawdziwego życia.

Zapis wewnętrznych przeżyć głównego bohatera, Niewiasty Matki i Moniki poprzedzony został mottem, pochodzącym z *Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*, które zawiera w sobie wiedzę – *de facto* Objawienie – dotyczącą tego, kto daje

Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Città del Vaticano 1986, s. 87. Obszerne studium poświęcił temu tematowi profesor Jarosław Kupczak OP, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.

¹¹ Zob. rozważania na temat Adama – everymana w książce: A. Karoń-Ostrowska, *Dramat spotkania*, dz. cyt., s. 39, 122–124. W tradycji sumeryjskiej Adam oznacza „tego, który może być (jest) synem i ojcem”; A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002, s. 171.

¹² K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 232.

¹³ Niewiasta Matka nosi rysy Maryi. Znaczenie Jej osoby, jako przewodniczki w wierze w życie pielgrzymującego Kościoła, podjął papież w encyklice *Redemptoris Mater*; zob. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater*, Częstochowa 2001, nr 2 (dalej: RM). Jest to zarazem myśl zaczerpnięta z 58. punktu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* Soboru Watykańskiego II. Temat ten rozwinięty zostanie w dalszej części pracy. A. Przybylska, posługując się terminem ukutym przez J. Pasierba, widziała w Matce osobę pośrednika, czyli jednostkę zbliżającą innych do Absolutu: „ludzkie serca w Jej przestrzeni dojrzewają do przyjęcia Boga”; zob. też, *Samotność możliwa w człowieku*, dz. cyt., s. 164, 166.

¹⁴ Określenia tego użył Józef Ratzinger; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włódkowa, Kraków 1970, s. 297.

świadełstwo o niewidzialnym Bogu i w jakiej relacji względem siebie pozostają świadkowie prawdy.

Trzej są, którzy świadectwo dają na niebie:
 Ojciec, Słowo i Duch Święty, a ci Trzej jedno
 są. I trzej są, którzy świadectwo dają na ziemi:
 duch i woda, i krew, a ci trzej jedno są [1 J 5]¹⁵.

Biblijny werset: „Trzej są, którzy świadectwo dają na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty, a Ci Trzej jedno są”¹⁶ wskazuje w pierwszej kolejności jednoznacznie na jedność Trzech Osób Boskich mających pełnię wzajemnego poznania i odwiecznie dających świadectwo o Boskiej komunii Osób, którą stanowią. Św. Jan Paweł II wypowiedział się na temat istoty i sposobu istnienia Trójjedynego Boga zarówno w dokumentach Kościoła¹⁷, jak i w utworach poetyckich. W *Tryptyku rzymskim* papież napisał:

Kimże jest On? Niewypowiedziany. Samoistne Istnienie.
 Jedyny. Stwórca wszystkiego.
 Zarazem Komunia Osób.
 W tej Komunii wzajemne obdarowywanie pełnią prawdy, dobra i piękna¹⁸.

W encyklice *Dominum et Vivificantem* papież zwrócił uwagę, że wzajemne obdarowanie mające miejsce w Bogu stanowi wyraz Jego życia wewnętrznego. Wzajemna wymiana „miłości pomiędzy Osobami Boskimi” dokonuje się przez dar Ducha Świętego, który „jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. [Duch Święty – przyp. E.B.-S.] Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem”¹⁹.

¹⁵ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 228. Zapis graficzny zgodny z oryginałem.

¹⁶ Słowa, stanowiące pierwszą część motto, znajdują się w Wulgacie w tzw. dodatku *Comma Johanneum*, „którego nie ma w dawnych rękopisach greckich oraz w starych przekładach i najlepszych rękopisach Wulgaty. Wydaje się, że jest on marginalną głośką, która w późniejszym czasie została wprowadzona do tekstu”. Komentarz do 1 J 5,7, *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z tego wydania.

¹⁷ Oczywiście terminem *Communio Personarum* posługiwał się Karol Wojtyła jeszcze przed wyborem na papieża. Por. K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995, s. 218.

¹⁸ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 26.

¹⁹ Tenże, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, Poznań 1997, nr 10 (dalej: DV).

Świadczenie składane przez Tróję Świętą na niebie jest spójne – zgodnie z biblijnym przekazem – ze świadectwem składanym przez Boga na ziemi wobec człowieka i dla niego. Przytoczone przez autora misterium słowa Janowego listu korespondują z tzw. modlitwą arcykapłańską Chrystusa z 17. rozdziału *Ewangelii św. Jana* (J 17,1-26), wedle której świadectwo składane przez Boga wobec człowieka zakłada zaproszenie adresata do uczestnictwa w Jego życiu:

Objawiłem imię Twoje ludziom, których mi dałeś ze świata. Twoimi byli i Ty mi ich dałeś, a oni zachowali słowo Twoje. (...) Ja za nimi proszę (...) zachowaj ich w Twoim imieniu, które mi dałeś, aby tak jak my stanowili jedno. (...) Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, by świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś (...) i że Ty ich umiłowałeś, tak jak Mnie umiłowałeś. (...) aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich (J 17,6,9,11:20-21,23,26).

Ewangeliczna perykopa znalazła wykładnię w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*:

Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby „wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy” [J 17, 21-22], otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego²⁰.

Temat ten podjął Karol Wojtyła w artykule *Osoba: podmiot i wspólnota*²¹, jak również w katechezach o „teologii ciała”²²:

Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże „od początku” nie tylko obrazem, w którym

²⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudium et spes”*, Wrocław 1986, nr 24 (dalej: GS).

²¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 371–414. Artykuł drukowany był w czasopiśmie „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, s. 5–39.

²² Teologia ciała to nurt w myśli chrześcijańskiej (dział teologii) podejmujący temat ciała ludzkiego w miłości małżeńskiej; wywodzi się z nauczania Jana Pawła II.

odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska komunia Osób²³.

Omówiony wyżej fragment listu łączy się nierozzerwalnie – co zostało już pokazane – z następnym: „I trzej są, którzy świadectwo dają na ziemi: duch i woda, i krew, a ci trzej jedno są”²⁴, wskazując na wydarzenia zbawcze z życia Boga-Człowieka (wcielenie, chrzest i odkupienie dokonane w krwawej ofierze na krzyżu), w których Bóg Trójjedyny objawił pełnię prawdy, dobra i piękna o sobie człowiekowi. Przez wydarzenia te dał świadectwo o sobie, ale i o człowieku, którego obdarował sobą i zaprosił do odwzajemnienia daru w akcie wiary i miłości.

Werset ten, rozpatrywany w kontekście Chrystusowego przejścia przez wodę i krew, czyli w świetle świadectwa Jego śmierci, antycypowanej już w chrzcie w wodach Jordanu (Rz 6,3-6), ujawnia głęboki sens prowadzenia przez Ducha Prawdy ochrzczonych, którzy w tym sakramencie są realnie włączani w synostwo Chrystusa. Pouczani są oni od wewnątrz o potrzebie zgody na ukrzyżowanie i obumarcie starego człowieka celem narodzenia do życia życiem Boga (Ef 4, 17,20-24), promieniowania Jego ojcostwem, czyli miłością oblubieńczą. W tak ukształtowanym człowieczeństwie niewidzialny Bóg staje się niejako widzialny.

Autor misterium *Promieniowanie ojcostwa*, wprowadzając motto, nie uściślił numeracji biblijnych wersetów, odnosząc czytelników do treści całego piątego rozdziału *Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*, ściśle związanego z najbliższym kontekstem rozdziału czwartego. Treść tych tekstów dotyka trzech tematów wzajemnie ze sobą powiązanych: wiary, miłości i narodzin z Boga. Autor natchniony z różnych stron naświetla tę rzeczywistość. Pokazuje, że ten, kto przyjmuje świadectwo, składane przez Ducha Prawdy (1 J 5,6)²⁵, o Bożym synostwie Jezusa (1 J 5,5), posłanego na świat i danego/wydanego na śmierć z miłości do człowieka przez Ojca (1 J 4,9-10; por. J 3,16-17), ten przez wiarę otwiera się na przyjęcie daru tego synostwa, stając się umiłowanym dzieckiem Boga, z Niego zrodzonym (1 J 5,1; 1 J 4,7; por. J 1,12-13). Innymi słowy, przyjmuje życie wieczne, które jest w Synu Bożym (1 J 5,12).

²³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1982, s. 40.

²⁴ „Trzy świadectwa są zgodne. Krew i woda łączą się z Duchem (J 3,5; 4,1), aby świadczyć (por. J 3,11) na rzecz misji Syna, który daje życie (w. 11; por. J 3,15)”. Komentarz do 1 J 5,8.

²⁵ Mowa o Duchu Świętym pochodzącym od Syna i Ojca; por. J 14,16-17; J 15,26; J 16,14-15.

Wincenty Granat, komentując słowa *Prologu Ewangelii św. Jana* (J 1,13-14) o narodzeniu z Boga, korespondujące z tematyką listu, napisał:

Ten nowy rodzaj bytu zwany dziecięctwem Bożym pochodzi w szczególniejszy sposób z Boga i jest ponadnaturalny; takie dziecięctwo Boże jest przede wszystkim podobieństwem do Jednorodzonego Syna Bożego (...). Uczestnictwo przybranych Synów Bożych w Bogu to wejście w nieograniczoność prawdy i dobra, to upodobnienie do bóstwa Syna, to ponadrozumiałe zjednoczenie z osobami boskimi, to ubóstwiona personalizacja rodu ludzkiego, to złączenie bytu przygodnego z koniecznym (...). „Teraz poznaję częściowo, wtedy będę poznawał tak, jak i zostałem poznany” (1Kor 13,12), tj. od wewnątrz przez widzenie istoty Boga i uczestnictwo w Jego wewnętrznym życiu (...) to wejście w wewnętrzny proces rodzenia Bożego Słowa i pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna. Głęboki sens zawierają słowa Chrystusa: „Filipie (...) Czy nie wierzysz, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie?” (J 14,9-10). Ten związek Syna z Ojcem poznajemy przez wiarę, a dopiero w niebie poznamy przez widzenie²⁶.

Motto ukazuje zatem *a priori*, kto określa ostateczny kształt człowieczeństwa odpowiadający głębokiej osobowości Adama. Oświeśla człowieczeństwo jako widzialny znak odwiecznej Miłości, Boskiej komunii Osób.

Jak wyżej zaznaczono, prawda obiektywna, dotycząca fundamentu ludzkiego istnienia i działania, objawiona przez Boga, potrzebuje zostać przyjęta i uznana przez człowieka w obrębie jego świadomości (ściślej samoświadomości) oraz urzeczywistniona w międzyosobowych relacjach.

Rocco Buttiglione, komentując myśl Wojtyły podjętą w studium *Osoba i czyn*, zaznaczył różnicę między metafizycznym poznaniem, znamionującym filozofię bytu, a „zdolnością podmiotowej interioryzacji”²⁷ obiektywnej prawdy, którą zajmuje się filozofia świadomości, ale w wydaniu Karola Wojtyły²⁸

²⁶ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 435.

²⁷ R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu” Karola Wojtyły*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 27; por. tamże, s. 25–28.

²⁸ Na różnice w obrębie filozofii świadomości wskazywał Tadeusz Styczeń; tenże, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 513. Warto dodać uwagę poczynioną przez K. Dybciaka: „W rozprawie (...) zatytułowanej «Personalizm tomistyczny», pisał Karol Wojtyła (...): «Stopniowo obserwujemy w filozofii proces jakiegoś hipostazowania świadomości: świadomość staje się samodzielnym podmiotem działania, a pośrednio i istnienia, które występuje niejako obok ciała, struktury materialnej, podlegającej prawom przyrody (...). Rozwiązanie całkiem inne niż w św. Tomaszu. Według niego świadomość i samoświadomość jest czymś pochodnym,

i Edyty Stein²⁹. Wskazywał zarazem na wzajemne dopełnienie obu sposobów poznania³⁰.

Problem odkrywania „głębszej osobowości” i budowa wewnętrznego świata „na fundamencie pierwotnego daru istnienia, daru Stwórcy, i w ciągłym dialogu z Bożą Opatrznością”³¹ jest obecny w dramacie *Promieniowanie ojcostwa*, a zarazem jest przedmiotem studium misterium. Jednocześnie – co warto podkreślić – prawdy wiary, związane z istnieniem człowieka, w utworze wyrażone zostały w formie świadectwa przeżyć głównego bohatera i towarzyszących mu kobiet: Matki i dziewczynki. Ukazany został w nim proces dojrzewania do „wolnego wyboru prawdy odkrytej w samo-poznaniu”³². Wyboru będącego warunkiem *sine qua non* „samo-narodzin człowieka”³³, innymi słowy, „wyzwolenia pełni człowieka w człowieku”³⁴.

Między starym a nowym Adamem: proces uświadamiania tajemnicy wcielenia, odkupienia i promieniowania ojcostwa

„Od tylu już lat żyję jak człowiek wygnany z głębszej mojej osobowości, a równocześnie skazany na to, by ją zgłębiać”³⁵. Główny bohater medytuje nad człowiekiem jako takim, ale na drodze autorefleksji, czyli wnikięcia w swoje własne wewnętrzne przeżycia skupione wokół problemu poznawania siebie i docierania do źródeł osobowości, a tym samym fundamentu istnienia. Adam dochodzi do wniosku, że każda próba rozmyślenia nad człowiekiem podejmowana bez odniesienia do siebie samego jest błędna. Rozważany przez niego

jakimś owocem natury rozumnej i substytuującej w osobie»”; tenże, *Karol Wojtyła a literatura*, dz. cyt., s. 101.

²⁹ Badacze myśli filozoficznej Edyty Stein zwrócili uwagę, iż: „personalistyczna fenomenologia Stein ujawnia obecność bytu absolutnego (Stworzyciela) w bycie przygodnym (stworzeniu)”, co znaczy, że – według niej – uczestnictwo w tajemnicach wiary dane jest człowiekowi zarówno w strumieniu ludzkiej świadomości, jak i w ciele. *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, tłum. i oprac. J. Machnac, Wrocław 1999, s. 68; por. tamże, s. 65, 93–103.

³⁰ R. Buttiglione, *Kilka uwag...*, dz. cyt., s. 27; por. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Kraków 1998, nr 83.

³¹ R. Buttiglione, *Kilka uwag...*, dz. cyt., s. 28.

³² T. Styczeń, *Być sobą...*, dz. cyt., s. 500.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 500–501.

³⁵ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt. s. 228.

problem jest – w jego odczuciu – związany z powszechnym doświadczeniem; to, co indywidualne zawiera w sobie to, co ogólnoludzkie.

Z drugiej strony protagonista widzi konieczność wglądu w drugiego człowieka celem odnalezienia prawdy własnego istnienia, owej „głębszej” osobowości, na zasadzie wzajemnego naświetlania poznawanych treści. „Oto stale powraca myśl, że powinienem w każdym człowieku odnaleźć siebie – szukając nie od zewnątrz, lecz od wewnątrz – (...) każdy z nich niesie w sobie nieświadomioną treść, która nazywa się człowieczeństwem”³⁶.

Bohater zdaje sobie sprawę, że ma poszukiwać owej nieświadomionej treści nie w historycznych uwarunkowaniach i zakorzenieniu człowieka, w procesach historycznych, którym podlega, tylko w ludzkim wnętrzu kryjącym tajemnicę człowieka. Człowieczeństwo rozpina się między dwoma skrajnościami, granicami, które w dalszej części wypowiedzi określone zostaną jako: wyobcowanie z relacji, zerwanie więzi, czyli osamotnienie, oraz promieniowanie ojcostwa.

Adam obarczony jest świadomością i pamięcią grzechu pierworodnego, który spowodował utratę jasnego widzenia Stwórcy i życia w Jego obecności, co więcej, życia Jego życiem. Wyraża prawdę o każdym człowieku niezależnie od płci, czego znakiem jest nieobecność Ewy w rozważaniach, która *de facto* niesie w sobie problem Adama. Medytuje nad problemem istnienia człowieka jako „bycia ku śmierci”, które chciałby przeżywać wyłącznie jako wyraz samotności, a nie konsekwencję winy wobec Boga.

Czy to prawda, że z mojej winy „nadchodzić” znaczy to samo co „zbliżyć się ku śmierci”?

Łatwiej mi czuć się samotnym, niż myśleć o śmierci. Samotności także nikt nie nazywa grzechem. Łatwiej mi czuć się samotnym niż winnym grzechu. Ale przecież wiem, kim był Adam i kim jest. Stał on kiedyś na pograniczu ojcostwa i samotności. Któż go odciął od ludzi, kto uczynił samotnym pośród nich wszystkich? A jeśli samotnym stał się z własnej woli? A jeśli stał się samotnym po to, by innym samotność zaszcześcić? (...) Przecież on osamotnił siebie pośród nich wszystkich, bo ich osamotnił³⁷.

Przeprowadzona przez główną postać – w kontekście dokonanego przez nią pierwotnego wyboru – analiza samotności pokazuje, że stała się ona czymś w rodzaju ziarna wszczeplonego na stałe w człowieczeństwo Adama. Przyjęła postać

³⁶ Tamże, s. 228, 229.

³⁷ Tamże.

wyobcowania. Miała być znakiem niezależności od czegokolwiek, warunkującej bycie tylko w sobie, oderwania od przeżywania siebie jako istoty należącej do Boga i od Niego zależnej. Wybrana niezależność, rzekoma wolność, uczyniła bohatera niczym na poziomie samoświadomości.

Ustanowiona wolnym wyborem samotność, zakładająca wolność, odsłania w rzeczywistości dramat odrzucenia daru ojcostwa, który Stwórca zaszczeplił w ludzkiej duszy wraz z wiedzą, że każda istota zrodzona z Adama jest dzieckiem Boga Ojca, gdyż on sam otrzymał życie od Niego i do niego należy. Każde dziecko rodzi się zatem przez Boga i dla Boga. Bohater wybrał samotność, gdyż zwątpił, że może udźwignąć tę rzeczywistość. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że odrzucenie ojcostwa Boga wskazuje na niechęć do uznania i przyjęcia prawdy, że jest On Dawcą życia i tylko On konstytuuje i wypełnia sens ludzkiego istnienia, jest źródłem wszelkiego dobra i piękna; odrzucenie sprawia jedynie ból niespełnienia i wstyd. Ostatecznie najgłębsza treść człowieczeństwa – ta, którą zanegował podmiot mówiący – kojarzy się mu z ideą Boga Ojca spoglądającego na każdego człowieka ze słowami: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię” (Jr 1,5a).

Powiem więcej: ze zbioru słów, których używam, postanowiłem wyrzucić słowo „moje”. Jakżeż mogę postugiwać się tym słowem, gdy wiem, że wszystko jest Twoje? Chociaż nie Ty sam rodzisz w każdym ludzkim rodzeniu, ale przecież ten, który rodzi – już jest Twój. I ja sam bardziej jestem Twój niż „mój”. Więc zdobyłem świadomość, że nie wolno mi mówić „moje” na Twoje. (...) Chcę bowiem wszystko mieć przez siebie, a nie przez Ciebie. Jest to nonsens – ilu jednak ludzi zaprzęgåło się w służbę tego nonsensu? W ten sposób nie opuszcza mnie nigdy myśl, że Ty zawiodłeś się na mnie³⁸.

Wyrażone przekonanie pociąga za sobą kolejną myśl, że byłoby lepiej, gdyby Bóg zadowolił się pozostawieniem lub stworzeniem Adama zewnętrznego płodnego, mającego wiele dzieci, i wewnętrznego samotnego, nieprzeżywającego konfliktu wewnętrznego związanego z realizacją tajemnicy Bożego ojcostwa³⁹.

Bohater zwraca się w bezpośredni sposób do Boga, sygnalizując, iż widzi, że wchodzi On przez szczelinę na dzień jego bytu i kształtuje go „wbrew temu, co sobie wyobrażam o własnym «ja» i o wszystkich ludziach (...) zgodnie z tym, czym jestem”⁴⁰. W działaniu tym Bóg okazuje się silniejszy od Adama, od jego

³⁸ Tamże, s. 230, 231.

³⁹ Tamże, s. 230.

⁴⁰ Tamże, s. 232.

oporu. Postać ta zauważa, że uzdalnia go On do miłości, stawiając na jego drodze dziecko. Uświadamia sobie pragnienie Boga:

Chcesz, abym miłował. Trafiasz do mnie przez dziecko, przez maleńką córeczkę lub synka – i mój upór słabnie. Nie pozostaje nic z tej samotności, którą usiłuję przeciwstawić się Tobie – Ty natomiast wyrażasz się głęboko⁴¹.

Protagonista może zrealizować się w tymże pragnieniu Boga, gdy otworzy się na dziecko jako na dar kochającego Ojca i poprowadzi je przez świadectwo tej prawdy do poznania Go i odwzajemnienia jego miłości. Realizacja pragnienia Boga zakłada w istocie przezwycięzenie samotności. Wola miłości realizuje się do momentu, „w którym miłość zaboli. Zaboli jakimś niespełnieniem, jakimś brakiem własnego «ja» w umiłowanym drugim «ja» lub na odwrót...”⁴²; do momentu, gdy pojawi się niemoc kochania na miarę wzbudzonego pragnienia i pociągnie za sobą wybór wyobcowania z relacji, sprawi samotność uniemożliwiającą jedność. Boli również to, że nie można być obecnym w sercu dziecka czy ojca, czyli drugiego człowieka, swojego „ty”, inaczej jak przez myśl. Podobnie drugiego nie można doświadczać substancjalnie – poza fizjologiczną ciężką – we własnym wnętrzu. Tak można przeżywać miłość jedynie w relacji człowiek–Bóg, syn–Ojciec, gdy odczuwa się siebie ogarniętego przez kochającego Boga lub doświadcza się Jego miłującej obecności w sobie w akcie przyjęcia samoobjawiającej się prawdy wiecznej. Transcendowanie siebie – czyli przezwyciężanie samotności – w stronę prawdziwego istnienia, spełnionego ojcostwa, zakłada zatem jeszcze głębszy sens niż otwarcie się na psychofizyczną bliskość dziecka.

Temu wewnętrznemu działaniu Boga, wkraczającemu w samotność człowieka, by przeobrazić jego zredukowane wyborem człowieczeństwo, towarzyszy pojawienie się Niewiasty Matki, w której poczęło się „Nowe Życie”, brzemiennej, otulającej z zewnątrz ramionami swoje dziecko⁴³. Ona jako pierwsze stworzenie, zrodzone bez grzechu pierworodnego – na co wskazują jej wypowiedzi o jasnym widzeniu Boga, którego nigdy nie utraciła, i udziale w Jego ojcostwie – przeszła bez oporu i buntu przez próg samotności i ojcostwa. Niewiasta Matka przyjęła Nowe Życie w tajemnicy zwiastowania i wcielenia. Ona zachęca do stanięcia wobec tej rzeczywistości. Karol Wojtyła napisze w innym miejscu: „Tak więc tajemnica wcielenia przeżyta w pełni w swej treści, przy ujęciu jej zasadniczych następstw, zawiera w sobie również moc

⁴¹ Tamże, s. 232.

⁴² Tamże.

⁴³ „...z zewnątrz stara się otulić ramionami”; tamże.

zwracania człowieka ku własnemu człowieczeństwu⁴⁴. Człowieczeństwu równoznacznemu z Bożym synostwem, które jest „powszechnym i ogólnoludzkim dziedzictwem”⁴⁵.

Kontekst encykliki *Redemptoris Mater* pozwala widzieć w ukazanej w dramacie Niewieście Maryję, zjednoczoną przez wiarę i miłość z Chrystusem⁴⁶, przewodniczkę w kroczeniu do źródła wiary i miłości, którym jest Ojciec. Do źródła, którym jest Ojciec, prowadzi Ona przez swe macierzyństwo, ukierunkowane na owoc Jej łona, Syna Bożego.

Trzecią wymienioną osobą, która w świadomości Adama pragnie wejść w jego samotność, jest Syn Boży. Bohater zwraca się do Boga słowami:

Po jakimś długim czasie zdołałem zrozumieć, że nie chcesz, **ażebym był ojcem, nie stając się dzieckiem**. Dlatego właśnie przyszedł na świat Twój Syn. Jest On całkowicie Twój. Słowo „mój” znajduje w Nim bezwzględne uzasadnienie⁴⁷.

W dłuższym monologu podmiot mówiący wyraża przekonanie, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie zrealizować żadnego z pragnień Boga. Potrzebuje on przemieniającego go od wewnątrz, z głębi, działania Syna, który podjął trud wypełniania sobą wewnętrznej próżni każdego człowieka, powstałej z wolnego wyboru odrzucenia ojcostwa Boga, inaczej mówiąc – bycia Jego dzieckiem, ukształtowanym przez Niego na Jego „obraz i podobieństwo” i całkowicie zwróconym w dobrowolnym zaufaniu we wszystkim ku Niemu, uległym i posłusznym. W Synu rozpoznaje tego, który wniósł w doświadczenie egzystencjalne człowieka swoje synostwo przywracające w przyjmującym je utracone przez grzech pierwotny dziecięstwo Boże. Nie narzuca go jednak, tylko ofiaruje, wzbudza jego pragnienie za cenę ogromnego cierpienia, które przeżył – bólu odrzucenia sprowadzającego śmierć, innymi słowy, doświadczenia radykalnego oporu wobec Bożego ojcostwa⁴⁸.

Kiedy przyszedł Twój Syn, ja pozostałem nadal wspólnym mianownikiem wewnętrznej samotności człowieka. Twój Syn pragnie w nią wejść. Pragnie tego, bo miłuje. Samotność sprzeciwia się miłości. Na granicy samotności miłość musi stać się cierpieniem: Twój Syn cierpiał⁴⁹.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, [w:] tegoż, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 31.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ RM 2, 5, 17, 18.

⁴⁷ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 232–233 (wyłuszczenie E.B.-S).

⁴⁸ DV 39.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 233.

Główny bohater – mający przed oczami obraz Syna Bożego – mówi o dwój- jakiej prawdzie ujawniającej się w jego własnym wnętrzu, ale tym samym we wnętrzu każdego człowieka. Jego wypowiedź wskazuje na samoświadomość podmiotu przeżyć. „I oto jest nas dwóch w historii każdego człowieka: ja, z którego poczyna się i rodzi samotność – i On, w którym samotność zanika, a na nowo rodzą się dzieci”⁵⁰.

Odkrywa on ponadto, że w historię każdego człowieka wpisany jest potencjalny proces przejścia, inaczej zwany narodzeniem z Boga (J 1,12-13). Proces przejścia od starego Adama, samotnego, do nowego będącego dzieckiem Boga zjednoczonym z Chrystusem⁵¹ – który jest darem Bożym (J 4,10) i w którym objawia się miłość Ojca i życie Boże (1 J 5,12). Ojcostwo Boże może zatem powrócić, mimo pierwotnego wyboru, „na gruncie dziecięcej duszy”⁵².

Adam, przeżywający samotność, odkrywa jednakże w sobie niemoc upodobnienia do Oblubieńca, który kocha bezinteresownie człowieka i pragnie obdarzać go pełnią prawdy, dobra i piękna – wprowadzić w rzeczywistość relacji Ojciec–Syn, w dzieciństwo Boże.

Patrzę z podziwem na Oblubieńca, a przecież nie umiem w niego się przeobrazić. Jakże bardzo jest przepętlony treścią ludzką! Jest On żywym kontrastem wszelkiej samotności. Gdybym umiał w Niego się wszczepić, gdybym umiał

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tę rzeczywistość wyraził Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*: „W Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka – świat, który wraz z grzechem został poddany marności – odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości. Tak bowiem «Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał». I tak jak w człowieku-Adamie ta więź została zerwana, tak w Człowieku-Chrystusie zostaje ona nawiązana na nowo. (...) Chrystus – Odkupiciel świata jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w jego «serce». (...) «Ten, który jest obrazem Boga niewidzialnego» [Kol 1,15], jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem...”; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Wrocław 1994, nr 8. Chrystus jest dla człowieka obrazem, do którego ma się on upodobnić, zachowując posłuszeństwo słowu Boga. „Człowiek jest, z natury albo na mocy urodzin, «na obraz» Boga, staje się jednak «na podobieństwo» do Niego tylko w ciągu swego życia, poprzez wysiłek stawiania się podobnym do Boga, na drodze posłuszeństwa. (...) jesteśmy również na Jego podobieństwo, pragniemy bowiem tych rzeczy, których pragnie On”. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, tłum. W. Polczyk, Wrocław 2000, s. 45.

⁵² K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 234.

zamieszkać w Nim, wydobyłbym z siebie tę miłość, której jest pełen. To właśnie miłość odstania Ojca w Synu. Jakże bardzo On zabiega o każdego człowieka – jakby o skarb największy, jak miłujący o umiowaną...⁵³

Pokusie zwątpienia w odmianę sytuacji zamknięcia, zasklepienia w sobie wychodzi niejako naprzeciw Niewiasta Matka. Bohater słyszy Jej głos. Matka mówi prosto o trudzie rodzenia dziecka w bólu; macierzyństwie, które nierozdzielnie związane jest z ojcostwem, co więcej, jest również jego wyrazem. Mówiąc o czerpaniu z ojcostwa, by nim promieniować, wprowadza problem rodzenia z wyboru.

Macierzyństwo bohaterki dramatu, której pierwowzorem jest Maryja, Niewiasta i Matka Boga, jest widzialnym znakiem zakorzenienia w miłości oblubieńczej Boga Ojca. Odnosząc się ponownie do treści papieskiego utworu pt. *Tryptyk rzymski*, można powiedzieć, że jest znakiem – czy też odzwierciedleniem według „teologii ciała” – wzajemnego obdarowania mającego miejsce w Boskiej komunii Osób. Więź utworzona między Matką a Synem była na wzór odwiecznej więzi łączącej Boga Ojca z Jego jednorodnym Synem, który przed wcieleniem – zgodnie z ewangeliczną terminologią – był w łonie Ojca (J 1,18), a gdy przyszedł na świat jako Zbawiciel, wypełniły się na Nim słowa psalmu: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7)⁵⁴. Syn Maryi począł się i zrodził z woli Boga Ojca, którą przyjęła Ona dobrowolnie w akcie całkowitego zaufania, w akcie otwarcia na Dar Boży ofiarowany w zstąpieniu, a właściwie ocienieniu przez Ducha Świętego (Łk 1,35)⁵⁵. Macierzyństwo Niewiasty wyraża również pełnię człowieczeństwa, które zawiera tajemnicę zjednoczenia z Synem Bożym, ukształtowania na Jego obraz i podobieństwo przez Ducha Świętego oraz zdolność rodzenia dzieci Bożych⁵⁶.

Zgodnie z wymową utworu Karola Wojtyły promieniowanie ojcostwa urzeczywistnia się wówczas, gdy – jak Matka – całkowicie podporządkowuje się Bogu swoją wolną wolę. W scenie zwiastowania wypowiedziała Ona słowa wyrażające Jej postawę ciągle potwierdzaną w wydarzeniach zbawczych: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38)⁵⁷. Słowa Łukaszowej Ewangelii znajdują swoje przedłużenie w myśli Edyty Stein:

⁵³ Tamże, s. 256.

⁵⁴ Por. RM 17.

⁵⁵ RM 4.

⁵⁶ RM 5, 9, 45–47.

⁵⁷ Por. RM 13, 20.

macierzyństwo Maryi jest prawzorem wszelkiego macierzyństwa (...) Jeśli [Chrystusa] „pokarmem” miało być pełnienie woli Ojca, to matka – której istota powinna być jego pierwszym pokarmem – musiała się poddać całą siłą swej duszy woli niebieskiego Ojca⁵⁸.

„Macierzyństwo jednak stanowi wyraz ojcostwa. Musi zawsze powracać do ojca, by zabrać z niego wszystko, czego jest wyrazem. Na tym polega promieniowanie ojcostwa”⁵⁹. Powyższy akapit ma swoją kontynuację w drugiej części dramatu zatytułowanej *Doświadczenie dziecka*. Tutaj główny bohater, pod wpływem pojawienia się w jego życiu Moniki, mając w pamięci słowa Matki i obraz Jej brzemienności wskazujący na tajemnicę wcielenia, rozpoczął proces schodzenia w głąb własnej osobowości – do źródła wiary, życia i miłości.

Monika to dziewczynka, może już dziewczyna, którą Adam przysposobił. Przez długi czas odczuwał jej obecność od zewnątrz, poznawał historię jej życia za pomocą albumu i współczuł, że nie ujrzy już nigdy swojego biologicznego ojca. Osierocone lub opuszczone przez ojca dziecko przez długi okres czasu pozostawało nieświadome jego braku. Pragnienie ojca pojawiło się w dziewczynce z wielką siłą i wyraziło w wymownych słowach:

Taty przy mnie nie było, nie było taty na ziemi.
Chcę mieć tatusia na ziemi bliżutko, blisko serca,
muszę go sobie wyszukać, wytuskać z cichego obrazu
i z całej mojej nadziei urodzić, urodzić, urodzić...⁶⁰

Bohaterka chciała, by w jej życiu pojawił się tata na miarę jej pragnienia kochania i bycia kochaną. Skojarzyła pragnienie swego serca z osobą Adama i jego obecność przy niej stała się dla niej źródłem nadziei. Monika daje do zrozumienia trwającemu jeszcze w wyborze osamotnienia protagoniście, że potrzebuje, by on poprowadził ją do źródła jego człowieczeństwa, sensu i celu jego istnienia, z którego zaczerpnie miłość do niej i jej mocą będzie kształtował jej człowieczeństwo, dzięki czemu będzie w niej obecny, w jej wewnętrznym świecie, a ona będzie uczestniczyć w jego człowieczeństwie, w miłości. Doświadczy wzajemności⁶¹. Wyraża te oczekiwania za pomocą słów:

⁵⁸ *Tajemnica osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 80.

⁵⁹ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 234.

⁶⁰ Tamże, s. 238.

⁶¹ „Wzajemność jest pragnieniem bycia «w» drugim, dopełnienia go sobą i dopełnienia siebie nim. Wzajemność jest jednocześnie oddaniem i przyjęciem. Doświadczenie takie jest możliwe wyłącznie dla istot mogących się wzajemnie przeniknąć. «Tylko duchowość

Jakże bardzo cię kocham, mój ojczy,
dziwny ojczy, zrodzony w mej duszy,
Ojczy, który we mnie się urodziłeś, by mnie urodzić –
nie wiedziałam przez tyle lat, że tak bardzo we mnie się rozrosteś,
nie znałam długo twej twarzy, ciepłych oczu, schyłego profilu,
aż do dnia, w którym skojarzyłam przeogromne pragnienie mej
duszy
właśnie z tobą –
aż do dnia, w którym nieobecność musiała stać się obecnością,
bo ona była wcześniej –
Ojczy mój, ja walczę o ciebie. Bądź ty we mnie, jak ja chcę być
w tobie. (...)
Ten świat, który jest w tobie, odkrywam powoli i naraz:
to świat mego ojca – jakże bardzo pragnę w nim być!⁶²

Dziewczynka nie jest świadoma, że to, co się w niej ujawniło, pragnienie wypływające z niej na „fali serca”, jest w najgłębszym znaczeniu pragnieniem miłości oblubieńczej Boga Ojca i Jego obecności w jej wnętrzu. Do tej prawdy może dotrzeć dzięki prowadzeniu i świadectwu Adama, o ile przestanie on wątpić w sens Bożego zamysłu – że może urodzić dziecko do życia w komunii osób odzwierciedlającej Boską komunie – i upodobni się do Oblubieńca:

(...) Mogę tylko w twej wyobraźni
kojarzyć się z myślą o Ojcu. Mogę tylko oznaczać dla ciebie
tę Wielką Treść... Czyż potrafię cię dziś znów urodzić?
To są ramy⁶³.

Adam z jednej strony uzmysławia dziecku, że bycie ojcem na miarę jej oczekiwania nie mieści się w granicach przyrodzonego ojcostwa, czyli pozbawionego transcendentnego wymiaru człowieczeństwa, odartego z prymarnego odniesienia do Boga, z zakorzenienia w życiu Bożym, z drugiej strony wzbrania się przed pragnieniem Boga, by kochać drugiego człowieka Jego miłością, a tym samym być widzialnym znakiem odwiecznej Miłości. Dziecko zaprasza Adama do wzajemnego wglądu w swoje wnętrza, by w konsekwencji spełniła się miłość

i związana z nią wewnętrzność osób stwarza warunki wzajemnego przenikania się, tak że mogą one wzajemnie żyć sobie i wzajemnie też żyć sobą»”. A. Karoń-Ostrowska, *Dramat spotkania*, dz. cyt., s. 64.

⁶² K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 239, 240.

⁶³ Tamże, s. 242.

w spotkaniu osób. Adam ostatecznie godzi się przezwyciężyć siebie, by mogła objawić się w nim miłość Boga Ojca. Znakiem podjętej decyzji o powolnym otwieraniu się na doświadczenie zanurzenia się w tej miłości, wypływającej ze źródła, czyli z serca Ojca, który konstytuuje fundament człowieczeństwa, jest wejście wraz z Moniką w wodę potoku. Zanurzenie odpowiada aktowi interioryzacji objawionej prawdy.

Adam: Popatrz raz jeszcze: potok – wstępujesz w wodę, która spada stąd ciągle w dół.

Czy przez potok nie dosięgasz ŹRÓDŁA, z którego się wszystko poczyną?

Czy przez potok nie ogarniasz ŹRÓDŁA?

Monika: I ŹRÓDŁO MNIE TAKŻE OGARNIA przez potok⁶⁴.

W doświadczeniu wewnętrznym obojga pojawiła się oczekiwana miłość, która pozwoliła Adamowi przyjąć Monikę jako swoje własne umiłowane dziecko ofiarowane mu przez Boga, a nie podrzucone i niechciane lub przeciwnie, przywłaszczone. Dziewczyzna stała się dla niego „dzieckiem serca”⁶⁵ adekwatnie do jej pragnienia bycia kimś, o kim się myśli jak o „dziecku rodzonym”⁶⁶.

Adam: ... MOJE DZIECKO! moje dziecko! – „moje” to znaczy „własne”.

Monika: Nie wiem, jak to się stało, lecz myślę, że to słowo wyptywa na fali serca.

Fala serca zalewa nas często, bywają przyptywy, odptywy – ja czuję, gdy wspina się fala, a potem znów, jak opada. (...)

Adam: Czy wiesz, że nam nie wolno przyjmować tylko tego, co wyptywa na fali serca, dopokąd nie weźmiemy odpowiedzialności za prawdę tego słowa: potocznego, prostego słowa, jakim jest „słowo moje”? Do serca nam wolno powracać, gdy już zdołamy się uporać z logiką słów⁶⁷.

To nowe dla głównego bohatera poczucie odpowiedzialności pojawiło się jako reakcja na grożące dziecku niebezpieczeństwo ukąszenia przez żmiję. W rzeczywistości chodziło o pokusę odrzucenia jego świata wewnętrznego, tej „Wielkiej Treści”, do której przyjęcia chciał dziewczynkę – pod wpływem jej

⁶⁴ Tamże, s. 245.

⁶⁵ Tamże, s. 246.

⁶⁶ Tamże, s. 247.

⁶⁷ Tamże, s. 245, 246. Zapis słowa „dopokąd” zgodny z oryginałem.

pragnienia ojca – usposobić. Przestraszył się, że wola wyobcowania, poczucia niezależności sprawi, że nie dojdzie ona do poznania Boga, nie narodzi się do komunii z Nim, czego widzialnym znakiem jest ich wzajemna więź zbudowania na jedności woli.

Monika: Płakałam dzisiaj rano. Wiem, że ojciec mój także jest smutny. Ja bardzo ten smutek odczuwam. Dlaczego musi tak być? Płakałam, byłam bezradna. Czyż mogę zawsze chcieć tego samego co on, gdy po prostu chcę tego, czego chcę?⁶⁸

Gdy Adam mówi o zrodzeniu Moniki do poznania miłości Boga, Jego ojcostwa, posługuje się obrazem dziecka, które wnika do łona matki, jednocząc się z nią aż do momentu porodu, który uzdalnia je do samodzielnego życia, polegającego jednakże na ciągłym wyborze daru wzajemnej miłości: matki i dziecka. Zanegowanie tego stanu jest zerwaniem jedności i wyborem osamotnienia. Analogicznie:

Jeśli masz się urodzić z ojca, musisz naprzód wniknąć w głębię jego woli... To jest rodzenie przez wybór. A wybrać – znaczy przyjąć to, co stanowi mój świat, co jest we mnie i co jest ze mnie... Czy potrafisz to przyjąć? – bo ja już cię noszę pod sercem i wiem, że cię muszę urodzić, bo nie mogę o tobie myśleć inaczej jak tylko „moje”. (...) jestem wreszcie wyzwolony z samotności, której nie chcę zamienić na miłość⁶⁹.

Bohater nie neguje w Monice jej prawa do bycia sobą, jako odrębna i niepowtarzalna osoba, ale drży, „aby się nie rodziła poza mną i nie rosła poza mną”⁷⁰. Boi się, by nie dojrzewiała poza prawdą jego istnienia, wreszcie przyjętą; poza najważniejszą treścią człowieczeństwa, którą jest otwarcie na miłość oblubieńczą Boga i rodzenie do niej swoich, a jednocześnie Jego umiłowanych dzieci. Adam jawi się – w miejscu tym – jako uczeń wtajemniczony w słowa *Listu św. Pawła do Koryntian* i listu tegoż do Galatów.

⁶⁸ Tamże, s. 249.

⁶⁹ Tamże, s. 247–248.

⁷⁰ Tamże, s. 249.

Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie. Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi! Dlatego to posłałem do was Tymoteusza, który jest moim synem umiłowanym i wiernym w Panu, aby wam przypomniał drogi moje w Chrystusie i to, czego nauczam wszędzie, w każdym Kościele (1 Kor 4,15-17).

Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje. Jakże chciałbym być w tej chwili u was i odpowiednio zmienić swój głos, bo nie wiem, co z wami począć (Ga 4,19-20).

Podsumowując, tak jak pragnienie serca dziecka wyzwoliło w Adamie pragnienie urzeczywistnienia ojcostwa Boga, tak analogicznie jego świadectwo ma przyczynić się do zrodzenia pragnienia ojcostwa Boga w Monice; słowo świadectwa ma zrodzić wiarę otwierającą na miłość oblubieńczą. W doświadczeniu tożsamesego pragnienia, a następnie spełnienia przejawia się sens wzajemnego odnajdowania siebie w drugim. Ostatecznie przed Moniką stoi wybór, czy zechce urodzić się z ojca ziemskiego do dziecięctwa Bożego, czy pozostanie tylko na poziomie wypełnienia pragnienia odnalezienia tatusia⁷¹: „Choć urodzona kiedyś, wielokrotnie nie-urodzona, wielokrotnie pragnę się urodzić”⁷². Podobnie rzecz ma się z Adamem. Zawsze może powiedzieć wbrew pragnieniu: „Samotność wybieram po to, aby pozostać tylko sobą i nie być nikim więcej. Z tego tworzy się mój świat”⁷³.

Ostatnia część misterium, zatytułowana *Matka*, jest wypowiedzią – medytacją stanowiącą uzupełnienie i kontynuację wcześniejszych części. Bohaterka – co wynika z pierwszych wypowiedzi – jawi się jako córka Boga, zjednoczona przez wiarę i miłość z Synem, uczennica i przewodniczka w wierze jednocześnie. Tutaj ujawnia się w pełni, czym jest udział w rodzeniu dzieci wiecznych:

Nie odchodź, dziecko – ty wieczne dziecko – nigdy nie odchodź. Jeżeli nawet odchodzisz, pamiętaj, że pozostajesz we mnie. (...) Małeństwo chcę ci oszczędzić wstydu istnienia i dlatego mówię: weźmij w siebie światłość, która przeprowadzi cię przez samotność Adama i doprowadzi do Ojca. Oto jest chwila mojego zarazem rodzenia. Chwila, w której staję się Matką⁷⁴.

⁷¹ Tamże, s. 252–253.

⁷² Tamże, s. 248.

⁷³ Tamże, s. 257.

⁷⁴ Tamże, s. 253, 255. „Niewiasta-Matka, podobnie jak Syn, przynosi Adamowi miłość, a razem z nią możliwość spełnienia. Przynosi mu i świadczy sama sobą o «promieniowaniu

Wypowiedź powyższa jasno pokazuje, że rodzenie implikujące macierzyństwo jest związane z powołaniem do prowadzenia dziecka przez samotność człowieka do komunii z Bogiem, w której realizuje się poznanie Ojca. Poznanie Ojca – to istota życia wiecznego (J 17,3). Celem tego prowadzenia jest również zamiana samotności Adama w macierzyństwo Niewiasty: „To ja dyskretnie zamieniam jego samotność w moje macierzyństwo”⁷⁵, które zakłada jednocześnie przyjęcie Bożego dziecięctwa.

Ilekróć rodzi się dziecię, odnajduję ciebie, Adamie, na nowo. To ty sam rodzisz się wówczas, a ja wychodzę na twoje spotkanie ze światłem, które pragnę zapalić od wewnątrz. Podchodzę cicho, dyskretnie – tak, że nie słyszysz moich kroków – i mówię ci za każdym razem: **„Adamie, przyjmij promieniowanie ojcostwa, Adamie – stań się dzieckiem”**⁷⁶.

Matka niejako sięga do *Prologu Ewangelii św. Jana*, pokazując, że współuczestniczy w tajemnicy oświecania każdego dziecka, które przychodzi na świat, by mogło poznać Boga jako Ojca. Oświecenie to wiąże się z ujawnieniem prawdy, że Syn Boży, zjednoczony we wcieleniu z każdym człowiekiem, przebywający w wewnętrznym Adamie, przynosi mu w darze miłość Ojca, tzn. nie tyle fenomenologiczny wgląd w Jego ojcostwo, co autentyczne życie umiłowanego dziecka Bożego. Uwewnętrznienie tej prawdy to z kolei proces polegający na wyrażaniu zgody na kształtowanie człowieczeństwa przez Ducha Świętego, który kształtował człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu: Boga-Człowieka, czynił Go człowiekiem „nowym”, świętym⁷⁷. Wypowiedź bohaterki wpisana jest wymową w rozmowę Jezusa z Nikodemem, podczas której padają słowa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3,5-6)⁷⁸.

ojcostwa». Jednak Niewiasta-Matka otwiera Adama na «promieniowanie ojcostwa» inaczej, niż robił to Syn. Dokonuje się to w horyzoncie spotkania kobiecości i męskości. Niewiasta-Matka uczy Adama bycia ojcem poprzez swoje własne bycie matką. „Karol Wojtyła uważa, że «duchowe ojcostwo» jest o wiele bardziej podobne do macierzyństwa duchowego niż ojcostwo cielesne do cielesnego macierzyństwa”. A. Karoń-Ostrowska, *Dramat spotkania*, dz. cyt., s. 142.

⁷⁵ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 254.

⁷⁶ Tamże, s. 256 (wytłuszczenie E.B.-S.).

⁷⁷ RM 1. Por. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 28–29, 52–55.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Katechezy*, cz. 2, t. 7, Kraków 2007, s. 198–199, 417–418.

Podsumowując, wezwanie: „Adamie, przyjmij promieniowanie ojcostwa, Adamie – stań się dzieckiem”⁷⁹ oznacza: przyjmij siebie jako ojca dla innych, przyjmując siebie „jako [dar – przyp. E.B.-S.] z rąk swego własnego Stwórcy, [dar] Dawcy *par excellence*”⁸⁰ – bezinteresowny dar⁸¹. W *Rozważaniach o ojcostwie* Karol Wojtyła napisał:

Przyjąć w siebie promieniowanie ojcostwa, to nie znaczy tylko „stać się ojcem” – to znaczy o wiele bardziej „stać się dzieckiem” (stać się synem). Będąc ojcem wielu, wielu ludzi, muszę być dzieckiem: im bardziej ojcem, tym bardziej dzieckiem⁸².

W konsekwencji jest to zgoda na – jak mówi Matka – wejście w śmierć Jeży Syna: w dramat Getsemani i Golgoty. W pierwszym dramacie zawiera się wybór woli Ojca: „nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (to moment jednoczenia się przez wolę i miłość z Synem Bożym⁸³), w drugim zgoda na ukrzyżowanie starego Adama, wybierającego samotność, czyniącego życie procesem ku definitywnej śmierci. W utworze jest mowa o konieczności obumarcia w zarodku życia, czyli obumarcia dziecka zawierającego w sobie załączek ojcostwa osamotniającego/odzierającego z godności dzieci Bożych, by w bólach obumierania rodził się nowy Adam z „wody i Ducha” (J 3,5). On dopiero jest zdolny – jak Matka – rodzić do życia wiarą w Syna Bożego znającego Ojca i mającego Jego oblubieńczą miłość polegającą na byciu darem. Obecność Matki sprawia zatem, że Adam staje wobec tajemnicy wcielenia, ale i odkupienia. Staje jednocześnie wobec pragnienia Ojca, który nie chce, by stał się ojcem dla Moniki, nie będąc Jego synem, Jego dzieckiem zanurzonym w śmierć Syna Niewiasty Matki⁸⁴.

Kiedy rodzi się dziecko, ty rodzisz się w nim na nowo – i ja raduję się z tych narodzin. A zarazem – Adamie, Adamie – ja pragnę, abyś w nim obumarł. Pragnę twojej śmierci – i tym pragnieniem trafiam w sam początek życia. (...) Jest to miłość, która cię przerasta, a ja stale z tą właśnie miłością do ciebie powracam: do ciebie i twoich dzieci powracam z śmiercią Oblubieńca. Ty bronisz się przed nią⁸⁵.

⁷⁹ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 256.

⁸⁰ T. Styczeń, *Być sobą...*, dz. cyt., s. 524.

⁸¹ GS 24.

⁸² K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 69.

⁸³ J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 87–88.

⁸⁴ „Przez wiarę Matka uczestniczy w śmierci Syna – a jest to śmierć odkupieńcza”; RM 18.

⁸⁵ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 257.

Rzeczywistość zanurzania w śmierć Chrystusa wyraża również chrzest (Rz 6,3-6), który gładzi grzech pierworodny i uwalnia od wstydu życia poza prawdą Bożą ukrytą w treści człowieczeństwa. Matka świadoma tego faktu mówi: „Musimy je [wieczne dziecko] obmywać w wodzie, by zawsze było świeże, musimy je od wewnątrz przyodziać tą jasnością, która wyzwala ze wstydu istnienia. Proszę was, matki, byście uczestniczyły w moim macierzyństwie”⁸⁶. Niewiasta jawi się tu jako nowa Ewa lub druga Ewa – towarzyska człowieka. Jej słowa potwierdzają równocześnie wcześniej cytowane przekonanie Edyty Stein o Maryi jako o prawzorze macierzyństwa.

Dramat Karola Wojtyły *Promieniowanie ojcostwa* w sposób szczególny eksponuje proces odkrywania prawdy o transcendentnym wymiarze człowieczeństwa, a tym samym istnienia. Dotyka problemu przyjmowania relacji „ja–ty”, która jest darem Boga i znakiem Jego sposobu udzielania obecności/miłości oblubieńcej. Niemoc otwarcia na międzyosobowe relacje – jak pokazuje autor misterium – sprawia, że miłość przynosi ból, a w efekcie rodzi chęć ucieczki w osamotnienie, wyobcowanie. Stan ten, będąc przeciwieństwem promieniowania ojcostwem Boga, zamyka na doświadczenie dziecięstwa Bożego, a jego wybór oznacza *de facto* zaprzeczenie człowieczeństwa. Przewyciężenie samotności oznacza z kolei narodziny z Boga przez zjednoczenie z Synem i umożliwia spełnienie człowieka w relacji Ojciec–syn.

W misterium prawda o człowieczeństwie związana została z tajemnicą wcieleń i odkupienia. Przyjęcie tych prawd otwiera Adama i Monikę na uczestnictwo w życiu Boga, przez wiarę w doczesności, przez widzenie w wieczności. Matka pomaga Adamowi w podjęciu decyzji o przewyciężeniu siebie celem realizacji dziecięstwa Bożego, w którym przejawia się pełnia ojcostwa Boga.

Bibliografia

Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.

Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu” Karola Wojtyły*, tłum. T. Styczeń,

[w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

Cantalamesa R., *Jezus Chrystus Święty Boga*, tłum. W. Polczyk, Wrocław 2000.

Dybczak K., *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów 1991.

Grabowski M., *O antropologicznych interpretacjach „Promieniowania ojcostwa” Karola Wojtyły*,

[w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. G. Halkiewicz-Sojak,

A. Komorowska, B. Łuczak, M. Sokulski, Toruń 2015.

Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

⁸⁶ Tamże, s. 255.

- Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Katechezy*, cz. 2, t. 7, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem” Ojca Świętego Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Poznań 1997.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis” Ojca Świętego Jana Pawła II w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie do kapłanów do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater Ojca Świętego Jana Pawła II o błogostawionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Częstochowa 2001.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1982.
- Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003.
- Kaczmarek W., *Spotkać Boga w człowieku. Jeszcze o trylogii dramatycznej Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła – Jan Paweł II artysta słowa*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Kaczmarek, Lublin 2015.
- Kaczmarek W., *Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła (nie tylko teatr)*, red. A. Seul, J. Pietruszka, S. Radziszewski, Wadowice 2018.
- Karoń-Ostrowska A., *Dramat spotkania. „Promieniowanie ojcostwa” jako pryzmat filozofii Karola Wojtyły*, Warszawa 2010.
- Karoń-Ostrowska A., *Filozofia dialogu w „promieniowaniu ojcostwa” Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. G. Halkiewicz-Sojak, A. Komorowska, B. Łuczak, M. Sokulski, Toruń 2015.
- Komorowska A., *„Krakus” Cypriana Norwida i „Promieniowanie ojcostwa” Karola Wojtyły wobec Księgi Rodzaju*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. G. Halkiewicz-Sojak, A. Komorowska, B. Łuczak, M. Sokulski, Toruń 2015.
- Kupczak J., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.
- Machniak J., *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2007.
- Przybylska A., *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1970.
- Sawicki S., *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudium et spes”*, Wrocław 1986.
- Styczeń T., *O antropologii Karola Wojtyły*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
- Taborski B., *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin 1989.
- Taborski B., *Wprost w moje serce uderza droga nas wszystkich. O Karolu Wojtyłe – Janie Pawle II: szkice, wspomnienia, wiersze*, Toruń 2005.
- Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, tłum. i oprac. J. Machnac, Wrocław 1999.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

Żuk J., *Ojcostwo i macierzyństwo w dramatach Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła (nie tylko teatr)*, red. A. Seul, J. Pietruszka, S. Radziszewski, Wadowice 2018.

EMANUELA BEDNARCZYK-STEFANIAK (DR) – doktor nauk humanistycznych, absolwentka Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, Podyplomowych Studiów Biblijnych na PWT we Wrocławiu; członek Stowarzyszenia im. Romana Brandstaettera w Poznaniu; wykładowca współczesnej literatury religijnej w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie oraz wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Autorka prac naukowych z zakresu literatury pięknej, teatru i filmu; asystent bibliodramy.

Anna Kozłowska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Nauk Humanistycznych
a.kozłowska@uksw.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7465-9316

Siostra – brulionowy tekst Karola Wojtyły

The Sister. The Draft Text by Karol Wojtyła

ABSTRACT: The article concerns the short text *The Sister* by Karol Wojtyła. In documents of the Archives of the Metropolitan Curia in Cracow it was attached to the first version of the poem *Redemption Seeking Your Form to Enter Man's Anxiety*. The aim of the article is to present this work, to describe the author's emendations in the manuscript and to determine the status of the text. Finally, *The Sister* turns out to be not a version of the poem about Weronica, but rather a separate text, a draft on the same subject as the later poem *Redemption Seeking Your Form...*

KEY WORDS: Karol Wojtyła, *The Sister*, manuscript, draft, *Redemption Seeking Your Form to Enter Man's Anxiety*

ABSTRAKT: Artykuł dotyczy krótkiego tekstu Karola Wojtyły *Siostra*, który w dokumentach Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie został dołączony do pierwszej wersji poematu *Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*. Celem pracy jest prezentacja tego utworu, opis autorskich poprawek widniejących w jego rękopisie oraz ustalenie jego statusu. *Siostra* okazuje się ostatecznie nie tyle wariantową redakcją poematu o Weronice, ile osobnym tekstem, szkicem na temat, który poeta podjął później w utworze *Odkupienie szuka Twego kształtu...*

SŁOWA KLUCZOWE: Karol Wojtyła, *Siostra*, rękopis, brulion, *Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*

1. Rękopis i postać tekstu

W zbiorach Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie znajdują się kopie¹ dwóch rękopisów poematu *Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*: wersji brulionowej z odmiankami tekstu (sygnatura AKKWD 14) oraz czystopisu ze stosunkowo niewieloma już poprawkami autora (sygnatura AKKWD 13). Do pierwszej redakcji utworu dołączona została również kopia krótkiego, półstronicowego tekstu zatytułowanego *Siostra*, opatrzonego tą samą sygnaturą archiwalną (AKKWD 14). Utwór, niewątpliwie pisany ręką Wojtyły, nie był nigdy publikowany i jest zupełnie nieznany czytelnikom. O jego istnieniu nie wie również większość badaczy jego twórczości, co niewątpliwie wynika z faktu, że nie wspominają o nim ani wydawcy utworów poety-papieża, ani świadkowie jego życia.

Omawiany rękopis ma charakter brulionowy, nosi ślady wielu autorskich poprawek i skreśleń, częściowo nieczytelnych ze względu na bardzo niestaranne, drobne pismo i niską jakość kserokopii. Nie jest datowany. Numeracja wprowadzona przez osobę opracowującą zbiory archiwum (zapisana ołówkiem) włącza tekst do *Odkupienie szuka Twego kształtu...* – na górze strony widnieje cyfra 5, a w dolnym prawym rogu 36, podczas gdy pierwsza strona poematu nosi odpowiednio numery 7² i 37. Na samej górze strony można również dostrzec niewielką, ale wyraźną jedynekę, zapisaną piórem i prawdopodobnie ręką autora.

Tak jak w większości autografów Wojtyły, na górze jednostronicowego rękopisu widnieją dopiski modlitewne, które mają tu postać taką samą jak na pierwszej stronie brulionowego wariantu *Odkupienia...*: w lewym górnym rogu poeta umieścił skrót „Amdg” (czyli: „*Ad maiorem Dei gloriam*”), a w rogu prawym – słowa „*Totus Tuus ego sum*” (AKKWD 14: 1).

W wersji ostatecznej, po uwzględnieniu autorskich poprawek, tekst brzmi następująco³:

¹ O ile mi wiadomo, losy samych rękopisów nie zostały ustalone. Jan Okoń w nocie edytorskiej do opracowanego przez siebie wydania wspomina wyraźnie o przechowywanych w Archiwum Kurii Krakowskiej oryginałach, a nie o kopiach (zob. *Nota wydawcy*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*; Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, wstęp: M. Skwarnicki, Kraków 2004, s. 588).

² Brak numeru 6 wynika być może z faktu, że karta z *Siostrą* była zapisana tylko po jednej stronie, choć trudno to jednoznacznie stwierdzić, dysponując jedynie kserokopią.

³ Tekst przytaczam dokładnie w takiej postaci, jaką prezentuje rękopis. Zachowane zostały wszystkie jego własności interpunkcyjne i ortograficzne, a w miarę możliwości – także układ graficzny.

Amdg

Totus Tuus ego sum

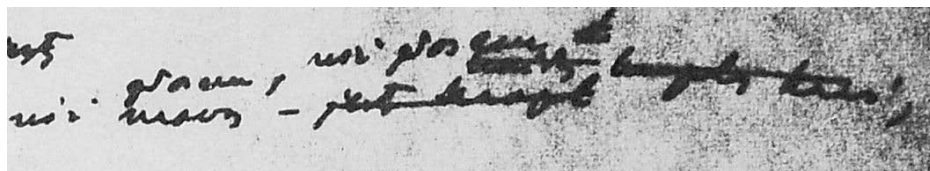
Siostra

Weronika

Twarzy człowieka nie dość zapamiętać, trzeba wchłonąć,
 wchłania płótno zanurzone w cieczy pomieszanej z gorącym oddechem
 W taki sposób pozostają plamy o przenikliwej barwie,
 w taki sposób pozostaje znak i profil poprzez dzieje dusz
 osoba, osoba jest tutaj:
 osoba jest bardziej milczeniem niż mową – /głosem, niż głosem⁴,
 jest nagłym wybuchem krwi, która kroplami się wsącza
 w płótno i to właśnie jesteś Ty
 wpatruję się w Ciebie poprzez blask mych oczu,
 w których nagle załśniły łzy

Łzy te lśniły z głębi tej ciemności,
 którą osoba w każdej chwili zaczyna być (AKKWD 14: 1)

Oczywiście w przypadku brulionowego utworu o niestabilnym statusie (o czym jeszcze będzie mowa) wspomniana ostateczność może mieć charakter wyłącznie umowny. Widać to wyraźnie w szóstym wersie, w którym Wojtyła pozostawił dwa (zapisane równolegle bez skreślenia) warianty: „osoba jest bardziej milczeniem niż głosem” oraz „osoba jest bardziej milczeniem niż mową” (AKKWD 14: 1):



Niemożność rozstrzygnięcia, którą wersję należy uznać za ostateczną, to raczej wyjątek w twórczości Wojtyły. Jego teksty, choć czasem przekształcane naprawdę radykalnie i poprawiane po wielokroć, najczęściej zdecydowanie zmierzały w stronę wersji finalnej. Oczywiście oba użyte tu leksemy wiążą się ze sferą języka i oba mogą stanowić kontekstowe antonimy *milczenia*, przy czym każdy z nich nieco inaczej profiluje tę relację: opozycja *milczenie – mowa* podkreśla aktywność/brak aktywności językowej rozumianej całościowo, zarówno jako tworzenie wypowiedzi, jak i w wymiarze czysto artykulacyjnym,

⁴ Na temat problemów z ustaleniem postaci tego wersu zob. niżej.

natomiast w zestawieniu *milczenia z głosem* zaakcentowany zostaje przede wszystkim sam dźwięk.

Nie jest również jasne, jak należy interpretować status nadpisanych nad kolejnym skreśleniem słów: „niż głosem”. Czy przejawia się tu decyzja o ostatecznym wyborze pierwszej z obecnych w rękopisie wersji, czyli swoiste jej wzmocnienie, przy którym autor zapomniał już usunąć pierwotny ślad swojego pomysłu („jest bardziej milczeniem niż głosem”), czy też zamiar powtórzenia porównawczej frazy „niż głosem”, być może rozwiniętej jeszcze w dalszej, skreślonej części wersetu („jest bardziej milczeniem niż głosem, niż głosem <[...] każdą kroplą krwi>⁵)? A może mamy do czynienia po prostu ze zwykłą pomyłką? Nie sposób już chyba tego rozstrzygnąć⁶.

2. Autorskie poprawki w rękopisie

Autograf *Siostry* zawiera wiele świadectw autorskich poprawek – niestety w dużej części nieczytelnych bądź przynajmniej trudnych do odczytania. Już w pierwszym wersie Wojtyła skreślił połączenie dwóch słów, z których tylko pierwsze trudno zakwestionować – jest to „<obraz>”. Drugie to najprawdopodobniej (choć nie na pewno) „<[widziany]>”.

Podobne problemy pojawiają się również w drugim wersie tekstu, w którym mowa o „płótnie zanurzonej w cieczy pomieszanej z gorącym oddechem” (AKKWD 14: 1). Pierwotnie miejsce rzeczownika *ciecz* zajmował inny wyraz, skreślony później grubą kreską i przez to niemożliwy już do jednoznacznego odczytania; inną, także nie całkiem czytelną postać miało również rozbudowane określenie: „pomeszanej z gorącym oddechem”, które początkowo rozpoczynało się od imiesłowu *splywający*: „<spływającej i [...]>” (AKKWD 14: 1).

Nieoczywiste jest słowo rozpoczynające skreśloną propozycję: „<[...] każdą kroplą krwi>” (AKKWD 14: 1) w omawianym już kłopotliwym fragmencie: „osoba jest bardziej milczeniem niż mową – / głosem, niż głosem”. Krótkość tego elementu nasuwa przypuszczenie, że był to zapewne przyimek bądź spójnik, o ile nie załączek dłuższego ciągu – sposób przekreślenia nie pozwala jednak rozstrzygnąć, z jakim leksemem mamy do czynienia.

⁵ Nawiasami ukośnymi wyróżniam fragmenty skreślone przez autora; w nawiasach kwadratowych umieszczam te fragmenty, których odczytanie okazało się wątpliwe (np. „[bruzdy]”) lub niemożliwe (np. „[...]”).

⁶ W związku ze wskazanymi problemami omówiony fragment pozostawiłam w dwóch wersjach, oddzielając je od siebie ukośnikiem. Jako pierwszy przywołany został wariant obecny na linii tekstu (czyli „osoba jest bardziej milczeniem niż mową –”), jako drugi – nadpisany powyżej.

Ostatni fragment tekstu, którego wyjściowej postaci nie udało się ustalić, pojawia się w wersji: „wpatruję się w Ciebie poprzez blask mych oczu”. Początkowe pomysły poety na wyrażenie rzeczownikowe wprowadzane przez przyimek *poprzez* były zupełnie inne – w brulionie widnieją tu dwa skreślone elementy. Pierwszy wariant, zapisany na linii tekstu, jest częściowo nieczytelny – za pewny można uznać tylko jego pierwszy człon „<smugi>”, natomiast niepodobna chyba zdecydować, jaki wyraz znajduje się po nim („<smugi [...]>”). Z kolei w następnej wersji tekstu, zanotowanej pod skreśloną pierwszą i również ostatecznie skreśloną, wątpliwości nie budzi drugi komponent: „<ziemi>”; pierwszy to prawdopodobnie „<[bruzdy]>” (proponuję więc lekcję „<[bruzdy] ziemi>”), ale trudno tu o całkowitą pewność (AKKWD 14: 1).

Pozostałe poprawki autorskie wydają się raczej klarowne, przynajmniej jeśli chodzi o samo odczytanie tekstu.

W pierwszym wersie pojawia się drobne skreślenie – początkowe sformułowanie: „Twarzy człowieka nie dość zapamiętać, trzeba <ją> wchłonać” zostało zredukowane do: „Twarzy człowieka nie dość zapamiętać, trzeba wchłonać” (AKKWD 14: 1). Być może Wojtyła chciał tu – tak jak w wielu innych miejscach swoich rękopisów – uniknąć redundancji, którą wprowadzał usunięty zaimiek (czasownik „wchłonać” nie może się odnosić do innego obiektu niż twarz).

W zdaniu: „W taki sposób pozostają plamy o przenikliwej barwie” zachowało się świadectwo wcześniejszego pomysłu: „W taki sposób <pozostają znaki>” (AKKWD 14: 1). Wyrażenie: „pozostają znaki” zostało w tym miejscu skreślone, ale w redakcji finalnej pojawiło się – z drobną modyfikacją gramatyczną – w kolejnym wersie, który brzmi: „w taki sposób pozostaje znak i profil poprzez dzieje dusz”. Jak widać, Wojtyła postanowił z niego nie zrezygnować, lecz umieścić je później, tak, aby nie przesądzać od razu, czym stają się efekty zanurzenia płótna w cieczy i jak je można interpretować, ale rozpocząć od obserwacji czysto sensualnej: „pozostają plamy o przenikliwej barwie”. Nazwanie tych plam „znakiem” stanowi więc dopiero kolejny etap rozpoznania⁷.

Czysto techniczny charakter ma przesunięcie połączenia „<osoba jest>” w dystychu, który ostatecznie brzmi tak:

osoba, osoba jest tutaj:

osoba jest bardziej milczeniem niż mową – /głosem, niż głosem (AKKWD 14: 1).

⁷ Znamienne, że *znak* pojawia się tu w zestawieniu z bardzo ważnym dla Wojtyły leksemem *profil* (zob. A. Kozłowska, *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*, Warszawa 2013, s. 103–113).

Pierwotnie na końcu pierwszego z przywołanych wersów poeta dopisał: „<osoba jest>”, tak jakby chciał kontynuować definiowanie osoby po dwukropku bez wprowadzania granicy wersu. Zmienił jednak najwyraźniej zamiar, bo usunął wskazane sformułowanie i ponownie je umieścił na początku nowego wiersza.

Skomplikowane i trudne do uszeregowania są poprawki obecne w drugim wersie zacytowanego powyżej dystychu. O kłopotach z ustaleniem ostatecznej wersji tego fragmentu tekstu była już mowa; problemów nastęrcza również lektura jego redakcji wariantowych. Po wyrażeniu „niż mową –”, które zostało zapisane na linii tekstu, pojawia się skreślone połączenie „<jest kropl>”, natomiast po „niż głosem” – „<[...] każdą kroplą krwi>” (AKKWD 14: 1). W kolejnej linijce poematu widnieje usunięta fraza: „<która przesącza się w płótno>”, odnosząca się niewątpliwie do *krwi* z wiersu poprzedniego, niezależnie od tego, który z obecnych w tekście wariantów będziemy rozważać. Podobnie jak w omówionych już przypadkach, rezygnacja z przywołanego wersu nie była jednak całkowita – autor zdecydował wprawdzie o jego skreśleniu, ale nieco zmodyfikowany fragment zachował w wersji ostatecznej, w której czytamy: „jest nagłym wybuchem krwi, która kroplami się wsącza / w płótno” (AKKWD 14: 1). Jak widać, finalna postać tekstu zarysowuje obraz bardziej dynamiczny („nagły wybuch”) i akcentujący całość, a nie część („krew” w ogóle, a nie „kropla krwi”); inną rolę odgrywa też w nim oczywiście *kropla*, która z głównego członu definiensa („jest [...] <kroplą>”) staje się doookreśleniem procesu wsączenia się, informującym o sposobie jego przebiegu.

Bardziej zasadnicza i niosąca większą zmianę poprawka została wprowadzona do dalszej części tego samego wersu, który ostatecznie brzmi: „i to właśnie jesteś Ty”. Początkowo zamiast słów „jesteś Ty” poeta napisał: „<jest twarz>” (AKKWD 14: 1), co nawiązywało oczywiście do otarcia twarzy Jezusa chustą Weroniki i do odbicia Jego oblicza na płótnie, ale miało zupełnie inny wydźwięk: po pierwsze, zawierało suchą, bezosobową konstatację faktu, a nie – jak w redakcji finalnej – zwrot do adresata, po drugie zaś, zwracało uwagę przede wszystkim na fizyczny aspekt całego zdarzenia, czyli powstanie wizerunku, a nie na objawienie się w nim osobowego „Ty”. Wprawdzie *twarz* ma również we współczesnej polszczyźnie metonimiczne znaczenie „osoba”⁸, ale w przywołanym kontekście sytuacyjnym nie narzuca się ono czytelnikowi; Wojtyła uznał więc najwyraźniej za konieczne, aby nadać tej scenie tak bliską sobie interpretację personalistyczną poprzez wprowadzenie zaimka osobowego *Ty*.

⁸ Poświadcza to m.in. *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Źmigrodzki, http://www.wsjp.pl/index.php?id_hasla=20155&ind=0&w_szukaj=twarz [dostęp: 25.10.2018].

W kolejnym wersie pojawia się ślad autorskiego wahania co do formy czasu gramatycznego – linijka zaczyna się bowiem od skreślonego „<będę>”, które ostatecznie przerodziło się we: „wpatruję się w Ciebie” (AKKWD 14:1).

O problemach z odczytaniem następnych słów – doprecyzowujących, przez co osoba mówiąca wpatruje się w Chrystusa – była mowa powyżej. Niezależnie od wyrażonych już wątpliwości, na podstawie zmian, które udało się zidentyfikować, można chyba uchwycić zasadniczy kierunek przekształceń tej części tekstu i zawartego w nim obrazowania. W pierwotnej wersji autor zastosował tu wyrażenia przywołujące elementy świata zewnętrznego: „<smugi [...]>” i „<[bruzdy] ziemi>”, które pełniły rolę przesłon, a może nawet przeszkód dla wzroku. Ostatecznie zdecydował się na „blask mych oczu” (AKKWD 14: 1), a zatem określenie jednej z własności samego podmiotu mówiącego, co pociągnęło za sobą zmianę funkcji całej frazy – „blask mych oczu” trudno rozumieć już jako przesłonę dla wzroku, to raczej jego medium lub narzędzie.

Omówiony wyżej wers pierwotnie kończył się wskaźnikiem zespolenia (a właściwie jego załączkiem) zapowiadającym zdanie podrzędne: „blask mych oczu, <w który>” (AKKWD 14: 1). Później autor uznał najwyraźniej, że zdanie to powinno się w całości znaleźć w kolejnym wersie i w związku z tym skreślił niedokończone wyrażenie, a następnie zapisał je jeszcze raz *a linea*: „w których nagle zalśniły łzy” (AKKWD 14: 1).

Ślad dość radykalnego przekształcenia tekstu pozostał w następnym wierszu, który miał być pytaniem (być może retorycznym): „<Dlaczego płaczę>” (AKKWD 14: 1). Ostatecznie poeta zrezygnował z niego i zaproponował od razu fragment puentujący cały tekst:

Łzy te lśniły z głębi tej ciemności,
którą osoba w każdej chwili zaczyna być (AKKWD 14: 1).

Pierwszy wers przywołanego dystychu także miał początkowo nieco inną postać – po czasowniku „lśniły” następowało wyrażenie: „<z głębi i lśnią>” (AKKWD 14: 1). Skreśliwszy je, autor porzucił pomysł powtarzania czasownika w czasie teraźniejszym i zamiast tego rozbudował frazę „z głębi” o określenia, z których wyłania się właściwa mu koncepcja osoby – „stającej się” w każdej chwili i zawsze stanowiącej tajemnicę.

Charakterystyczne, że wiele omówionych poprawek wiąże się z przesunięciami poszczególnych elementów w strukturze tekstu, a więc z przekształceniami o charakterze kompozycyjnym. Nawet w tych fragmentach, w których przesunięciom towarzyszą inne emendacje, słowa i wyrażenia początkowo usunięte powracają często w wersji finalnej. Zmiany nie są również bardzo radykalne,

co pokazuje, że interesujący mnie utwór – mimo wielu skreśleń zdradzających autorskie wahania – był już w momencie zapisywania w jakimś sensie wstępnie przygotowany, że myśli Wojtyły od początku krążyły wokół tych samych idei, obrazów i słów.

3. Problem statusu *Siostry*

Sposób opracowania dokumentów w archiwum wskazuje na to, że *Siostra* została uznana za część pierwszej, nietytułowanej wersji poematu o Weronice. Przekonanie to wyraża się we włączeniu tekstu do brulionu poematu, nadaniu mu tej samej sygnatury oraz wprowadzeniu ciągłej numeracji stron. Taką interpretację podważa jednak kilka faktów o charakterze zewnątrztekstowym. Po pierwsze, numery stron pochodzące od autora to w omawianym ciągu rękopisów kolejno: 1, 1, 2... itd. aż do 5, co wyraźnie świadczy o tym, że mamy do czynienia z dwoma osobnymi tekstami: jedno- i pięciostronicowym. Po drugie, na rękopisie *Siostry* i na pierwszej stronie poematu o Weronice powtarzają się takie same modlitewne dopiski („*Totus Tuus ego sum*”), podczas gdy następne strony przynoszą różne teksty – kolejne urywki modlitwy św. Ludwika Marii de Montforta z *Traktatu o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, przyjętej przez Wojtyłę za dewizę biskupią:

Totus Tuus ego sum (AKKWD 14: 1)
 et omnia mea Tua sunt (AKKWD 14: 2)
 Accipio Te in mea omnia (AKKWD 14: 3)
 Praebe mihi Cor Tuum Maria (AKKWD 14: 4)
 Maria, Mater gratiae (AKKWD 14: 5).

Wydaje się wątpliwe, aby poeta celowo powtórzył te same słowa na dwóch kolejnych stronach jednego rękopisu.

Jest jeszcze trzeci argument kwestionujący włączenie omawianego tekstu do pierwszej wersji *Odkupienia...* – na górze następującej po *Siostrze* strony brulionu widnieje nieco skrócony łaciński cytat z Listu do Kolosan (por. Col 3,1-2):

Si consurrexistis cum Christo,
 quae sursum sunt quaerite,
 quae sursum sunt sapite
 C

Jeśli uznamy, że w tym miejscu rozpoczyna się poemat, cytat ten można uznać za jego motto; w innym wypadku status tego tekstu okazałby się nieco problematyczny.

Rozważenia wymaga też pytanie, czy *Siostra* nie jest pierwszą wersją poematu o Weronice, do którego omawiany brulion oczywiście nawiązuje tematycznie. Trudno w nim jednak wskazać takie sformułowania, które mogłyby stanowić załączki pierwszej wersji utworu, dość zresztą bliskiej redakcji finalnej. Co więcej, wydaje się, że sposób przedstawienia fenomenu Weroniki w interesującym mnie tekście jest nieco odmienny od tego, który Wojtyła wybrał w poemacie. W *Siostrze* obecne są m.in. motywy i zagadnienia nieznane czytelnikom żadnej z dwóch wersji rękopiśmiennych, takie jak problem bycia i manifestowania się osoby. Zaskakująco dużo uwagi poświęcił tu również Wojtyła kwestii sposobu powstawania plam na tkaninie, pominiętej całkowitym milczeniem w pozostałych redakcjach. Trzeba także zauważyć, że nawet te motywy, które poeta zastosował również w wariantach tekstu o Weronice, w *Siostrze* funkcjonują w innych kontekstach i w rezultacie pełnią odmienne funkcje. Widać to na przykładzie obrazu płótna – w analizowanym tekście, a szczególnie w jego początkowych, później wykreślonych sformułowaniach, płótno jest ukazywane przede wszystkim w wymiarze fizycznym i uchwycone w tej chwili, w której odbija się na nim twarz Zbawiciela:

Twarzy człowieka nie dość zapamiętać, trzeba wchłonąć,
wchłania płótno zanurzone w cieczy pomieszanej z gorącym oddechem
W taki sposób pozostają plamy o przenikliwej barwie,
w taki sposób pozostaje znak i profil poprzez dzieje dusz

osoba, osoba jest tutaj:

osoba jest bardziej milczeniem niż mową – /głosem, niż głosem,
jest nagłym wybuchem krwi, która kroplami się wsącza
w płótno i to właśnie jesteś Ty (AKKWD 14: 1),

podczas gdy w finalnej postaci poematu kwestia powstawania odbicia oblicza Chrystusa nie jest już obecna; mowa tu właściwie tylko o płótnie jako o przekazanym potomnym symbolu właściwej Weronice postawy:

Tutaj czekam na twoje dłonie trzymające zwyczajne płótno (O 168)⁹
Ta chusta stała się wołaniem serc (O 170)

⁹ Według wydania: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, wstęp M. Skwarnicki, Kraków 2004. Cyfra w nawiasie odsyła do numeru strony.

W tym płótnie jest znak bliskości, w którym chronisz się przed swym własnym kształtem (O 171)
 wydobywasz dalekim spojrzeniem odbitego na płótnie Oblicza taki pokój, którego wciąż szuka mój niespokojny kształt (O 171)
 Ciemniejące płótno w twoich rękach przyciąga niepokój świata (O 172).

Charakterystyczne też, że w ostatniej wersji opisu sceny z Weroniką Wojtyła zrezygnował z komponentu „<płótnem>”, przywodzącego na myśl moment powstania obrazu na chuście: „i dotknij twarzy człowieka <płótnem>” (AKKWD 13: 2).

Wskazane różnice między fragmentem *Siostra* a oboma rękopiśmiennymi redakcjami poematu *Odkupienie szuka Twego kształtu...* skłaniają do postawienia tezy, że omawiany utwór należy uznać raczej za osobny tekst niż za pierwszą, bardzo wstępną wersję poematu. Być może Wojtyła pierwotnie zamierzał włączyć go do przygotowywanego utworu – ostatecznie jednak poprowadził swoją opowieść o Weronice w nieco innym kierunku, a charakteryzowany fragment pozostał swego rodzaju szkicem na ten sam temat, alternatywną wersją interpretacji sceny pasyjnej. Jest to wersja w pewnym sensie porzucona, jeśli idzie o koncepcję artystyczną – ale jednak nieskreślona, niezakwestionowana w sensie filologicznym. Skoro tak, *Siostrę* należałoby w edycjach utworów literackich Karola Wojtyły traktować jako osobny utwór. Pozostaje mieć nadzieję, że w przygotowywanym krytycznym wydaniu¹⁰ oraz w przyszłych opartych na nim publikacjach tak właśnie się stanie.

Bibliografia

- A. Kozłowska, *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*, Warszawa 2013.
Wielki słownik języka polskiego, red. P. Źmigrodzki, <http://www.wsjp.pl> [dostęp: 25.10.2018].
 K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, wstęp M. Skwarnicki, Kraków 2004.

¹⁰ Jesienią 2015 roku pod auspicjami metropolitów: krakowskiego i warszawskiego ukonstytuował się komitet, który ma przygotować pierwsze krytyczne wydanie poematów i dramatów. Przewodniczącym komitetu i przyszłym redaktorem dzieł jest prof. Jacek Popiel, wiceprzewodniczącą – prof. Jadwiga Puzynina. Zespół edytorów pracuje w trzech grupach: pierwsza, pod kierunkiem ks. prof. Jana Machniaka, zajmie się juveniliami; druga grupa, pod kierunkiem prof. Zofii Zarębianki, opracuje poezje powstałe w latach 1947–2003, a trzeci zespół, pod przewodnictwem prof. Jacka Popiela – dramaty.

ANNA KOZŁOWSKA (DR HAB.) – językoznawca i norwidolog, badacz tekstów literackich Karola Wojtyły. W latach 1996–2003 członek Zespołu Pracowni Słownika Języka Cypriana Norwida Uniwersytetu Warszawskiego; od 2004 roku adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Katedra Współczesnego Języka Polskiego); od 2015 roku – kierownik Zakładu Badań nad Językiem Autorów. Autorka kilkunastu prac naukowych poświęconych językowi autorów, szczególnie Cypriana Norwida i Karola Wojtyły (najważniejsza publikacja to książka *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*, Warszawa 2013), a także językowi religijnemu, semantyce leksykalnej, stylistyce i składni tekstów artystycznych. Współorganizator (wraz z Tomaszem Korpyszem) cyklu konferencji poświęconych językowi pisarzy (dotychczas odbyło się sześć spotkań) oraz współredaktor tomów pokonferencyjnych (*Język pisarzy jako problem lingwistyki*, red. T. Korpysz, A. Kozłowska, Warszawa 2009; *Język pisarzy: problemy słownictwa*, red. T. Korpysz, A. Kozłowska, Warszawa 2011; *Język pisarzy: problemy metafizyka i metatekstu*, red. T. Korpysz, A. Kozłowska, Warszawa 2015).

Anna Ast

Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Humanistyczny
ast-anna@wp.pl

Od sportu do turystyki górskiej. Tatrzańskie akcenty w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny

From Sport to Mountain Tourism.
The Tatra Accents in John Paul II's Speeches Delivered
During His Pilgrimages to the Homeland

ABSTRACT: John Paul II extended the theological and philosophical background of sport much more than any of his predecessors in the Holy See. In his speeches and homilies he referred to the broadly defined physical culture and engaged in sport issues. During his youth, he was interested in tourism (especially in the Tatra nature), canoeing and football. His attitude towards sport did not change when he became a priest or a bishop. He later became a tourist pope. Sport and tourism combine cognitive goals with an equivalent physical effort. This article focuses on threads related to sport and mountain tourism that are selected from Pope John Paul II's speeches delivered during his pilgrimages to the homeland.

KEY WORDS: Pope John Paul II, sport, Tatra tourism, papal speeches, pilgrimages to Poland

ABSTRAKT: Jan Paweł II rozbudował zaplecze teologiczno-filozoficzne sportu znacznie obszerniejsze niż wszyscy jego poprzednicy w Stolicy Piotrowej. W swoich przemówieniach i wygłaszanych homiliach nawiązywał do szeroko pojętej kultury fizycznej i angażował się w kwestie sportowe. Za młodu interesował się turystyką (szczególnie turystyką tatrzańską), kajakarstwem i piłką nożną. Jego postawa w stosunku do sportu się nie zmieniła, gdy został kapłanem czy biskupem. Później stał się papieżem turystą. Sport i turystyka łączą ze sobą cele poznawcze z równorzędnym wysiłkiem fizycznym. W niniejszym artykule zostaną przywołane wątki związane ze sportem i turystyką górską wybrane z treści przemówień wygłoszonych przez papieża Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny.

SŁOWA KLUCZOWE: papież Jan Paweł II, sport, turystyka tatrzańska, przemówienia papieskie, pielgrzymki do Polski

Mysł Jana Pawła II o sporcie czy szeroko pojętej kulturze fizycznej – jak stwierdza Zbigniew Dziubiński – choć nie stanowi zaplecza teoretycznego dla tych pojęć, z perspektywy Kościoła rzymskokatolickiego ma niezwykle istotne znaczenie. Sam papież rozbudował zaplecze teologiczno-filozoficzne sportu znacznie bardziej niż wszyscy jego poprzednicy w Stolicy Piotrowej. Podczas swoich licznych spotkań i podróży po całym świecie przedstawiał zagadnienie sportu w ujęciu chrześcijańskim, wskazując tym samym jego najważniejszą rolę: powinien on służyć rozwojowi nie tylko jednostek, ale całych zbiorowości¹. Podczas przemówienia z okazji międzynarodowego jubileuszu sportowców w Rzymie w 1984 roku. Jan Paweł II wyrażał się o nich w następujący sposób:

dobrego sportowca cechować musi uczciwość wobec siebie i wobec innych, siła moralna bardziej i w większym stopniu niż siła fizyczna, wytrwałość, duch współpracy i poczucie społeczne, wspaniałomyślność, szlachetność, otwartość umysłu i serca, umiejętność dzielenia się...²

Sport, według Jana Pawła II, przy odpowiednim podejściu jest nie tylko spełnieniem fizycznej natury człowieka związanej z aktywnością, radością czy jedną z form spędzania wolnego czasu. Służy on osiągnięciu postawionych sobie celów związanych z pełnym rozwojem człowieka. Jan Paweł II znał wartość sportu w czasach antycznych, kiedy na piedestałach stawiano równomierny rozwój siły fizycznej i siły umysłowej – co określano greckim terminem *kalo-kagatia*³. Papież dostrzegał wieloaspektowy wpływ sportu na rozwój człowieka: prócz poprawy zdrowia, zdolności funkcjonalnych, które służą zwiększeniu siły, wytrzymałości, sport także może sprzyjać rozwojowi osobowości człowieka, umiejętności współpracy i budowania wspólnoty, wreszcie pogłębieniu w wymiarze duchowym i religijnym⁴. Niewątpliwie Jan Paweł II często nawiązywał do kultury fizycznej jako głowa Kościoła rzymskokatolickiego⁵. Spowodowało

¹ Z. Dziubiński, *Sport w perspektywie św. Jana Pawła II i św. Jana Bosko*, Warszawa 2017, s. 13.

² Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji międzynarodowego jubileuszu sportowców*, Rzym, 14.04.1984, www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Sport [dostęp: 30.11.2018]; Z. Dziubiński, *Sport w wymiarze moralnym i religijnym*, [w:] J. Lipiec, *Logos i etos polskiego olimpiizmu*, Warszawa 1994.

³ *Kalokagatia* – ideał równowagi w doskonałości umysłowej, sprawności cielesnej i szlachetności. Stąd narodziła się idea orderu Kalós Kagathós przyznawanego wybitnym sportowcom, którzy podczas lub po ukończeniu kariery sportowej osiągnęli znaczne sukcesy poza sportem. Por. W. Lipoński, *Humanistyczna encyklopedia sportu*, Warszawa 1987, s. 142.

⁴ Z. Dziubiński, *Sport w perspektywie św. Jana Pawła II i św. Jana Bosko*, Warszawa 2017, s. 53.

⁵ A. Seul, *Antropologiczno-kulturowy wymiar sportu w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, cz. 1, red. E. Bednarczyk-Stefaniak, A. Seul, Zielona Góra 2017, s. 213–229.

to wzrost rangi szeroko rozumianego sportu, którego istotna rola posiada swoje uzasadnienie nie tylko w naukach świeckich, ale również teologicznych. Znamienne są słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Roku Jubileuszowym, wedle których sport jest „najpiękniejszą rozrywką świata”⁶. O ogromnym zaangażowaniu Jana Pawła II w kwestie sportowe wspomina jego sekretarz – arcybiskup Stanisław Dziwisz:

Po wysiłku intelektualnym wysiłek fizyczny dawał mu nowe siły i nowe horyzonty. Kiedy jeździł na nartach, to nie znaczy, że tylko zjeżdżał i się tym bawił. On się zatrzymywał, modlił, rozważał, myślał, wyłączał się wewnątrznie całymi godzinami. To była dla Niego wielka okazja zwłaszcza do kontemplacji Boga w przyrodzie. Po takich wyprawach powstawały przemówienia i inne dokumenty, ponieważ Ojciec Święty nabierał tej świeżości w obcowaniu z naturą i z Bogiem⁷.

Zaangażowanie Jana Pawła II w promocję sportu było tak wielkie, że kardynał François Marty nazwał go „Bożym sportowcem”⁸. Jan Paweł II w latach młodzieńczych rozwijał swoje pasje nie dla zdobycia medali czy innych trofeów i tytułów; podejmował wysiłek fizyczny ze względu na osobisty rozwój fizyczno-duchowny, a także relacje z innymi ludźmi. Jego postawa wobec sportu się nie zmieniła, gdy został kapłanem czy biskupem. Później stał się papieżem turystą. Lipoński uważa, że turystyka jest ściśle złączona ze sportem. Stanowi połączenie celów poznawczych z równorzędnym wysiłkiem fizycznym. Wyróżnił kilkanaście rodzajów turystyki górskiej⁹.

Skupiając uwagę na umiłowaniu Tatr przez Jana Pawła II, warto wspomnieć o dwutorowym rozwoju tatrzańskiej turystyki, który zauważa Jacek Kolbuszewski:

(...) pierwszy z nich wyznaczyły jednostki najodważniejsze i najsprawniejsze fizycznie, śmiało ruszające na podbój coraz trudniejszych szczytów (...), torem drugim podążała bezimienna rzesza wycieczkowiczów, którzy, wyruszając na odkryte i poznane przez innych szlaki, wnosili element rewizji pojęć o trudności

⁶ Jan Paweł II, *Sport misją i świadectwem*, Rzym, 29 października 2000, <http://www.sport.episkopat.pl/dokumenty/?type=jp2> [dostęp: 25.01.2019].

⁷ S. Dziwisz, *Więcej sportu... na podstawie rozmowy z dziennikarzami CANAL+ Grzegorzem Milko, Filipem Surmą*, Kraków 2006, s. 32.

⁸ B. Lecomte, *Pasterz świata*, tłum. M. Romanek i in., Kraków 2006, s. 337.

⁹ Lipoński podaje kilkanaście rodzajów turystyki, które ewidentnie są częścią szeroko rozumianej kultury fizycznej; por. W. Lipoński, *Historia sportu*, Warszawa 2012, s. 661–668.

poszczególnych dróg, przyczyniając się do lepszej propagandy przetartych szlaków¹⁰.

W niniejszym artykule zostaną przywołane wybrane wątki związane ze sportem i turystyką górską papieża Jana Pawła II korespondujące z treścią jego przemówień wygłoszonych podczas pielgrzymek do ojczyzny. Celem artykułu jest zobrazowanie żywych refleksji papieża dotyczących Tatr podczas jego pielgrzymek do Polski.

Niewątpliwie papież był propagatorem turystyki górskiej, chętnie przemierzał tatrzańskie szlaki. Czynn timer uprawiał też turystykę kolarską, kajakową, narciarską. O sportowych i turystycznych zamiłowaniach Karola Wojtyły w jego młodzieńczych latach i później, kiedy był księdzem, następnie biskupem, kardynałem i papieżem, powstało już wiele opracowań¹¹.

Ślady wędrówek papieża Polaka nie pozostały tylko opisane na kartkach papieru. Mają one swój „żywy pomnik” w postaci Szlaków Papieskich, które zostały otwarte i symbolicznie poświęcone 26 maja 2003 roku w Rabce Zdroju:

Tak zostało zapoczątkowane rozwinięte na szeroką skalę dzieło utrwalania polskich śladów naszego wybitnego Rodaka. Oznakowanie Szlaków Papieskich to dar dla Jana Pawła II z okazji 25-lecia Pontyfikatu. Inicjatorem był zawiązany w tym celu Społeczny Komitet Organizacyjny (przekształcony wkrótce w Fundację Szlaki Papieskie), złożony z przedstawicieli Krakowa oraz lokalnych władz samorządowych i parafii¹².

¹⁰ J. Kolbuszewski, *Tatry w literaturze polskiej*, Kraków 1982.

¹¹ Jacek Moskwa, przedstawiając zaangażowanie młodego Karola Wojtyły w Sodalicję Mariańską w latach przedmaturalnych, pisze: „Sodalisci uprawiają czynnie sport, bo XX wiek ma być jego stuleciem”. J. Moskwa, *Droga Karola Wojtyły*, t. 1: *Na tron Apostołów, 1920–1978*, Warszawa 2010, s. 18. Inny autor, pisząc o duszpasterskiej pracy wikarego w Niegowici, zwrócił uwagę na jego działalność sportowo-turystyczną: „Organizował turnieje piłki nożnej i siatkówki, wycieczki do Krakowa czy pobliskich lasów”. G.F. Svidercoschi, *Historia Karola Wojtyły*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2002, s. 157. O jego zaangażowaniu sportowo-turystycznym w czasie, gdy pracował w Krakowie jako duszpasterz młodzieży, oraz o zamiłowaniu do sportu, a zwłaszcza do gór, podczas pontyfikatu papieskiego zob. B. Lecomte, *Pasterz świata*, dz. cyt., s. 139–143, 327–338. Zob. też: G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2000, s. 136–139; *Zapis drogi... Wspomnienia o nieznanym duszpasterstwie księdza Karola Wojtyły*, oprac. S. Nagy, Kraków 2005; *Ks. Karol Wojtyła – Jan Paweł II, miłośnik gór i przyrody*, pod red. W. Wójcik, Kraków 2007.

¹² Pierwszy taki szlak zob. Fundacja Szlaki Papieskie, http://www.szlakipapieskie.pl/index.php?menu=o_nas [dostęp: 11.01.2019].

Fundacja Szlaki Papieskie zajmuje się szczegółowym opisem tras przemierzanych przez ks. Karola Wojtyłę, a tym samym rozpowszechnianiem wędrowania połączonego z duszpasterstwem turystycznym.

Fundacja Szlaki Papieskie została powołana jeszcze za życia Ojca Świętego, a jej celem jest wypełnianie prośby Jana Pawła II wypowiedzianej w Nowym Targu w 1979 roku – „Pilnujcie mi tych szlaków”. Działa pod honorowym patronatem ks. Kardynała Stanisława Dziwisza¹³.

Było to ogromne dzieło, które swoim zasięgiem objęło dwa całe pasma górskie: Beskid Wyspowy i Gorce. Inicjatywa bardzo szybko zyskała aprobatę różnych środowisk – przedstawiceli władz lokalnych, parafii, mieszkańców terenów, przez które miał przebiegać szlak. Ludzie bardzo angażowali się w rozwój Szlaków Papieskich ze względu na sentyment do Jana Pawła II. Przyjęto następujące oznakowanie: niebieskie tablice ze schematyczną mapką, na drzewach żółty krzyżyk wsparty na trójkąćniku symbolizującym górę – *Mons Sanctorum*¹⁴.

Fundacja dba o to, aby łączyć element turystyczny z religijnym, aby przypominać turystom o papieskim nauczaniu, a także by upamiętnić wizyty Jana Pawła II, które odbył podczas pielgrzymek do ojczyzny w czasie swego pontyfikatu. Tak powstał pierwszy w Polsce Szlak Papieski – w 1983 roku, po pobycie Jana Pawła II w Tatrach w Dolinie Jarząbczej, gdy turyści oznaczyli trasę przejścia papieża szyszkami i krzyżykami z gałązek. Późniejsze szlaki to: *Sursum Corda* (Ludźmierz – Zakopane, 1997), *Powtórka z geografii* (Stary Sącz – Krościenko,

¹³ Tamże. Urszula Własiuk opracowała przewodnik *Ja tam u was byłem... Pilnujcie mi tych szlaków*. Jest to pierwsza książka, która tak szeroko opisuje szlaki papieskie. Autorka przygotowując książkę, sięgała do wielu różnych źródeł. Wykorzystała wspomnienia ludzi związanych z ks. Karolem Wojtyłą, którzy chodzili z nim w góry i pływali na kajakach. Byli to głównie studenci KUL-u, a później uczelni krakowskiej, także jego koledzy – księża. Autorka przewodnika przedstawiła również wpisy obecne w dokumentach parafialnych, w księgach schronisk potwierdzające pobyt przyszłego papieża w danym miejscu. Odtwarzając trasy, które przemierzył Karol Wojtyła, wykonała mrówczą pracę dokumentalisty.

¹⁴ Działalność Społecznego Komitetu Organizacyjnego Szlaków Papieskich od początku była całkowicie bezinteresowna. Komitet tworzyli ludzie dobrej woli, zwłaszcza ci, którzy mieszkali na trasach przemierzanych przez Karola Wojtyłę: mieszkańcy Rabki Zdroju, Limanowej, Kamienicy, Mszany Dolnej, Nowego Targu, Krościenka nad Dunajcem, Słopic, Raby Wyżnej, Lubnia, Ochotnicy Dolnej, Dobrej, Łukowicy, Tymbarku. Wytyczone szlaki były darem dla Jana Pawła II z okazji 25. rocznicy pontyfikatu, który to dar papież przyjął z wdzięcznością i otoczył błogosławieństwem. Z inicjatywy Fundacji w Gorcach na Hali Turbacz stanął Szłasowy Ołtarz, w tym miejscu, gdzie przed laty Karol Wojtyła odprawił mszę św. Zapoczątkowana też została tradycja sprawowania Eucharystii każdego roku w trzecią niedzielę września o godzinie 12.00 na zakończenie sezonu turystycznego na Szlakach Papieskich. Zob. Fundacja Szlaki Papieskie, dz. cyt.

1999), *Ostatnia wycieczka* (Skawica – Krowiarki, 2000), *Ścieżki spacerowe nad Rabą Wyżną* (2002)¹⁵.

Celem Szlaków Papieskich prócz rozsławiania wędrowania w ogóle jest również propagowanie idei duszpasterstwa górskiego. Tak o tej idei mówi Urszula Własiuk, zwracając uwagę na podejście Karola Wojtyły do wędrówek:

Możliwości fizyczne ks. Wojtyły, przemierzającego z ciężkim plecakiem dziesiątki kilometrów górskich tras, budzą oczywiście podziw. Jednak takie podejście w sposób zasadniczy zafałszowałoby rzeczywisty obraz. Dużo ważniejsza była strona duchowa jego wędrówek, wykazanie, że nie starał się bić żadnych rekordów, a w góry chodził, bo czuł się na tonie przyrody bliżej Boga, którego widział w każdej żywej istocie i w każdym zjawisku przyrodniczym. Wypoczywał aktywnie od licznych obowiązków, ale z Bogiem, i do takiego odpoczynku zachęcał studentów i młodą inteligencję, którzy Mu towarzyszyli¹⁶.

Jedna z inicjatorek Szlaków Papieskich podkreśla, że Karol Wojtyła dbał o dobrą atmosferę wędrówek młodych ludzi, z którymi wyjeżdżał w góry; nie brakowało więc pogody ducha, rozrywki przy ognisku, śpiewu, żartów, gry w piłkę. Codziennie odprawiana była też msza święta czy modlitwa Anioł Pański. Ze względu na duchowy wymiar Szlaków Papieskich Urszula Własiuk podkreśla:

Jeśli idzie się śladami Jana Pawła II (...) nie chodzi o to, aby cały czas się modlić, ale atmosfera skupienia, kontemplacji, a nawet sposób zachowania – na takiej wyprawie obowiązuje. W końcu sami uczestnicy dawnych wędrówek wspominają, że ks. Karol niczego nie narzucał, nie upominał, ale nie sposób było zachowywać się nieodpowiednio w jego obecności. Szlaki Papieskie podnoszą poprzeczkę¹⁷.

Zanim Karol Wojtyła został papieżem, zdążył się rozmiłować w górskich przestrzeniach i tę miłość zaszcześcić w innych – zwłaszcza młodych – ludziach. Sam zaczął swą górską przygodę jako młody chłopiec.

(...) po górach wędrował od najmłodszych lat. Najpierw z ojcem-przyjacielem, który był Jego przewodnikiem po Beskidach, wnoszących się tuż, za wadownicami zabudowaniami. Później będąc młodym księdzem w parafii św. Floriana

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

w Krakowie, wiódł grupy młodzieży studenckiej w Gorce, Bieszczady, Tatry (...). Gdy miał kilka wolniejszych dni, zarzucał plecak i wolno, nie śpiesząc się, często modląc się, medytując, pokonywał górskie bezdroża. Niekiedy uprawiał turystykę kolarską. Zimą były narty¹⁸.

W górski świat Karola Wojtyłę wprowadził jego ojciec, który był mu jednocześnie najbliższym przyjacielem, a także profesor Panczakiewicz, nauczyciel gimnastyki w wadowickim gimnazjum¹⁹. Warto dodać, że w tej szkole, która przygotowywała młodzież do matury, wiele uwagi przywiązywano do kultury fizycznej. Lekcje wychowania fizycznego były przez nauczycieli i dyrekcję traktowane na równi z przedmiotami humanistycznymi i ścisłymi; doceniano ten przedmiot ze względów pedagogicznych, wychowawczych i zdrowotnych²⁰. W ramach zajęć młodzież uczyła się jazdy na nartach, gry w piłkę nożną, ręczną, tenisa, ping-ponga. Wspomniany nauczyciel szczególnie propagował turystykę górską; wytyczył niebieski szlak turystyczny na Leskowiec i był jednym z inicjatorów budowy schroniska turystycznego na Leskowcu²¹.

Karol Wojtyła za młodu wędrował bardzo dużo po Beskidach, Bieszczadach, Gorcach, Pieninach, Beskidzie Niskim czy Tatrach. Podczas swoich wędrowek także – już kardynał – lubił dołączać do innych ludzi spotkanych w drodze. O jednym takim spotkaniu czytamy:

(...) czasami na gorceńskich polanach wstępował do pasterskich szałasów. Lubiał pogaworzyć z góralami. Dołączył do górali, którzy nosili suche gałęzie na ognisko. Baca poprosił kardynała, by rozpałił ogień za pomocą jednej zapalki. Nikłe płomyki liźnęły patyki i szary dym poszedł do góry. Baca powiedział: widzi się że nos kardynał Łojcem Świntym zostanie²².

Trudno dziś dociec, czy była to autentyczna historia, czy tylko czyjaś fantazja, lecz faktem jest, że górale postanowili wznieść kardynałowi z Krakowa kaplicę na Rusinowej Polanie. Kaplica została zbudowana, a Karol Wojtyła jako papież odwiedził ją 8 czerwca 1979 roku.

¹⁸ S. Stolarczyk, *Hobby Jana Pawła II*, Białystok 1991, s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 19.

²⁰ A. Nowakowski, *Wychowanie fizyczne i sport w wadowickim Gimnazjum w czasach Drugiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Wadowickie Gimnazjum oraz Liceum znane i nieznane. 15-lecie powstania Gimnazjum w Wadowicach 1886–2016*, red. K. Karolak, J. Popiel, K. Meus, Wadowice 2016, s. 172.

²¹ M. Burghardt, *Wadowickie korzenie Karola Wojtyły*, Wadowice 2013, s. 104.

²² S. Stolarczyk, *Hobby Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 35.

Najbliższe sercu Jana Pawła II były Tatry. Po raz pierwszy przybył do nich (jeszcze jako Karol Wojtyła) najprawdopodobniej w roku 1952, podczas jednego z pierwszych wypadów z młodzieżą²³. Wędrowanie z młodzieżą zaczęło się od zaproponowania młodemu księdzu Wojtyłe wspólnej wędrowki po Tatrach. Wyprawy te, kontynuowane w następnych latach, „wymagały (...) ograniczenia osobowego grupy, ale dawały największe przeżycia obcowania z majestatem gór. Wędrowanie miało służyć spotkaniu z przyrodą, pokonywaniu trudności. Było to hartowanie nie tylko ciała, ale również ducha”²⁴.

Wśród wygłaszanych przemówień i homilii podczas pielgrzymek papieża do Polski temat Tatr był dość często poruszany. Bogactwo oraz różnorodność podejmowanych przez Jana Pawła II refleksji podczas jego wizyt w ojczyźnie były zawsze dla wiernych zdumiewające, szczególnie zaś sposób ich prezentacji. Spora część jego przemówień była nader swobodna oraz bardzo żywa między innymi dlatego, że ojciec święty wplatał niekiedy w swoje wypowiedzi osobiste wątki i wspomnienia. W późniejszym czasie, gdy odwiedzał Polskę jako biskup Rzymu, wspomnienia górskich wędrowek, choć przywoływane pod wpływem emocji, zawsze bardzo dobrze wpisywały się w treści jego wypowiedzi.

Podczas pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 roku Jan Paweł II wygłosił przemówienie do młodzieży zgromadzonej przed kościołem oo. paulinów na Skałce, które zakończył następującymi słowami: „I muszę się wam przyznać, że bardzo trudno mi rozstać się z polską przyrodą i z górami, i z jeziorami. Nie wiem, jak to będzie!”²⁵.

Papież był świadom, że posługa następcy w Stolicy Piotrowej przyniesie mu mnóstwo rozmaitych obowiązków i rozumiał, iż nie będzie częstym gościem rodzimego kraju. Dlatego też możliwość spojrzenia na góry odczytywał jako dar otrzymany od polskiej ziemi²⁶. Wędrowki po górach, dające mu tyle satysfakcji i sposobności do bliskiego obcowania z Bogiem, będą niestety rzadkością. Jan Paweł II podczas pierwszej wizyty duszpasterskiej w Polsce wielokrotnie podkreślał swoje wzruszenie ze względu na obcowanie z Tatrami. W pierwszej części homilii wygłoszonej podczas mszy świętej w Nowym Targu 8 czerwca 1979 roku powiedział: „Moi drodzy, w tej mojej pielgrzymce po Polsce dane mi

²³ Tamże, s. 40.

²⁴ J. Rieger, *Turysta*, [w:] *Jan Paweł II. Człowiek kultury*, red. K. Flader, W. Kawecki, Kraków 2008, s. 227.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone do młodzieży*, Kraków, 8.06.1979, [w:] *Zintegrowana baza tekstów papieskich*, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/index/id/11> [dostęp: 29.10.2018].

²⁶ Z. Stojanowski-Han, *Święty Jan Paweł II o Polsce i do Polaków*, Warszawa 2018, s. 73.

jest dzisiaj zbliżyć się do gór. Właśnie do tych Tatr, które od stuleci stanowiły granicę Polaków na południu”²⁷.

Jan Paweł II cieszył się, że pierwsza podróż do ziemi ojczystej po tym, jak został powołany na pasterza świata, będzie okazją do odwiedzin ukochanych gór. Przywołuje Tatry, które stanowią geograficzną granicę państwa od południowej strony. Używa sformułowania „dane mi jest zbliżyć się do gór”²⁸, które określa swoistą celebrację każdego momentu związanego z widzeniem na żywo wyjątkowego miejsca. Papież w Nowym Targu podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny, pozdrawiając wiernych obecnych na mszy świętej, skierował do wszystkich ciepłe słowa przywitania:

Pragnę jednak szczególnie serdecznie powitać same te strony, z którymi tak mocno byłem zawsze związany i wszystkich, którzy tutaj przybyli z Podhala i z Podkarpacia, może nawet i z diecezji przemyskiej, wszystkich, którzy żyją w górach i u podnóża gór²⁹.

Papież wprost dzieli się ze zgromadzonymi wiernymi swoim świadectwem bardzo bliskiego przywiązania do polskich terenów górzystych.

Osobista wzmianka o górach pojawia się w papieskiej homilii wygłoszonej 11 czerwca 1987 roku w czasie liturgii słowa w Gdyni. Wybrzmiały tam m.in. takie oto słowa:

Nie chcę przedłużać – ale jeszcze jedno chcę powiedzieć. Jest jeszcze, dla mnie osobiście, dodatkowy motyw radości, że tutaj mogliśmy się spotkać, że tu jestem: no cóż, ja nie jestem człowiekiem morza, ja z rodu jestem człowiekiem gór, z drugiej strony Polski³⁰.

Papież mówi do Polaków znad Morza Bałtyckiego: to góry są moim domem. Skoro słowa te zostały wypowiedziane przez Jana Pawła II wprost do wiernych zamieszkujących „drugą stronę Polski”, oznacza to, że papież traktuje wszystkich

²⁷ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej*, Nowy Targ, 8.06.1979, [w:] *Zintegrowana baza...*, dz. cyt.

²⁸ Przy okazji warto przypomnieć, że sformułowanie „dane mi jest” jest jednym z tych, które charakteryzują idiolekt Jana Pawła II. Zob. J. Miodek, *Osobliwości stylu Jana Pawła II*, [w:] tegoż, *Odpowiednie dać rzeczy słowo. Szkice o współczesnej polszczyźnie*, Wrocław 1987, s. 22–27.

²⁹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej*, Nowy Targ, dz. cyt.

³⁰ Tenże, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej*, Gdynia, 11.06.1987, [w:] *Zintegrowana baza...*, dz. cyt.

zgrupowanych na mszy świętej jak bardzo bliskie mu osoby, którym może powierzyć informacje o samym sobie. Relacje między mówcą a słuchaczami stają się relacjami coraz to bardziej osobistymi.

Jan Paweł II wykorzystywał wiele różnych okazji, aby podkreślić swój związek z górami, w szczególności zaś z Tatrami. Doskonale zdawał sobie sprawę z różnic, jakie występują między Polakami „żyjącymi w górach i u podnóża gór” oraz tymi, którzy nie mieszkają na terenach górzystych. Zauważył, że ci pierwsi, jako rolnicy, wykonują dużo cięższą pracę ze względu na górzyste tereny aniżeli rolnicy uprawiający ziemię w innych, nizinnych częściach Polski:

Ta piękna ziemia jest równocześnie i ziemią trudną. Kamienistą. Górską. Nie tak urodzajną, jak równiny nad Wisłą. I dlatego też od tej podkarpackiej, podtatrzkańskiej ziemi niech mi będzie wolno odwołać się do tego, co zawsze było bliskie polskiemu sercu: umiowanie ziemi i praca na roli³¹.

Papież podkreślał, że podejmując trud, jaki muszą sobie zadać miłujący pracę na roli w terenach górskich, pokazują oni wielkość serca oraz arcyważny stosunek do ziemi jako żywicielki³². Choć myślą przewodnią cytowanej homilii było podkreślenie prawa człowieka do pracy i ziemi, a wypowiadający zwracał uwagę na znaczenie pracy zarówno pod względem humanistycznym, jak i ekonomiczno-gospodarczym – to znawca górskich szlaków podkreślił również, że tamtejsze okolice obfitują w piękno krajobrazów:

Tu, na tym miejscu, w Nowym Targu, pragnę mówić o ziemi polskiej, bo jawi się ona tutaj szczególnie piękna i bogata w krajobrazy. Człowiekowi potrzebne jest to piękno krajobrazu – i dlatego też nic dziwnego, że ciągną tutaj ludzie z różnych stron Polski, a także i spoza Polski. Ciągną latem i zimą. Szukają odpoczynku.

³¹ Tamże.

³² W dalszej części homilii Jan Paweł II podkreśla wielką wagę miłości do ziemi oraz pełnej trudu pracy na roli: „nikt nie zaprzeczy, że kryje się w tym nie tylko sprawa serca, wątek uczuciowy, ale także wielki problem społeczno-ekonomiczny. Strony tutejsze szczególnie dobrze znają ten problem, bo właśnie stąd, gdzie był największy niedostatek ziemi i często wielka bieda, emigrowali ludzie, daleko poza Polskę i poza ocean. Tam szukali pracy i chleba – i znajdowali je. Dzisiaj pragnę im wszystkim, po całym świecie – a zwłaszcza w Ameryce: tam ich najwięcej – gdziekolwiek są, powiedzieć „Szczęść Boże”. Niech nie zapominają Ojczyzny, rodziny, Kościoła, modlitwy – wszystkiego, co stąd wynieśli. Bo chociaż musieli emigrować z braku dóbr materialnych, to przecież wynieśli stąd wielkie bogactwo i dziedzictwo duchowe. Niech pilnują, aby stawszy się materialnie bogatymi, duchowo nie zubożeli. Aby stawszy się Amerykanami, nie przestali być góralami. Ani oni, ani ich dzieci, ani wnuki”. Tamże.

Pragną odnaleźć siebie w obcowaniu z przyrodą. Pragną odzyskać siły w zdrowym wysiłku fizycznym, w marszu, w podejściu, we wspinaczce, w zjeździe narciarskim. Ej, łza się w oku kręci...³³

Jan Paweł II podczas pobytu w polskich górach najczęściej odwiedzał dwa miejsca: Dolinę Chochołowską oraz Wiktorówki na skraju Rusinowej Polany, z kaplicą „Królowej Tatr” – Matki Boskiej Jaworzyńskiej³⁴. W czasie pielgrzymki w 1997 r. papież spędził w Tatrach dwa dni. Piąty czerwca był dniem przeznaczonym na odpoczynek. Przed południem papież wyruszył śmigłowcem nad Babią Górę, Trzy Korony w Pieninach, zaporę w Czorsztynie, zamek w Niedzicy i Tatry. Wrócił około 13.00, a pod wieczór, około 18.00 wyruszył ponownie – tym razem samochodem, na drugą wycieczkę³⁵. Odwiedził też Morskie Oko. Zaszedł do schroniska. W księdze pamiątkowej wpisał krótkie: „Szczęść Boże”. W Tatrach leżał jeszcze śnieg, było chłodno i deszczowo. Zatrzymał się chwilę na Jaszczurówce w kaplicy domowej szarych urszulanek, gdzie był wcześniej jako arcybiskup krakowski³⁶. Następnego dnia wjechał kolejką linową na Kasprowy Wierch. *Benedicite montes Dominum* – „Góry błogosławcie Pana” – wpisał do księgi pamiątkowej Państwowych Kolei Linowych. Odwiedził też pustelnię św. Brata Alberta i siostry albertynki na Kalatówkach³⁷.

Tatry są postrzegane przez niego jako miejsce, którego piękno krajobrazu przyciąga turystów z różnych stron świata, ale również miejsce relaksu, odpoczynku. Pozwalają one człowiekowi nawiązać osobistą relację z przyrodą, nabrać sił witalnych dzięki wysiłkowi fizycznemu, jakim są wędrówki, ciężkie wspinaczki, a także górskie sporty zimowe³⁸.

Nie sposób pominąć wypowiedzianego przez papieża podczas owej homilii podsumowującego stwierdzenia: „Ej, łza się w oku kręci...”. To osobiste wyznanie, które wskazuje, jak bardzo tęsknił on za Tatrami, które dawały mu tyle radości i stwarzały okazję do bliskiego obcowania z Bogiem. Jan Paweł II zwraca uwagę na swoisty pożytek płynący z przebywania u podróży Tatr – mianowicie „znalezienie siebie w obcowaniu z przyrodą”. Papież doskonale wiedział, że podczas

³³ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej*, Nowy Targ, dz. cyt.

³⁴ G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 611.

³⁵ Jan Paweł II, *Dzień po dniu. Ilustrowane kalendarium wielkiego pontyfikatu 1978–2005*, Kraków 2005, s. 950.

³⁶ *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Piąta i szósta pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny. 22 maja 1995 i 30 maja–10 czerwca 1997. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1998, s. 191.

³⁷ Jan Paweł II, *Dzień po dniu...*, dz. cyt., s. 952.

³⁸ Wspomina o tym szczególnie biograf papieski: „Zapalony sportowiec, wędrował kilometrami w poszukiwaniu lepszych terenów narciarskich”; G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 61.

przemieszczania się między górskimi szczytami człowiek doznaje wyjątkowej bliskości ze Stwórcą poprzez bezpośredni kontakt z przyrodą. Zostaje sam na sam z własnymi myślami, stawia wiele pytań – także takich, które pozostają długo bez odpowiedzi. Ma mnóstwo przestrzeni. Myśli człowiecze są w górach wolne.

W homilii wygłoszonej 7 czerwca 1997 roku w Zakopanem podczas mszy świętej, na której papież dokonał konsekracji kościoła Matki Boskiej Fatimskiej³⁹, zwrócił uwagę na znaczenie nowych świątyń wznoszonych w jego ojczyźnie. Także tam zestawia piękno nowo wybudowanych kościołów z urokiem Tatr i z ich wielkością. Wspomina również o Wincentym Polu – poecie i geografie. Jan Paweł II, przywołując postać Pola⁴⁰, odwołuje się do niego nie tylko jako poety czy taternika, lecz przede wszystkim naukowca i człowieka uduchowionego oraz przeżywającego bliskie spotkanie z Bogiem podczas obcowania z górami. Wincenty Pol w 1852 roku zadbał o ustawienie w Dolinie Kościeliskiej krzyża z napisem „I nic nad Boga”, nawiązującym do słów św. Pawła⁴¹.

Cieszę się, że w Zakopanem i na Podhalu powstały nowe kościoły, które są pomnikami żywej wiary mieszkańców waszego regionu. Piękno tych świątyń odpowiada pięknu Tatr i jest odbłaskiem tego samego piękna, o którym mówią słowa Wincentego Pola wypisane na krzyżu w Dolinie Kościeliskiej: „I nic nad Boga”⁴².

Motyw krzyża i gór powraca podczas mszy świętej beatyfikacyjnej sióstr Bernardyny Marii Jabłońskiej i Marii Karłowskiej w Zakopanem. Jan Paweł II 6 czerwca 1997 roku wspominał o Giewoncie i podkreślał wielką wartość krzyża, który został na nim postawiony⁴³:

I kiedy kończył się wiek XIX, a rozpoczynał współczesny, ojcowie wasi na szczycie Giewontu ustawili krzyż. Ten krzyż tam stoi i trwa. Jest niemym, ale wymownym świadkiem naszych czasów. Rzec można, iż ten jubileuszowy krzyż patrzy w stronę Zakopanego i Krakowa, i dalej; w kierunku Warszawy i Gdańska. Ogarnia całą naszą ziemię od Tatr po Bałtyk. Chcieli wasi ojcowie, aby Chrystusowy krzyż królował w sposób szczególny na Giewoncie. I tak się też stało. Wasze miasto rozłożyło

³⁹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej*, Zakopane, 7.06.1997, [w:] *Zintegrowana baza...*, dz. cyt.

⁴⁰ Zob. sylwetkę autora: S. Majchrowski, *Wincenty Pol. Szkic biograficzny*, Lublin 1982.

⁴¹ Por. „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8,31b). Więcej o tym nawiązaniu Jana Pawła II do Wincentego Pola zob. A. Seul, *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Dobro. Piękno*, Poznań 2014, s. 48–49.

⁴² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej*, Zakopane, dz. cyt.

⁴³ Tamże.

się u stóp krzyża, żyje i rozwija się w jego zasięgu. I Zakopane, i Podhale. Mówią o tym również przydrożne kapliczki pięknie rzeźbione, z troską pielęgnowane. Chrystus towarzyszy wam w codziennej pracy i na szlakach górskich wędrówek.

Papież wyraźnie wskazuje na funkcję krzyża na Giewoncie. Jest on wyrazem wiary w Chrystusa. Krzyż został wzniesiony 19 sierpnia 1901 roku przez parafrican na wysokości 1823 m n.p.m. i rozpościera się na całą Polskę, budząc przekonanie wszystkich Polaków o swoistego rodzaju czuwaniu Ukrzyżowanego nad krajem. Jan Paweł II doskonale zdawał sobie sprawę, że w górach panują warunki idealnie sprzyjające modlitwie, bliższemu kontaktowi z Bogiem.

Ze słów Jana Pawła II wynika, że obcowanie z przyrodą górską (czy to w formie turystycznego spaceru, czy trudnej wspinaczki) stanowi możliwość zróżnicowanego rozwoju człowieka: znalezienia ukojenia duszy, które łączy się z fizycznym wysiłkiem. Nie tylko podczas spotkania z polską młodzieżą papież zwracał uwagę na wartość sportu i turystyki. Będąc w Tokio 24 lutego 1981 roku, mówił:

Zawsze przywiązywałem (...) znaczenie do starożytnej zasady *sana in corpore sano*. Wysiłek fizyczny, w szczególności sportowy, temu ma służyć. Motywem dodatkowym, a bardzo ważnym, gdy chodzi o podejmowanie tego wysiłku (w różnej formie), było dla mnie zawsze umiowanie przyrody: jeziora, lasy, góry, zarówno w lecie, jak też w innych porach roku, a zwłaszcza w zimie, kiedy turystykę można uprawiać przy pomocy nart...⁴⁴

Trudno się nie zgodzić ze stwierdzeniem Stanisława Stolarczyka, że papież był „górami urzeczony”⁴⁵. Wędrowanie po górach, a tym samym szukanie kontaktu z przyrodą było dla Karola Wojtyły – a potem Jana Pawła II – jednym z wielu elementów budowania wspólnoty Kościoła. Wędrował po górach z ludźmi, których obdarzał wielką przyjaźnią i sam z ich przyjaźni wiele czerpał⁴⁶. Górskie wędrówki to dla papieża droga do budowania wspólnoty z Bogiem i drugim człowiekiem. Dostrzegał w nich bowiem liczne walory, nie tylko wynikające z możliwości ich wykorzystania do doskonalenia sprawności fizycznej, ale także do rozwoju psychicznego, społecznego i duchownego.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą. Nadzieja – Miłość – Pokój*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 8, red. P. Ptasznik, Kraków 2009, s. 134.

⁴⁵ S. Stolarczyk, *Hobby Jana Pawła II*, Białystok 1991, s. 24.

⁴⁶ Zob. J. Rieger, *Turysta*, dz. cyt., s. 234.

Bibliografia

- Burghard T.M., *Wadowickie korzenie Karola Wojtyły*, Wadowice 2013.
- Dziubiński Z., *Sport w perspektywie św. Jana Pawła II i św. Jana Bosko*, Warszawa 2017.
- Dziubiński Z., *Sport w wymiarze moralnym i religijnym*, [w:] J. Lipiec, *Logos i etos polskiego olimpizmu*, Warszawa 1994.
- Dziwisz S., *Więcej sportu... na podstawie rozmowy z dziennikarzami CANAL+ Grzegorzem Milko, Filipem Surmą*, Kraków 2006.
- Dybciak K., *Liryka jest tajemnicą. Poezja Karola Wojtyły*, „Rzeczpospolita”, 6.03.2003.
- Fundacja Szlak Papieskie, http://www.szlakpapieskie.pl/index.php?menu=0_nas [dostęp: 11.01.2019].
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą. Nadzieja – Miłość – Pokój*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 13, red. P. Ptasznik, Kraków 2009.
- Jan Paweł II, *Dzień po dniu. Ilustrowane kalendarium wielkiego pontyfikatu 1978–2005*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji międzynarodowego jubileuszu sportowców*, Rzym, 14.04.1984, www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Sport [dostęp: 30.09.2018].
- Jeżus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Piąta i szósta pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny. 22 maja 1995 i 30 maja–10 czerwca 1997. Przemówienia i homilie, Warszawa 1998.
- Kolbuszewski J., *Tatry w literaturze polskiej*, Kraków 1982.
- Ks. Karol Wojtyła – Jan Paweł II, miłośnik gór i przyrody, red. W. Wójcik, Kraków 2007.
- Lecomte B., *Pasterz świata*, tłum. M. Romanek i in., Kraków 2006.
- Liponi S., *Historia sportu*, Warszawa 2012.
- Majchrowski S., *Wincenty Pol. Szkic biograficzny*, Lublin 1982.
- Miodek J., *Osobliwości stylu Jana Pawła II*, [w:] tegoż, *Odpowiednie dać rzeczy słowo. Szkice o współczesnej polszczyźnie*, Wrocław 1987.
- Moska J., *Droga Karola Wojtyły*, t. 1: *Na tron Apostołów, 1920–1978*, Warszawa 2010.
- Nowakowski A., *Wychowanie fizyczne i sport w wadowickim Gimnazjum w czasach Drugiej Rzeczypospolitej* [w:] *Wadowickie Gimnazjum oraz Liceum znane i nieznanie. 15-lecie powstania Gimnazjum w Wadowicach 1886–2016*, red. K. Karolak, J. Popiel, K. Meus, Wadowice 2016.
- Rieger J., *Turysta*, [w:] *Jan Paweł II. Człowiek kultury*, red. K. Flader, W. Kawecki, Kraków 2008.
- Seul A., *Antropologiczno-kulturowy wymiar sportu w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, cz. 1, red. E. Bednarczyk-Stefaniak, A. Seul, Zielona Góra 2017.
- Seul A., *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Dobro. Piękno*, Poznań 2014.
- Svidercoschi G.F., *Historia Karola Wojtyły*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2002.
- Stojanowski-Han Z., *Święty Jan Paweł II o Polsce i do Polaków*, Warszawa 2018.
- Stolarczyk S., *Hobby Jana Pawła II*, Białystok 1991.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2012.
- Zapis drogi... Wspomnienia o nieznanym duszpasterstwie księdza Karola Wojtyły*, oprac. S. Nagy, Kraków 2005.
- Zintegrowana baza tekstów papieskich*, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/index/id/11> [dostęp: 29.10.2018].

ANNA AST (MGR) – doktorantka Uniwersytetu Zielonogórskiego na kierunku literaturoznawstwo. Obszar badawczy, którym zajmuje się autorka, to polska poezja sportowa XX w. Na co dzień pracuje jako dyrektor szkoły w Żaganiu. Z pasji biegaczka (uczestniczka wielu maratonów) i miłośniczka gór, w szczególności Tatr.

Katarzyna Węgorowska

Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Filologii Polskiej
k.wegorowska@ifp.uz.zgora.pl
ORCID: 0000-0001-5851-706X

Jan Paweł II a Czarna Madonna z Jasnej Góry. Refleksje lingwistyczno-kulturologiczne

John Paul II and the Black Madonna of Jasna Góra.
Linguistic and Culturological Reflections

ABSTRACT: The article contains reflections on John Paul II's exceptional attitude towards Mary venerated in the icon of Our Lady of Częstochowa. This relationship is described on the basis of testimonies taken from interdisciplinary studies. The article includes descriptions of the Pope's pilgrimages to the Jasna Góra shrine, pieces of his speeches, titles which he bestows on Our Lady of Częstochowa, proper names of places and buildings of Jasna Góra connected with the Polish Pope. The article also characterises the votive offerings that John Paul II gave to the Mother of God. All this enables one to reconstruct those excerpts of the Pope's biography which concern Jasna Góra, the shrine of particular devotion of our people to the Queen of Poland.

SŁOWA KLUCZOWE: John Paul II, *Totus Tuus*, Our Lady of Częstochowa, votive offering of Jasna Góra, Mary, linguistics, culturology

ABSTRAKT: W artykule zawarte zostały refleksje dotyczące wyjątkowego stosunku Jana Pawła II do Maryi czczonej w Jasnogórskiej Ikonie. Relacja ta przedstawiona została w oparciu o świadectwa, które zaczerpnięto z interdyscyplinarnych opracowań. W artykule zostały wykorzystane opisy pielgrzymek Papieża do tego Jasnogórskiego sanktuarium, fragmenty Jego wypowiedzi, tytuły, jakimi obdarza Częstochowską Madonnę, nazwy własne miejsc i obiektów Jasnej Góry związanych z Papieżem Polakiem. Artykuł ukazuje też charakterystykę darów wotywnych, które Jan Paweł II złożył Bogurodzicy. Wszystko to pozwala na rekonstrukcję tych fragmentów biografii Papieża, które dotyczą Jasnej Góry – sanktuarium szczególnego zawierzenia naszego narodu Królowej Polski.

SŁOWA KLUCZOWE: Jan Paweł II, *Totus Tuus*, Madonna z Częstochowy, wota Jasnej Góry, Maryja, lingwistyka, kulturologia

Gdy dokonujemy porównań artystycznych opisów jednego z najpiękniejszych wizerunków maryjnych świata z jego ikonograficznym przedstawieniem, nie mamy wątpliwości co do wiarygodności słów: „Obraz Jasnogórskiej Matki Boskiej jest wybitnym dziełem sztuki”¹.

Zasadności tej opinii dowodzi jedna z interpretacji bizantyjskiego wizerunku Częstochowskiej Hodegetrii / Jasnogórskiej Hodegetrii², którego napisanie tradycja łączy ze św. Łukaszem Ewangelistą³. Ikona Matki Boskiej z Jasnej Góry, określanej też symbolicznie nacechowanymi maryjonimami⁴ – Czarna Madonna, Pani Jasnogórska, Matka Jasnogórska, Matka Boża Częstochowska, Jasnogórska Hetmanka, Matka Boska Jasnogórska / Jasnogórska Matka Boska, Częstochowska Królowa Polski, Regina Poloniae – została, czego dowodzi Ewa Morgunow

namalowana temperą na drewnianej lipowej trzy i półcentymetrowej tablicy o wymiarach 122,2 × 82,2 cm. (...) Madonna przedstawiona jest (...) w pozycji stojącej, jej wzrok skierowany jest na wprost. Na lewym ręku trzyma Dzieciątka, jej prawa ręka umieszczona na wysokości piersi skierowana jest w stronę Jezusa. Jego twarz jest lekko obrócona w stronę matki, prawą rękę trzyma uniesioną do góry, w geście błogosławieństwa lub, jak niektórzy badacze uważają, w geście

¹ A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, Wrocław 2002, s. 21.

² *Hodegetria* – typ ikony popularnej w sztuce bizantyjskiej i prawosławnej, przedstawiającej Matkę Boską wskazującą ręką na Jezusa błogosławiącego światu (gr. przewodniczka), *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, red. M. Bańko, Warszawa 2005, s. 506. „Obraz Matki Boskiej Jasnogórskiej należy do tak zwanego typu *Hodegetrii*, to znaczy Maryi Panny – Matki Boga, Orędowniczki u Syna, wstawiającej się za ludzkością, oraz Przewodniczki wiodącej do Chrystusa. Według przyjętego dla tego typu schematu Maryja przedstawiana jest frontalnie, z prawą ręką złożoną na piersi i z Dzieciątkiem Jezus na lewym ramieniu. Jezus, zwrócony ku Matce, prawą rączkę unosi w geście błogosławieństwa, w lewej zaś trzyma zwój lub księgę *Ewangelii*”, A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 8; patrz także: M. Janocha, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, s. 86–87.

³ Patrz: A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 8; E. Morgunow, *Madonny*, Warszawa 2007, s. 32; K.K. Czaplński, *Sanktuaria w Polsce*, Katowice 2001, s. 25; J. Rosikoń, *Totus Tuus. Madonny Papieskie*, Warszawa 2007, s. 14; H. Duda, *Pisać ikonę, [w:] Czterechsetlecie unii brzeskiej. Zagadnienia języka religijnego*, Lublin 1998, s. 127–135; M. Janocha, *Ikony w Polsce*, dz. cyt.

⁴ *Maryjonim* – termin wprowadzony do językoznawstwa przez autorkę szkicu i stosowany przez nią na określenie „onimu”, nazwy własnej, wyróżniającej Matkę Bożą, utworzony od cząstek *maryj-* – pierwszego członu wyrazu złożonego wskazującego na związek z Matką Bożą (od imienia *Maria*) i *-onim* – ostatniego członu wyrazów złożonych mających znaczenie „nazwa”, „imię” (gr. *ónyma* – imię).

charakteryzującym nauczyciela lub władcę. W lewej ręce trzyma księgę, symbol Ewangelii, wiedzy, mądrości i nauczania. Takie przedstawienie Maryi zalicza ten obraz do ikon zwanych *Hodegetrią*. Granatowa suknia i maforion – szal okrywający całą postać Maryi, ozdobione są motywem złotych lilii, symbolizujących niepokalane poczęcie, niewinność i dziewictwo. Strój matki Boskiej doskonale harmonizuje z karminowym kolorem szat Jezusa. Jasnogórska Matka Boska nazywana jest Czarną Madonną, ale trzeba wiedzieć, że ktokolwiek był autorem obrazu, nie namalował on twarzy Maryi w ciemnych kolorach – to efekt potożenia na malaturę warstwy werniksu. Matka Boska Częstochowska ma na twarzy dwie „blizny” – jest to efekt cięcia, które powstało podczas napadu na klasztor i kościół w roku 1430⁵.

Konfrontacja podobnych charakterystyk z wizualną postacią Czarnej Madonny i Jej Syna ubranych w jedną z ośmiu ozdobnych, złotniczo-jubilerskich blach/szat/sukienek/koszulek/okładek/okładów⁶ uzmysławia nie tylko ludzką kreatywność, ludzki kunszt i ludzkie możliwości, ale fakt, że Częstochowska Ikona „dla wielu milionów przybywających tu wiernych miała [i ma – KW] wielkie znaczenie kultowe”⁷.

Jednym z takich Wiernych był Namiestnik Chrystusa – Karol Wojtyła – święty Jan Paweł II, który nie tylko uwydatnił charyzmat Jasnej Góry, określając ją mianem „ołtarza i konfesjonau narodu”⁸, nie tylko zwrócił uwagę na to, „iż Polska «oddycha oboma płucami chrześcijaństwa» zachodnim i wschodnim, skoro w rycie rzymskim z dawien dawna zanoszą modły do «bizantyjskiej ikony Czarnej Madonny»”⁹, ale 4 czerwca 1979 roku w *Akcie zawierzenia* słowami oddania: „*Totus Tuus*. Matko! Jestem cały Twój i wszystko, co moje, jest Twoim” zawierzył „Jasnogórskiej Matce Kościół powszechny, całą Ojczyznę, wszystkich ludzi i samego siebie”¹⁰.

⁵ E. Morgunow, *Madonny*, dz. cyt., s. 32–33; por. A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 9–12; M. Janocha, *Ikony w Polsce*, dz. cyt.

⁶ „Ubiórów, strojów wykonanych z metali szlachetnych, ozdobionych całymi klejnotami i pojedynczymi kamieniami szlachetnymi, nakładanych na portret Matki Boskiej i Jej Dzieciątka”; zob. K. Węgorowska, *Językowo-kulturowo-symboliczna ikona Madonny z Ostrej Bramy*, dz. cyt., s. 297; por. A. Sypek, J. Żmudziński, *Sukienka diamentowa obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej – aktualny stan wiedzy i problemy badawcze (wprowadzenie)*, [w:] *Klejnoty w służbie sacrum i dewocji. Bizuteria w Polsce*, red. K. Kluczajd, Toruń 2017, s. 11–16.

⁷ A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 21.

⁸ Tamże, s. 76.

⁹ A. Bułhak, M. Rożek, *Wojtyła*, Wrocław 1997, s. 96–97.

¹⁰ A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 41. Według A. Napłochy: „*Totus Tuus – Cały Twój*. W tej wydawałoby się skromnej dewizie przyświecającej posłudze

Jak zauważa poeta, prozaik, tłumacz i publicysta dokumentujący życie Papieża Polaka, autor biografii *Jan Paweł II* (2002), Marek Skwarnicki: „Istotą religijności Jana Pawła II jest umiłowanie Maryi. Szczególnie czci Matkę Boską Częstochowską. (...) Wojtyła wcześniej stracił matkę”¹¹. Istotę tę potwierdza jedno z przeżytych i opisanych przez niego zdarzeń:

Ojciec Święty zjawił się wśród dziennikarzy towarzyszących podróży [do meksykańskiego] Santo Domingo w godzinę po starcie. Rozmawiał chwilę z każdym, a były tam 62 osoby. Spytałem, co mam przekazać czytelnikom „Tygodnika Powszechnego”. Usłyszałem w odpowiedzi wyznanie Papieża, że podążając w pielgrzymce do Matki Bożej z Guadalupe, tym samym oddała się od sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej; ale im bardziej się oddała od brzegów Europy, tym kraj nasz staje mu się coraz bliższy. Papież podkreślił, że w historii oba narody: meksykański i polski poniosły wiele ofiar walcząc o niepodległość,

biskupiej, a także później całemu pontyfikatowi Jana Pawła II, papież zawarł uniwersalną regułę życia przynoszącą spokój ducha człowiekowi mającemu poczucie zagubienia w świecie. Słowa te, choć bezpośrednio skierowane są do Maryi, to jednak wskazują także na bezgraniczne zaufanie człowieka do Boga i powierzenie się Mu nawet w najtrudniejszych momentach życia. Akt ten osiąga szczyt heroizmu w zjednoczeniu się człowieka z cierpiącym Chrystusem. (...) Obierając za dewizę pontyfikatu hasło: *Cały Twój*, Jan Paweł II powtarza niejako za Chrystusem, że będzie jego naśladowcą. Za nauczycielkę w tym trudnym zadaniu obiera sobie Maryję – oddaje Jej swoje życie i powołanie, które chce właściwie wykorzystać w służbie ludziom. W dewizie *Totus Tuus*, jako w wyrazie bezgranicznego zaufania, a także oddania i zaangażowania w pełnione dzieło, jakże wyraźnie pobrzmiewa ukryta zbieżność z pojęciem miłości. Ten, kto kocha, oddaje siebie drugiej wybranej osobie i jest w stanie dla niej poświęcić samego siebie. Karol Wojtyła, wstąpiwszy do seminarium duchownego, ofiarował swoje zdolności i samego siebie, by służyć ludziom, a przez to także i Bogu. W związku z tym aktem samooddania słowa: *Totus Tuus – Cały Twój*, można śmiało uzupełnić twierdzeniem: *Cały Twój w miłości*”, też, *Obraz miłości – funkcjonowanie pojęć eros, agape, philia i ich wpływ na postrzeganie miłości w wybranej twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, [w:] *Scripta Humana*, t. 8: *Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, cz. 1, red. E. Bednarczyk-Stefaniak, A. Seul, Zielona Góra, s. 262, 264; Jan Paweł II w swoich wspomnieniach z 1994 roku wyznaje: „*Totus Tuus...* Formuła ta nie ma tylko charakteru pobożnościowego, nie jest wyrazem tylko dewocji, lecz jest czymś więcej. Muszę dodać, że przekonanie do takiego właśnie nabożeństwa zrodziło się we mnie w okresie, gdy podczas drugiej wojny światowej pracowałem jako robotnik w fabryce. (...) Dzięki św. Ludwikowi de Montfort (...) nauczyłem się na nowo maryjności i ten dojrzały kształt nabożeństwa do Matki Bożej idzie ze mną od lat. Uczestnicząc w Soborze (...), odnalazłem wszystkie moje dawniejsze doświadczenia od lat młodzieńczych, odnalazłem też tę szczególną więź, jaka łączy mnie z Bogarodzicą w coraz to nowych wymiarach”, Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 157–158.

¹¹ M. Skwarnicki, *Jan Paweł II*, Wrocław 2002, s. 82.

co je do siebie zbliża. W obu przypadkach walką tą opiekowała się Matka Boża. Po latach widzę, że ta niby prosta odpowiedź na pytanie polskiego dziennikarza (pierwszego, który brał udział w takiej podróży, przyjeżdżając z kraju) była bardzo bogata w treści¹².

Z relacji historyków badających związek Papieża Słowianina z Jasnogórskim Sanktuarium i eksponowanym tam od ponad sześćdziesiąt lat wizerunkiem maryjnym wynika, że „Jan Paweł II wiele chwil spędził przed Cudownym Obrazem [Częstochowskiej] Matki Bożej”¹³.

Interdyscyplinarne publikacje poświęcone jednemu z najwybitniejszych Polaków w dziejach ludzkości utrwalają różne fakty potwierdzające wyjątkowy, bo niezwykle emocjonalny związek Syna Ziemi Wadowickiej z Czarną Madonną.

Celem niniejszych rozważań jest zatem przybliżenie niektórych z owych wojtyliańsko-papiesko-jasnogórskich śladów – historyczno-kulturologiczno-lingwistycznych świadectw zwerbalizowanych w różnych edycjach poświęconych życiu Karola Wojtyły i pontyfikatowi świętego Jana Pawła II.

Pierwsza grupa refleksji uwydatniających ową specyficzną duchową relację związana jest z jasnogórskimi pielgrzymkami Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Jedną z nich, ta bardzo pamiętna, odbyta w maju 1939 roku, w uniwersyteckim okresie życia przyszłego Papieża Pielgrzyma, zdającego sobie wówczas sprawę z hitlerowskiego zagrożenia, uwieczniona została na kartach fabularyzowanej powieści biograficznej Pawła Zuchniewicza pt. *Lolek. Młode lata Papieża* (2005), w której czytamy:

Pociąg zbliżał się do Częstochowy. Na stacji studenci wysypali się z wagonu i poszli w kierunku alei Najświętszej Marii Panny. Wkrótce ujrzeni wysoką wieżę sanktuarium. Na Jasnej Górze bez trudu wtopili się między ludzi. Stali w wielotysięcznym tłumie młodzieży na rozległym placu przed klasztorem.

– Droga braci akademicka naszej umiłowanej ojczyzny – odezwał się ksiądz do ołtarza. – Przybywacie w momencie szczególnym, gdy nad naszą ojczyznę wisi wielkie niebezpieczeństwo. Przybywacie zarazem w pięknym miesiącu maju, miesiącu Maryi, w którym wszystko budzi się do życia. Nim przystąpimy do naszej modlitwy, postuchajmy, co piszą nam nasi czcigodni arcybiskupi, którzy niedawno spotkali się na dorocznej konferencji Episkopatu w Warszawie.

¹² Tamże, s. 83–84.

¹³ A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 135.

Ksiądz rozłożył na pulpicie kartkę i zaczął czytać:

– *Do zadań Rzeczypospolitej w obecnej chwili dziejowej powinniśmy się ustosunkować z niezłomną wiarą w opatrzność Bożą, ze spokojem, którego nas Chrystus uczy słowy: „Czemu bojaźliwi jesteście małej wiary?”. Wierzymy, że w planach i porachunkach Bożych żaden dobry uczynek nie przepada. Ani w losach człowieka, ani w dziejach ludów nie giną bez skutku służba Boża, cnota, ofiara szlachetna, uczciwa praca, dobra wola (...).*

Komunikat biskupów przypomniał Karolowi rozmowę z księdzem Figlewiczem, który tak niedawno oprowadzał go po katedrze wawelskiej. (...) Ksiądz przy oltarzu kończył już czytanie odezwy Episkopatu:

– *Dla uproszenia Rzeczypospolitej opieki Bożej nad narodem i pokoju zarządzamy w myśl intencji Ojca Świętego, co następuje: Przez nadchodzący miesiąc maj należy ze szczególną gorliwością odprawiać we wszystkich kościołach za pomyślność Rzeczypospolitej i pokój świata nabożeństwa majowe, podczas których rozbrzmiewać będą suplikacje. Każde nabożeństwo zakończy się śpiewem: „Boże coś Polskę”.*

Odezwały się organy. Tę melodię i te słowa każdy z nich znał na pamięć. I dwie wersje refrenu: *Ojczyznę wolną pobłogostaw Panie* oraz tę drugą – *Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie*. Dziś śpiewali oczywiście tę pierwszą¹⁴.

Inne zapiski dotyczą jasnogórskiego pątnictwa arcybiskupa i kardynała Karola Wojtyły:

Wielokrotnie pielgrzymowali na Jasną Górę polscy hierarchowie Kościoła. (...) Po II wojnie najbardziej dostojnymi hierarchami byli kardynałowie August Hlond, Stefan Wyszyński i Karol Wojtyła, późniejszy papież Jan Paweł II¹⁵; Nieraz na jasnogórskich watach, Karol Wojtyła jako arcybiskup krakowski przewodniczył procesjom¹⁶.

¹⁴ P. Zuchniewicz, *Lolek. Młode lata Papieża*, Warszawa 2005, s. 171–173. Mimo że książka Zuchniewicza jest powieścią biograficzną, a nie pracą naukową, to jednak jej autor opierał się na wielu wiarygodnych dokumentach, dlatego też została tu przywołana.

¹⁵ A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 125.

¹⁶ A. Bułhak, M. Rożek, *Wojtyła*, dz. cyt., s. 125.

Najliczniejsze z nich dokumentują jednak papieskie peregrynacje Karola Wojtyły. Z relacji tych wynika, że:

Ojciec Święty Jan Paweł II pielgrzymował już sześć razy do Częstochowy, pięć razy podczas oficjalnych pielgrzymek do Polski i jeden raz 15 sierpnia 1991 roku na spotkanie z młodzieżą świata. Te pielgrzymki wzmogły zainteresowanie całego świata jasnogórskim sanktuarium¹⁷; łącznie Jan Paweł II pielgrzymował na Jasną Górę siedem razy. (...) Swoisty fenomen jasnogórskiego pątnictwa stanowią pielgrzymki Jana Pawła II. Ojciec Święty był tu sześciokrotnie (1979, 1983, 1987, 1991, 1997, 1999). Żadne inne sanktuarium świata chrześcijańskiego nie może poszczycić się tak licznymi nawiedzieniami papieskimi. Ale też i więzy, jakie łączą Ojca Świętego z Jasną Górą, są niezwykłe. (...) Apogeum pielgrzymek wiązało się z kolejnymi pobytami na Jasnej Górze Ojca Świętego Jana Pawła II. (...) Osobny i bardzo ważny rozdział w dziejach sanktuarium stanowią pielgrzymki Jana Pawła II. Pierwsza, najważniejsza dla współczesnej historii Polski, odbyła się w 1979 r. (...) 4 czerwca 1979 r. przybył na Jasną Górę pierwszy w historii Kościoła papież z rodu Polaków Jan Paweł II. „Spełniła się wola Maryi. Jestem tutaj! (...) Jestem i przypominam starą pieśń konfederatów barskich «Bo u Chrystusa my na ordynansach, służy Maryi». (...) Sługa powołany z tej ziemi, wzięty od podnóża Jasnej Góry, gdzie nieraz stałem, tak jak wy tu stoicie i klęcząłem na gołej ziemi tak, jak wy tu nieraz godzinami klęczycie (...)” – to pierwsze słowa Ojca Świętego wypowiedziane na Jasnej Górze. Podczas 3-dniowego pobytu w sanktuarium spotkało się z Papieżem około 3 500 000 wiernych¹⁸.

Kolejna grupa werbalnych świadectw uwieczniających tę szczególną, charakteryzowaną w niniejszej publikacji, papiesko-maryjną więź łączy się z jasnogórskimi przemówieniami i homiliami tego wielkiego Papieża Humanisty. Są wśród nich m.in.: inkrustowane konfesyjnymi wątkami osobistymi przemówienia powitalne, jak to z 4 czerwca 1979 roku:

Przyzwyczaili się Polacy wszystkie niezliczone sprawy swojego życia, różne jego momenty ważne, rozstrzygające, chwile odpowiedzialne, jak wybór drogi życiowej czy powołania, jak narodziny dziecka, jak matura, czyli egzamin dojrzałości, jak tyle innych... wiązać z tym miejscem, z tym Sanktuarium. Przyzwyczaili się ze wszystkim przychodzić na Jasną Górę, aby mówić o wszystkim swojej Matce – Tej, która tutaj nie tylko ma swój Obraz, swój wizerunek, jeden z najbardziej

¹⁷ K.K. Czaplinski, *Sanktuaria w Polsce*, dz. cyt., s. 26.

¹⁸ A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 41, 130–131, 134.

znanych i najbardziej czczonych na całym świecie – ale która tutaj w jakiś szczególny sposób jest obecna. (...) Cóż więc dziwnego, że i ja tu dziś przybywam. Przecież zabrałem ze sobą z Polski na stolicę świętego Piotra w Rzymie ten polski nawyk, ten „święty nawyk” Polaków, wypracowany wiarą całych pokoleń, potwierdzony doświadczeniem chrześcijańskim tylu stuleci, ugruntowany w mojej własnej duszy (...)¹⁹

oraz pełne patriotyzmu i nostalgii przemówienia pożegnalne, jak to z 6 czerwca 1979 roku:

Zanim stąd odjadę (...) pragnę jeszcze wypowiedzieć moje osobiste pożegnanie dla Pani Jasnogórskiej. Jest taki zwyczaj – piękny zwyczaj – że pielgrzymi, których gościłaś u siebie na Jasnej Górze, przed odejściem stąd, składają Ci pożegnalną wizytę. Pamiętam tyle tych pożegnalnych wizyt, tych szczególnych u Ciebie, Matko Jasnogórska, audiencji, które składałem Ci jeszcze jako student gimnazjalny, przybywając z moim ojcem lub z pielgrzymką całej rodzinnej parafii wadowickiej. Pamiętam audiencję, jakiej udzieliłaś mi wraz z innymi moimi kolegami, gdy przybyliśmy tutaj potajemnie, jako przedstawiciele młodzieży akademickiej z Krakowa w czasie okupacji, aby podtrzymać ciągłość pielgrzymek akademickich na Jasną Górę, które rozpoczęły się w pamiętnym roku 1936. Pamiętam tyle innych pożegnań z Tobą, tyle innych chwil rozstania, gdy przybywałem tutaj jako duszpasterz z młodzieżą. Potem jako biskup, prowadzący pielgrzymki kapłanów z archidiecezji krakowskiej. Dzisiaj przyszedłem do Ciebie, Pani Jasnogórska, (...) aby raz jeszcze się pożegnać i prosić o błogostawieństwo na drogę. Przychodzę zaś po tych dniach, które (...) tu spędziłem jako pierwszy sługa Twojego syna i następcy św. Piotra na rzymskiej stolicy. Zaprawdę, niewypowiedziana jest wymowa tej pielgrzymki²⁰ (...).

Na wieź Papieża z Maryją Jasnogórską wskazuje też wypowiedź z 13 czerwca 1987 roku:

Pragnę podziękować Pani Jasnogórskiej za to, że mogłem się z Nią spotkać w tym Sanktuarium, które jest Sanktuarium naszego narodu, naszych dziejów, a zarazem naszych polskich serc²¹.

¹⁹ Cyt. za: P. Zuchniewicz, *Lolek. Młode lata Papieża*, dz. cyt., s. 166.

²⁰ Cyt. za: A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 212–213.

²¹ Cyt. za: tamże, s. 135.

Ów emocjonalny związek Papieża Polonisty z Hetmanką Jasnogórską odnajdujemy też w papieskiej homilii, którą wygłosił podczas mszy świętej odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry 4 czerwca 1979 roku:

Tyle razy przybywaliśmy tutaj! Stawaliśmy na tym świętym miejscu, przykładaliśmy niejako czujne pasterskie ucho, aby usłyszeć, jak bije serce Kościoła i serce Ojczyzny w Sercu Matki. Jasna Góra jest sanktuarium narodu. Trzeba przykładać ucho do tego świętego miejsca, aby czuć, jak bije serce narodu w Sercu Matki. Biję ono, jak wiemy, wszystkimi tonami dziejów, wszystkimi odgłosami życia. Ileż razy biło jękiem polskich cierpień dziejowych! Ale również okrzykami radości i zwycięstwa! Można na różne sposoby pisać dzieje Polski, zwłaszcza ostatnich stuleci, można je interpretować wedle wielorakiego klucza. Jeśli jednak chcemy dowiedzieć się, jak płyną te dzieje w sercach Polaków, trzeba przyjść tutaj. Trzeba przyłożyć ucho do tego miejsca. Trzeba usłyszeć echo życia całego narodu w Sercu jego Matki i Królowej!²²

oraz w „przepełnionym duchem maryjnym” przemówieniu wygłoszonym 4 czerwca 1979 roku, skierowanym do ojców paulinów – opiekunów Jasnogórskiego Sanktuarium:

Waszym szczególnym zaszczytem i waszym szczególnym powołaniem jest straż przy tej świętości. Jesteście stróżami tego Sanktuarium, jesteście duszpasterzami w tym Sanktuarium. To jest wielkie powołanie. Pewnie, nie wszyscy paulini na świecie pełnią swoje duszpasterstwo na Jasnej Górze; macie także inne klasztory, domy zakonne, inne zadania i w Polsce i poza Polską (...). Starajcie się, pełniąc swoje duszpasterskie posługiwanie przy Pani Jasnogórskiej, być pod tym względem godni swojego, wyjątkowego powołania. Niech życie wasze będzie wypełnione modlitwą, bo przecież jesteście wedle ducha Waszego Zakonodawcy zakonem modlitewnym, modlącym się. I niech życie wasze będzie wypełnione nieustannie posługą duszpasterską ludziom, którzy tu przybywają. Tutaj na Jasnej Górze na pewno są jakieś szczyty duszpasterstwa, a szczyty często oznaczają także największą głębię. Czasem tylko tutaj, na Jasnej Górze, człowiek może dźwignąć się z najgłębszego upadku na szczyt. Właśnie wy macie być sługami tego dźwignania się, macie być szafarzami tajemnic Bożych. Niech to wypełnia bez reszty wasze życie, niech pozwoli trwać w drodze do świętości (...). Niech wam Maryja pomaga w tym wielkim posługiwaniu²³.

²² Cyt. za: tamże, s. 212.

²³ Cyt. za: tamże, s. 84–85.

Z treści jasnogórskich przemówień i homilii, zamieszczonych w ekscerpowanych publikacjach, wynika, że Papież nazywał Maryję wieloma imionami, podkreślał w ten sposób tytuły Jej czci. Mają one wartość nie tylko teologiczną, lecz także świadczą o bogactwie języka Karola Wojtyły – Jana Pawła II oraz o jego osobistej relacji do Czarnej Madonny. Była Ona dla Pielgrzyma Nadziei: – Bogarodnicą²⁴:

W sposób szczególny pragnę potwierdzić i ponowić Milenijny Akt Jasnogórski z dnia 3 maja 1966 roku, w którym oddając się Tobie, Bogarodzico, w macierzyńskiej niewole miłości (...)²⁵.

– Czuwającą Maryją / Czuwającą Bogarodnicą:

Wśród wszystkich uczniów Chrystusa Maryja jest pierwszą „czuwającą”; Macierzyńskie czuwanie Maryi – jakże niezgłębione doświadczenie, jaki zapis serca kobiecego, które całkowicie żyło Bogiem. [...] Kościół zabrał ze sobą to macierzyńskie czuwanie Maryi. (...) Tutaj, na tej ziemi, w tym kraju, w którym się znajdujemy, pokolenia żyją ze świadomością „czuwania” Maryi. Stąd, z Jasnej Góry, czuwa Ona nad całym narodem, nad wszystkimi. Szczególnie w momentach trudnych, wśród doświadczeń i zagrożeń; Tu na Jasnej Górze, słowo „czuвам” ma treść maryjną, ściśle odpowiada ikonie Bogarodzicy (...).

– Jasnogórską Matką i Królową:

Jasnogórsko Matko i Królowo przychodzę dziś do Ciebie w pielgrzymce wiary, aby podziękować za Twoją nieustanną opiekę nad całym Kościołem i nade mną (...).

– Jasnogórską Matką Kościoła:

Jasnogórsko Matko Kościoła! Raz jeszcze oddaję Ci siebie w „macierzyńską niewolę miłości” wedle słów mego zawołania: Totus Tuus! Oddaję Ci cały Kościół!

²⁴ W poniższym fragmencie stosuję porządek alfabetyczny, przyjęty w językoznawstwie, a nie teologiczny.

²⁵ Cytaty przytaczane w tej części rozważań zaczerpnięte zostały z monografii J. Rosikoń, *Totus Tuus. Madonny Papieskie*, dz. cyt., s. 9–13; por też: M. Kucała, *Od Bogarodzicy do Madonny. Nazywanie Matki Boskiej w historii polszczyzny*, [w:] *O języku religijnym*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 133–144; H. Górny, *Określenia maryjne w wybranych encyklikach Jana Pawła II*, [w:] *Karol Wojtyła. Jan Paweł II. Słowa prawdy i życia. Szkice lingwistyczne*, red. K. Ożóg, B. Taras, Rzeszów 2010, s. 175–185.

– Królową Polski:

Królowo Polski, wspominając z wdzięcznością Twą macierzyńską opiekę, zawieram Ci moją Ojczyznę, dokonujące się w niej przemiany społeczne, ekonomiczne i polityczne (...).

– Maryją:

Począwszy od 1382 roku staje Maryja wobec synów i córek tej ziemi, wobec całych pokoleń i powtarza te same słowa (...).

– Matką:

Ten Kościół cały, w świecie współczesnym i przyszłym (...) ja, Jan Paweł II, jego pierwszy sługa oddaję tutaj Tobie, Matce i zawieram z bezgraniczną ufnością; O jakże wiele byłoby ludów i narodów, o których chciałbym Ci tu opowiedzieć, Matko, po imieniu! Zawieram Ci je wszystkie w milczeniu. Zawieram Ci je, o Matko, tak jak Ty sama najlepiej je znasz i odczuwasz; Jakże bardzo pragnę przy dzisiejszym spotkaniu zawierzyć Ci, o Matko, te wszystkie trudne sprawy społeczeństw, ustrojów i państw; Matko pokornie Cię proszę, abyś otoczyła swą macierzyńską opieką dni i lata dzielące nas jeszcze od roku dwutysięcznego; Słowo dobrej Nowiny uzyskuje tutaj jakąś wyrazistość, a równocześnie zostaje jakby zapośredniczone przez Matkę; (...) Rozszerzając swe polskie zawierzenie owych najdalszych granic miłości, jak tego domaga się Twoje Serce: Serce Matki, które ogarnia każdego i wszystkich, wszędzie i zawsze;

Matko, przyjmij!

Matko, nie opuszczaj!

Matko, prowadź!

– Matką Boga, Gwiazdą Przewodnią i Patronką:

Matko Boga i nasza, dziękuję Ci, że jesteś Gwiazdą Przewodnią w budowaniu lepszej przyszłości dla świata, żeś jest Patronką w budowaniu ogólnopolskiej cywilizacji i miłości (...).

– Matką Boga, Najświętszą Dziewicą i Panią Jasnogórską:

Wielka Boga-Człowieka Matko, Najświętsza Dziewico i Pani Jasnogórska (...).

– Matką Dobrej Rady:

Matko Dobrej Rady! Wskazuj nam, jak mamy służyć człowiekowi i ludzkości w każdym narodzie, jak prowadzić go na drogi zbawienia (...).

– Matką Jasnogórską:

Pamiętam tyle tych pożegnalnych wizyt, tych szczególnych u Ciebie, Matko Jasnogórska, audiencji, które składałem Ci jeszcze jako student gimnazjalny, przybywający z moim Ojcem lub z pielgrzymką całej rodzinnej parafii wadowickiej (...).

– Matką Jezusa:

Obraz jasnogórski przynosi ze sobą nowy znak obecności Matki Jezusa (...).

– Matką Kościoła:

I dlatego zawierzam Ci, Matko Kościoła, wszystkie sprawy tego Kościoła (...); w dniu 5 września 1971 roku, oddali Ci, jako Matce Kościoła, ludzkość całą, wszystkie narody i ludy współczesnego świata (...). O Matko Kościoła! Spraw, ażeby Kościół ten cieszył się wolnością i pokojem w spełnianiu swojej zbawczej misji (...).

– Matką Kościoła i Królową Polski:

Daruj więc, Matko Kościoła i Królowo Polski, że podziękujemy Ci wszyscy więcej niż mową, milczeniem naszych serc (...).

– Matką i Wychowawczynią:

Bądź nadal naszą Matką i Wychowawczynią (...).

– Matką zjednoczenia:

O Matko zjednoczenia, ucz nas stale tych dróg, które do zjednoczenia prowadzą (...).

– Oblubienicą Ducha Świętego i Stolicą Mądrości:

Oblubienico Ducha Świętego i Stolico Mądrości! Twojemu pośrednictwu zawierzam wspaniałą wizję i program odnowy Kościoła w naszej epoce (...).

– Panią Jasnogórską:

Dzisiaj przyszedłem do Ciebie, Pani Jasnogórska, wraz z Czcigodnym Prymasem Polski; Pani Jasnogórska! Nie przestawaj z nami przebywać (...); zanim stąd odejdę (...) pragnę jeszcze wypowiedzieć moje osobiste pożegnanie dla Pani Jasnogórskiej (...).

– Panią Jasnogórską i Służebnicą Pańską / Pokorną Służebnicą Pana:

Oto przybywam w pielgrzymce, ażeby oddać chwałę Bogu Przedwiecznemu w tym narodowym Sanktuarium mej Ojczyzny, w którym Pani Jasnogórska jako Służebnica Pańska sama oddaje Trójcy Przenajświętszej wszelką cześć i chwałę, wszelką miłość i wdzięczność, jakiej sama tu doznaje; Niech wszyscy spełniający postugę władzy, widząc w Tobie pokorną Służebnicę Pana, uczą się służyć i rozpoznawać potrzeby rodaków, jak Ty to uczyniłaś w Kanie Galilejskiej, tak, aby Polska mogła stać się królestwem miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju.

Wyjątkowości owej sakralnej wojtuliańsko-maryjnej relacji dowodzą też zawarte w pisemnych wersjach cytowanych powyżej fragmentów papieskich homilii i przemówień bezpośrednio, adresatywne, nacechowane apostroficznie zwroty, np.: Bądź nadal naszą Matką i Wychowawczynią; Daruj więc, Matko Kościoła; Jasnogórska Matko i Królowo przychodzę dziś do Ciebie w pielgrzymce wiary; Matko Boga i nasza, dziękuję Ci, że jesteś Gwiazdą Przewodnią; O Matko zjednoczenia, ucz nas stale tych dróg; Wskazuj nam, jak mamy służyć człowiekowi i ludzkości, Totus Tuus! Oddaję Ci cały Kościół!; Raz jeszcze oddaję Ci siebie; Zawierzam Ci moją Ojczyznę; Matko, przyjmij! / Matko, nie opuszczaj! / Matko, prowadź!, oraz wyróżnione wielkimi literami zaimki: Ci, Ciebie, Ona, Ty, Tobie, Tobą, Twój.

Innym zagadnieniem, na które warto zwrócić uwagę, są wota²⁶, świadczące o żywotności kultu Jasnogórskiej Pani. Były one ofiarowane przez licznych pielgrzymów. Wpisują się w kultywowaną od stuleci jasnogórską tradycję:

²⁶ *Wotum* – w Kościele katolickim: symboliczny przedmiot (np. naszyjnik lub serce ze złota), zawieszany na ołtarzu, zwykle koło obrazu, ofiarowany w jakiejś intencji lub w dowód wdzięczności, łac. *votum* – dar obiecany, obietnica, życzenie, od *voveo* – obiecuję, życzę (sobie), *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, dz. cyt., s. 1336; por. też: *Klejnoty w służbie sacrum i dewocji. Biżuteria w Polsce*, dz. cyt.

zwyczaj przynoszenia i ofiarowania wotów, składanych przez pątników przed Cudownym Obrazem Matki Boskiej Jasnogórskiej, należy do najbardziej charakterystycznych praktyk religijnych w sanktuarium jasnogórskim. Racje te wyływają ze szczególnego kultu oddanego Cudownemu Wizerunkowi Matki Bożej, czczonej jako Regina Poloniae, w opinii narodu utożsamianej poprzez wieki ze świętym symbolem niepodległej ojczyzny²⁷.

Jednym z tych Jasnogórskich Pielgrzymów Pątników, a zarazem Wotywnych Darczyńców był Papież Wędrowiec. Kolejną zatem grupą świadectw potwierdzających Jego uwielbienie dla Królowej Polski są papiesko-wojtyliańskie dary. Z opisów ofiarowanych przez Niego precjozów i innych desygnatów wystawionych w Muzeum 600-lecia Jasnej Góry wynika, że:

Wśród licznych eksponatów zwracają uwagę dary Jana Pawła II – figurka Matki Bożej z kości słoniowej, pastorał i dwa kielichy. (...) Wyjątkowe znaczenie mają dary wotywno papieskie. Na szczególne wyróżnienie zasługują korony dla Cudownego Obrazu Matki Bożej ofiarowane przez św. Piusa X. Ale są też przedmioty wcześniejsze ofiarowane papieżowi z okazji jubileuszu czy wizyt w różnych krajach. W ten sposób w zbiorach jasnogórskich znalazła się między innymi hiszpańska monstrancja z daru błogosławionego Jana XXIII, kielich Pawła VI czy wykonany w Mediolanie krzyż przekazany przez Jana Pawła II. Zresztą dary wotywno Jana Pawła II mają szczególne znaczenie i są liczne. Najważniejsze wśród nich to Złota Róża ofiarowana Matce Bożej 4 czerwca 1979 roku, umieszczona w ołtarzu Matki Bożej, i specjalne wotum – złote serce filigranowe z dewizą Ojca Świętego: „Totus Tuus”, wstrząsające wotum – pas sutanny papieskiej z pamiętnego zamachu na życie Namiestnika Chrystusowego oraz umieszczone w Muzeum 600-lecia Jasnej Góry: pastorał papieski, kielich, medale, świece, afrykańska rzeźba Madonny. Są to dowody niezwykłego i pełnego żarliwości oddania i bezgranicznego zawierzenia Jana Pawła II Jasnogórskiej Bogurodzicy²⁸.

Inne werbalne charakterystyki dowodzą, że wśród wojtyliańsko-jasnogórskich denotatów istotne miejsce zajmują, przywoływane już w powyższym ekscerpcie, dwa wotywno artefakty. Pierwszym z nich jest, naznaczona skomplikowaną historią, umieszczona w ołtarzu jasnogórskiej kaplicy Matki Boskiej Częstochowskiej papieska Złota Róża:

²⁷ A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 147.

²⁸ Tamże, s. 64. 174.

wykonana za pontyfikatu Pawła VI, który pragnął przybyć w roku milenijnym na Jasną Górę i zamierzał osobiście złożyć ją na ołtarzu Matki Bożej. Władze komunistyczne uniemożliwiły mu przybycie, i zamiar Pawła VI zrealizował dopiero Papież Jan Paweł II w czasie swej pierwszej pielgrzymki do ojczyzny w roku 1979²⁹; Ojciec Święty Jan Paweł II ofiaruje Matce Bożej Złotą Różę, Jasna Góra, 4 czerwca 1979 roku³⁰.

Drugim darem jest zboczony papieską krwią pas Jego sutanny:

Ojciec Święty Jan Paweł II ofiarował pas przestrzelony podczas zamachu 13 maja 1981 roku, umieszczono go obok obrazu Matki Bożej³¹.

O ponadczasowej sakralnej relacji między Papieżem Polakiem a opiekującą się nim bizantyjską Madonną świadczy także wyróżniony chrematonimem-ideonimem, usytuowany przed częstochowskim Sanktuarium pomnik Jana Pawła II – Wielkiego Pielgrzyma Jasnogórskiego³² oraz sygnowana architektonimem³³ jasnogórska Sala im. Jana Pawła II, o której wiadomo, że

powstała ona pod wałami, po których chodzą pielgrzymi, odpowiadając drogę krzyżową. Zbudowano ją po wybraniu skał i ziemi, która znajdowała się pomiędzy wewnętrzną i zewnętrzną okładziną wałów. Sala ta służy jako miejsce wielkich zgromadzeń, kongresów, sympozjów oraz różnych spotkań³⁴.

Można żywić uzasadnioną nadzieję, że wszystko to, co na Jasnej Górze wiąże się z postacią Jana Pawła II, będzie nadal otaczane należnym szacunkiem i miłością przez przybywających tam pielgrzymów.

Powyższe – celowo wzbogacane licznymi egzemplifikacjami – ustalenia dowodzą, że faktografowie i biografowie dokumentujący znaczące wydarzenia z życia Karola Wojtyły – świętego Jana Pawła II, ocalili od zapomnienia jeden

²⁹ Tamże, s. 177.

³⁰ J. Rosikoń, *Totus Tuus...*, dz. cyt., s. 12.

³¹ Tamże, s. 13.

³² Por. A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 41.

³³ Architektonim – termin wprowadzony do językoznawstwa przez autorkę opracowania w 2004 roku i stosowany przez nią na określenie „onimu”, nazwy własnej obiektu architektonicznego: zamku, pałacu, kościoła, tu sali, utworzony od *architektura* (łac. *architectura* od *architector* – buduję) i cząstki *-onim* (gr. *ónyma* – imię), K. Węgorowska, *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004, s. 181.

³⁴ A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, dz. cyt., s. 65.

z jego znaczących elementów – jasnogórsko-maryjny wątek. Uczynili to dzięki różnorodnym historyczno-kulturowo-lingwistycznym świadectwom utrwalonym w transdyscyplinarnych publikacjach. Wskazane w artykule słownictwo, którego używał Jan Paweł II, podkreśla nie tylko subiektywną, osobistą Jego relację do Maryi czczonej w Jasnogórskiej Ikonie, lecz także obiektywną naukę Kościoła, który przez wieki odkrywa tajemnicę oddania siebie samego Maryi. Życiowa dewiza/zawołanie/*credo* Papieża Poety *Totus Tuus!* było także wyznaniem jego ufnej zawierzenia Maryi. Wyznanie to, przypomniane w tytule i tekście niniejszych rozważań, Biskup Rzymu wyrażał również w języku poetyckim, o czym świadczy na przykład bardzo osobisty, nacechowany duchem maryjnym liryk *Prośba Jana*:

Fali serca, gdy cicho wzbiera za spojrzeniem,
nie obniżaj – o Matko – ani odmieniaj miłości,
ale w dłoniach przejrzystych tę samą falę przenies
na mnie.

On Ciebie o to prosił.

Ja jestem rybak Jan. Tak mało jest we mnie
do kochania.
Jeszcze czuję: u brzegu jeziora – pod stopami drobniutki żwir –
i nagle – On.

We mnie już tajemnicy Jego nie obejmiesz,
choć w myślach Twych snut się będę łagodnie jak mirt.

A jednak skoro On chciał, abym mówił do Ciebie „Matko” –
proszę, niechaj w tym słowie nic się dla Ciebie nie zmniejsza.
To prawda, że niełatwo zmierzyć głębokość słów,
których znaczenie całe On w nas oboje natchnął,
by w nich się utaiła całą miłość dawniejsza³⁵.

³⁵ Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym. Poezje*, Warszawa 1998, s. 79.

Bibliografia

- Bułhak A., Rożek M., *Wojtyła*, Wrocław 1997.
- Czapliński K.K., *Sanktuaria w Polsce*, Katowice 2001.
- Duda H., *Pisać ikonę*, [w:] *Czterechsetlecie unii brzeskiej. Zagadnienia języka religijnego*, Lublin 1998.
- Górny H., *Określenia maryjne w wybranych encyklikach Jana Pawła II*, [w:] *Karol Wojtyła. Jan Paweł II. Słowa prawdy i życia. Szkice lingwistyczne*, red. K. Ożóg, B. Taras, Rzeszów 2010.
- A. Jackowski, J. Pach, S. Rudziński, *Jasna Góra*, Wrocław 2001.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Janocha M., *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008.
- Kucała M., *Od Bogarodzicy do Madonny. Nazywanie Matki Boskiej w historii polszczyzny*, [w:] *O języku religijnym*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988.
- Morgunow E., *Madonny*, Warszawa 2007.
- Naplocha A., *Obraz miłości – funkcjonowanie pojęć eros, agape, philia i ich wpływ na postrzeganie miłości w wybranej twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, [w:] *Scripta Humana*, t. 8: *Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, cz. 1, red. E. Bednarczyk-Stefaniak, A. Seul, Zielona Góra 2017.
- Rosikoń J., *Totus Tuus. Madonny Papieskie*, Warszawa 2007.
- Skwarnicki M., *Jan Paweł II*, Wrocław 2002.
- Sypek A., Żmudziński J., *Sukienka diamentowa obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej – aktualny stan wiedzy i problemy badawcze (wprowadzenie)*, [w:] *Klejnoty w służbie sacrum i dewocji. Bizuteria w Polsce*, red. K. Kluczajd, Toruń 2017.
- Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, red. M. Bańko, Warszawa 2005.
- Węgorowska K., *Filologiczne refleksje nad spuścizną Ludźmierzka oraz góralską gawędą / gadką o Janie Pawle II i Gaździnie Góralskiej*, [w:] *Karol Wojtyła. Jan Paweł II. Słowa prawdy i życia. Szkice lingwistyczne*, red. K. Ożóg, B. Taras, Rzeszów 2010.
- Węgorowska K., *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone w wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004.
- Węgorowska K., *Językowo-kulturowo-symboliczna ikona Madonny z Ostrej Bramy*, [w:] *Językowe i kulturowe dziedzictwo Wielkiego Księstwa Litewskiego. Księga jubileuszowa na 1000-lecie Litwy*, red. J. Mędelska, Z. Sawaniewska-Mochowa, Bydgoszcz 2010.
- Węgorowska K., *Poetycko-ostrobramsko-maryjna ikona zapisana w sonetach Santockiego Lirnika*, [w:] H. Szyłkin, *Sonetystyka ostrobramska*, Zielona Góra 2010.
- Węgorowska K., *Różne oblicza Matki Boskiej Ostrobramskiej utrwalone w poezji Henryka Szyłkina* (w druku).
- Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym*, Warszawa 1998.
- Zuchniewicz P., *Lolek. Młode lata Papieża*, Warszawa 2005.

KATARZYNA WĘGOROWSKA (DR HAB., PROF. UNIwersYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO) – ukończyła polonistykę na Uniwersytecie Szczecińskim (1991). W latach 1991–1996 pracowała jako nauczyciel języka polskiego w Choszcznie, przygotowując jednocześnie rozprawę doktorską z językoznawstwa. Obroniła ją na Akademii Pedagogicznej w Krakowie (1995), a w roku 1996 została zatrudniona na etacie adiunkta w Wyższej Szkole Pedagogicznej

(Instytut Filologii Polskiej, Zakład Języka Polskiego). Pracę habilitacyjną dotyczącą języka i kultury Kresów Północno-Wschodnich obroniła w roku 2005. Obecnie – oprócz prowadzenia zajęć dydaktycznych na Uniwersytecie Zielonogórskim – pracuje nad takimi zagadnieniami jak: językowy świat pereł, ilustracja książkowa jako tekst języka i kultury, promocja kultury wileńskiej. Jest inicjatorką *Studiów Kresowych*; recenzentką naukową serii *Bizuteria w Polsce* (wydawanej przez Stowarzyszenie Historyków Sztuki); autorką licznych artykułów i sześciu monografii (doktorat: *Słownictwo Wileńskie na Pomorzu Zachodnim*, Zielona Góra 2000; habilitacja: *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno – Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004; oraz inne: *Kamienie i klejnoty w języku, kulturze, sztuce*, Zielona Góra 2012; *Złoczowskie peregrynacje : językowe, literackie, kulturowe, historyczne refleksje o poetyckim „Wspomnieniu” Antoniego Pająka*, Choszczno–Warszawa–Zielona Góra 2012, „Chryzantema”, „harfa”, „łodziak”, „wenus”... *W stronę konch(i) olingwistyki. Rzecz o muszlach w polszczyźnie*, Choszczno–Warszawa–Zielona Góra 2013).

Spis treści

TEOLOGIA

MACIEJ DALIBOR	
„Własny dar” sakramentu małżeństwa w katechezach Jana Pawła II ‘Self-Gift’ in the Sacrament of Marriage in John Paul II’s Teachings	7
BOGDAN GIEMZA	
Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu” John Paul II as the promoter of the ‘new feminism’	23
STANISŁAW T. ZARZYCKI	
O urzeczywistnienie syntezy wiary chrześcijańskiej z kulturą według św. Jana Pawła II On the Implementation of the Synthesis of Christian Faith and Culture by St. John Paul II	41
STEFAN RADZISZEWSKI	
<i>Fuimus sacerdotes, fuit templum.</i> „RYSopis kapłana” w wypowiedziach ankietowych kapłanów AD 2018 <i>Fuimus sacerdotes, fuit templum.</i> ‘The Priest’s Description’ in the Survey Responses of Priests AD 2018	65

FILOZOFIA

MICHAŁ KAPIAS, GRZEGORZ POŁOK	
Inspiracje myślą Jacques’a Maritaina w koncepcji narodu Karola Wojtyły – Jana Pawła II Karol Wojtyła’s (John Paul II’s) Concept of the Nation Inspired by Jacques Maritain’s Thought	77
ANASTAZJA SEUL	
Prawda. Dobro. Piękno. W kręgu literackich i nieliterackich wartości zapisanych w wypowiedziach Jana Pawła II wygłoszonych we Wrocławiu (21 czerwca 1983; 31 maja – 1 czerwca 1997) The Truth. The Goodness. The Beauty. On Literary and Non-literary Values Present in Pronouncements of John Paul II Made in Wrocław (21 June 1983; 31 May – 1 June 1997)	97

JACEK ZIELIŃSKI

- Aeterni Patris* i *Fides Et Ratio*. Rola i znaczenie filozofii w kontekście dyskusji między wiarą i rozumem
Aeterni Patris and *Fides et Ratio*. The Role and Importance of Philosophy in the Context of the Discussion Between Faith and Reason 123

KULTURA

JAN MAKAREWICZ

- „On jeden nieśmiertelny, prosty i boski” – romantyczna symbolika krzyża w *Renesansowym psalterzu* Karola Wojtyły
 'He is the only one immortal, simple and divine' – the romantic symbolism of the cross in *The Renaissance psalter* by Karol Wojtyła 151

EMANUELA BEDNARCZYK-STEFANIAK

- „Adamie, przyjmij promieniowanie ojcostwa, Adamie – stań się dzieckiem”. Studium dramatu Karola Wojtyły pt. *Promieniowanie ojcostwa*
 'Adam, Receive the Radiation of Fatherhood, Adam – Become a Child'. The Study of Karol Wojtyła's Drama Entitled 'Radiation of Fatherhood' 181

ANNA KOZŁOWSKA

- Siostra* – brulionowy tekst Karola Wojtyły
The Sister. The Draft Text by Karol Wojtyła 207

ANNA AST

- Od sportu do turystyki górskiej. Tatrzańskie akcenty w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny
 From Sport to Mountain Tourism. The Tatra Accents in John Paul II's Speeches Delivered During His Pilgrimages to the Homeland 219

KATARZYNA WĘGOROWSKA

- Jan Paweł II a Czarna Madonna z Jasnej Góry. Refleksje lingwistyczno-kulturologiczne
 John Paul II and the Black Madonna of Jasna Góra. Linguistic and Culturological Reflections 235

RECENZENCI WROCŁAWSKIEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO NR 1/2019
 REVIEWERS OF WROCLAW THEOLOGICAL REVIEW NO 1/2019

- prof. dr hab. Zbigniew Chojnowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)
 prof. dr hab. Maciej Manikowski (Uniwersytet Wrocławski)
 dr hab., prof. UAM Grzegorz Kubiński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)
 o. dr hab. Jerzy Tupikowski, prof. PWT (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
 dr hab. Michał Głowala (Uniwersytet Wrocławski)

Wytyczne dla autorów

1. Każdy deponowany we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym manuskrypt powinien uwzględnić zamieszczone poniżej normy. Jeżeli tekst odbiega od wymagań poniższej instrukcji, zostanie usunięty do archiwum, a Autor zostanie poproszony o poprawienie tekstu i ponowne jego zgłoszenie. Dopiero gdy artykuł spełnia żądane wytyczne, może zostać poddany procesowi recenzenckiemu.
2. Artykuł naukowy lub recenzja publikacji nie mogą zostać złożone w tym samym czasie do innego czasopisma lub monografii współautorskiej (np. w celu zwiększenia prawdopodobieństwa publikacji). Nie mogą być również udostępnione on-line w tym samym lub innym języku. Artykuły, które ukazały się lub mają się ukazać w innym periodyku, nie zostaną przyjęte do publikacji. Autor zostanie poproszony w procesie przesyłania manuskryptu o poświadczenie, że przesłany tekst nie był dotąd publikowany i nie został złożony do recenzji w innym czasopiśmie naukowym.
3. Wrocławski Przegląd Teologiczny przyjmuje artykuły w języku polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim i włoskim.
4. Autor może przesłać większą liczbę tekstów, ale winien być świadomy, że do jednego numeru czasopisma może zostać zakwalifikowany tylko jeden tekst tego samego autora.
5. Maksymalna długość deponowanego manuskryptu wynosi:
 - dla artykułu naukowego: 55 000 znaków ze spacjami, włączając w to przypisy;
 - dla recenzji publikacji naukowej: 14 000 znaków ze spacjami;
 - dla sprawozdanie z konferencji, sympozjów czy zjazdów naukowych: 22 000 znaków ze spacjami.
6. Przeznaczony do publikacji artykuł powinien zostać starannie przez autora sprawdzony pod kątem językowym oraz edytorskim. Tekst należy przygotować w formacie Microsoft Word (doc lub docx), przy użyciu czcionki Times New Roman:
 - o wielkości 12 pkt i odstępie 1,5 wiersza – dla tekstu głównego;
 - o wielkości 10 pkt i odstępie 1,0 wiersza – w przypadku przypisów.
7. Deponowany artykuł winien charakteryzować się przejrzystą i typową dla tekstów naukowych strukturą, z wyraźnie zaznaczonym wstępem, rozwinięciem w kolejnych paragrafach i zakończeniem.
8. Cytaty o długości pięciu i więcej wersów powinny stanowić oddzielny akapit i sporządzone zostać mniejszą czcionką (10 pkt), z pominięciem znaku graficznego otwierającego i zamykającego cytat.
9. Redakcja wymaga sporządzenia bibliografii końcowej, w porządku alfabetycznym i w systemie ciągłym (bez podziału bibliografii na kategorie).

10. Uprasza się o stosowanie przypisów dolnych zamiast przypisów w tekście lub końcowych. W odnośnikach należy używać cyfr arabskich.
11. Przypisy i bibliografia w deponowanych manuskryptach winny zostać dostosowane do zasad przyjętych we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym. Autor może zapoznać się z numerami archiwalnymi czasopisma, w których znajdzie adekwatne przykłady, na których winien się wzorować.
12. Należy ograniczyć do minimum formatowanie tekstu.
13. Autorzy proszeni są o transliterowanie słów zapisywanych alfabetem różnym od łacińskiego (hebrajskich, greckich, aramejskich, koptyjskich i in.), wedle wzorów proponowanych w:
 - *The SBL Handbook of Style* (2nd ed.; Atlanta GA: SBL Press, 2014), §5.1-9 – w przypadku autorów zagranicznych;
 - tomach z serii: *Nowy Komentarz Biblijny* – w przypadku autorów polskich.
14. Jeżeli deponowany manuskrypt zawiera materiał trudny w edycji (zawierający tabele czy grafikę) oraz inną niż Times New Roman czcionkę (np. hebrajską, grecką, syryjską, koptyjską itd.), autor jest proszony o przesłanie pliku pomocniczego w formacie PDF.
15. Autor zobowiązany jest do dostarczenia wszelkich wymaganych danych: - tytułu manuskryptu i jego tłumaczenia na język angielski;
 - abstraktu w języku polskim i angielskim (prosimy nie załączać streszczeń w innych językach);
 - słów kluczowych po polsku i angielsku;
 - bibliografii;
 - noty odautorskiej (o długości do 100 słów).W metadanych wprowadzanego artykułu, a także w samym deponowanym artykule winny się znaleźć wszystkie wyżej wymienione dane z wyjątkiem noty odautorskiej. Tę autor wprowadza w czasie rejestracji, a następnie, przy przesyłaniu kolejnych tekstów, winien edytować i wprowadzać zmiany, jeśli sytuacja tego wymaga.
16. Pożądane jest, ze względu na obecne standardy publikowania, podanie indywidualnego numeru ORCID (Open Researcher and Contributor ID).
17. Redakcji Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego zależy na odpowiednim tytule każdego artykułu, gdyż stanowi on niejako „wizytówkę” nie tylko tekstu, ale i czasopisma. Od właściwie dobranego tytułu zależy może, czy potencjalny czytelnik zdecyduje się sięgnąć po artykuł. W związku z tym poleca się, by tytuł był dobrym podsumowaniem głównej idei przyświecającej autorowi. Oznacza to, że musi zawierać tyle słów, aby adekwatnie oddawać zawartość i cel pracy. Winien uwzględniać jak najwięcej informacji oraz zachęcać do przeczytania artykułu.
18. Artykuł powinien zostać poprzedzony streszczeniem o długości nieprzekraczającej 200 słów. Abstrakt jest kluczowy dla potencjalnego czytelnika, który zwykle rozpoczyna swój kontakt z tekstem od tytułu i właśnie od streszczenia. W wielu

bazach danych czy wyszukiwarkach będzie to jedyny dostępny dla użytkownika fragment pracy, a dla czytelnika zagranicznego – być może jedyna zrozumiała część. W związku z tym zaleca się, aby abstrakt został przygotowany bardzo solidnie. Należy wziąć pod uwagę, że winien on być zwięzłym „wyciągiem” z całego artykułu. Jest to jak gdyby „spis treści” – odzwierciedlenie głównych myśli tekstu. Powinien zawierać wszystkie słowa kluczowe oraz te użyte w tytule manuskryptu. Oczekuje się w tym fragmencie pracy prostych konstrukcji zdań, tak aby streszczenie było łatwo zrozumiałe dla potencjalnego czytelnika.

19. Równie ważny jest wybór tzw. słów kluczowych. Redakcja czasopisma oczekuje od autora doboru najbardziej adekwatnych do treści pracy wyrażen. Mają one zawierać wszystkie istotne terminy z tytułu i abstraktu pracy. Należy uwzględnić, że słowo kluczowe w rzeczywistości może składać się z kilku wyrazów (np. „papież Franciszek”, „teologia kontekstualna” itd.). Przyjęta we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym ilość słów kluczowych wynosi od 5 do 10, jednak preferuje się tę drugą liczbę, gdyż zwiększa ona szansę na trafienie na tekst w wyszukiwarkach internetowych czy bazach danych.
20. Autor winien dołożyć wszelkich starań, by zapobiec rozpoznaniu jego tożsamości przez recenzenta. W tym celu powinien podjąć odpowiednie kroki w odniesieniu zarówno do tekstu, jak i właściwości pliku. Wytyczne te zostały opisane w okienku „Zapewnienie ślepej recenzji”, które pojawia się w czasie deponowania manuskryptu (krok 2. w procesie przesyłania tekstu).
21. Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego wymaga od autorów ujawnienia wkładu wszystkich, którzy przyczynili się do powstania deponowanej pracy. Autor publikacji winien mieć świadomość obowiązku ujawnienia, kto jest autorem pomysłu publikacji, zastosowanych przesłanek, metody, planu itd. Główna odpowiedzialność za wyjawienie pełnej informacji spoczywa na autorze. Redakcja wdraża tzw. zaporę *ghostwriting* (autorstwo ukryte), *guest authorship* (autorstwo pozorne) i *gift authorship* (autorstwo grzecznościowe):
 - autorstwo ukryte. Autor-widmo (ang. *ghost author*) to ktoś, kto został pominięty na liście autorów, pomimo że kwalifikował się do autorstwa (np. analizował dane statystyczne). Z *ghostwriting* mamy do czynienia w sytuacji, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, a jego udział nie został ujawniony; innymi słowy, nie został ani zaznaczony jako współautor tekstu, ani wymieniony w podziękowaniach dołączonych do tekstu;
 - autorstwo pozorne. Autor gościnnie (ang. *guest author*) to ktoś, kto został wymieniony na liście autorów, choć nie spełnia kryteriów autorstwa. *Guest authorship* oznacza, że komuś, kto miał znikomy udział w powstaniu publikacji, lub nie miał takiego udziału w ogóle (np. nie angażował się ani w badanie, ani w pisanie), przypisuje się autorstwo czy współautorstwo;
 - autorstwo grzecznościowe. Autor grzecznościowy (ang. *gift author*) to ktoś dopisany do publikacji w zamian za dopisanie rzeczywistego autora do publikacji

autora grzecznościowego (tzw. wzajemne wzmacnianie). Aby zapobiec wszystkim wyżej wymienionym przypadkom autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) i pozornego (*ghost authorship*), redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego prosi Autorów o zapoznanie się z treścią oświadczenia:

- w przypadku pojedynczego autora: „Jestem jedynym autorem przesłanego do publikacji dzieła. Jestem świadom prawnych i naukowych konsekwencji wynikających z nieujawnienia nazwisk współtwórców dzieła”;
 - w przypadku pracy zbiorowej: „Jesteśmy autorami przesłanego do publikacji dzieła. Jesteśmy świadomi prawnych i naukowych konsekwencji wynikających z nieujawnienia nazwisk współtwórców dzieła, a także z przypisania autorstwa komuś, kto nie miał udziału w powstaniu dzieła”. Redakcja informuje, że zdemaskowane przypadki nieuczciwości będą wiązały się z konsekwencjami, włącznie z podjęciem stosownych kroków prawnych, powiadomieniem odpowiednich podmiotów, tj. instytucji zatrudniających autorów, towarzystw naukowych, stowarzyszeń itp.
22. Autor zobowiązany jest również do ujawnienia źródeł finansowania publikacji, pochodzących od instytucji i towarzystw naukowych, środków ministerialnych etc. Wymóg ten wychodzi naprzeciw zasadzie „jawności finansowania”.
 23. Autor artykułu otrzyma drogą elektroniczną opinie i uwagi recenzentów, które powinien uważnie przeczytać, a następnie się do nich odnieść. Rozumie się przez to albo wprowadzenie poprawek zasugerowanych przez recenzentów, albo złożenie wyjaśnienia co do zasadności odstąpienia od nich. Poprawiony manuskrypt należy odesłać redakcji w oparciu o internetowy system.
 24. Autor artykułu ponosi odpowiedzialność wynikającą z praw autorskich i praw wydawniczych (przedruk ilustracji, tabel, zdjęć, cytowanie z innych źródeł).