



3 (2009)

# STUDIA BOBOLANUM

STUDIA BOBOLANUM

**Droga ewolucji w twórczości  
Tomasza Węclawskiego**

Dariusz Gardocki SJ

**Logos i kultura**

Zbigniew Kubacki SJ

**O nadziei w wychowaniu**

Kazimierz Misiaszek SDB

**Ignacjańska reguła porozumienia  
i dialogu**

Aleksander Jacyniak SJ

**O wyższości Holocaustu nad *Golden Age***

Radostaw Zenderowski

**Przesłanie proroka Amosa 3,1-15**

Julian Sulowski SJ

**Trynitarny wymiar życia zakonnego**

Lucyna Czermińska

**Flora jako motyw i symbol w ikonie**

Justyna Sprutta

**Biopsychiczne kontrowersje wokół  
zapłodnień in vitro**

Artur Filipowicz SJ

ISSN 1642-5650



3 (2009)

3 (2009)

---

# STUDIA BOBOLANUM





## STUDIA BOBOLANUM

**Redakcja** Zbigniew Kubacki SJ (red. naczej.), Artur Filipowicz SJ (za-ca red. naczej.),  
Jacek Bolewski SJ, Dariusz Gardocki SJ, Paweł Kapusta SJ,  
Jerzy Seremak SJ

**Rada Naukowa** Jan Charytański SJ, Piotr Kasitowski SJ, Józef Kulisz SJ,  
Zygmunt Perz SJ, Franciszek Sieg SJ, Marek Sokołowski SJ,  
Tadeusz Wołoszyn SJ

**Recenzenci naukowci** ks. Jan Decyk, Paweł Góralczyk SAC

**Opracowanie redakcyjne** Hanna Stompor

**Projekt graficzny** Krzysztof Stefaniuk

**Opracowanie techniczne** Bożena Gościńska

ISSN 1642-5650

**Wydawca** Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego  
Wydawnictwo RHETOS

**IMPRIMI POTEST** Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego  
L.dz. 2005/50/P, Warszawa, dnia 04 kwietnia 2005 r.  
Dariusz Kowalczyk SJ, prowincjał

**Druk** ARWIL s.c.  
03-456 Warszawa, ul. Czeresniowa 16

# Spis treści

## ARTYKUŁY

DARIUSZ GARDOCKI SJ

str. 5 Droga ewolucji w twórczości Tomasza Węclawskiego

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

str. 23 Logos i kultura

KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

str. 33 O nadziei w wychowaniu

ALEKSANDER JACYNIAK SJ

str. 43 Egzegeza ignacjańskiej złotej reguły porozumienia i dialogu  
(*Praesupponendum*)

RADOSŁAW ZENDEROWSKI

str. 65 Wyścig wiktymistyczny w Europie Środkowo-Wschodniej.  
O wyższości Holocaustu nad *Golden Age*

JULIAN SUŁOWSKI SJ

str. 95 Przesłanie proroka Amosa 3,1-15

LUCYNA CZERMIŃSKA

str. 119 Trynitarny wymiar życia zakonnego

JUSTYNA SPRUTTA

str. 141 Flora jako motyw i symbol w ikonie

ARTUR FILIPOWICZ SJ

str. 163 Biopsychiczne kontrowersje wokół zapłodnień *in vitro*

## OMÓWIENIA I RECENZJE

str. 175 JACEK POZNAŃSKI SJ: M. Onfray, *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2008, ss. 244.

str. 181 MICHAŁ BUCZEK: J. Makowski, J. Salamon SJ (red.), *Chrześcijaństwo przed nami*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 200.

str. 187 MATEUSZ GAJEK: Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki*, tłum. Cezary Murawski, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2007, ss. 292.

str. 192 MARTA FLORKIEWICZ-KOWALCZYK: N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004, ss. 248.



## **Droga ewolucji w twórczości Tomasza Węclawskiego**

DARIUSZ GARDOCKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

Pytanie o osobę i tożsamość Jezusa z Nazaretu stale powraca w historii myśli ludzkiej i jest na nowo podejmowane i formułowane nie tylko przez teologów chrześcijańskich, lecz także przez tych, którzy nie przyznają się osobiście do wiary chrześcijańskiej, a nawet ją wprost odrzucają. Dzieje się tak m.in. dlatego, że „postać Chrystusa jest jednym z monogramów, które utworzyły naszą kulturę”<sup>1</sup>. U podstaw tego twórczego oddziaływania Chrystusa na myśl zachodnią znajduje się przekonanie, iż poznanie i zrozumienie człowieka możliwe jest dzięki Jezusowi Chrystusowi. Z jednej strony ukazuje On i odsłania, na czym polega związek między Bogiem a człowiekiem i w jaki sposób człowiek może go urzeczywistnić, z drugiej zaś pozwala odkryć człowiekowi jego najgłębszą tajemnicę, tzn. to, kim jest i do czego jest powołany. Przekonanie to opiera się na jednej z podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, mówiącej o wcieleniu Syna Bożego, której konsekwencją jest uznanie, że człowiek spotyka w Chrystusie Boga i człowieka. Dlatego można powiedzieć, że „chrystologia stanowi antropologię prorocką pod tym względem, że wpisała tekst teologiczny (Księgę Rodzaju i Prolog) w tekst filozoficzny zachodniej antropologii (Platon, Arystoteles)”<sup>2</sup>. Odtąd trudno jest zrozumieć kulturę Zachodu, przede wszystkim zaś jego filozofię i antropologię, bez odniesienia do osoby Chrystusa, rozumianej nie tylko jako postać historyczna lecz także teologiczna, i wartości przez Niego głoszonych.

Znaczenie osoby Jezusa i Jej wkładu do poznania i zrozumienia Boga i człowieka obecne jest w twórczości Tomasza Węclawskiego. Można w niej wyróżnić dwa okresy: pierwszy z nich dotyczy czasów, kiedy Węclawski uważa się za teologa katolickiego, a Jezusa z Nazaretu za odwiecznego Syna Bożego. Podejmuje on wówczas i rozwija myśl o „Jezusie Chrystusie jako

<sup>1</sup> A. Geschè, *Chrystus*, W drodze, Poznań 2005, s. 8.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 9.

obrazie Boga w człowieku”<sup>3</sup>. Postrzega Chrystusa jako osobę, w której każde ludzkie pytanie znajduje odpowiedź, a zarazem jako Tego, który pomaga odkryć człowiekowi odpowiedzi przekraczające jego oczekiwania. Ujmuje teologię obrazu Bożego w człowieku z perspektywy Boga, tzn. z perspektywy odpowiedzi Boga, nie zaś odpowiedzi człowieka. Tak pojmowana teologia nie ma nic wspólnego z „częścią prowadzonego przez nas dyskursu *peri archon* (...) i staje się Chrysto-logią – nie tylko wiedzą o Chrystusie, ile raczej znajomością i zażyłością z Chrystusem, który jest *en archē ho lógos*”<sup>4</sup>. Drugi okres twórczości Węclawskiego związany jest natomiast z jego wystąpieniem z Kościoła katolickiego, czego konsekwencją jest próba stworzenia projektu „teologii niewyznaniowej” oraz postrzeganie Jezusa wyłącznie jako człowieka, którego celem było wewnętrzne odnowienie tradycji religijnej Izraela. Także i w tym czasie, podobnie do pierwszego okresu twórczości, Węclawski podkreśla ważność i znaczenie osoby Jezusa. Jest ona tym razem związana nie z Jego boskością, lecz z niezwykłymi konsekwencjami Jego życia, które dotyczą każdego człowieka. Z postawą Jezusa wobec Boga i własnej tradycji religijnej, która „pozwała zrozumieć niezwykłość i ogrom wyzwania, którym dla samego i dla innych okazało się życie i śmierć Jezusa z Nazaretu”<sup>5</sup>.

Celem artykułu jest pokazanie drogi ewolucji w przedstawieniu i rozumieniu osoby Jezusa Chrystusa, jaka dokonała się w twórczości prof. T. Węclawskiego zarówno na płaszczyźnie metodologicznej, jak i treściowej. Pomocą w realizacji tego zadania będzie zestawienie i porównanie refleksji i wypowiedzi zawartych w książce *Chrystus naszej wiary* i w prowadzonym przez niego wykładzie, podczas pierwszego semestru roku akademickiego 2007/2008 na Uniwersytecie Poznańskim w ramach Pracowni Pytań Granicznych, zatytułowanym *Uniwersum wczesnych chrześcijan – rekonstrukcja i znaczenie krytyczne*. Porównanie to pozwoli nam także odpowiedzieć na pytanie o to, co znalazło się u podstaw tak radykalnych zmian, jakie dostrzegalne są w myśleniu i twórczości T. Węclawskiego.

## 1. Założenia metodologiczne

Punktem wyjścia a zarazem centralnym założeniem Węclawskiego w drugim okresie jego refleksji nad osobą Jezusa jest przekonanie, że „historii Jezusa, jak żadnej w ogóle ludzkiej historii (...), nie da się ostatecznie przypisać jednej – czy wprost jedynej możliwej! – interpretacji w oderwaniu

<sup>3</sup> T. Węclawski, *Chrystus naszej wiary*, PWT, Poznań 1994, s. 75.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 76-77.

<sup>5</sup> *Tenże*, *Uniwersum wczesnych chrześcijan – rekonstrukcja i znaczenie krytyczne. Wykład 1 semestr 2007/2008*, wykład 2; <http://www.graniczne.amu.edu.pl?PGWiki/PageInfo.jsp?page=Universum>. W dalszej części będziemy podwali w tekście kolejny numer wykładu.

od jednostkowego doświadczenia podmiotu takiej historii w całym jego możliwym skomplikowaniu”<sup>6</sup>. Dlatego celem, jaki stawia sobie w wykładach, jest podjęcie zadania interpretacyjnego, którego istota polega na „przejściu przez »historyczną« interpretację początków do próby uchwycenia w ich świetle możliwości zawartych w impulsie »ruchu Jezusa« i wykorzystanych tylko po części, a po części zinterpretowanych tak, że interpretacja ta przesłoniła istotne możliwości w owym obecne impulsie” (wykład 1). Stwierdzenie to odsłania przekonanie Węćławskiego, że nie istnieje obiektywna prawda a tym samym jedna prawda i jedna możliwa jej interpretacja, która byłaby wiążąca i znacząca dla innych<sup>7</sup>. Wskazuje na to także sposób, w jaki określa on istotę wspomnianego zadania interpretacyjnego, a mianowicie jako proces, który „może uruchomić moment twórczy – zdolność takiego odniesienia się z własnej perspektywy i z głębi własnego doświadczenia do całości pewnego istotnego wydarzenia dziejowego (chrześcijaństwa), że staje się ono tym, czym my sami możemy je uczynić (najpierw dla siebie, ale także dla innych)” (wykład 1). Dlatego określone zjawisko istnieje, jego zdaniem, o tyle, o ile istnieje w naszym życiowym doświadczeniu, dla nas a zarazem „tylko tak, jak o nim wiemy i jak się do niego odnosimy” (wykład 1). Przytoczone cytaty pokazują opowiedzenie się Węćławskiego po stronie subiektywizmu i jednocześnie jego krytyczne nastawienie do obiektywizmu. Odsłaniają także kierunek, w jakim zmierza proponowana przez niego refleksja i rekonstrukcja, dla której najważniejsze jest zinterioryzowane doświadczenie człowieka, „oparte na całkowitym odrzuceniu opozycji czy raczej dysjunkcji tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe”<sup>8</sup>, przy jednoczesnym pominięciu elementu wspólnoty, jaką jest wspólnota wiary oraz jej znaczenia w przekazie i komunikacji doświadczenia wiary.

Wspomniane odrzucenie jednej możliwej interpretacji jest wynikiem przyjęcia przez Węćławskiego założenia mówiącego o tym, że istnieje rozbieżność między relacjami/teologią Nowego Testamentu a intuicjami samego Jezusa, co skłania go do rekonstrukcji „podstawowych pojęć i wyobrażeń pierwszych wspólnot chrześcijańskich (...), tak jak pojęcia te zapisały się i odzwierciedliły w pismach nowotestamentowych” (wykład 1). Teza ta ze względu na brak wiarygodnych świadectw na ten temat wydaje się wyłącznie stwierdzeniem ideologicznym narzuconym przez Węćławskiego źródłom<sup>9</sup>. Dlatego to, co tworzy Węćławski, jest „jego własną konstrukcją, a nie rekonstrukcją, opartą na egzegetycznych i np. archeologicznych poszukiwaniach”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Tenże, *Zanikająca opowieść*, TP 2008 nr 9, s. 3.

<sup>7</sup> Por. H. Seweryniak, *Zanikająca odpowiedź*, tamże, s. 6.

<sup>8</sup> P. Bortkiewicz, *Problem tożsamości teologii katolickiej*, „Teologia w Polsce” 2008 nr 2, s. 249.

<sup>9</sup> Por. G. Strzelczyk, *Ku Możliwemu*, TP 2008 nr 6, s. 5.

<sup>10</sup> H. Seweryniak, *Zanikająca odpowiedź*, s. 6.



Co więcej, wydaje się nosić znamiona „dekonstrukcji, programowej dla nurtu postmodernistycznego. (...) Dekonstrukcji wiary chrześcijańskiej i teologii konfesyjnej (katolickiej, chrześcijańskiej)”<sup>11</sup>.

U podstaw przyjętej przez Węclawskiego tezy znajduje się ponadto założenie właściwe dla pewnego nurtu poszukiwań obecnego w trzecim etapie badań historyczno-krytycznych i literackich nad Jezusem (*third quest*). Reprezentują go tacy badacze, jak Ed Parish Sanders, John Dominic Crossan, Gerd Theissen, Geza Vermes. Nurt ten mówi o tym, że Jezus z Nazaretu nie był Synem Bożym w takim znaczeniu, jak rozumie i przedstawia to wiara chrześcijańska, ponieważ nie mógł tego zaakceptować żaden Żyd żyjący w I w., w tym także sam Jezus<sup>12</sup>. Ubóstwienie Jezusa, tj. uczynienie z Niego Odwiecznego Syna Bożego, zostało zatem dokonane, zdaniem G. Vermesa, jednego z głównych przedstawicieli tego nurtu, najpierw przez św. Pawła i autora Ewangelii przypisywanej św. Janowi, którzy przedstawiają obraz Jezusa znacząco różniący się a nawet sprzeczny z Jego obrazem nakreślonym w Dziejach Apostolskich i Ewangeliach synoptycznych. Następnie zaś w wyniku wyłączenia Jezusa i Jego przesłania z kontekstu wiary i tradycji judaistycznej i zastąpienia go perspektywą oraz sposobem myślenia właściwego dla greckojęzycznego świata pogańskiego<sup>13</sup>. Proces ten pokazuje, iż nie istnieje ciągłość między Jezusem z Nazaretu a Chrystusem wiary Kościoła apostołskiego. Pogląd ten podziela Węclawski, który dostrzega rozbieżność a nawet sprzeczność między „intuicją” Jezusa a „ruchem Jezusa”, tj. pierwotną wspólnotą chrześcijan i tym, co uczynili oni z Jezusa i Jego przepowiadania. Jezus chciał bowiem, jego zdaniem, jedynie odnowienia wewnętrznego religii judaistycznej, z czego zrezygnowało wczesne chrześcijaństwo, które wprawdzie podjęło pewne idee „rewolucji etycznej” zapoczątkowanej przez Jezusa, jednak wkomponowywało je w nową strukturę symboliczną i religijno-społeczną (por. wykład 2).

O pozytywnym stosunku Węclawskiego do *third quest* świadczy także oparcie przez niego treści swoich wykładów na analizach i wnioskach proponowanych w dużej mierze przez G. Theissena oraz przyjęcie tezy na temat doświadczenia Jezusa, które zostało tak silnie wyjaśnione religijnie, że interpretacja ta „pochłonęła jego własny punkt wyjścia w podstawowych przeżyciach człowieka Jezusa” (wykład 3). Ponadto, trzecia faza poszukiwań Jezusa historii jest, zdaniem Węclawskiego, „najmniej naznaczona negatywnymi czy pozytywnymi założeniami ideowymi” (wykład 2), ponieważ opisuje ona świat taki, jaki istniał za czasów Jezusa. Interpretuje ponadto ten obraz w taki sposób, by „pokazać dokonujące się wewnątrz tegoż obrazu

<sup>11</sup> P. Bortkiewicz, dz. cyt., s. 252.

<sup>12</sup> Por. G. Vermes, *Twarze Jezusa*, Homini, Kraków 2008, s. 331.

<sup>13</sup> Por. *tamże*, s. 330-331.

procesy, przesunięcia znaczeniowe czy interpretacje – bez próby ustalenia »wiązących« interpretacji” (wykład 2). Cytat ten potwierdza i raz jeszcze odśladania postmodernistyczne nastawienie Węclawskiego, którego istota polega na odrzuceniu istnienia jednej prawdy, a tym samym jednej wiążącej interpretacji i tylko jednego znaczenia. Konsekwencją tego jest uznanie dowolności interpretacji treści, wszelkich znaków i symboli oraz otwarcie tekstu na stale możliwą interpretację i reinterpretację. Wszystko to prowadzi ostatecznie do chaosu i zamieszania oraz do tworzenia pustych pojęć, które nie są jednoznaczne<sup>14</sup>.

Przykładem tego jest proponowane przez Węclawskiego rozumienie „pojęć podstawowych” jako odnoszących się do indywidualnego, jednostkowego doświadczenia człowieka, które próbuje on ująć w formie symbolicznej przez wprowadzenie go „w sieć znaków i odpowiadających im elementów świadomości” (wykład 3). Wymaga to od człowieka przyjęcia postawy otwartości w stosunku do rzeczywistości, ponieważ w ten sposób wszystko może się wydarzyć. Dzięki tej postawie człowiek „staje się sobą i zarazem siebie przekracza, gdyż moment maksymalnej receptywności jest jednocześnie szczytem kreacji: nieprzewidywalna nowość rzeczywistości ujawniającej się w doświadczeniu domaga się każdorazowo przekroczenia tego, co zastane i ustalone. Prowadzi ku ustanowieniu nowego sensu, ku »Możliwemu«”<sup>15</sup>. Pojęcia te Węclawski traktuje jako „»otwarte symbole« (przywołujące wiele możliwych interpretacji), nie zaś jako pojęcia sprecyzowane” (wykład 3). Dlatego zadaniem, jakie stawia przed sobą, jest dotarcie do doświadczenia, które było udziałem samego Jezusa, a które Węclawski traktuje jako otwarty symbol i otwartą możliwość. Z drugiej zaś strony ukazanie tego, co z doświadczeniem tym uczyniła najwcześniejsza tradycja chrześcijańska, która okazała się, jego zdaniem, niezdolna do zachowania pełni Jezusowych intuicji. Wyrazem tej niezdolności jest przejście wspomnianej możliwości, jaką niosło ze sobą doświadczenie i intuicja Jezusa, przez formalnie ukształtowany system religijny, tj. postępującą instytucjonalizację chrześcijaństwa. Skutkiem tego przejścia było zamknięcie możliwości interpretacyjnych – w znaczeniu otwartego symbolu – dotyczących doświadczenia Jezusa i narzucenie jednej wiążącej interpretacji, którą Węclawski uważa za „więzienie wynicowujące dobro” (wykład 3), jakie znajdowało się u podstaw tego doświadczenia.

Obecnie zwrócimy uwagę na zasadnicze kwestie, o których była mowa i przedstawimy ich rozumienie proponowane przez Węclawskiego w pierwszym okresie jego twórczości. Pierwsza z nich dotyczy możliwości, a nawet

<sup>14</sup> Więcej na temat zasadniczych założeń postmodernizmu, zob. D. Gardocki, *Perspektywy kultury i teologii w kontekście proponowanej mentalności postmodernistycznej*, „Bobolanum” 1998 nr 2, s. 388-393.

<sup>15</sup> G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 6.

konieczności, istnienia wielu interpretacji osoby Jezusa i Jego intuicji oraz dowolności ich wyjaśniania opartego na zinterioryzowanym doświadczeniu jednostkowym. Węclawski w książce *Chrystus naszej wiary* negatywnie ustosunkowuje się do tego typu założeń i celów, ponieważ uważa, iż nieporozumieniem jest traktowanie wyznania wiary w Jezusa jako Syna Bożego jako problem teoretyczny, którego rozwiązanie można by osiągnąć na drodze zastosowania nowych metod i pojęć<sup>16</sup>. Nieporozumienie takie pojawia się, jego zdaniem, wszędzie tam, gdzie „ktoś oczekuje rozwiązania sporu o Jezusa Chrystusa od nowych, doskonalszych i bardziej krytycznych metod egzegezy, wobec tego postuluje pełną wolność badań w tej dziedzinie, co w praktyce oznacza mniej lub bardziej wyraźne zakwestionowanie wiążącej mocy przyjętych wspólnych formuł wiary Kościoła i ich tradycyjnego objaśniania”<sup>17</sup>. Rysem tej wiary jest uznanie boskości Jezusa przez wspólnotę Kościoła, a to oznacza, że „nie wolno w imię odkrywania jej pierwotnej i oryginalnej postaci pomijać żadnego etapu jej dotychczasowych dziejów w Kościele (innymi słowy, uwzględnienie każdego etapu jej rozwoju w Kościele), zwłaszcza tych, na których Kościół czuł się zobowiązany wyznać ją uroczysto wobec szerzących się błędów”<sup>18</sup>.

Przytoczone cytaty pokazują, że Węclawski w pierwszym okresie swojej twórczości uważa, iż istotną kwestią w refleksji nad osobą Jezusa Chrystusa jest wiara i wspólnota Kościoła. Ona też stanowi i określa punkt wyjścia wszelkiej refleksji chrystologicznej oraz kryterium jej właściwego wyjaśniania. Krytycznie odnosi się także do pełnej wolności, w znaczeniu dowolności interpretacji osoby Jezusa i wiary chrześcijańskiej, a zarazem wyraża sceptycyzm w stosunku do takich postaw, które oczekują rozwiązania kwestii Jezusa Chrystusa od zastosowania nowych metod egzegetycznych.

Inną ważną sprawą, na którą chcemy zwrócić uwagę, jest kwestia dotycząca rekonstrukcji, jaką Węclawski proponuje i stawia za główny cel wykładów w drugim okresie swojej twórczości. Cel ten zostaje przez niego odrzucony w okresie, gdy uważa siebie za teologa katolickiego. Argumentem przemawiającym za tym jest to, że spór o Jezusa Chrystusa i wiara w Niego nie mogą być uzależnione od warunków historycznych. Spór ten był ważny i konieczny w przeszłości. Skoro zaś „spełnił swoją rolę i pozwolił naszym poprzednikom znaleźć czytelne rozwiązanie trudności, od której się zaczął, nie zda się na wiele powracać do niego w przekonaniu, że uda się nam znaleźć nowe rozwiązanie bardziej dostosowane do zmiennych warunków historycznych”<sup>19</sup>. Dlatego też Węclawski postuluje jedność dziejów, której

<sup>16</sup> Por. T. Węclawski, *Chrystus*, s. 14.

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 14-15.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 79.

wyrazem na płaszczyźnie teologicznej jest teza o „Jezusie Chrystusie jako człowieku wobec Boga i jako Bogu wobec człowieka”<sup>20</sup>. Opowiada się on także przeciwko subiektywnemu pojmowaniu świadomości na rzecz rozumienia jej w znaczeniu bardziej obiektywnym, tzn. jako „uniwersalny proces odtwarzania i porządkowania obrazów i pojęć”<sup>21</sup>. Odrzuca ponadto rodzaj uproszczonego historycyzmu, którego istota wyraża się w przeświadczeniu, że „wystarczy odtworzyć bezpośredni kontekst pewnej idei (przy założeniu, że dysponujemy metodą, która to rzeczywiście umożliwia), żeby mieć następnie prawo oceniać jej znaczenie i wartość i odpowiednio do takiej oceny posługiwać się nią mniej lub bardziej krytycznie, albo też odrzucić ją jako anachronizm”<sup>22</sup>.

Wypowiada się wreszcie krytycznie na temat reinterpretacji zasadniczych treści wiary i tradycyjnej ich interpretacji ze względu na to, że są one zazwyczaj wyrazem „negatywnego nastawienia do nauki, która ma zostać zinterpretowana”<sup>23</sup>. Z drugiej zaś strony należy przyjąć, zdaniem Węclawskiego, że jeśli określona nauka była i jest nadal przyjmowana przez Kościół oznacza to, że „wyraża prawidłowo wiarę Kościoła; należy do całości (nieusuwalnych) świadectw tej wiary; nie wolno z niej lekkomyślnie rezygnować”<sup>24</sup>.

Przypomina i podkreśla w końcu o konieczności odczytywania i interpretowania Pisma Świętego w duchu, w którym zostało ono napisane. „Pierwszeństwo ma zawsze wymowa tekstu jako całości, odczytana w kontekście, który autor zamierzył dla niego jako właściwy (to jest mówiąc najogólniej w kontekście Kościoła), tylko wtedy może się bowiem ujawnić pełny i właściwy sens tekstu”<sup>25</sup>.

Wszystko, co zostało do tej pory powiedziane, wskazuje na istotne zmiany, jakie dokonały się w twórczości Węclawskiego na płaszczyźnie metodologicznej.

## 2. Jezus – wcielony Syn Boży czy tylko człowiek

Pokażemy tu zmiany, jakie zaszły w twórczości Węclawskiego, co do proponowanego przez niego rozumienia osoby Jezusa z Nazaretu i Jego tożsamości. Rozumienie to uzależnione jest od przyjętego przez autora założenia, którym w pierwszym okresie jego twórczości była wiara w osobę Jezusa przekazana i interpretowana najpierw przez apostołów i pierwotną wspólnotę chrześcijan, następnie zaś przez Tradycję Kościoła. Natomiast w drugim okresie takim założeniem wydaje się teza ogólnie przyjmowana

---

<sup>20</sup> *Tamże*.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 78.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 74-75.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 143.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 143.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 115.

przez trzeci nurt poszukiwań (*third quest*), mówiąca o Jezusie wyłącznie jako człowieku, który po swojej śmierci został przez pierwszych chrześcijan ubóstwiony czy też wyniesiony do pozycji Syna Bożego, Pana i Mesjasza. Założenia te warunkują odczytanie i interpretację osoby Jezusa i Jego tożsamości przez Węclawskiego, który wyraźnie stwierdza, że nikt, kto podejmuje pytanie na temat osoby Jezusa historycznego, nie jest w stanie przyjąć postawy neutralnej, obiektywnej i obojętnej, ani też uniezależnić się w taki sposób od „własnych dotychczasowych wyobrażeń i pragnień, by nie wpływały one zniekształcająco na wyniki naszej pracy” (wykład 2). Każda „decyzja w tej delikatnej sprawie, czy chcemy tego, czy nie, staje się tezą”<sup>26</sup>. Teza ta staje się zaś wyznaniem.

Wszystko to pokazuje, że rozstrzygnięcie kwestii dotyczącej Jezusa rozgrywa się ostatecznie na płaszczyźnie wiary i decyzji człowieka. Dlatego to, co proponuje Węclawski zarówno w pierwszym, jak i w drugim okresie swojej twórczości, jest wynikiem jego osobistej decyzji, która zakłada bądź wiarę w boskość Jezusa (pierwszy okres), bądź też jej odrzucenie (drugi okres), czego konsekwencją jest postrzeganie Jezusa wyłącznie jako człowieka. Oznacza to jednocześnie, iż rekonstrukcja proponowana przez Węclawskiego w omawianych wykładach nie jest wcale neutralna ani też wolna od jakichkolwiek uprzednich założeń. Znaczące w tym względzie jest stwierdzenie, pochodzące z pierwszego okresu jego twórczości, w którym Węclawski daje wyraźnie do zrozumienia, że nazwanie Bogiem człowieka Jezusa jest możliwe tylko dla tego, kto wierzy. „Naprawdę rozumieć może to tylko ten, kto wierzy”<sup>27</sup>. Z zasady bowiem wiara w boską tożsamość Jezusa „wyprzedza zrozumienie i wszystkie historyczne próby wykładu tej prawdy to potwierdzają (podobnie zresztą jak próby odrzucenia jej, nawet kiedy są one podejmowane na podstawie argumentów czysto historycznych)”<sup>28</sup>.

Konsekwencją odrzucenia wiary w boskość Jezusa jest uznanie przez Węclawskiego, iż to wszystko, co na temat osoby Jezusa Chrystusa mówi wiara i Tradycja Kościoła, jest interpretacją religijną, która zniekształciła a nawet całkowicie pochłonęła pierwotne doświadczenie człowieka Jezusa (por. wykład 3). A więc celem, jaki sobie stawia, jest dotarcie do ludzkiego doświadczenia Jezusa i odnalezienie w nim tego, co jest najbardziej własne i osobiste dla Jezusa. Jest nim, zdaniem Węclawskiego, wolność Jezusa, którą redukuje wyłącznie do wymiaru immanentnego, odcinając ją całkowicie od jakiegokolwiek odniesienia do wymiaru transcendencji, charakterystycznego dla wolności. Próbuje on bowiem wyjaśnić życie Jezusa i Jego zbliżanie się do śmierci „bez odwoływania się do uzasadnień innych niż samo to życie”

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 78.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 97.

<sup>28</sup> *Tamże*.

(wykład 3). Uważa ponadto, że w kwestii dotyczącej wolności Jezusa najważniejsze jest odkrycie faktu, że jest, nie zaś udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, skąd się ona bierze czy też pochodzi. Wielkość i niezwykłość Jezusa polega zatem, zdaniem Węcławskiego, po pierwsze, na Jego wolności, która nie daje się podporządkować żadnemu istniejącemu systemowi norm i praw wyznaczających funkcjonowanie określonego porządku społeczno-religijnego. Po drugie na przykładzie, jaki Jezus daje człowiekowi, ponieważ pokazuje mu, że „nasz świat może być inny, niż się wydawało, skoro można się do niego odnosić tak, jak Jezus” (wykład 3). Z tym jednak, że inność, o której mowa, nie zostaje wcale stworzona przez Jezusa, lecz jedynie potwierdzona przykładem Jego życia.

Przedstawiona refleksja odsłania istotną zmianę, jaka zaszła w twórczości Węcławskiego. Polega ona na odrzuceniu przyjmowanej przez niego wcześniej tezy na temat tego, że fundamentem niezwykłości osoby Jezusa i Jego ludzkiego doświadczenia jest obecność w Nim Boga<sup>29</sup>. Następnie na proponowaniu wyjaśnienia konstytutywnej dla Jezusa relacji do Boga, którego nazywa On swoim Ojcem, w taki sposób, że relacja ta nie wskazuje już na synostwo Boże Jezusa i nie stanowi podstawy właściwego zrozumienia Jego ludzkiej wolności. Na pominięciu wreszcie relacji Jezusa do zbawczej misji, jaką ma On do spełnienia, z którą się całkowicie utożsamia i dobrowolnie przyjmuje. Tymczasem właściwe potraktowanie obu wspomnianych relacji, czego nie czyni Węcławski, pozwala dopiero dostrzec zarówno transcendentny charakter i wymiar wolności Jezusa, jak i niezwykłość Jego osoby. Wyjaśnienie życia Jezusa a zarazem Jego „inności” wymaga w końcu odwołania się nie tylko do samego życia Jezusa, jak chce i podkreśla to Węcławski, lecz także do Jego zmartwychwstania. Innymi słowy, do dwóch zasadniczych doświadczeń, tj. doświadczenia przedpaschalnego (chrystologia *implicita*) i doświadczenia paschalnego (chrystologia *explicita*), które znalazły się u podstaw rozwoju refleksji chrystologicznej pierwotnego Kościoła i pism Nowego Testamentu, zwłaszcza zaś Ewangelii.

Wspomniane osłabienie relacji Jezusa do Boga, którego nazywa On swoim Ojcem, co, zdaniem wielu znaczących egzegetów, nie znajduje porównań w tradycji religijnej Izraela i odsłania świadomość Jezusa na temat tego, że jest On Synem Bożym<sup>30</sup>, dostrzegalne jest także w odpowiedzi udzielonej przez Węcławskiego na pytanie o źródło tego zwracania się Jezusa do Boga. Jest nim, według niego, „dobroć Boga działającego w czasach ostatecznych, (...) która domagała się odpowiedniego – i dla przeciętnych uszu równie radykalnego – zwrotu” (wykład 4). Odpowiedź ta nie ma jednak nic wspólnego z rzetelną analizą źródeł nowotestamentowych, lecz jest

---

<sup>29</sup> Por. *tamże*, s. 92-93.

<sup>30</sup> Por. J. Jeremias, *Abba*, Brescia, Paideia 1968, s. 85.

wynikiem uprzedniego założenia, zgodnego z ogólną linią przyjętą przez Węclawskiego, którego celem jest eliminowanie tego wszystkiego, co może wskazywać na boskość Jezusa, i na to, że On sam prawdę tę objawiał w różny sposób, w szczególności zaś przez zwracania się do Boga jako do swojego Ojca (*Abba*). Wszystko to służy jednemu celowi, a mianowicie pokazaniu, że sam Jezus nie rozumiał i nie przedstawiał siebie jako Syna Bożego podczas swojego ziemskiego życia, a zatem wyniesienie Go do tego stanu jest dziełem pierwotnego chrześcijaństwa i pozostaje w sprzeczności z intencją i samorozumieniem Jezusa.

Dobrze ilustruje to stosunek Węclawskiego do cudów Jezusa, które, jego zdaniem, w większości należy traktować jako wytwór wyobraźni ewangelistów, służący im do przedstawiania Go jako „zmartwychwstałego Pana” (por. wykład 8). Innymi słowy, większość cudów, o których mówią Ewangelie, nie była, według Węclawskiego, dziełem Jezusa historycznego, lecz zostały Mu one przypisane w związku z ubóstwieniem Jego osoby po śmierci. Tymczasem wzmianki na temat cudów Jezusa uważane są przez wielu znaczących egzegetów i teologów za należące do najstarszej warstwy Ewangelii i pierwotnego stadium tradycji, tj. za dzieła i znaki dokonywane przez Jezusa historycznego<sup>31</sup>. Za dzieła bezpośrednio związane z ziemską działalnością Jezusa i przepowiadany przez Niego królestwem Bożym. Za znaki mające charakter chrystologiczny, ponieważ objawiają one to, kim jest Jezus<sup>32</sup>. Trzeba także pamiętać o tym, że Ewangelie przytaczają jedynie część cudownych dzieł dokonanych przez Jezusa (por. Mk 1, 32-34; J 20, 30). Zmartwychwstanie natomiast nie jest wcale tym, co, jak sugeruje Węclawski, przyczynia się do przypisania Jezusowi cudów, lecz jedynie wydarzeniem, które rzuca na nie nowe światło i pozwala je właściwie zrozumieć i interpretować<sup>33</sup>. W końcu, sam Węclawski w pierwszym okresie swojej twórczości uważa, że „słowem Jezusa towarzyszą niezwykle czyny, które dla wielu Jego słuchaczy są oczywistym znakiem, że Bóg działa przez Niego”<sup>34</sup>. Czyny te są potwierdzeniem i uwiarygodnieniem orędzia głoszonego przez Jezusa o przyjściu i nastaniu wraz z Jego osobą królestwa Bożego. Co więcej, Je-

<sup>31</sup> Por. J. Gnilka, *Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, s. 301-308; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1986, s. 110-112; R. Latourelle, *Miracolo*, w: R. Latourelle, R. Fisichella (red.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, s. 753-756; tenże, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, s. 93-318.

<sup>32</sup> Por. K. Berger, *Czy wolno wierzyć w cuda?* W drodze, Poznań 2006, s. 205-220.

<sup>33</sup> Por. Ch. Schütz, *Los misterios de la vida publica de Jesus*, w: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis*, t.3, Ediciones Cristianidad, Madrid 1992, 657-659.

<sup>34</sup> T. Węclawski, *Chrystus*, s. 130.

zus jest, jego zdaniem, „ostatecznym odniesieniem i wyjaśnieniem prawdy o Królestwie, a zarazem prawda o Królestwie jest prawdą o Nim samym”<sup>35</sup>. Proponuje wreszcie, by czyny dokonywane przez Jezusa odczytywać w świetle jednego fundamentalnego czynu, jakim jest Jego osoba. Ten fundamentalny czyn rozumie on jako spotkanie między osobami, tj. spotkanie między Ja i Ty, z Jego istotą, ponieważ objawia on najgłębszą prawdę o Jezusie. Dobrze wyrażają go, zdaniem Węcławskiego, następujące słowa Jezusa „wszystko moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17, 10). W czynie tym „objawia się i wypowiada Bóg sam w swoim Synu”<sup>36</sup>.

Innym zagadnieniem, które ściśle łączy się z omawianą kwestią dotyczącą eliminowania wszelkich oznak boskości Jezusa z czasu Jego ziemskiej działalności i jednocześnie ukazuje zmianę, jaka dokonała się w myśleniu Węcławskiego, jest proponowana przez niego w drugim okresie twórczości interpretacja śmierci Jezusa w kluczu „klęski”. Interpretacja ta jest, jego zdaniem, możliwa wówczas, gdy odrzuci się to wszystko, co wiąże się ze zmartwychwstaniem Jezusa, tj. „»interpretacją zwycięską« jego losu – dokonaną po jego śmierci” (wykład 8) i skoncentruje się wyłącznie na ukrzyżowaniu, które odsłania prawdę o klęsce i przegranej Jezusa zarówno w Jego własnych oczach, jak i w oczach świadków Jego działania. Przegrana ta dotyczy najpierw niespełnienia przez Jezusa oczekiwań mesjańskich wysuwanych pod adresem Jego osoby. Następnie tego, że działalność Jezusa stała w sprzeczności w stosunku do wymagań, żądań i decyzji przywódców religijnych Izraela, co ostatecznie doprowadziło do Jego śmierci. W końcu, związana jest ona z reinterpretacją śmierci Jezusa przez Jego uczniów w kierunku niezgodnym z intencją samego Jezusa (por. wykład 8).

Celem przedstawionej refleksji jest pokazanie przez Węcławskiego, że Jezus nie pojmował siebie jako Mesjasza i nie przypisywał swojej śmierci znaczenia zbawczego. Wszystko to zostało Mu przypisane przez apostołów dopiero po śmierci. Próbowali oni w ten sposób przezwyciężyć dysonans religijny, spowodowany sprzecznością między „oczekiwaniem kierowanymi do Jezusa otoczonego aurą mesjańską, a jego klęską na krzyżu” (wykład 6). Dokonali tego m.in. na drodze korekty, jaką uczniowie Jezusa i pierwotne chrześcijaństwo wprowadziło w stosunku do starotestamentowego obrazu Mesjasza. Polegała ona na wykazaniu, iż oczekiwany Mesjasz miał cierpieć. Następnie na nałożeniu na Jezusa Mesjasza „istotnej części religijnych oczekiwań związanych tradycyjnie z postacią mesjasza lub »powracającego proroka«” (wykład 8). W końcu na ubóstwieniu Jezusa, które było wynikiem „ucudownienia” Jego osoby, do czego doszło przez przypisanie Mu cudów i przedstawianie Go jako zmartwychwstałego Pana.

---

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 131.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 133.



W związku z zaproponowaną przez Węclawskiego interpretacją śmierci Jezusa wypada zauważyć, iż nie uwzględnia ona tego, co mówią o niej Ewangelie. Dotyczy to po pierwsze, pominięcia dobrze udokumentowanego przekazu na temat Ostatniej Wieczerzy, podczas której Jezus w słowach wypowiedzianych nad chlebem i winem wyjawia sens swojej śmierci jako ofiary ekspiacyjnej i ofiary Nowego Przymierza<sup>37</sup>. Nie mówi On natomiast nic, że pojmuje zbliżającą się śmierć jako osobistą klęskę czy też przegraną. Po drugie, istnieją w Ewangeljach, przede wszystkim zaś w Ewangelii Marka, wzmianki, uważane za pochodzące od samego Jezusa, w których odsłania On swoją świadomość na temat czekającej Go śmierci i to, że łączy ją ze swoim zmartwychwstaniem (por. Mk 8, 31; 9, 31; 10, 32-34)<sup>38</sup>.

Zresztą sam Węclawski w pierwszym okresie swojej twórczości mówi o dobrowolnym przyjęciu przez Jezusa „nie tylko cierpienia i kary za cudze winy (...), ale także samej winy i związanego z nią nieuchronnie cierpienia”<sup>39</sup>. Co więcej, mówi, że przyjął On jak nikt inny odpowiedzialność za „cudzy czas winy i za grzechy wielu jak za własne”<sup>40</sup>. Przyjęcie to Węclawski interpretuje jako ostateczną ofiarę pojednania, Jezusa zaś postrzega jako „jedynego i wiecznego kapłana Nowego Przymierza”<sup>41</sup> ze względu na to, że ofiarę tę składa Syn Boży w ciele. Dlatego Jezus jest Zbawicielem, który „w sobie samym i we własnym ciele – wydanym za nas i za wielu – pokonuje śmierć i jedna nas z Bogiem, oraz między sobą nawzajem”<sup>42</sup>. Uważa wreszcie, że rozróżnienia stosowane do wyjaśnienia śmierci Jezusa a przede wszystkim Jego zmartwychwstania, takie jak porażka i zwycięstwo, przyjęcie i odrzucenie – czyli rozróżnienia, którymi sam się posługuje w drugim okresie swojej twórczości – nie są w stanie osiągnąć tej tajemnicy. Śmierć Jezusa ukazuje bowiem, według Węclawskiego pierwszego okresu, ostatecznie porażkę człowieka, której istota polega na tym, że w naszym świecie nie znalazło się miejsce dla Boga<sup>43</sup>. Innymi słowy, porażką tą jest odrzucenie Jezusa, wcielonego Syna Bożego przez ludzi. Dopełnieniem tej tajemnicy odrzucenia Syna Bożego w ciele jest, zdaniem Węclawskiego, krzyż, przez który „Bóg przychodzi do nas (...) właśnie ze względu na to odrzucenie”<sup>44</sup>. W końcu, ważność i znaczenie śmierci Jezusa bierze się z tego, że w „Jezusie umierał

<sup>37</sup> Por. J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia, Paideia 1973, s. 325.

<sup>38</sup> Por. J. P. Meier, *Un ebreo marginale*, t. 2: *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia, Queriniana 2003, s. 1669.

<sup>39</sup> T. Węclawski, *Chrystus*, s. 85.

<sup>40</sup> *Tamże*.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 18.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 19.

<sup>43</sup> Por. *tamże*, s. 136.

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 137.

za nas Bóg<sup>45</sup> i że Jego śmierć była „śmiercią dla nas nieporównanie bardziej niż jakakolwiek inna ludzka ofiara życia”<sup>46</sup>.

Z omówionym zagadnieniem śmierci Jezusa łączy się kolejne dotyczące Jego zmartwychwstania i interpretacji tego faktu proponowanej przez Węclawskiego w prowadzonych przez niego wykładach, których treść i przedstawione w nich wnioski są zupełnie odmienne od tego, co mówi on na ten temat w pierwszym okresie swojej twórczości. W okresie tym podkreśla on ścisły związek, jaki istnieje między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. Mówi o Jezusie ukrzyżowanym, który zmartwychwstał we własnym ciele. Widzi zmartwychwstanie Jezusa jako ujawnienie pełni Bożego zamiaru wobec Niego<sup>47</sup>, akceptuje historyczność przekazu ewangelicznego na temat zmartwychwstania<sup>48</sup>. Odrzuca jednocześnie pogląd, według którego wiarę w zmartwychwstanie Jezusa należałoby przypisać „gorliwości i zręczności” uczniów Jezusa<sup>49</sup>. Rozpatruje i wyjaśnia wreszcie śmierć i zmartwychwstanie Jezusa w kluczu miłości, ponieważ miłość nadaje jedność życiu i śmierci Jezusa. Uważa ponadto, że ta miłość, która wydarza się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, odsyła do Boga, który jest miłością, oraz że objawia się ona ostatecznie w „kształcie zwycięstwa tego oto ludzkiego życia nad śmiercią i w ten sposób staje się punktem wyjścia i oparciem dobrej nowiny o Jezusie Chrystusie”<sup>50</sup>. Dlatego śmierć i zmartwychwstanie Jezusa ukrzyżowanego stanowi, według Węclawskiego z pierwszego okresu, centrum, źródło i punkt wyjścia wszelkiej refleksji teologicznej i chrystologicznej. Zmartwychwstanie Jezusa jest bowiem „ostatecznym potwierdzeniem wszystkiego, co On powiedział i czynił”<sup>51</sup>.

Przedstawiona refleksja i wnioski proponowane przez Węclawskiego na temat zmartwychwstania Jezusa uległy gruntownemu przeobrażeniu w drugim okresie jego twórczości. Dotyczy to przede wszystkim zanegowania prawdy na temat zmartwychwstania Jezusa jako wydarzenia historycznego, i tego, że źródłem wiary w zmartwychwstanie Jezusa są pojawienia się Jezusa żyjącego po Jego śmierci. Pierwszym bowiem doświadczeniem, które prowadziło do późniejszej paschalnej interpretacji „nie jest widzenie/rozpoznanie Jezusa ukrzyżowanego jako żyjącego (...), lecz zgromadzenie się rozproszonych uczniów” (wykład 6). Ponadto, tym, co dało początek wierze w zmartwychwstanie Jezusa, czy też jak nazywa to Węclawski, „bezpośredni impuls do

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 138.

<sup>46</sup> *Tamże*.

<sup>47</sup> Por. *tamże*, s. 22.

<sup>48</sup> Tenże, *Bóg w Jezusie Umarłym i Zmartwychwstałym*, „Znak” 1998 nr 10, s. 44.

<sup>49</sup> Tenże, *Chrystus*, s. 136.

<sup>50</sup> Tenże, *Bóg*, s. 48.

<sup>51</sup> *Tamże*, s. 52.

otworzenia na nowo sprawy Jezusa po jego śmierci” (wykład 6), jest niepokój kobiet wywołany niezalezieniem przez nie ciała Jezusa w grobie, do którego zostało ono złożone. Fakt ten zostaje następnie zinterpretowany, najprawdopodobniej przez Piotra, jako uznanie Jezusa za sprawiedliwego przez Boga. Konsekwencją tego jest decyzja tych, którzy gromadzą się wokół Piotra, by realizować w swoim życiu naukę Jezusa, przez co „poznają, że Jezus jest i działa z nimi. Dlatego wszyscy, którzy w taki sposób zrozumieli wieść o pustym grobie (...), są opisywani jako ci, którzy Jezusa widzieli” (wykład 6). Wszystko to prowadzi apostołów, mimo śmierci Jezusa, do odzyskania pewności, że powinni tworzyć wspólnotę uczniów Jezusa, w czym odegrał ważną rolę św. Piotr, który zgromadził na nowo rozproszoną wspólnotę uczniów po śmierci Mistrza z Nazaretu. U podstaw wiary paschalnej znalazło się ponadto, zdaniem Węclawskiego, poczucie winy apostołów wywołane ich zaparciem i zdradą osoby Jezusa. Z drugiej zaś strony próba przezwyciężenia przez uczniów dysonansu religijnego, którego istotę sprowadza Węclawski do możliwości pogodzenia i wyjaśnienia sprzeczności między oczekiwaniami mesjańskimi kierowanymi pod adresem Jezusa zarówno przez samych Jego zwolenników, jak i tłumy słuchające Jego nauki, a śmiercią Jezusa na krzyżu (por. wykład 6).

Węclawski uważa wreszcie, iż prawda o zmartwychwstaniu Jezusa nie jest wynikiem widzenia czy też spotkania Jezusa zmartwychwstałego przez apostołów, lecz opiera się wyłącznie na wierze apostołów. Stwierdza bowiem, że w związku z pojawieniami się Jezusa po Jego śmierci, o których mówią świadectwa ewangeliczne, nie sposób „rozstrzygnąć, z czym mamy do czynienia w punkcie wyjścia” (wykład 6), tzn. z widzeniem, które jest źródłem wiary, czy też z wiarą, która funduje widzenie. Cały zatem „przekaz nowotestamentowy można uznać za świadectwo swoistego »widzenia«. Konsekwentnie, na podstawie tego przekazu: Piotr jest pierwszym świadkiem nie dlatego, że pierwszy zobaczył, ale jest pierwszym widzącym dlatego, że jest w tym przekazie ukazany jako pierwszy świadek” (wykład 6). Co więcej, widzenie to jest utożsamiane przez Węclawskiego z „synonimem nowej relacji do Jezusa, która ostatecznie wyraża się w rozwiniętej chrystopologii” (wykład 6). Stoi w końcu na stanowisku, iż wiara w Jezusa jako Pana i Mesjasza nie jest wynikiem widzenia Jezusa zmartwychwstałego, lecz że powstaje ona na skutek „swoistej autorefleksji utożsamienia z »widzeniem«” (wykład 6).

Zaproponowana przez Węclawskiego rekonstrukcja, której celem jest przedstawienie wydarzeń historycznych, które doprowadziły do narodzin wiary paschalnej, jest niezgodna z analizą świadectw historycznych, mówiących na ten temat. Świadectwa te wskazują na pojawienia się Jezusa zmartwychwstałego jako na podstawę i centrum wiary paschalnej apostołów, której istotę stanowi to, że Jezus, który został ukrzyżowany, żyje i jest obecny pośród nich. Pusty grób natomiast nigdy nie był postrzegany jako motyw czy też przyczyna sprawcza

wiary w zmartwychwstanie Jezusa, lecz jedynie jako warunek, by wiara ta mogła zaistnieć i można było przepowiadać w sposób wiarygodny to, że Bóg wskrzesił Jezusa ze śmierci<sup>52</sup>. Sami zresztą ewangelista ukazują, że są w pełni świadomi faktu, iż pusty grób o niczym nie przesądza i nie zmusza do wiary, ponieważ sam w sobie jest wieloznaczny. Daje temu wyraz m.in. ewangelista Marek, gdy mówi, że odkrycie pustego grobu przez kobiety, które przyszły, by namaścić ciało Jezusa, nie wzbudziło wcale w nich wiary, lecz przeraziło je i było powodem ucieczki (por. Mk 16, 8)<sup>53</sup>. Po drugie, zrozumienie i wyjaśnienie, dlaczego grób jest pusty, możliwe jest wyłącznie dzięki pojawieniu się Jezusa zmartwychwstałego. Po trzecie, pojawienia się Jezusa zmartwychwstałego były wyłączną Jego inicjatywą, ponieważ to On sam dał się zobaczyć uczniom. Miały one zatem charakter realny, tzn. dokonywały się na sposób widzenia i pochodziły z zewnątrz, nie były zaś wynikiem czysto subiektywnego przeżycia uczniów. Wskazuje na to używane w pismach nowotestamentowych słowo *ophte*, będące pojęciem technicznym, służącym do opisanie epifanii paschalnych<sup>54</sup>. Pojawia się ono m.in. w najstarszym wyznaniu wiary, jakim jest 1 Kor 15, 3-7, pochodzącym z końca lat trzydziestych I w. Jako pojęcie techniczne podkreśla ono na pierwszym miejscu „działanie obiektywne Chrystusa zmartwychwstałego, który objawia siebie samego, na drugim zaś miejscu nawiązuje do postrzegania subiektywnego, które zawiera pewien element wzrokowy”<sup>55</sup>. Dlatego pojawienia się Jezusa zmartwychwstałego po Jego śmierci można rozumieć jako spotkania Jezusa żyjącego ze swoimi uczniami i jednocześnie jako wydarzenie Jego samoobjawienia się<sup>56</sup>. Jako doświadczenie całkowicie nowe i niezwykle w odniesieniu do życia i śmierci Jezusa, które doprowadziło uczniów z jednej strony do rozpoznania i uznania zmartwychwstania Jezusa, z drugiej zaś do radykalnej zmiany w ich życiu. Wyrazem tej zmiany jest nowa forma życia apostołów: ich wiara, w centrum której znajduje się prawda o Jezusie zmartwychwstałym; ich misja, której istota polega na przepowiadaniu Jezusa zmartwychwstałego jako Pana, Syna Bożego i Zbawiciela; stworzenie wreszcie przez nich wspólnoty wyznawców Chrystusa.

<sup>52</sup> Por. R. E. Brown, *The problem of bodily resurrection of Jesus*, Paulist Press, New York 1973, s. 126-127; C. Porro, *La risurrezione di Cristo oggi. Orientamenti teologico-pastorali*, Edizioni Paoline, Roma 1973, s. 34-36.

<sup>53</sup> Por. G. O'Collins, *Il Gesù Pasquale*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, s. 69-72.

<sup>54</sup> Pojęcie to może być tłumaczone jako „»Chrystus był widziany« lub »Chrystus ukazał się, pozwolił się widzieć, zjawił się«. W pierwszym przypadku aktywność znajdowałaby się po stronie świadków, w drugim zaś pochodziłaby i byłaby zainicjowana przez Chrystusa”; *tamże*, s. 19.

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 21; zob. także, J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas*, Editorial Trotta, Madrid 1999, s. 94-95.

<sup>56</sup> Por. H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999, s. 216.

Dlatego doświadczenie paschalne, tj. doświadczenie Jezusa zmartwychwstałego, jest tym, co znajduje się u podstaw wiary apostołów i wyjaśnia powód, dla którego powrócili oni do Jerozolimy, nie zaś odczuwane przez nich poczucie winy ze względu na ich zdradę Jezusa, ani też próba przewyciężenia rozdzwiewu religijnego między oczekiwaniami mesjańskimi kierowanymi do Jezusa a Jego śmiercią, jak chce tego Węclawski. Śmierć Jezusa oznaczała bowiem dla uczniów klęskę ich wiary i oczekiwań związanych z Jego osobą (por. Łk 24,21). Obudziła w nich obawę, że mogą podzielić los swojego Mistrza, ostatecznie zaś doprowadziła do ich rozproszenia. Dopiero pojawienia się Jezusa zmartwychwstałego, w które zresztą nie wszyscy spośród apostołów byli w stanie od początku uwierzyć (por. Łk 24,11; J 20,24-25), słysząc o nich jedynie od innych, stały się źródłem ich wiary w Niego jako zapowiadanego Mesjasza i Syna Bożego. Co więcej, Chrystus zmartwychwstały, objawiając się uczniom, w pełni odsłaniał przed nimi „swoją mesjańską (królewską) i boską tajemnicę Jezusa z Nazaretu. Wtedy też w pełni zdali sobie sprawę z doniosłości »ruchu Jezusa«, w którym uczestniczyli nie jako entuzjaści wędrownego »prowokatora«, ale jako powołani przez nauczającego z mocą Męża Bożego”<sup>57</sup>. Odczytanie ziemskiej historii Jezusa jako wcielonego Syna Bożego, czego świadectwem są Pisma Nowego Testamentu, w szczególności zaś Ewangelie, stało się możliwe w wyniku oparcia się na wydarzeniach paschalnych. Pełne natomiast, na ile jest to możliwe, zrozumienie doniosłości, znaczenia i konsekwencji, jakie wynikają z tego wydarzenia, wymagało czasu i było przedmiotem rozwoju i kształtowania się refleksji nowotestamentowej.

\* \* \*

Przedstawiona refleksja ukazała zmiany, jakie dokonały się w twórczości T. Węclawskiego. Są one wynikiem przyjmowanych przez niego założeń. I tak w pierwszym okresie jego twórczości założeniem takim jest centralna prawda wiary chrześcijańskiej, mówiąca o Jezusie z Nazaretu jako Mesjaszu, Synu Bożym i Zbawicielu. W drugim natomiast okresie jest nim wizja Jezusa jako człowieka, którego celem i zamiarem było jedynie odnowienie i umocnienie żydowskiego monoteizmu. Założenia te warunkują i wpływają na interpretację przez Węclawskiego osoby Jezusa, sposób podejścia i wyjaśniania zarówno źródeł mówiących o Jezusie, jak i przedstawianie rozwoju i kształtowania się chrześcijaństwa.

Drugie z wymienionych założeń, właściwe dla wyżej wspomnianych badaczy trzeciego etapu badań historycznych i literackich nad Jezusem (*third quest*), wydaje się jedną z zasadniczych przyczyn, które doprowa-

<sup>57</sup> H. Witczyk, *Nowa rekonstrukcja starej tezy*, TP 2008 nr 11, s.31.

dziły do zmiany w podejściu, myśleniu i wyjaśnianiu osoby Jezusa przez Węclawskiego. Dlatego też w przedstawianym przez siebie obrazie Jezusa eliminuje on, czy też pomija lub znacznie pomniejsza, wszystko to, co na podstawie analizy świadectw nowotestamentowych, czyli źródeł o Jezusie, wskazuje w sposób bezpośredni lub też pośredni na Jego boskie pochodzenie i boską tożsamość. „Z obrazu Jezusa ziemskiego wybiera tylko te elementy, które pasują mu do założonego z góry modelu człowieka ogarniętego ideą wolności”<sup>58</sup>. Świadczy o tym chociażby ważny element misji i działalności ziemskiej Jezusa, jakim był Jego stosunek do grzeszników i odpuszczanie grzechów, który zostaje pominięty milczeniem przez Węclawskiego. Podobnie jest ze świadomością Jezusa na temat czekającej Go śmierci i jej zbawczego znaczenia. Węclawski relatywizuje wreszcie podejście Jezusa do Tory i jej nową wykładnię, przez którą przebija się nie tylko oryginalność osoby Jezusa, lecz także przypisywanie sobie boskiego autorytetu. Sprowadza w końcu rozumienie zmartwychwstania Jezusa do czysto subiektywnego przeżycia apostołów, jako czegoś, co dokonało się wyłącznie w głowach uczniów i nie miało nic wspólnego z obiektywną rzeczywistością, jaką były pojawienia się Jezusa zmartwychwstałego, o których opowiadają ci, którym Jezus po swojej śmierci się objawił i dał się poznać jako zmartwychwstały Pan.

Węclawski, zarówno w pierwszym, jak i w drugim okresie swojej twórczości, udziela odpowiedzi na pytanie, kim jest Jezus. Odpowiedź ta, chociaż może i powinna odwoływać się i opierać na racjonalnych przesłankach dostarczających „dowodów” i argumentacji na rzecz jej wiarygodności, ostatecznie zależy, jak stwierdza to Węclawski w pierwszym okresie swojej twórczości, od wiary. „Od samego początku, pisze on, tradycja teologiczna Kościoła daje wyraz przekonaniu, że nikt nie może wyznaczyć wiary w Jezusa jako Pana bez pomocy Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,3)”<sup>59</sup>. Wydaje się, że wiara odgrywa także ważną rolę w drugim okresie jego twórczości. Tym razem dotyczy ona jednakże nie tyle uwierzenia w osobę Jezusa i w to, co mówi o Nim Pismo Święte i Tradycja Kościoła, ile uwierzenia w to wszystko, co proponuje Węclawski, który w rzeczywistości niczego nie udawania i nie daje jasnej i rzetelnej odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania. Parafrazując jego stwierdzenie, można powiedzieć, że każda interpretacja życia Jezusa, a także początków i rozwoju chrześcijaństwa, jest możliwa i uprawomocniona. Dlatego pisze on na nowo historię Jezusa i historię chrześcijaństwa, stawiając siebie na miejscu apostołów, świadków życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ponieważ wie lepiej niż oni zarówno to, za kogo Jezus się uważał, jak i to, czego chciał i pragnął.

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 29.

<sup>59</sup> T. Węclawski, *Chrystus*, s. 98.

Rekonstrukcja zaproponowana przez Węclawskiego jest, jak słusznie zauważa to, H. Witczyk, „nową rekonstrukcją starej tezy”<sup>60</sup>, lansowanej przez głównych przedstawicieli pierwszego nurtu poszukiwań Jezusa historycznego, takich jak H. S. Reimarus i D. F. Strauss<sup>61</sup>. Dodaje do niej ponadto i uzupełnia ją o założenia właściwe dla przywołanych w artykule badaczy trzeciego etapu badań historycznych i literackich nad Jezusem (*third quest*).

## Tomasz Weclawski's Theological Development

### SUMMARY

The aim of the present article is to show the development in understanding, on the level of both method and content, of the person of Jesus Christ in the writings of Tomasz Weclawski. The analysis is carried out by comparing reflections and texts contained in the book “The Christ of Our Faith” as well as in Weclawski’s lecture course held in the academic Year 2007/2008 at the University of Poznan entitled “The Universe of the First Christians – Reconstruction and Critical Significance”.

22

1. The first section discusses Weclawski’s methodology in the first and second period of his theological productivity. One of the main assumptions of the first period is the acceptance, within any reflection upon the person of Jesus Christ, that the claim of the Christian faith, that is, of Scripture and Tradition, that Jesus Christ is the Son of God and the Saviour of humanity constitutes an irrefutable point of departure. In the second period, however, Weclawski assumes the truth of the theses of the third period of historical-critical research on Jesus (the so-called *third quest*) represented by scholars such as E. Sanders, J. D. Crossan, G. Theissen, G. Vermes, which state that Jesus of Nazareth was not the Son of God in the sense that Christian faith believes him to be. Thus, Weclawski now presents Jesus of Nazareth as simply a human being whose one aim was to renew the religion of Israel. The elevation of Jesus to the status of Son of God is attributed to the first Christians after the death of Jesus, and contrary to his own self-understanding.

2. The author proceeds to show in the following section how Weclawski’s methodological assumptions condition and affect his presentation and understanding of the person of Jesus. This is done on the basis of the following particular questions: the relation of Jesus to God; the miracles performed by Jesus; the death and resurrection of Jesus.

3. In conclusion, it is claimed that Weclawski’s theological proposal from the second period is simply a new reconstruction of an old thesis first proposed in the first period of historical studies on Jesus by authors such as H.S.Reimarus and D.F.Strauss. Weclawski supplements these earlier views with the assumptions proper to the contemporary authors of the third quest.

<sup>60</sup> H. Witczyk, dz. cyt. s. 29.

<sup>61</sup> Więcej na temat poglądów wyżej wymienionych autorów zob. *tamże*, s. 29; H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2000, s. 27-32.



## Logos i kultura

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

W przemówieniu do przedstawicieli świata francuskiej kultury w paryskim Kolegium Bernardynów, podczas pierwszej oficjalnej pielgrzymki do Francji 12 września 2008 r., Benedykt XVI mówił o początkach teologii zachodniej i korzeniach kultury europejskiej. Jego przemówienie to swego rodzaju katolicka propozycja pojmowania kultury w kontekście Europy, zdominowanej przez fenomen sekularyzacji i kulturę pozytywistyczną, w której odniesienie do Boga jest albo zupełnie pominięte, albo zepchnięte do dziedziny subiektywizmu. Szczególnie obecne jest to w dziedzictwie tzw. laicyzmu zamkniętego, by posłużyć się terminem używanym przez prezydenta Francji Nicolasa Sarkozy’ego.

O redukcjonizmie racjonalistycznym Benedykt XVI mówił wcześniej w wykładzie na Uniwersytecie w Ratyzbnie 12 września 2006 r. Wówczas papież podkreślał, że zredukowanie rozumu do takiego stopnia, iż sprawy religii już się doń nie odnoszą, stanowi „niebezpieczną przesłankę dla ludzkości”. Dlatego w konkluzji tamtego wykładu zaproponował własną, opartą na tradycji Kościoła, koncepcję rozumu i korzystania z niego. Podstawą tej koncepcji jest z jednej strony przekroczenie ograniczeń zadekretowanych przez sam rozum w epoce nowożytnej. Chodzi o przekroczenie panującej w świecie zachodnim powszechnej opinii, że „tylko rozum pozytywistyczny i formy filozofii z niego się wywodzącej mają charakter uniwersalny”. A z drugiej strony podstawą tej koncepcji jest przyjęcie, że uniwersalność rozumu oznacza również jego otwartość na rzeczywistość boską, na co wskazuje tradycja kultury europejskiej oraz głęboko religijne kultury świata. W Ratyzbnie Benedykt XVI mówił, że „rozum, który jest głuchy na rzeczywistość boską i spycha religię na obszar podkultur, jest niezdolny do włączenia się w dialog kultur”<sup>1</sup>. To samo powiedział w paryskim Kolegium Bernardynów,

---

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbnie (Regensburg)*, 12 IX 2006, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/podroze/ben16-ratyzbna\\_12092006.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbna_12092006.html)



stwierdzając, że „poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać” stanowiło podstawę kultury europejskiej oraz „również dzisiaj pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury”<sup>2</sup>. Tak jak w tamtym wykładzie<sup>3</sup>, podobnie w tym przemówieniu, Benedykt XVI znajduje uzasadnienie swojej tezy w biblijnej koncepcji Boga jako Stwórcy, który jest zaangażowany w świat i zaprasza człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, do w s p ó ł p r a c y w jego naprawie i doskonaleniu; słowem, zaprasza człowieka do tworzenia kultury na miarę jego powołania.

Benedykt XVI tak to uzasadniał: „Świat grecko-rzymski nie znał żadnego Boga Stwórcy. W jego mentalności bóstwo najważniejsze nie mogło, by tak rzec, ubrudzić sobie rąk stworzeniem materii. Budowa świata należała do demiurga, bóstwa niższej rangi. Bóg Biblii jest całkiem inny: On, Jedyny Bóg żyjący i prawdziwy, jest zarazem Stwórcą. Bóg pracuje, wciąż działa w ludzkich dziejach i ponad nimi. I w Chrystusie włącza się jako Osoba w żmudne tworzenie historii. »Ojciec Mój działa aż do tej chwili i Ja działam« (J 5,17). Sam Bóg jest Stwórcą świata, a dzieło stworzenia nie jest jeszcze zakończone. B ó g p r a c u j e ! I tak praca ludzi musiała jawić się jako szczególnie wyraz ich podobieństwa do Boga, który daje człowiekowi udział w stwórczym dziele Bożym w świecie”<sup>4</sup>. Papież stwierdza, iż tak rozumiana kultura pracy i kultura słowa, które w średniowieczu zasadniczo rozwinęły się dzięki zakonom – co trafnie wyraża benedyktyńska maksyma *ora et labora* – znajdowała się u podstaw etosu i rozwoju Europy.

Zawarta w tej wypowiedzi myśl o Bogu, który pracuje i zaprasza człowieka do współdziałania w Jego stwórczym dziele, w dziele tworzenia prawdziwej kultury, jest ogromnie cenna. Po raz kolejny jest to wyzwanie rzucone przez papieża kulturze pozytywistycznej, kulturze bez Boga. Zdaniem Benedykta XVI, zgodzenie się na takie rozumienie kultury, czy wręcz jej przyjęcie, gdzie pytanie o Boga, uznawane za nienaukowe, zepchnięte jest do dziedziny prywatnej subiektywności, byłoby „kapitulacją rozumu” i „porażką humanizmu”. Dlatego, według papieża, „*quaerere Deum* – szukanie Boga i pozwalanie, by nas odnalazł, jest tak samo potrzebne dziś, jak i w przeszłości”. Oznacza to, że w kształtowanie kultury, zwłaszcza kultury europejskiej, której istotnym elementem dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek jest dialog, włączyć się może jedynie rozum, który poważnie wsłuchuje

<sup>2</sup> *Rencontre avec le monde de la culture*. Discours du pape Benoît XVI au collège des Bernardins, le Vendredi 12 septembre, <http://www.eglise.catholique.fr/benoit-xvi-en-france/actualites/textes-et-discours/discours-de-benoit-xvi-au-monde-de-la-culture-college-des-bernardins-paris.html> (tłum. własne).

<sup>3</sup> Na ten temat zob. Z. Kubacki, *Wokół wystąpienia Benedykta XVI w Ratyźbonie*, „Studia Bobolanum” 2007, nr 1, s. 129-138.

<sup>4</sup> *Rencontre avec le monde de la culture*. Discours du pape Benoît XVI au collège des Bernardins.

się w doświadczenia i poglądy różnych tradycji, zarówno religijnych, jak i filozoficznych.

W przemówieniu w Kolegium Bernardynów, a jeszcze wyraźniej w wykładzie w Ratyzbonie, Benedykt XVI odwoływał się w swojej argumentacji do chrześcijańskiej koncepcji Logosu (Słowa). W Ratyzbonie zauważył, że „spotkanie biblijnego przekazu i myśli greckiej nie było zwykłym przypadkiem”, lecz wyrazem Bożej Opatrzności. Benedykt XVI upatruje bowiem „głęboką zgodność między tym, co jest greckie w najlepszym tego rozumieniu, i tym, czym jest wiara w Boga na fundamencie Biblii”<sup>5</sup>. W tym duchu papież zacytował pierwsze zdanie Prologu do Ewangelii Jana, w którym ewangelista – posługując się pochodzącym z filozofii greckiej pojęciem logosu jako zasadą rządzącą światem, odpowiadającą za panujące w nim prawa, ład i harmonię – stwierdza: „Na początku był Logos” (J 1,1). W wypowiedzi w Kolegium Bernardynów Benedykt XVI cytuje wiersz 14 Prologu, tym razem po łacinie: *Verbum caro factum est* (J 1,14). Czyni to, by powiedzieć, że sam Bóg – Logos, wieczny Rozum – objawiał się w naszym ciele. On sam. „Logos jest tu, Logos jest pośród nas”<sup>6</sup>. Przesłanie to, zauważa papież, jest absolutnym *novum* chrześcijaństwa jako religii. Papież podaje dwie cechy na czym owo *novum* polega i w czym się wyraża. Po pierwsze, wcielenie odwiecznego Logosu – rozumianego już nie tylko jako zasada rządząca światem, jak w filozofii greckiej, ani nie tylko jako pierwsze z Bożych stworzeń, przez które Bóg stworzył cały wszechświat, jak w tradycji biblijnej (por. Prz 8,21) i judaistycznej, lecz rozumianego jako Boga (por. J 1,1) – ukazuje Boga Stwórcę jako tego, który nie pozostaje zamknięty na relację ze światem i w swojej doskonałości oderwany od świata, lecz jako Boga, który w tym świecie się objawia i weń się angażuje. Po drugie, jest to Bóg, który objawia nie tylko coś z siebie, lecz objawia i daje siebie samego. Do tego stopnia się zaangażował, do tego stopnia jest Bogiem dla nas, że stał się jednym z nas, żyjąc w nas i pośród nas: Logos jest tu, Logos jest pośród nas. Ponieważ „Bóg pracuje!” i „daje człowiekowi udział w stwórczym dziele Bożym w świecie”, dlatego Benedykt XVI mógł powiedzieć, że poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, było i pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury.

Rozwijając tę myśl, można powiedzieć, że ludzie kultury to ci, którzy słuchają Bożego Logosu i w swojej twórczości i działaniu idą za Jego głosem. Odnajdujemy tu patrystyczną doktrynę rozsianych w świecie „nasion Słowa” (*semina Verbi*). Ojcowie Kościoła odnosili tę doktrynę przede wszystkim do filozofii greckiej w opozycji do religii pogańskich, które, ich zdaniem, wywodziły się nie z działania w nich Logosu, lecz szatana. Od czasu II So-

<sup>5</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie*.

<sup>6</sup> *Rencontre avec le monde de la culture*. Discours du pape Benoît XVI au collège des Bernardins, le Vendredi 12 septembre.

boru Watykańskiego doktryna „nasion Słowa” znalazła także zastosowanie w teologii religii traktującej o chrześcijańskim stosunku do religii pozachrześcijańskich. Benedykt XVI odnosi ją także do kultury jako takiej, we wszystkich jej przejawach, a więc nie tylko filozoficznym i religijnym, ale również społecznym, politycznym oraz, oczywiście, artystycznym.

We wspomnianych wyżej wystąpieniach papież nie przywołuje bezpośrednio teologii Logosu obecnej u Ojców Kościoła czy w najnowszym nauczaniu Magisterium Kościoła. Jednakże to ona stanowi fundament jego rozumienia kultury. Można powiedzieć, iż w swoim poglądzie na relację między kulturą europejską i wiarą, Benedykt XVI, i wcześniej jako teolog Joseph Ratzinger, jest kontynuatorem tradycji chrześcijańskiej mającej swe korzenie w epoce patrystycznej.

W okresie patrystycznym doktryna „nasion Słowa” rozwijana była przez Ojców Kościoła, np. przez św. Ireneusza z Lyonu, św. Justyna i wielu innych. Ireneusz zwalczał gnostycką koncepcję Boga Ojca całkowicie oderwanego od świata, na rzecz Boga Ojca – Stwórcy, który pracuje w świecie przez swoje „dwie ręce”: Syna i Ducha. Przez Nich obu Bóg Ojciec obecny jest wśród nas, z nami i dla nas, oraz prowadzi dzieło stworzenia ku jego dopełnieniu. Widzieliśmy, że myśl ta została podjęta przez Benedykta XVI w wystąpieniu w Kolegium Bernardynów. Św. Justyn Męczennik mówił natomiast, że Sokrates i wielu znakomitych greckich filozofów było chrześcijanami, bo słuchali odwiecznego Logosu, a więc najwybitniejsi twórcy kultury helleńskiej szli za głosem Słowa. Zdaniem innego Ojca Kościoła, Klemensa z Aleksandrii, Bóg zawarł przymierze z helleńską wspólnotą filozoficzną, czego owocem była pewna koncepcja człowieka<sup>7</sup>.

Ireneusz walczył także z doketyzmem, wedle którego Słowo nie przyjęło rzeczywiście (prawdziwie) naszego ludzkiego ciała, ale jedynie jego zewnętrzną powierzchowność. Podstawą doketyzmu jako herezji chrystologicznej, jest ta sama gnostycka koncepcja Boga, któremu czysta transcendencja zabraniała wszelkiego kontaktu ze światem skazanym na zło i totalną destrukcję. Możliwość relacji ze światem była Mu nawet zabroniona pod karą zmiany Jego boskości i wprowadzenia w Bogu niedoskonałości. Rozumowanie to, które – jak zauważa Benedykt XVI – charakteryzowało koncepcję najwyższego bóstwa w mentalności grecko-rzymskiej, przedostało się także do chrześcijaństwa. Z tak rozumianą gnozą chrześcijańską walczył św. Ireneusz i inni Ojcowie Kościoła w II i III w. To oni uchronili chrześcijaństwo przed dualistyczną koncepcją nieludzkiego Boga Starego Testamentu jako Boga Stwórcy i „innego” Boga, Boga „dobrego” objawionego dopiero przez Jezusa Chrystusa, ale nie mającego nic wspólnego z tym złym i grzesznym

<sup>7</sup> J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, t. 2, Cerf, Paris 2007, s. 997.

światem. To oni odrzucili koncepcję Boga obcego historii i bez historii oraz wybrali „Boga obecnego w historii i mającego historię z powodu Słowa zawsze obecnego dla rodzaju ludzkiego”<sup>8</sup>.

Logos Boży, jak i Duch Święty, był obecny i działał zarówno w historii Izraela, jak i w historii kultury helleńskiej. W Izraelu Jego działania doświadczały zasadniczo prorocy, natomiast pośród Greków przede wszystkim filozofowie. Św. Justyn Męczennik w traktacie adresowanym do Żydów pt. *Dialog z Żydem Tryfonem* dowodzi, że Logos mówił przez proroków Starego Testamentu. Natomiast w traktacie adresowanym do Greków pt. *Apologia*, argumentuje, że ten sam Logos obecny był w historii barbarzyńców i starożytnej Grecji, choć ludzie szli za demonami. Píše: „A oto prawda, którą Wam trzeba powiedzieć: Niegdyś, w czasach zamierzchłych złe demony w widzialnej się jawiły postaci, gwałciły niewiasty, sromociły dzieci i przeraźliwe ludziom ukazywały widzenia, tak że ze strachu truchleli. Że zaś tego, co się działo, ludzie rozumnie nie badali, tedy zdjęci bojaźnią i nie zdając sobie sprawy z tego, że to złe demony, nazwali ich bogami i wzywali ich tem imieniem, jakie sobie każdy z owych demonów sam przybrał. Gdy potem Sokrates na podstawie zdrowego rozumu i badań sumiennych te zjawiska wyświecić i ludzi od demonów odwieść usiłował, demony jego samego za sprawą ludzi na wskroś niegodziwych na śmierć wydały jako ateusza i bezbożnika, pod pozorem, że to on właśnie nowe wprowadza bóstwa. Z nami zaś w ten sam postępują sposób. Nie tylko bowiem wśród Greków przed Sokratesem Słowo tę prawdę stwierdziło, ale także wśród barbarzyńców prawdy dowód złożyło to samo Słowo, które widzialną przybrało postać, stało się człowiekiem, i zowie się Jezus z Nazaretu”<sup>9</sup>.

Ojcowie Apologeci II i III w. – podobnie jak Prolog Ewangelii Jana – posługują się pojęciem Logosu, by opowiedzieć Jego „podróż” przez wszechświat rzeczy stworzonych i historię ludzkości, kształtując i podtrzymując świat oraz oświecając wszystkich ludzi, by ostatecznie zakończyć tę podróż przez zamieszkanie wśród nich w jednym z nich, Jezusie Chrystusie. Jest to historia Boga komunikującego i samoudzielającego się ludzkości.

Ojcowie II Soboru Watykańskiego powrócili do tej starożytnej teologii. Oni także mówią o „nasionach Słowa” rozsianych w innych kulturach i także w innych religiach, jako że w wielu przypadkach trudno oddzielić kulturę od religii. W *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, „*Nostra aetate*”, sobór wyraża się o innych religiach w sposób pozytywny,

<sup>8</sup> B. Sesboüé SJ, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 146.

<sup>9</sup> Św. Justyn, *Apologia*, I, 5,2-4, w: *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem. Wstęp-tłumaczenie z greckiego. Objasnienia – skorowidze napisał ks. A. Lisiecki, Fiszer i Majewski*, Poznań 1926, s. 8.

dostrzegając w nich elementy prawdy będące wynikiem obecności i działania *semina Verbi* – ziaren Słowa. „Podobnie też inne religie, istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca, wskazując drogi, jakimi są doktryny oraz nakazy praktyczne, jak również obrzędy sakralne. Kościół katolicki nie odrzuca niczego z tego, co w religiach owych jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak mają w sobie promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi jednak i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest »drogą, prawdą i życiem« (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał (por 2 Kor 5,18-19)» (NA 2,1-2,2). Deklaracja soborowa uznaje w ten sposób istnienie autentycznych wartości w innych tradycjach religijnych, w ich sposobach działania i życia, nakazach i doktrynach. Jednocześnie *implicite* uznaje, że źródłem tej prawdy jest sam Chrystus postrzegany jako „droga, prawda i życie”. Jest to nawiązanie do teologii „nasion Słowa” *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, gdzie w nr 9 czytamy: „Dlatego cokolwiek dobrego znajduje się zasiane w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrzędach i kulturach narodów, wszystko to nie tylko nie ginie, lecz doznaje uleczenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą, na zawstydzenie szatana i dla szczęścia człowieka” (AG 9). Samo sformułowanie „nasiona Słowa” występuje w nr 11 tego dekretu.

Opierając się na tej patrystycznej koncepcji, następujące po soborze wypowiedzi Magisterium Kościoła katolickiego, zwłaszcza Jana Pawła II, ową otwartość i postawę dialogu z wyznawcami innych religii jedynie umacniały i pogłębiały. Papież mówił zamiennie o nasionach/ziarnach Słowa i o działaniu Ducha. Oba sformułowania bowiem się uzupełniają i tworzą jedność. Działający we wszechświecie Duch zawsze jest Duchem Słowa, Duchem Logosu, Duchem Syna nierozzerwalnie z Nim związanym, a Obaj są „rękami Ojca” pracującego w świecie i dającego człowiekowi udział w stwórczym dziele Boga. Wystarczy zacytować często przytaczany fragment z encykliki *Redemptoris missio*. Jan Paweł II pisze: „Duch objawia się w szczególnie sposób w Kościele i w jego członkach; tym niemniej Jego obecność i działanie są powszechne, bez ograniczeń przestrzennych i czasowych. (...) Obecność i działanie Ducha nie dotyczy tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii” (RMi 28). Działanie Ducha Świętego ściśle związane z działaniem Logosu, bo będącego Duchem Logosu Wcielonego (por. GS 22,5), dotyczy więc całej historii ludzkości.

Przeniknięty duchem tej właśnie tradycji teologii chrześcijańskiej i wpływającej z niej koncepcji Boga, który „pracuje” w świecie „dwoma

rękami”, rozsiewając w nim nasiona swego Słowa, Benedykt XVI mógł powiedzieć w Kolegium Bernardynów, że poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury. Czym bowiem jest kultura w rozumieniu papieża? Odpowiedź znajdziemy w pismach kard. Josepha Ratzingera, chociażby w jego książce *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Ratzinger wskazuje w niej najpierw na związek między kulturą i religią. „We wszystkich znanych z historii kulturach – zauważa – religia jest zasadniczym elementem kultury, owszem, jej elementem dominującym i determinuje strukturę wartości, a tym samym wewnętrzny system i porządek kultur”. To „dopiero nowożytna Europa stworzyła definicję kultury, która pozwala na jej występowanie jako dziedzina różniąca się od religii lub całkowicie jej przeciwstawna”<sup>10</sup>. Ale nawet i wówczas, odniesienie do religii pozostaje. Szymon Peres, prezydent Izraela, mówiąc o roli judaizmu w cywilizacji kultury zachodniej, powiedział: „Nowoczesna technologia i tradycja, tradycja ducha, nie przeczą sobie. Wkład żydowski w historię ludzkości to dokument zawierający 169 słów. To dziesięć przykazań. Są to wartości, na których fundamencie wyrosła zachodnia cywilizacja”<sup>11</sup>. Natomiast w artykule *Kultura wyrosła z ołtarza* W. Oszajca, mówiąc o wkładzie chrześcijaństwa, pisze: „Wyobraźmy sobie, że nigdy nie było Jezusa z Nazaretu, nigdy nie było Ostatniej Wieczerzy, a co za tym idzie, do dziś dnia nikt by nie słyszał o mszy. Nie byłoby więc świątyń romańskich, katedr gotyckich, barokowych kościołów, a przy nich szkółek parafialnych, a potem kolegiów i uniwersytetów oraz klasztorów i bibliotek, nie miałibyśmy również szpitali, ochronek dla dzieci, przytulisk dla starych. Puśćmy wodze fantazji i wyobraźmy sobie, że któreś nocy, w sposób sobie tylko wiadomy, ktoś usunął zwłaszcza z Europy i Ameryki to wszystko, co stworzyli chrześcijanie, czyli Kościół. Strach pomyśleć. Po takim zabiegu znaleźlibyśmy się na kulturalnej pustyni. Przecież nawet Oświecenie, powstałe ze sprzeciwu wobec ówczesnej wersji katolicyzmu, czy szerzej chrześcijaństwa, jest w ostatecznym rozrachunku dzieckiem chrześcijańskim, poczętym w Biblii, dzięki której przecież Świat uzyskał autonomię istnienia”<sup>12</sup>. Kardynał Ratzinger także wskazuje na ścisłą więź między religią a kulturą, dlatego definicja kultury, jaką proponuje, jest następująca: „kultura jest wyrosła w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Herder, Kielce 2005, s. 49.

<sup>11</sup> „Demokracja na wojnie?” *Zapis XII Debaty Tisznerowskiej z 16 kwietnia 2008 r.*, <http://wyborcza.pl/1,76842,5156827.html>

<sup>12</sup> W. Oszajca, *Kultura wyrosła z ołtarza*, „Posłaniec”, maj 2008, s. 8.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 50.

Kultura jest zatem związana z poznaniem i wartościami. Jako poznanie jest związana z próbą rozumienia świata i istnienia człowieka w świecie. Zwłaszcza w swej formie religijnej lub filozoficznej, ale także artystycznej, stara się odpowiedzieć na fundamentalne pytania człowieka: Kim jestem? Skąd pochodzę? Dokąd zmierzam? Pytania te mają charakter egzystencjalny. Chodzi o taki rodzaj poznania i zrozumienia, który wpływa na życie człowieka, nadaje mu sens i wyznacza kierunek. Chodzi o poznanie, które związane jest z wartościami i moralnością. Kardynał Ratzinger pisze: „W kwestii kultury chodzi o zrozumienie, będące poznaniem, które z kolei otwiera pole praktyce, a więc o poznanie, którego nieodzowną częścią jest wymiar wartości, moralność”. I nieco dalej precyzuje: „W pytaniu o człowieka i świat zawsze zawarte jest pytanie o Boskość – jest to pierwszorzędne i właściwie zasadnicze pytanie”<sup>14</sup>. Nie musi to być pytanie stawiane w sposób wyraźny i świadomy. Najczęściej jest ono pytaniem ukrytym, obecnym na sposób *implicite*. Tak rozumiana kultura ma zdolność do transcendencji, do przekraczania tego, co materialne i widoczne, i kierowania się ku temu, co niewidzialne i nieskończone, co jest Tajemnicą świata. To stanowi o jej wielkości i ważności. W tym różni się od techniki i technosocjologii. Warto tu przytoczyć słowa Vaclava Havla, który z okazji odebrania Nagrody Juana Lladó, 30 czerwca 2003 r., w Madrycie powiedział: „Materialistyczny, ateistyczny i scjentystyczny charakter nowoczesnej cywilizacji powoduje, że kultura jest dziś postrzegana przede wszystkim jako jedna z wielu sfer działalności ludzkiej. Pozbawiana jest szerszego i głębszego znaczenia, zredukowana tylko do jakiejś miłej ozdoby spraw poważnych, jakimi są gospodarka, przedsiębiorczość, środki utrzymania i konsumpcja. Trochę jakby stanowiła tylko przyjemne ubarwienie muzyczne kolacji w restauracji. Mówi się o niej, że stanowi coś, co wprawdzie czyni życie piękniejszym, ale bez czego w sumie można się obejść. Chyba najbardziej wyraziście degradują kulturę marksiści, którzy wprost przedstawiają ją jako element ‚nadbudowy’”<sup>15</sup>. Przeciwno takiemu redukcjonistycznemu rozumieniu kultury występuje Kościół.

Rozwijając swoją koncepcję kultury, Ratzinger zauważa, iż istotnym jej wyróżnikiem jest to, że kultura zawsze wiąże się z tzw. podmiotem wspólnotowym, co znaczy, że „w kulturze każdy wykracza poza siebie i odnajduje się w większym podmiocie wspólnotowym, którego wyniki poznania niejako sobie zapożyczają i które potem może sam reprezentować i rozwijać. Podmiot wspólnotowy zachowuje i rozwija przeświadczenia wykraczające poza zdolności danego człowieka – rozwija prawdy, które można określić jako przedracjonalne i ponadracjonalne”<sup>16</sup>. Wreszcie „kultura ma

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 50.

<sup>15</sup> Cyt. w: W. Oszejca, dz. cyt., s. 9.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 51.

cechy wspólne z historią”, bowiem „rozwija się wskutek zetknięcia z nową rzeczywistością”<sup>17</sup>. W tym kontekście ówczesny kardynał, a dzisiaj papież, pisze o spotkaniu kultur. Zauważa, że z jednej strony kultury są partykularne i różnią się od siebie, ale z drugiej strony są otwarte na siebie i zmagają się do zjednoczenia. Na pytanie o to, dlaczego tak się dzieje, daje następującą odpowiedź: „Spotkanie kultur jest możliwe, ponieważ człowiek, przy całej różnorodności swej historii i form wspólnotowych, jest jedyny, jest jedną i tą samą istotą. Ta jedna istota – człowiek – jest w głębi swego bytu dotknięta przez samą prawdę. Tylko przyjmując ukryte dotknięcie naszych dusz przez prawdę, możemy wytłumaczyć zasadniczą wzajemną otwartość wszystkich kultur oraz podstawowe cechy wspólne, które istnieją nawet między najbardziej odległymi kulturami”<sup>18</sup>. By zrozumieć ten cytat, znów należy odwołać się do teologii Słowa-Logosu. Ono bowiem jest Tym, który dotyka każdego człowieka w jego najgłębszej tożsamości. Bo jak czytamy w Prologu do Ewangelii Jana „wszystko przez nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3).

Kulturę Grecji tworzyli Sokrates i inni filozofowie otwarci na głos i działanie Logosu. Kulturę Izraela tworzyli Abraham i inni prorocy, którzy także działali pod Jego wpływem. Logos – odwieczne Słowa Boga – jest „światłością (...), która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (por. J 1,4-9). Poszukiwanie Logosu i słuchanie Jego głosu tworzy kulturę na miarę godności i powołania człowieka, nie tylko w wymiarze religijnym, filozoficznym i artystycznym, ale także naukowym, politycznym i społecznym – tworzy kulturę ducha. Ponieważ każda prawdziwa kultura jest wyrazem ukrytego działania Logosu w sercach ludzi, dlatego w najgłębszym sensie, patrząc z perspektywy teologii chrześcijańskiej, kultura jest więzią z Bogiem. Nawet współczesna kultura cywilizacji zachodniej, nie jest do końca oderwana od odniesienia do Boga. Bowiem, jak pisze francuski teolog J. Moingt, „podobnie jak Logos rozsiewał swoje nasiona w cywilizacji pogańskiej Starożytności i jeszcze je rozsiewa w religiach świata, tak samo cywilizacja zachodnia pełna jest ziaren, jakie Ewangelia zasiała”<sup>19</sup>. W tym momencie można raz jeszcze przeczytać przytoczoną wyżej wypowiedź W. Oszajcy. Dlatego misją Kościoła, zwłaszcza w zsekularyzowanej Europie, jest – na bazie tak rozumianej teologii rozsianych ziaren Logosu i ziaren Ewangelii – ukazanie tego wszystkiego, co zostało w niej złożone, co ją kształtowało i nadal – choć już w formie sekularyzowanej – kształtuje, oraz ukazanie i pobudzenie może zatraconego jej d u c h o w e g o dążenia od Nieskończoności. Czyż bowiem jest kultura, jeśli nie humanizacją naszego

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> *Tamże*.

<sup>19</sup> J. Moingt, dz. cyt., t. 2, s. 970.



świata. Działaniem na rzecz budowania świata bardziej ludzkiego, bardziej sprawiedliwego, bardziej na miarę powołania człowieka. Z perspektywy teologii chrześcijańskiej, jest to współdziałanie z Bogiem, który stworzył nas dla siebie i pracuje w świecie przez swoje „dwie ręce”, Syna i Ducha, rozsiewając ziarna Słowa, ziarna Ewangelii i pobudzając ducha ludzkiego do dążenia ku Nieskończoności.

## Logos and Culture

### SUMMARY

On September 12th, in his address to representatives of the French Word of culture in the Bernadine College in Paris during his first official pilgrimage to France, Benedict XVIth talked of the beginnings of Western theology and the roots of European culture. This address is a type of Catholic proposal on how to understand culture within the context of secularized Europe dominated by the phenomenon of secularization and positivistic culture, in which there is complete indifference to references to God or else they are demoted to the sphere of pure subjectivity. According to Benedict XVI, such an understanding of culture constitutes a “capitulation of reason” and the “defeat of humanism”. This is why “*quaerere Deum* - seeking God and allowing Him to find us is equally necessary today as in the past”.

As in his address in Regensburg, Benedict XVI recalled on this occasion the patristic concept of *Logos*. Through the action of His Word and Spirit, God is not separated from the Word but is involved in the world and its history; God is “at work” and “gives human beings a share in the creative work of God in the world”. Thus, continues the Pope, to search for God and to be ready to listen to Him is and remains the foundation of every true culture. People of culture are therefore those who listen to the Divine Logos and in their actions and creativity follow his voice.

The Fathers of the Church related this doctrine above all to Greek philosophy in contrast to pagan religion. Since the Second Vatican Council, the doctrine of “seeds of the Word” has found application in the theology of religion which considers the relationship of Christianity to non-Christian religions. As well as to non-Christian religions, Benedict XVI applies the doctrine to culture as a whole in all its manifestations. The mission of the church, above all in secularized Europe, is to bring to light all those elements which have shaped culture, and continue to shape it albeit in a secularized way, and to manifest and inspire culture’s possibly lost spiritual orientation towards the Infinite. After all, what is culture if not the humanization of our world? From the perspective of Christian theology this is nothing else but cooperation with God. He has created us for himself and is at work in the world through his “two hands”, the Son and the Spirit, sowing the seeds of the Word, the seeds of the Gospel and inspiring the human spirit to strive after the Infinite.



## **O nadziei w wychowaniu**

**KAZIMIERZ MISIASZEK SDB**

Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

Podjęte przemiany w obszarze edukacji podstawowej czy obowiązkowej miały w swoim założeniu dowartościować aspekty wychowawcze tak, by szkoła jawiła się jako środowisko sprzyjające uformowaniu spójnej i pełnej osobowości ucznia. Nie urzeczywistni się tego założenia, jeżeli współczesna szkoła nie stanie się otwarta nie tylko na określone wartości, ale i na ich właściwie pojętą hierarchię. Niewątpliwie jedną z podstawowych wartości, jakie nie mogą być pominięte w edukacji, jest nadzieja oraz wszystkie te uwarunkowania, jakie są do jej obecności w szkole i w życiu ucznia potrzebne. Jednym z czynników gwarantujących edukacyjną rolę nadziei jest sam nauczyciel, a ściślej nauczyciel wiarygodny, niosący uczniowi nadzieję, że przy jego pomocy rzeczywiście dojdzie do zrealizowania wszystkich, a przynajmniej podstawowych celów edukacji szkolnej.

33

### **1. Oblicza nadziei**

Przypuszczam, że w edukacji wciąż funkcjonuje dawno już określony jej cel podstawowy, jakim jest taka organizacja procesu nauczania i uczenia się, by w efekcie doszło do pełnego i wszechstronnego rozwoju ucznia. A pragnę przywołać tę definicję po to, by wskazać, że już ona niesie ze sobą konieczny wprost w obszarze edukacji element nadziei. Właśnie w tej definicji jest już „zakodowany” wewnętrzny charakter edukacji, a także naczelną motyw: nadzieja na rzeczywistą realizację obietnicy uzyskania pełnego i wszechstronnego rozwoju przez ucznia, który wchodzi w obszar edukacji. A sukcesem dydaktycznym i wychowawczym szkoły będzie właśnie efektywna realizacja tego celu: wychodzący z niej uczeń, już absolwent, winien mieć w sobie głębokie przeświadczenie, że w ramach odbytej edukacji wyzwolone i utrwalone w nim zostały wszystkie te motywy co do wewnętrznego rozwoju, procesu ciągłego doskonalenia się, które nie tylko pozwalają mu ufnie spoglądać w przyszłość, ale będą wciąż aktualnym bodźcem do nadania życiu aktywnego, twórczego i odpowiedzialnego charakteru.

Powinien być też przekonany, że oto otrzymał w darze od szkoły określony rodzaj gwarancji na dalsze budowanie swojego życia na fundamencie wartości, o których dała świadectwo szkoła, a nauczyciele byli ich stróżami, bo tylko życie respektujące wartości jest w swoim charakterze twórcze, pełne, spełnione. A gdyby, co trudno sobie wyobrazić, ten podstawowy cel edukacji nie został wypełniony w pełnym wymiarze, wówczas edukacja i wszystkie jej założenia poniosłyby klęskę. Zakładamy jednak, że edukacja jest wciąż nosicielką nadziei już swoim założeniu.

Nadzieja w procesie edukacyjnym jest więc przede wszystkim związana z realizacją jej podstawowego celu, jakim jest wspomniany wyżej pełny i wszechstronny rozwój ucznia. Uświadamianie sobie tego celu jest dla szkoły naczelnym motywem trwania i rozwoju, a jego wypełnienie fundamentalną powinnością. Przyznam, że powinnością niebywale trudną i odpowiedzialną, gdyż niosącą ze sobą wymagania tworzenia takich warunków, by sprostać temu, co jest podane jako „pełne”, „wszechstronne” w odniesieniu do rozwoju wychowanka. Owszem, cele w edukacji zawsze były i są tak określane, że zawierają pewien wymiar ideału, który – jak wiemy z doświadczenia – nie zawsze jest podejmowany i wypełniany, a czasami wręcz negowany. Z drugiej jednak strony, szkoła nie może tego ideału zaprzepaścić czy go zignorować, chociażby z tej racji, że jest drugą po rodzinie wspólnotą wychowawczą, która ma istotny wpływ na dalszy bieg życia wychowanka, który właśnie w tym okresie jest pełen nadziei na pełną realizację swojego życia. Gdyby mu tę nadzieję odebrać, najpewniej zatraciłby sens życia, bowiem jest ona najściślej związana z poszukiwaniem celowości życia, a także z ufnością, że (jeżeli nie w pełni, to przynajmniej w dużej części) życie pojawi się przed nim jako potrzebne, wartościowe. Nadzieja jest także szansą, wyzwaniem, któremu trzeba i można sprostać. I tę ufność w realizację wszystkich rodzących się projektów życia, niezależnie od pojawiających się na drodze ich realizacji problemów, wychowanek winien w szkole spotkać i ze szkoły wynieść.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia nadzieja jest związana z wiarą i miłością – a ta swoista triada (wiara – nadzieja – miłość) jest nie tylko i wyłącznie faktem wypływającym z Bożego objawienia. Jest ona głęboko osadzona w rzeczywistości ludzkiego życia, jest najgłębszą syntezą charakteru tego życia, odbiciem jego logiki, by mieć poczucie jego pełni, zrealizowania do końca. Życie bowiem, w jego najgłębszym wymiarze, jest osadzone na wierze, nadziei i miłości. Nadzieja, będąc motywem czy „motorem” życia, wyrazem zaufania do życia, a w nim szeroko rozumianej aktywności czy twórczości, otwiera się na wiarę w to, że nie tylko zamierzenia zostaną spełnione, ale i zrealizowany ten program życia, który Bóg przekazał człowiekowi. Jest to program, który gwarantuje mu największe szanse rozwoju. A wiara jest związana z miłością, gdyż w miłości i przez miłość wypełnia się najbardziej życie ludzkie, jest ona cnotą integrującą życie ludzkie i w niej właśnie ujawnia

się jego największe bogactwo. Według Jana Pawła II, „przez nią najpełniej dojrzewa człowiek oraz międzyludzkie braterstwo”<sup>1</sup>.

Nadzieja jest także motywem ufności, przede wszystkim związanej z samym życiem, z zaufaniem do życia, z jego akceptacją, ukochaniem, nieraz mimo różnych przeszkód, przeciwności, problemów. Świadczenie tak rozumianej nadziei można znaleźć w wypowiedziach ks. Jana Twardowskiego, w drugim tomie jego autobiografii. Pisał tak: „Nasze ludzkie, ziemskie nadzieje załamują się po to, aby pokładać nadzieję w Bogu. Od rozpacz do nadziei może być jeden krok. Rozpacz i smutek to poważne wykroczenia przeciwko nadziei i miłości. Dotykają nas dramaty, choroby, kłopoty. Ale to nie one same powodują, że łamiemy się, upadamy. To smutek i rozpacz paraliżują nasze siły. Cierpiełem i wiem, że siłą woli i nadziei można to wszystko pokonać. Mówię tak, choć wiem, że nie posiadam wszystkich mądrości. Zaledwie staram się iść w kierunku, który wydaje mi się słuszny. Upadam, wątpię, odchodzę, wracam. Ale kocham życie”<sup>2</sup>. Dodał także: „Nie można rozgraniczać wiary i nadziei. Ten podział jest sztuczny. Jak ktoś wierzy, to ma nadzieję, a jak ma nadzieję, to wierzy. Trzeba wierzyć w nadzieję i miłość”<sup>3</sup>. Czasami bowiem trzeba się rzeczywiście zmagać ze sobą i z innymi ludźmi, by zachować nadzieję, gdyż inaczej podważone zostałyby fundamenty życia. Te zmagania nie są obce także uczniowi, który w pewnym okresie życia nosi w sobie wiele niepokoju. Są one wynikiem rozwoju, naturalnym skutkiem pojawiającej się jakościowej zmiany w życiu oraz nowych ról czy zadań, które życie stawia przed dorastającym. Nie rozumie ich wszystkich. Jednym z ich źródeł jest otaczający świat, który pociąga go, fascynuje, ale jednocześnie niepokoi, przeraża nawet czy też budzi trwogę. Dorastający młody człowiek nie może go jeszcze ogarnąć, nabrać dystansu, zrozumieć, wytłumaczyć obiektywnymi racjami. Budzi w nim też trwogę świat ludzi dorosłych, ich jakże częsta dzisiaj postawa agresji, zachłanności, bezwzględnej rywalizacji, niespójności w dziedzinie świata wartości, a także brak odpowiedzialności w kwestiach wychowawczych, rodzinne kłótnie, konflikty, sytuacje doprowadzające do rozbicia wspólnoty rodzinnej, a w końcu jej brak. Oznacza to, że dorastający jest praktycznie pozbawiony szans bycia wychowywanym i rozwijania się. To, że mamy dzisiaj do czynienia z szerokim zjawiskiem braków w kulturze zachowania młodego człowieka, a także dosyć często manifestowaną agresję, jest wynikiem zaniedbań kręgu ludzi dorosłych najbliższych dorastającemu, najbardziej zaś zaniedbań wychowawczych w rodzinie.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Parati semper* do młodych całego świata, Rzym 1985, nr 7, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im Bogdana Jańskiego, Warszawa 2000, s. 27.

<sup>2</sup> J. Twardowski, *Autobiografia. Myśli nie tylko o sobie*, t. 2: *Czas coraz prędszy (1959-2006)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 262.

<sup>3</sup> *Tamże*.

Wychowanek nie rozumie przede wszystkim samego siebie i charakteru procesów rozwojowych, jakie wówczas mają miejsce. Dość często lęka się ich. Dlatego byłoby najlepiej, by wychowawcy oszczędzili mu dodatkowych źródeł niepokojów i wykazali się sztuką ich łagodzenia, czyli metodą wychowawczą najbardziej skuteczną. Inaczej mówiąc, jest to „wzbudzanie” w wychowanku nadziei na to, że poradzi sobie z problemami, jakich doświadcza, dość często przecież nie z własnej winy.

Nadzieja jest nierozzerwalnie związana z cierpliwością, cnotą tak dobrze znaną i praktykowaną przez nauczycieli i wychowawców. Wpływa ona z założenia, że wychowanie jest procesem długofalowym, praktycznie obejmującym całe życie, a jego skutki nie ujawniają się w trybie natychmiastowym, najczęściej są widoczne w okresie późniejszym, pozaszkolnym. Patrząc realistycznie, cierpliwość wyznacza rodzaj działań wychowawczych szkoły, ważnych także dla rodziny i Kościoła, który można określić w kategoriach „zakładania fundamentów”, które mają stabilny charakter i niosą pewność, że można na nich budować przyszłe życie. Wychowanie szkolne nie uczyni nic więcej, nie jest w stanie towarzyszyć uczniowi w jego dalszym życiu. Jest tylko etapem, który się kończy, i to wówczas, gdy przed wychowankiem dopiero otwiera się życie z wszystkimi jego konsekwencjami, z odpowiedzialnością właściwą dla wieku dorosłego związaną z pełnionymi w życiu społecznym funkcjami i zadaniami. Aby jednak wychowanek mógł twórczo i odpowiedzialnie uczestniczyć w życiu społecznym, potrzebne mu jest przekonanie o potrzebie bycia odpowiedzialnym. I to jest także zadanie szkoły. Wcześniej jest to zadaniem rodziny, która powinna być także w tym procesie wspierana przez Kościół. Czasami jednak zdarza się, że rodzina „przerzuca” troskę o wychowanie młodego pokolenia na szkołę. Ma to swoje konkretne przyczyny, które bądź to wiążą się z nadmierną aktywnością zawodową rodziców, bądź z ich nieumiejętnością wychowawczą. Szkoła wówczas staje wobec niemożności spełnienia rodzicielskich żądań, gdyż z natury nie jest powołana do zastępowania rodziny w jej powinnościach wychowawczych, a jedynie do udzielania jej pomocy, ofiarując określony typ kształcenia i wychowania. Nie ponosi tym samym pełnej odpowiedzialności za wychowanie młodego pokolenia – może je uzupełnić, ale tylko w ścisłej łączności z rodziną, jak również we współpracy z Kościołem.

Cierpliwość wiąże się również ze stałością w procesie kształcenia i wychowania. Szkoła nie jest bowiem miejscem eksperymentów wychowawczych, a szczególnie takich, które naruszałaby tkankę uznanych i sprawdzonych wartości. Nie może niszczyć podstawowych hierarchii w obszarze aksjologii, gdyż zawsze skutkuje to nie tylko zachwianiem procesu wychowawczego, ale i sprzeniewierzeniem się jego podstawowym celom. Każdy rodzaj wychowania innego niż to, które wypływa z natury człowieka, także z charakteru procesu rozwojowego ucznia, którego integralną częścią jest

rozwój religijny, musi ponieść klęskę, jak już ponosi klęskę tzw. wychowanie bezstresowe, propagowane przez niektóre środowiska pedagogiczne. Jeżeli bowiem wychowanie nie ukazuje jasnej hierarchii wartości, a więc nie stawia przed uczniem wymagań, nie uczy odpowiedzialności, nie formuje ku postawom respektującym godność człowieka, nie zachęca do podejmowania wyrzeczeń i wyzwań, przestaje być wychowaniem, a staje się kolejną z niebezpiecznych ideologii, których jest już i tak wiele we współczesnej pedagogii. Nie staje się ono przede wszystkim źródłem nadziei na życie, które wymaga zaangażowania i odpowiedzialności. Wtedy, w takiej sytuacji, pozostaje jedynie zawierzyć apelowi, jaki kiedyś skierował Jan Paweł II do młodych – „musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali”<sup>4</sup>, gdyż w tym wymaganiu od siebie tkwi nadzieja na uformowanie prawdziwego i pełnego człowieka.

## 2. Wychowawcza wiarygodność w kontekście nadziei

Nie od dzisiaj wiadomo, że wychowanie, a szczególnie osoba wychowawcy, pozostaje w centrum procesu wychowawczego, także edukacyjnego. I nie sprzeciwia się to założeniu, że szkoła jest tworzona z myślą o uczniu, o jego formacji intelektualnej, osobowej i społecznej. Nauczyciel musi pozostać w centrum wychowania, gdyż jest podstawowym gwarantem jego powodzenia, skuteczności. Uczeń nie mógłby zostać wychowany, uformowany, gdyby nie pojawiał się przy nim nauczyciel i wychowawca. Dlatego z pewnym niepokojem należy patrzeć na współczesne tendencje w edukacji, które zdają się umniejszać rolę nauczyciela i wychowawcy, a w centrum stawiają jedynie osobę ucznia. Wyraźnie bowiem mamy do czynienia z przestawieniem akcentów we współczesnym wychowaniu: na pierwsze miejsce wysuwa się uczeń, wychowanek, dziecko, do takiego stopnia, że można zaryzykować twierdzenie o zrodzeniu się nowego wydania pajdocentryzmu. Przekonuje nas do takiej tezy zarówno codzienna obserwacja edukacji i wychowania, jak i działania o charakterze instytucjonalnym i prawnym. Istniejąca *Karta praw ucznia* nie znalazła odpowiednika w analogicznym dokumencie adresowanym do nauczyciela i wychowawcy, który mógłby zrównoważyć zaistniałą sytuację. Ponadto karta ta wydaje się w swoim zamyśle i założeniach pedagogicznie fałszywa: nie można odpowiedzialnie mówić o prawach, które zwykle rodzą postawy roszczeniowe (boleśnie się je dzisiaj odczuwa w całym życiu społecznym), nie wspominając jednocześnie o obowiązkach czy powinnościach. Dlatego w karcie, by była ona w swoim charakterze rzeczywiście wychowawcza, winna najpierw pojawić się kate-

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Słowo do młodzieży przed Apelem Jasnogórskim*, nr 5, w: *Pokój Tobie, Polsko! Druga pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny, 16-23 VI 1983*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 134.

goria obowiązków i powinności, a dopiero później praw, i tak też powinna być ona zatytułowana. A jeżeli chcielibyśmy nadal podtrzymywać zasadność istniejącej uczniowskiej karty praw, to wydaje się, że można ją przyjąć tylko w następującej optyce: pierwszym prawem ucznia jest obowiązek uczenia się, w poczuciu szeroko rozumianej odpowiedzialności, także ponoszenia odpowiedzialności za etycznie naganne zachowanie. W dalszej kolejności dopiero możemy mówić o innych prawach ucznia. Czym innym natomiast, a zarazem bardziej w swoim charakterze etycznym i wychowawczym, byłoby wydanie dokumentu, który chroniłby ucznia przed ewidentnymi naruszeniami jego godności jako osoby ludzkiej... Warto w tym miejscu przywołać słowa Jana Pawła II wypowiedziane do młodych, które w pełni korespondują z powyższą myślą odnoszącą się do uczniowskich obowiązków: „Wiek wasz jest porą życia najbardziej korzystną dla zasiewów i przygotowania gruntu pod przyszłe zbiory. Im żywsze będzie zaangażowanie, z jakim podejmiecie wasze obowiązki, tym lepiej i skuteczniej będziecie spełniać wasze posłannictwo w przyszłości. Przykładajcie się do nauki z wielkim zapałem. Uczcie się poznawać coraz to nowe przedmioty. Wiedza bowiem otwiera horyzonty i sprzyja duchowemu rozwojowi człowieka. Prawdziwie wielki jest ten człowiek, który chce się czegoś nauczyć”<sup>5</sup>.

Należy więc powtórzyć, że nauczyciel i wychowawca w procesie edukacyjnym i wychowawczym są wręcz konieczni, gdyż domaga się tego charakter procesu rozwojowego ucznia. W procesie tym podstawowym punktem odniesienia wciąż pozostaje dorosły, nie rówieśnik. Młody człowiek dojrzewa przez możliwość skonfrontowania się ze światem ludzi dorosłych, w których życiu będzie brał udział, i to w niedługim czasie, biorąc pod uwagę uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Nie nauczy się odpowiedzialności ani sam z siebie, ani tym bardziej od swoich rówieśników. Oczywiście, w tym miejscu należy pytać o nauczyciela i wychowawcę, o jego postawę, zachowania i reakcje. Inaczej ujmując tę kwestię: należy pytać, kiedy nauczyciel i wychowawca może stać się dla ucznia wsparciem na drodze poszukiwania przez niego nadziei na życie.

Odpowiedź nie wydaje się ani złożona, ani tym bardziej kłopotliwa. Jest ona bowiem w większości znana wszystkim wychowawcom. Kryje się w uznaniu prawdy, że tylko ten nauczyciel spełni efektywnie i do końca swoje zadania, gdy pojawi się w oczach ucznia jako osoba wiarygodna, tzn. autentyczna, w której istnieje pełna koherencja słów i czynów. To jest podstawowy warunek bycia autentycznym wychowawcą i nauczycielem. I na tę kwestię zwracał uwagę Jan Paweł II, gdy 14 czerwca 1999 r. mówił do

<sup>5</sup> Tenże, *Pomagajmy młodym budować fundament pod ich przyszłe życie. Msza święta dla wychowawców i młodzieży, Łowicz, 14 czerwca 1999, nr 5, w: Wychowanie w nauczaniu*, s. 385.

nauczycieli w Łowiczu: „Młodzi was potrzebują. Oni poszukują wzorców, które byłyby dla nich punktem odniesienia. Oczekują też odpowiedzi na wiele zasadniczych pytań, jakie nurtują ich umysły i serca, a nade wszystko domagają się od was przykładu życia. Trzeba, abyście byli dla nich przyjaciółmi, wiernymi towarzyszami i sprzymierzeńcami w młodzieńczej walce. Pomóżcie im budować fundamenty pod ich przyszłe życie”<sup>6</sup>.

Przypomnijmy w tym miejscu zasadę, która nie zawsze jest odpowiednio dowartościowana w obszarze wychowania. Nie wychowują cele, środki, nawet nie wychowują wartości – to osoba wychowuje osobę, bo wychowanie jest zawsze spotkaniem osób i wzajemnym dzieleniem się dobrem, które osoby niosą w sobie i ze sobą<sup>7</sup>. I dobrze byłoby, by wychowanek miał sposobność spotkania osoby wychowawcy, która będzie ucieleśnieniem wewnętrznej spójności, harmonii, ładu, konsekwencji, odpowiedzialności... Wtedy dyskurs o wartościach nabędzie potrzebnej wiarygodności, a wychowanek utwierdzi się w nadziei, że możliwa jest realizacja nawet największych ideałów. Przekona się też o realności życia w pełni osobowego, które emanuje na drugich i niesie ze sobą jakąś moc przemiany, pociągającego czy przyciągającego światła i ciepła, wartości dzisiaj bardzo potrzebnych, szczególnie takiemu uczniowi, który bywa nierzadko wewnętrznie poraniony, okaleczony, pozbawiony miłości i troski w domu rodzinnym. Tym samym żąda się od nauczyciela i wychowawcy odpowiednich kompetencji, przekładających się na relacje z uczniami, którzy na pewnym etapie swojego życia uznają w dużej mierze tylko takie wychowawcze autorytety, które odznaczają się kompetencją w wykonywaniu swojego zawodu. Nauczyciel jest także wychowawcą, a więc żąda się od niego niejako podwójnych kompetencji: zawodowych, związanych z nauczaniem przedmiotem, i wychowawczych. Dopiero wówczas łatwiej jest zdobyć zaufanie ucznia, stać się dla niego ważnym źródłem nadziei na życie, na potwierdzanie sensowności tego życia. Uczeń winien nie tyle zaufać temu, co mówi wychowawca, ile zaufać wychowawcy, co wiąże się także z naturą nadziei, która jest – przynajmniej w pojęciu chrześcijańskim – zaufaniem skierowanym ku Bogu osobowemu, ku osobie Jezusa Chrystusa<sup>8</sup>, przekładającym się na zaufanie do drugiego człowieka. W ten sposób nadzieja wzmacnia między nauczycielem i uczniem relacje o charakterze osobowym, odchodząc od zawsze zgubnej w procesie wychowania anonimowości. Może ona przyjąć funkcję prowadzącą do zdynamizowania postawy wychowanka w kierunku samodoskonalenia się, jak i bardziej otwartych relacji z drugim

<sup>6</sup> *Tamże*, nr 3.

<sup>7</sup> Zob. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993, s. 37.

<sup>8</sup> Zob. T. Sikorski, A. Zuberbier, *Nadzieja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1998, s. 318-321.



człowiekiem oraz wzmocnić potrzebę i zarazem powinność zaangażowania się w życie społeczne. Zapewne z tych racji Jan Paweł II mówił, że istnieje „potrzeba szczególnej wrażliwości ze strony wszystkich, którzy pracują w szkole, ażeby stworzyć w niej klimat przyjaznego i otwartego dialogu. We wszystkich szkołach niech panuje duch koleżeństwa i wzajemnego szacunku, co było i jest charakterystyczne dla szkoły polskiej”<sup>9</sup>.

Wydaje się, że dzisiaj pojawia się także potrzeba wychowawców zdecydowanych w swoich postawach, nie wykazujących lęku przed uczniem, nie cofających się przed trudnymi sytuacjami, nawet przed agresją z jego strony. Oczywiście, myślę tu o takim rodzaju zdecydowania, które jest wyrazem akceptacji, życzliwości i ukochania ucznia, o zdecydowaniu przywołującym postawy ujawniające chęć niesienia pomocy wychowankowi, nawet wówczas, gdy ten wydaje się ją ignorować i odrzucać. Zdaję sobie też sprawę, że taka postawa winna znaleźć uznanie i dowartościowanie w tych instancjach, które są bezpośrednio odpowiedzialne za edukację. Mówiąc inaczej, chodzi wciąż o ten rodzaj postrzegania wychowania, w którym będziemy odchodzić od zgubnego w swoich skutkach pajdocentryzmu, który zawsze i za wszelką cenę będzie bronił ucznia, nawet w sytuacjach ujawniających jego ewidentnie nieodpowiedzialne i złe zachowanie. Taka postawa jest też potrzebna uczniowi, właśnie z racji nadziei – powinien on bowiem zdobywać ufność, że jest ktoś, kto pragnie jego prawdziwego dobra, a nie tylko jego namiastek. Sami wychowankowie wydają się taką potrzebę ujawniać, jak można się przekonać z bezpośrednich z nimi rozmów. Nie jest to z pewnością kwestia łatwa w realizacji dla wychowawców, być może także z racji coraz powszechniejszej dzisiaj w postawach rodziców nadopiekuńczości. Należałoby ją jednak jakoś przełamywać, gdyż inaczej szkolna edukacja może zostać na swój sposób ubezwłasnowolniona przez rodziców nieodpowiedzialnie kochających swoich dzieci, a *de facto* nierozumiejących istoty wychowania. Mogą posłużyć temu spotkania z rodzicami, „wywiady”, konferencje pedagogiczne, a także solidarne współdziałanie z Kościołem, który również winien być świadomy wszystkich problemów wychowawczych przeżywanych przez szkołę. Nie zawsze bowiem mamy do czynienia z takimi postawami proboszczów i katechetów, którzy rozumieliby te zagadnienia i chcieliby włączyć się w proces naprawy wychowania.

Wychowanie do nadziei i jej życiowej roli jest z pewnością utrudnione przez niepokojące tendencje w obszarze edukacji. Zaliczyć do nich należy postrzeganie roli dyrektorów szkół bardziej w kategoriach menedżerów niż wychowawców. Owszem, zdolności menedżerskie z pewnością są potrzebne każdemu, kto pełni określone funkcje kierownicze, jednakże w szkole, którą pragnie się dzisiaj uczynić swoistym przedsięwzięciem w miarę możliwości

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Pomagajmy młodym budować*, nr 3.

zarabiającym na sobie, optyka postrzegania i oceny wszystkiego z punktu widzenia menedżera wydaje się mijać z naturą tej placówki. Dyrektorzy bowiem na pierwszym miejscu są wychowawcami, w których pokłada się nadzieję, że potrafią w pełnionej przez siebie funkcji dostrzec bardziej globalne potrzeby wychowawcze ucznia i szkoły, ogarniać całość działań edukacyjnych, wykazać się większą zdolnością obiektywnego myślenia oraz reprezentować uznany autorytet wychowawczy. Tego oczekują od nich i nauczyciele, i uczniowie. Dyrektor pozostaje na terenie szkoły praktycznie ostatnią instancją apelacyjną, ostatnim punktem odniesienia i dobrze by było, by podejmowane przez niego decyzje nie były motywowane względami płynącymi z funkcji menedżera, ale wychowawcy. A uczeń powinien mieć nadzieję, że w osobie dyrektora spotka człowieka obiektywnie oceniającego jego określoną sytuację, tym bardziej wówczas, gdy znajdzie się w sytuacji konfliktowej.

Inną przeszkodą jest zbytnia biurokratyzacja zawodowego awansu i zawodowego doskonalenia nauczyciela, która pilnie domaga się sensownego, racjonalnego uproszczenia, by nauczyciel nie poświęcał jej aż tak wiele czasu, który potrzebny jest do bardziej swobodnego, spokojnego, harmonijnego wypełnienia funkcji wychowawczych. Dlatego jednym z podstawowych kryteriów w programowaniu awansu i zawodowego doskonalenia powinny być racje wychowawcze, tzw. wzgląd na to, by wypełnienie powinności wychowawczej nauczyciela nie zostało zasadniczo w tym procesie uszczuplone. Jest to o tyle ważne i pilne, gdyż aktualny stan wskazuje na wyjątkową dominację czynnika biurokratycznego, a wniesione poprawki czy modyfikacje można nazwać bez żadnej przesady kosmetycznym zabiegiem ustawowym.

Szkolni wychowawcy i nauczyciele muszą wiedzieć i to, że jakkolwiek demokracja niesie ze sobą wiele możliwości i szans, to jednak ma też swoje drugie oblicze – nadmierne podkreślanie w życiu społecznym wagi i znaczenia postawy przedsiębiorczości, konkurencyjności, rywalizacji, co w swoisty sposób przekłada się na obszar edukacji. Istnieje już nawet w szkole podstawowej zjawisko „wyścigu szczurów”, będące wyrazem egoistycznego zachowania, które u uczniów o mniejszej odporności psychicznej rodzi postawy nacechowane lękiem, wycofywaniem się z aktywności własnej i społecznej, a to z pewnością nie jest symptomem nadziei na pełny rozwój wychowanka. I właśnie dlatego przed dzisiejszą edukacją pojawia się taki rodzaj zadań, w których bardziej niż kiedykolwiek trzeba będzie wychowywać do postawy altruizmu, bezinteresowności, miłości, wiary we własne siły, jak również wiary w Boga, w Jego wszechogarniającą miłość i przebaczenie, gdyż w przeciwnym przypadku może się pogłębiać stan utraty zdrowia psychicznego i rodzenie się postaw patologicznych. Być może jest to wyzwanie wielkie i trudne w swoim charakterze, ale szkoła zawsze była kojarzona z mądrością, ze wspólnotą czy instytucją nazywaną kuźnią charakterów,

także – jak przypomniał Jan Paweł II – „kuźnią cnót społecznych”<sup>10</sup>, również z odwagą stawiania czoła trudnym problemom wychowawczym, z których wychodziła zwykle zwycięsko. Gdyby szkoła tak właśnie chciała postrze- gać samą siebie, wówczas stałaby się rzeczywiście instancją oferującą nie złudną, ale rzeczywistą nadzieję na życie. A nadzieja, wbrew powszechnemu twierdzeniu, jest cechą ludzi odważnych, zdecydowanych, i dobrze by było, by była to odwaga wiary niespożytej i niewyczerpanej, odwaga czynienia w życiu dobra i odwaga kierowania się miłością...

## The Pedagogical Value of Hope

### SUMMARY

42

The changes undertaken in primary and compulsory education were aimed at attaching greater worth to educational aspects so that the school environment might become one which favours the formation of an integrated and complete personality. This goal will not be realized if contemporary schools do not remain open to particular values, and to a certain conception of their mutual hierarchy. One of the basic values which surely cannot be excluded from education is hope, and all those conditions which are necessary for its presence in schools and in the lives of pupils. Amongst those factors which guarantee the pedagogical role of hope is the teacher, inasmuch as he or she is credible and offers hope that with the teacher's help, the pupil will be in a position to realize all, or at least the most fundamental, aims of school education.

School teachers and pedagogues should know that although democracy brings with it many possibilities and opportunities, it also has a negative side. The “rat race” – with its excessive emphasis on personal initiative, competitiveness, rivalry in the educational milieu – already exists even in elementary schools. Amongst pupils of lower psychological resistance, it gives rise to fear, and a retreat from individual and collective activity. This is certainly not a sign of hope for the full development of the pupil. That is why contemporary pedagogy faces more than ever the challenge of forming others more than ever in attitudes of altruism, selflessness, love, faith in one's own capabilities, and faith in God. If it fails to do so, the state of psychological malaise amongst many pupils may deepen, and increasingly yield pathological behavior.

---

<sup>10</sup> *Tamże.*



## Egzegeza ignacjańskiej złotej reguły porozumienia i dialogu (*Praesupponendum*)

ALEKSANDER JACYNIAK SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

Termin „egzegeza”, wywodzący się od greckiego słowa *ekségesis*, kojarzy się najczęściej z odczytaniem pierwotnego znaczenia tekstów biblijnych oraz ich wyjaśnianiem i interpretacją. Jednak w powszechnym znaczeniu wyraża on objaśnianie, tłumaczenie, interpretację, zwłaszcza tekstów<sup>1</sup>, objaśnianie i interpretację filologiczną tekstów literackich, zwłaszcza z dawnych epok, głównie starożytnych<sup>2</sup>. W tym ogólnym znaczeniu będzie on używany w tym opracowaniu, na określenie procesu pogłębionej analizy tekstu zasady, określanej mianem *praesupponendum*.

Św. Ignacy Loyola prawdopodobnie nie sformułowałby tej zasady, gdyby nie napisał książeczki *Ćwiczeń duchowych* i nie wypracował całej drogi duchowości, która na nich bazuje. Ta złota reguła porozumienia i dialogu ma i może mieć wszechstronne zastosowanie. Podstawowym środowiskiem, w którym zaistniała, i do którego się odnosi, jest droga *Ćwiczeń duchowych*. Niektórzy przypisują jej znaczenie zwykłej noty wstępnej po swoistej przedmowie, której rolę pełnią adnotacje, czyli uwagi wstępne. Czyni tak np. Francesco Saverio Calcagno SJ<sup>3</sup>. Są jednak i tacy, którzy przypisują jej większą

<sup>1</sup> Por. W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1960, s. 651; M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. II, PWN, Warszawa 1978, s. 518; St. Skorupka (red.), *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 319.

<sup>2</sup> Por. H. Zgółkowska (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. X, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1997, s. 265; J. Tokarski (red.), *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 1971, s. 174; A. Markowski, R. Pawelec, *Wielki słownik wyrazów obcych i trudnych*, Wydawnictwo WILGA, Warszawa 2001, s. 187; B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. I, Wydawnictwo WILGA, Warszawa 2000, s. 227.

<sup>3</sup> Por. F. S. Calcagno, *Ascetica ignaziana*, t. I: *Prima e seconda settimana degli esercizi*, Marietti, Torino 1936, s. 150.

rolę, dla o. José Magaña SJ stanowi ona swoisty prolog do tej książeczki<sup>4</sup>. Inni jeszcze, jak np. o. Ignacio Casanova SJ, podkreślają umieszczenie tej zasady w miejscu zupełnie wyjątkowym<sup>5</sup>.

## 1. Struktura tekstu

Książeczka *Ćwiczenia duchowe* stała się w historii duchowości chrześcijańskiej jednym z najistotniejszych przewodników pomagających wejść w dialog z Bogiem i stale pogłębiać go. *Praesupponendum* zostało w niej umieszczone na uprzywilejowanym miejscu, bezpośrednio po tytule i tuż przed *Zasadą pierwszą i podstawową* określaną mianem *Fundamentu Ćwiczeń*. Nie tylko jednak to zaprasza do zatrzymania się nad jej treścią. Także struktura, sposób jej sformułowania może stanowić istotne zaproszenie do zgłębienia jej zawartości. Jest to struktura poczwórnej gradacji. Każdy z jej czterech stopni, poziomów nawiązuje do czterech zróżnicowanych sytuacji, które mogą zaistnieć w relacjach międzyludzkich. Oto treść tej zasady:

„Aby zarówno

ten, który daje Ćwiczenia duchowe

jak i

ten, który je przyjmuje

bardziej sobie pomogli i skorzystali (odnieśli większą korzyść)  
należy założyć,

- że każdy dobry chrześcijanin powinien być bardziej skory do ocalenia wypowiedzi bliźniego niż do jej potępienia;
- a jeśli nie może jej ocalić,  
niech pyta, jak on ją rozumie;
- a jeśli on rozumie ją źle,  
niech go poprawi z miłością;
- a jeśli to nie wystarcza,  
niech szuka wszelkich środków stosownych do tego,  
aby on dobrze ją rozumiejąc ocalił ją/siebie” (ĆD 22).

Zauważalna w *Praesupponendum* gradacja, ukazująca sposób postępowania w czterech różnych sytuacjach mogących zaistnieć w dialogu, stanowi coś wyjątkowego w schematach myślowych św. Ignacego, utrwalonych na kartach *Ćwiczeń*, gdyż cyfra 4 rzadko się w niej pojawia. Jego klasyczny schemat myślowy bazuje przede wszystkim na cyfrach 3 i 5<sup>6</sup>, o czym wspomina on sam (por. ĆD 228, 261).

<sup>4</sup> Por. J. Magaña, *Mistero pasqual y Ejercicios Ignacianos*, w: C. Espinosa (red.), *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, BAC, Madrid 1968, s. 418.

<sup>5</sup> Por. I. Casanovas, *Commentario y explicación de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*, Editorial Balmes, Barcelona 1945, s. 344.

<sup>6</sup> Por. A. Guillén, *Las cuatro semanas de los EE. En una sola contemplación*, „Manresa” 1996 nr 68, s. 7.

Medytacje lub kontemplacje mają trzy główne części (por. ĆD 50, 106). Prawie wszystkie proponowane przez Ignacego ćwiczenia zawierają po trzy punkty (por. ĆD 50-52, 92-94, 95-97, 106-108, 114-116, 140-142, 144-146, 262-312 itd.). Różne kolokwia składają się zasadniczo z trzech części (por. ĆD 63, 71, 147, 156 itd.). Kontemplacje mają po trzy wprowadzenia (por. ĆD 102-104, 137-139, 150-152 itd.). W II Tygodniu Ćwiczeń pojawiają się trzy pary ludzi, trzy stopnie pokory i trzy pory na dokonanie właściwego wyboru (por. tamże 153-155, 165-167, 175-177). Oprócz tego w Ćwiczeniach spotykamy trzy pory robienia rachunku sumienia, trzy rodzaje myśli, trzy rzeczywistości poddawane ogólnemu rachunkowi sumienia (myśli, mowa, uczynki), trzy korzyści płynące ze spowiedzi generalnej, trzy sposoby praktykowania pokuty i trzy sposoby modlitwy (por. ĆD 24-26, 32-42, 44, 83-85, 238-260).

Cyfra 5 też pojawia się często w Ćwiczeniach. Ogólny rachunek sumienia składa się z pięciu punktów. Pięć punktów zawierają także propozycje niektórych medytacji, czy kontemplacji. W modlitwę należy zaangażować pięć zmysłów. Prawie każdego rekolekcyjnego dnia ma być po pięć czasów modlitwy (por. ĆD 43, 45-65, 66-70, 121-125, 128, 204, 222-224).

Żadna inna cyfra, poza 3 i 5, nie dostąpiła takiego zaszczytu w schematach myślowych przyjętych przez Ignacego. Cyfra 4 sporadycznie pojawia się jednak w tym dziele, które składa się z czterech Tygodni, a u ich kresu znajduje się *Kontemplacja pomocna do uzyskania miłości*, zawierająca cztery zasadnicze punkty. *Praesupponendum*, z wyszczególnieniem czterech sytuacji, mogących zaistnieć w dialogu, nie jest więc całkowicie osamotnione w strukturze *Ćwiczeń*.

## 2. „(...) Ten, kto daje Ćwiczenia duchowe (...) ten, kto je otrzymuje”

Sposób, w jaki rozpoczyna się ta zasada, jest typowo ignacjański. Św. Ignacy często używa czasowników „dawać” (*dar*) i „otrzymywać” (*recibir*). W samych *Ćwiczeniach duchowych* słowo *dar* występuje ponad sto razy, natomiast *recibir* trzydzieści trzy<sup>7</sup>. Są one użyte m.in. na określenie ofiarowywanych i otrzymywanych Bożych darów, relacji bosko-ludzkich oraz międzyludzkich. Dość często jednak te dwa terminy odnoszą się do rzeczywistości dawania i przeżywania Ćwiczeń duchowych. Można to zauważyć począwszy od *Uwag wstępnych*, czyli *Adnotacji*, umieszczonych na początku książeczki. Aż w trzynastu adnotacjach na ogólną ich liczbę dwudziestu pojawia się sformułowanie „dawać lub/i otrzymywać Ćwiczenia” (por. ĆD 1-2, 5-10, 12, 14-15, 17-18).

<sup>7</sup> Por. I. Echarte, *Concordancia Ignaciana*, Ediciones Mensajero i Editorial Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 1996, s. 292-294, 1085-1086.

Wyrażenie „ten, kto daje (...) ten, kto je otrzymuje” (*el que da los ejercicios ... el que los recibe*), podobnie jak wyrażenie „aby bardziej sobie pomogli” (*para que más se ayuden*), umieszczone na początku *Praesupponendum*, łączą go dogłębnie z duchem *Adnotacji*.

Sugestywne jest określenie „ten, kto daje Ćwiczenia” (*el que da los ejercicios*). Ignacy nie mówi nigdy o kierowniku Ćwiczeń. Nie używa terminu „dyrektor”, „kierownik” w żadnym innym swym piśmie. W *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego* kierownictwo zarezerwowane jest w odniesieniu do Ducha Świętego (por. *Konst.* 624). To Duch Święty kieruje. Terminologia używana w *Adnotacjach* i *Praesupponendum* chce określić natomiast relacje, w które wchodzi i które nawiązują się między tym, kto daje Ćwiczenia, czyli wskazuje, jaką drogę i w jaki sposób trzeba przebyć, i tym, kto angażuje się w ich przeżywanie. Ten, kto daje Ćwiczenia jest jedynie instruktorem, który działa, pomaga, wspiera; zawsze jednak ze świadomością, że sam jest narzędziem w rękach Ducha Świętego. Wchodzi on w dialog z przeżywającym Ćwiczenia, przekazuje mu coś nie we własnym imieniu, ale ze świadomością, że sam w swoim czasie i na swój sposób to otrzymał lub stale otrzymuje. Jego rola będzie polegać głównie na tym, by dostosowywać do poziomu intelektualnego i duchowego oraz do potrzeb i możliwości odprawiającego Ćwiczenia, jako duchową drogę.

Natomiast określenie „ten, kto je otrzymuje” (*el que los recibe*) wskazuje na postawę otwarcia i gotowości przyjęcia. Taka postawa wynika z pokornego uznania własnych braków. Otrzymuje i chce otrzymywać ten, kto czegoś potrzebuje. Jeśli ten proces dokonuje się w duchu wiary, jest przede wszystkim wyrazem dogłębnego przeżywania własnej świadomości bycia stworzeniem niedoskonałym i pełnym ograniczeń. Tylko ktoś dogłębnie świadomy swej skończoności może otworzyć się na Absolut i przyjąć określone środki, choćby takie jak Ćwiczenia duchowe, za pośrednictwem których może zostać zaspokojony podstawowy duchowy głód i duchowe pragnienie człowieka.

### 3. „(...)aby bardziej sobie pomogli i skorzystali”

Czasownik *ayudar* (w sensie pomagania komuś) oznacza „wnosić wkład”, „przyczynić się do czegoś”, „wspierać”, „wspomagać”, „wybawiać z kłopotów”, „podejmować jakieś działanie” na czyjaś korzyść. W formie zwrotnej *ayudarse*, użytej w tym tekście *Ćwiczeń*, oznacza osobisty wysiłek wewnętrzny autoafirmacji lub posługiwanie się jakąś sprawą, albo też pracę na rzecz własnej korzyści bez liczenia na jakąkolwiek pomoc z zewnątrz. Termin *aprovechar* oznacza natomiast „przynosić korzyść, pożytek, zysk”, albo też „skorzystać”, „wykorzystać”. W formie zwrotnej *aprovecharse*, występującej w tekście *Praesupponendum*, oznacza wykorzystać nadarzącą się okazję czy maksymalnie sprzyjające okoliczności w celu uzyskania jakichś korzyści

osobistych<sup>8</sup>. Dość często termin ten jest używany w znaczeniu negatywnym, sygnalizującym jakąś interesowność, nadużycie, szkodę czy krzywdę wyrządzoną komuś, działanie przebiegłe<sup>9</sup>.

Te dwa kolejne określenia „bardziej sobie pomogli i skorzystali” (*se ayuden i se aprovechen*) także należą do dość często stosowanego słownictwa *Ćwiczeń*. Słowo *ayudar* występuje w nich dwadzieścia pięć razy, natomiast *aprovechar* trzydzieści pięć<sup>10</sup>. Są to kolejne słówka łączące *Praesupponendum* z *Adnotacjami*. Ignacy używa ich w obfitej różnorodności, zarówno w znaczeniu pomagania sobie samemu, jak i pomagania jeden drugiemu. W tym drugim znaczeniu nie chodzi o formę pomocy symetrycznej i korelatywnej, ponieważ dwaj ludzie pomagają sobie, nie robiąc tego samego. Na początku książeczki *Ćwiczeń* pojawia się sformułowanie *y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir* (CD 1). Forma porównawcza „tak... jak” (*así ... como*), użyta w pierwszym numerze *Ćwiczeń*, czyni równymi bohaterów akcji wyrażonej w czasowniku „pomagać sobie” (*ayudarse*), ale niekoniecznie w sposobie postępowania. Działania podejmowane przez obie strony mogą być odmienne. Żadna ze stron nie pomoże sobie, ani nie odniesie korzyści bez współdziałania i współpracy z drugą stroną. Św. Ignacy nie zakłada tu takiej wzajemności w pomaganiu sobie, w której istniałaby pod każdym względem tylko i wyłącznie równość między tym, kto daje i tym, kto otrzymuje. Zakłada raczej relację asymetryczną i dobrowolną, w której jest możliwa np. braterska czy ojcowska korekta z jednej ze stron. Ten, kto daje, i ten, kto otrzymuje, pełnią różne znaczeniowo funkcje. Każdy z nich, kierując się miłością i akceptacją drugiej strony, ma podjąć swą funkcję z całą odpowiedzialnością. Ustala się w ten sposób fundament wzajemnej relacji oraz funkcje, które pełni każda ze stron. Bazując na nim, obie strony mogą rozpocząć podążanie zaproponowane w dynamice *Ćwiczeń* duchowych. Zarówno dający jak i otrzymujący je powinni zaufać metodzie, wolni od wzajemnych uprzedzeń czy niedomówień, podążając razem, inspirowani przez Ducha Świętego, w poszukiwaniu prawdy<sup>11</sup>.

O. Ponlevoy SJ podkreśla, że zarówno dający jak i odprawiający *Ćwiczenia* potrzebują tej zasady, obydwaj powinni być też zainteresowani jej realizowaniem. Wskazuje, że od momentu, w którym dwie osoby spotykają się i rozpoczynają rozmowę, Bóg pragnie, by nawzajem sobie pomagali i odnieśli wzajemną korzyść z tego spotkania. Ta niezbędność pomagania sobie oraz

<sup>8</sup> Por. S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, s. 66.

<sup>9</sup> Por. M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, t. I, Gredos, Madrid 1987, s. 223-224.

<sup>10</sup> Por. I. Echarte, dz. cyt., s. 66-67, 85.

<sup>11</sup> Por. S. Arzubialde, dz. cyt., s. 66-67.



budowania siebie nawzajem wyływa z przykazania miłości. Jeśli pomagają sobie i korzystają z wzajemnego wsparcia, współpraca w czasie Ćwiczeń jest łagodniejsza, delikatna, przebiega bardziej gładko, a odniesiona z niej korzyść będzie pewniejsza. To powiązanie, ta zgodność i wzajemność łącząca dwie osoby, jest twórczą więzią, która może zaistnieć między mocnym i słabym, młodzieńcem i starcem, ubogim i bogatym, synem i ojcem, rekolektantem i rekolekjonistą, którzy coś dają sobie nawzajem i jednocześnie otrzymują. Ignacy umieścił słowa *se ayuden y aprovechen* w liczbie mnogiej, by podkreślić, że rekolektant może pomagać i jednocześnie tę pomoc otrzymywać. Tak samo ma się rzecz z dającym Ćwiczenia<sup>12</sup>. Na obopólną pomoc i korzyść w tym zakresie wskazuje także o. Dario Restrepo Londoño SJ w swej książce *Dialogo: comunión en el Espíritu*<sup>13</sup>.

Trzeba tu jednak doprecyzować jeszcze, że jak w całości Ćwiczeń tak i w *Praesupponendum* chodzi o pomoc i korzyść duchową, daleką od powierzchowności tych, którzy myślą głównie, czy wyłącznie o korzyści materialnej. Wystarczy wziąć do ręki książeczkę Ćwiczeń, by zobaczyć, że słowa „pomagać” (*ayudar*) i „korzystać” (*aprovechar*) związane są z procesem wyzwolenia z grzechu (por. np. ĆD 40, 41, 44, 65, 89, 239, 370), z poszukiwaniem właściwej roli stworzeń, którą człowiek powinien sobie przyswoić (por. np. ĆD 23), ze stałym przybliżaniem się do Pana (por. np. ĆD 91, 169, 177, 189, 243, 348, 350), by uświadomić sobie, że św. Ignacy używa powyższych terminów przede wszystkim w ich znaczeniu duchowym. Dlatego też Ignacio Iparraguirre SJ, wyjaśniając znaczenie terminu *ayudar*, stwierdza, że jest on powiązany z duchową postawą św. Ignacego, wyrażającą się w nieustannej prośbie, kierowanej do Pana, o wsparcie we wszystkim, co sam Pan Bóg zlecił do spełnienia w realizacji misji, polegającej na trudzeniu się, by pomagać innym. Postawa ta współbrzmi z ignacjańskim spojrzeniem na Boga: Bóg pragnie, byśmy pomagali Mu i współpracowali z Nim w Jego dziele<sup>14</sup>. Te dwa terminy pozwalają ujrzyć owoce stosowania zasady *Praesupponendum*. Każdy sposób postępowania pozostawia owoce. Dzieje się to także w odniesieniu do stosowania powyższej reguły.

#### 4. „Trzeba założyć”

Docieramy tu do kluczowego słowa, na bazie którego utworzono nazwę omawianej zasady. Chodzi o termin *presuponer*, który w książeczce Ćwiczeń

<sup>12</sup> Por. A. de Ponlevoy, *Comentario a los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*, Imp. priv. del Colegio, Oña 1921, s. 42.

<sup>13</sup> Por. D. Restrepo Londoño, *Dialogo: comunión en el Espíritu*, CIRE, Bogotá 1975, s. 83.

<sup>14</sup> Por. I. Iparraguirre, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, s. 27.

pojawia się zaledwie dwa razy: po raz pierwszy w 22 numerze *Ćwiczeń* (w tekście *Praesupponendum*) i wkrótce potem w numerze 32, na początku uwag dotyczących ogólnego rachunku sumienia (por. *ĆD* 32).

Jest to termin wywodzący się z języka łacińskiego. Powstał on z trzech odrębnych członów: *prae-sub-ponere*. Do tych samych konkluzji dochodzi się, analizując także hiszpańską etymologię tego terminu: *pro-su-poner*. Oznacza on wysiłek intelektu i serca, który zmierza do umieszczenia (*ponere*) czegoś przed (*prae*), to znaczy w postawie uprzedniej lub stałej pod (*sub*) czymś. Ten termin, o znaczeniu pozytywnym, jest aktem przyjęcia lub akceptacji myśli ze względu na fakt, że chodzi o coś ważnego, powszechnie przyjętego, nawet jeśli nie mówi się o tym wprost. Jest on aktem uprzedniego założenia, myślenia, wyobrażania sobie oraz umieszczenia jakiegoś faktu jako poprzedzającego i warunkującego inny<sup>15</sup>. Hiszpański *Diccionario de uso del español* precyzuje, że *presuponer* oznacza zakładanie lub możliwość zaistnienia czegoś jako bazy do rozwinięcia jakiegoś argumentu lub w celu działania w określony sposób, np. jakiś plan zakłada zaaprobowanie jakiegoś projektu. Natomiast termin *presupuesto*, będący imiesłowem od czasownika *presuponer*, ma kilka podstawowych znaczeń. Może oznaczać uprzednią kalkulację kosztów określonego dzieła, pracy czy przedsięwzięcia. Może też być synonimem intencji, motywu lub pretekstu, dla którego robi się określoną rzecz<sup>16</sup>.

Św. Ignacy w obydwu przypadkach, w których używa terminu *presuponer* w książeczce *Ćwiczeń*, stosuje go w jego powszechnym znaczeniu. Podobnie używa tego terminu w *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego*, gdzie występuje on tylko siedem razy (por. *Konst.* 1, 111, 148, 547, 582, 677, 791). Analizując słownictwo *Ćwiczeń* i *Konstytucji*, łatwo można zauważyć, że w terminologii św. Ignacego słowo *presuponer* pojawia się raczej rzadko, tak jak zazwyczaj rzadko używane jest ono w niewyszukanym słownictwie stosowanym na co dzień.

## 5. „Każdy dobry chrześcijanin”

Skoncentrujmy się najpierw na terminie „każdy”, będącym tłumaczeniem hiszpańskiego terminu *todo*. Jest to jedno z ulubionych słów św. Ignacego i bardzo często stosowane przez niego z książeczki *Ćwiczeń*. Występuje tam aż 145 razy, Jednak nie zawsze ma to samo znaczenie. Wielokrotnie występuje ono w znaczeniu, które trafniej oddaje słowo *cada*. Termin *todo* oznacza bowiem przede wszystkim: „cały”, „wszystek”, „całkowity”, „zupełny”, a dopiero w dalszej kolejności: „każdy”, „wszelki”. Natomiast w terminie *cada* na

<sup>15</sup> Por. G. B. Melzi (red.), *Dizionario Enciclopedico Italiano*, t. IX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1958, s. 771.

<sup>16</sup> Por. M. Moliner, *Diccionario*, s. 768-769.

pierwszy plan wysuwa się zdecydowanie znaczenie: „każdy”, „wszelki”<sup>17</sup>. Tekst *Praesupponendum* nie jest oczywiście jedynym fragmentem *Ćwiczeń*, w którym św. Ignacy używa terminu *todo* bardziej w znaczeniu *cada*. Jest mnóstwo innych tekstów zawierających słowo *todo*, w których zastosowanie terminu *cada* byłoby bardziej właściwe (por. *CD* 1, 2, 3, 19, 20, 131, 170, 217, 228, 239, 261, 316, 329, 344, 348, 353). W większości jednak przypadków słowo *todo* odnosi się do całości w znaczeniu ilościowym lub jakościowym<sup>18</sup>.

Przejdźmy teraz do terminu „chrześcijanin” (*cristiano*). Jest oczywiste, że *Praesupponendum* dotyczy chrześcijan. Słowo „chrześcijanin” pojawia się niezwykle rzadko w słownictwie *Ćwiczeń*. W liczbie pojedynczej występuje tylko raz, właśnie w omawianej zasadzie. Pojawia się jeszcze raz na początku II Tygodnia *Ćwiczeń*. Użyty jest tam jednak w liczbie mnogiej (por. *CD* 92). Może to dziwić, ale jedynie na pierwszy rzut oka. Fundamentem tej zasady są bowiem wartości zakorzenione w Ewangelii. W związku z tym, wszystkim, którzy chcą się być uczniami Chrystusa, duch tej zasady nie powinien być obcy.

Jednak św. Ignacy prawdopodobnie świadomie nadużywa terminu *cristiano*. Uwzględnia on bowiem fakt, że *Praesupponendum* wchodzi w życie w czasie, w którym chrześcijanie dzielą się coraz bardziej, tworząc nowe odłamy w obrębie protestantyzmu. By nie drażnić chrześcijan będących poza Kościołem katolickim, nie używa terminu „chrześcijanin” w *Ćwiczeniach* poza dwoma przypadkami. Jednym z nich jest tworzenie na początku II Tygodnia *Ćwiczeń* przypowieści bazującej na globalnym spojrzeniu na świat, w którym żyje. Jest to przypowieść, mająca ułatwić kontemplowanie wezwania króla doczesnego. Pojawia się tam termin „chrześcijanie”. Drugim natomiast jest tekst zasady, która może stać się podstawą i jednocześnie kryterium autentycznego dialogu między podzielonymi chrześcijanami oraz poszukiwania przez niech prawdy, prowadzącej do odzyskiwania utraconej jedności. Dyskretnie pokazuje w ten sposób, że zasada ta wykracza poza granice Kościoła katolickiego. Pokornie też sugeruje, że niezbędne jest bycie dobrymi chrześcijanami, by dialog, poszukiwanie zrozumienia drugiej strony oraz dążenie do jedności było możliwe. Swe refleksje o możliwości skorzystania z *Praesupponendum* w dialogu ekumenicznym spisał o. Miguel Nicolau SJ<sup>19</sup>.

Termin „dobry” (*buen*) pojawia się w *Ćwiczeniach* w różnych osobach liczby pojedynczej i mnogiej trzydzieści cztery razy<sup>20</sup>; najczęściej w bez-

<sup>17</sup> Por. St. Wawrzekowicz, K. Hiszpański, *Podręczny słownik hiszpańsko-polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 132, 722.

<sup>18</sup> Por. S. Decloux, *En todo amar y servir. Para una comprensión del lema ignaciano*, „Manresa” 1991 nr 63, s. 8-12.

<sup>19</sup> Por. M. Nicolau, *El „Presupuesto” de San Ignacio y el diálogo ecuménico*, „Manresa” 1980 nr 52, s. 87-90.

<sup>20</sup> Por. I. Echarte, dz. cyt., s. 109-110.

pośrednim odwołaniu się do niewidzialnego Boga (por. *CD* 20, 52, 151, 157) czy do Chrystusa (por. *CD* 98). Używany jest także jako Boży atrybut (por. *CD* 59, 237) czy wreszcie atrybut ludzi (por. *CD* 237, 364). W tekście *Praesupponendum* termin ten odnosi się do tego ostatniego aspektu i dlatego tylko nad nim się zatrzymajmy. O ludzkiej dobroci św. Ignacy mówi w książeczce *Ćwiczeń* raczej rzadko. Jest to element przyjętej przez niego taktyki. Koncentruje się on bowiem w swych *Ćwiczeniach* nie tyle na tym, jaki ma być człowiek, ale co ma robić. Gama możliwości jest tu wielka. Ignacy nie wymienia cnót, które mają zdobić człowieka, ale fundamentalne postawy, które mają ukierunkować jego życie. Według tego schematu ukazuje, jak dobroć człowieka może odzwierciedlać dobroć Boga<sup>21</sup>.

O. de Ponlevoy SJ już w 1921 r. zaznaczył, że wystarczy być dobrym chrześcijaninem, by tę zasadę wprowadzać w życie. Jego zdaniem, wpisuje się ona w samą istotę, w sedno chrześcijaństwa, gdyż odwołuje się do zasady miłości, a miłość jest sercem chrześcijaństwa<sup>22</sup>. Do tego samego argumentu powrócił po czternastu latach autor głównego artykułu na temat *Praesupponendum*, jaki dotychczas został opublikowany. Podkreśla w nim, że wystarczy być dobrym chrześcijaninem, by mieć w sobie gotowość i dyspozycję serca do stosowania tej zasady we własnym życiu. Zaznacza także, że jej przestrzeganie jest niezbędne, by być chrześcijaninem prawdziwym, bo bazuje ona na miłości, czyli sercu chrześcijaństwa<sup>23</sup>. Podobne aspekty analizuje Jesús Corella SJ, który sygnalizuje, że większa gotowość do ocalenia wypowiedzi bliźniego nie rodzi się jako efekt edukacji czy intelektualnej przenikliwości, ale z faktu bycia dobrym chrześcijaninem. To właśnie ten tytuł motywuje istnienie i rozwój postawy otwartej, przepojonej ufnością, podejmowanej w duchu wolności i respektu wobec drugiej osoby, szacunku i pragnienia pomagania jej<sup>24</sup>. Dario Restrepo Londoño SJ zaznacza natomiast, że dobry chrześcijanin zakłada istnienie dobrej intencji u jego rozmówcy i akceptuje objawianą przez niego prawdę lub stara się do niej dotrzeć<sup>25</sup>.

## 6. Być bardziej skorym do ocalenia niż potępienia

Swoistym wstępem do prezentacji każdego z czterech członów omawianej zasady są słowa: „Aby zarówno ten, kto daje *Ćwiczenia* duchowe, jak i ten, kto je przyjmuje bardziej sobie nawzajem pomagali i skorzystali...”

<sup>21</sup> Por. I. Iparraguirre, dz. cyt., s. 38-40.

<sup>22</sup> Por. A. de Ponlevoy, dz. cyt., s. 42.

<sup>23</sup> E.D., *El „Presupuesto”*, s. 333.

<sup>24</sup> Por. J. Corella, *Sentir la Iglesia. Cometario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Ediciones Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1996, s. 60-61.

<sup>25</sup> Por. D. Restrepo Londoño, dz. cyt., s. 82-83.

(ĆD 22). Tuż za nim pierwszy człon *Praesupponendum* brzmi: „Każdy dobry chrześcijanin winien być bardziej skory do ocalenia wypowiedzi bliźniego niż do jej potępienia” (ĆD 22). Pojęciem kluczowym w tym pierwszym członie jest „ocalenie”. Słowo „ocalić” (*salvar*) występuje w *Praesupponendum* aż trzykrotnie. W całości *Ćwiczeń* pojawia się ono jedynie piętnaście razy<sup>26</sup> i w żadnym innym miejscu tej książeczki nie zostało umieszczone w tak wielkiej liczbie, jak w interesującej nas zasadzie. Jednak nie tylko to wyróżnia pod tym względem ten fragment *Ćwiczeń*. W każdym innym miejscu, w którym pojawia się to słowo, ma ono znaczenie zbawienia wiecznego, które dotyczy poszczególnego człowieka (por. ĆD 150, 153, 366), zbawienia jego duszy (por. ĆD 23, 177, 179) czy ogólnie zbawienia rodzaju ludzkiego (por. ĆD 102, 287). Także w pozdrowieniach, w których pojawia się to słowo (por. ĆD 262, 295, 301), zawiera ono w sobie życzenie zbawienia wiecznego. Jedynie w tekście *Praesupponendum* termin ten przybiera znaczenie ocalenia czegoś w wymiarze ogólnym, doczesnym, ziemskim. Potępienie lub ocalenie kogoś lub czegoś jest najczęściej konsekwencją dokonanej oceny czy wręcz osądu. Ocalenie zawiera w sobie trud wnikania w intencje, motywacje danej osoby, poznawania uwarunkowań, w których ona żyje lub które ukształtowały okoliczności wypowiedzenia określonej myśli, opinii, przekonania czy osądu. Ocalenie jest z pewnością promocją życia. Jest bowiem ratowaniem, a nie dyskredytowaniem kogoś lub czegoś. Dlatego ma tak istotne znaczenie w życiu jako takim i w duchowej drodze człowieka. Z kluczowych słów występujących w pierwszym jej członie pozostają jeszcze do omówienia terminy *pronto*, *proposición*, *proximo* oraz *condenar*. Celowo podawane są one tu w ich oryginalnym brzmieniu hiszpańskim, gdyż każde z nich ma kilka dość odmiennych znaczeń.

Termin *pronto* może oznaczać: „szybki”, „bystry”, „żwawy”, „żywy”, „gotów”, „gotowy”<sup>27</sup>. W książeczce *Ćwiczeń*, oprócz omawianego tekstu, występuje jeszcze sześciokrotnie. Po raz pierwszy pojawia się w części dotyczącej rachunku sumienia ogólnego, w której św. Ignacy wymienia m.in. sposoby zdobycia zasługi, gdy z zewnątrz przychodzi „mi np. myśl, aby popełnić grzech śmiertelny, a ja tej myśli się sprzeciwiam natychmiast i od razu ją przewyciężam” (ĆD 33). Po raz drugi termin ten znajduje się w uwadze pomocnej do poprawy i reformy własnego życia i stanu. Św. Ignacy przewiduje w niej sytuację, w której może komuś brakować wielkiej ochoty do dokonania wyboru rzeczy podpadającej pod wybór zmienny (por. ĆD 189). Po raz trzeci termin ten występuje w jednej z *Reguł służących do zaprowadzenia ładu w jedzeniu*, w której św. Ignacy sugeruje, by zachować większą wstrzeźliwość wobec wszelkich pokarmów (poza chlebem),

<sup>26</sup> I. Echarte, dz. cyt., s. 1135-1136.

<sup>27</sup> Por. St. Wawrzkowicz, K. Hiszpański, dz. cyt., s.597.

wobec których „i chęć do jedzenia ulega nieuporządkowaniu, i pokusa daje się bardziej odczuć” (ĆD 212). Po raz czwarty pojęcie to pojawia się w pierwszej z *Reguł o trzymaniu z Kościołem*, zachęcającej do odłożenia na bok własnego sądu i do gotowości do przyjęcia postawy posłuszeństwa we wszystkim Kościołowi hierarchicznemu (ĆD 353). Po raz piąty termin ten występuje w dziewiątej *Regule o trzymaniu z Kościołem*, w kontekście dyspozycyjności wobec szukania racji do obrony przykazań kościelnych (ĆD 361). Ostatni raz występujące w książeczce *Ćwiczeń* pojęcie *pronto* zostaje wymienione w następnej, dziesiątej *Regule o trzymaniu z Kościołem*, wyrażającej zachętę do uznawania i pochwalania dekretów, zarządzeń i obyczajów przełożonych (ĆD 362).

W *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego* termin *pronto* występuje tylko raz w szóstym rozdziale *Egzaminu Ogólnego*, dostosowanego do samych tylko koadiutorów. Św. Ignacy, mówiąc o możliwości powierzenia im niższych posług oraz skromniejszych zajęć, wskazuje, że pełniąc je w duchu ukochania Boga i czci wobec Niego, będą mogli bardziej pracować w celu zbawienia dusz. „Dlatego powinni być gotowi z całą pokorą i miłością w miarę swoich możliwości wypełniać sumiennie powierzone im obowiązki” (*Konst.* 114).

Zdaniem o. Santiago Arzubialde SJ, termin ten zasługuje na szczególną uwagę. W myśli św. Ignacego opisuje on wewnętrzną gotowość pozwalającą na szybką i pozytywną reakcję wobec sytuacji, która może okazać się konfliktowa. Numery *Ćwiczeń* 353, 361 i 362 mają być tego przykładem<sup>28</sup>.

Słowo *proposición* może oznaczać „propozycję”, „wniosek”, „ofertę”, „zdanie”, „twierdzenie”, „wypowiedź” lub „projekt”, np. projekt ustawy (*proposición de ley*). Propozycję można „odrzuć” (*barajar una proposición*) lub ją „wycofać” (*recoger una proposición*)<sup>29</sup>. W omawianym tekście termin ten może być rozumiany przede wszystkim jako wniosek, zdanie, twierdzenie lub wypowiedź. Termin ten w książeczce *Ćwiczeń* pojawia się wyłącznie w *Praesupponendum*. Jeden raz występuje na początku rozdziału drugiego *Egzaminu Ogólnego*, omawiającego sprawy, o które należy pytać, czy się przydarzyły pragnącym wstąpić do Towarzystwa Jezusowego. Pierwszą wśród nich ma być upewnienie się, czy nie nastąpiło odejście z Kościoła przez wyparcie się wiary, lub czy ktoś nie został potępiony z powodu jakiegoś heretyckiego twierdzenia (por. *Konst.* 22). W dalszych częściach *Konstytucji* oraz w *Autobiografii* św. Ignacego termin ten nie występuje ani razu.

María Moliner uważa, że słowo *proposición* ma dwa różne znaczenia. Pierwsze z nich jest praktyczne. Oznacza ono wtedy działanie lub zagadnienie praktyczne, do którego zaprasza się drugą osobę, by doprowadziła je do skut-

<sup>28</sup> Por. S. Arzubialde, dz. cyt., s. 65.

<sup>29</sup> Por. St. Wawrzkowicz, K. Hiszpański, dz. cyt., s. 597.

ku. Jest to zaproszenie, impuls, akcja lub efekt proponowania. Można w ten sposób proponować jakiś układ. Mogą też istnieć propozycje niewłaściwe czy nietaktowne. Chodzi tu o ofertę lub zaproszenie do czynienia czegoś. Drugie znaczenie jest bardziej wyszukane i spekulatywne. Oznacza wypowiedzenie jakiejś tezy według pewnej myśli czy idei, którą chce się udowodnić, lub która służy za bazę do udowodnienia<sup>30</sup>. Zdaniem o. Santiago Arzubialde SJ, w *Praesupponendum* termin ten użyty jest w znaczeniu oświadczenia lub wypowiedzenia pewnej prawdy dowiedzionej lub możliwej do potwierdzenia, albo też w znaczeniu opinii, kryterium lub interpretacji teologicznej, filozoficznej albo moralnej, na temat której trwa debata. Sugeruje on również, że addycje, czyli uwagi dodatkowe, pełnią funkcję takich *proposiciones*, to znaczy wypowiedzi, sugestii, twierdzeń, które dający Ćwiczenia przekazuje temu, kto je odprawia. Ten ostatni powinien więc zaakceptować je, jak i całe Ćwiczenia, które są mu dawane. W konsekwencji tego *Praesupponendum* jest także zaproszeniem, skierowanym do odprawiającego je, do przyjęcia wypowiedzi, twierdzeń, które są mu przedstawiane przez dającego je oraz do zaufania wobec metody Ćwiczeń. Zaprasza go także do dogłębnej otwartości na posługę dającego je, która ma prowadzić do spotkania z Bogiem<sup>31</sup>.

Pojęcie *proximo* może oznaczać kogoś bliskiego, pobliskiego, sąsiadniego czy bliźniego. Poza tekstem *Praesupponendum* nie występuje ono w książeczce *Ćwiczeń* ani razu. Też tylko jeden raz pojawia się w *Opowieści pielgrzyma* w opisie wyroku w Salamance, podczas którego św. Ignacy wyraził gotowość podporządkowania się wyrokowi, ubolewając jednak nad tym, że „nie potępiwszy go w niczym zamyka się mu usta, żeby nie mógł pomagać bliźnim w tym, w czym może”<sup>32</sup>. Czterokrotnie termin ten występuje w *Deliberacjach dotyczących ubóstwa*<sup>33</sup>. Za każdym razem użyty jest w kontekście pomagania bliźnim i wyjaśniania im pewnych kwestii<sup>34</sup>. W termin ten obfitują natomiast *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, w których pojawia się on aż 56 razy (por. *Konst.* 3, 30 – dwa razy, 52, 101, 108, 109, 115 – dwa razy, 137 – dwa razy, 157, 186, 273, 280, 307 – dwa razy, 308, 351, 362, 365, 390, 398, 400 – dwa razy, 403, 407, 412, 437, 446, 461, 528, 547, 565, 582, 595, 603 – dwa razy, 622, 623 – trzy razy, 624 – cztery razy, 625, 636 – dwa razy, 638, 642, 671, 725, 749, 765, 814). Szeroki zestaw kontekstów, w których jest tam użyty, współbrzmi z występującym w *Praesupponendum*.

<sup>30</sup> Por. M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, t. II, Gredos, Madrid 1987, s. 864.

<sup>31</sup> Por. S. Arzubialde, dz. cyt., s. 63-65.

<sup>32</sup> *Autobiografía* 70.

<sup>33</sup> Por. MHSI 63, s. 1-7.

<sup>34</sup> Por. *tamże*, nr 1, 2, 3.

Termin *condenar* oznacza przede wszystkim „skazywać” oraz „zaśądzać”. Można kogoś skazać na grzywnę (*condenar a una multa*) lub za przestępstwo (*condenar por un delito*). Używany jest on także w znaczeniu potępienia kogoś lub czegoś oraz zamknięcia czy zamurowania<sup>35</sup>. W książeczce *Ćwiczeń*, poza tekstem *Praesupponendum*, w którym pojawia się zaproszenie do ocalania, a nie potępienia wypowiedzi lub osoby bliźniego, termin ten występuje jeszcze trzykrotnie. W drugim wprowadzeniu pierwszego ćwiczenia I Tygodnia św. Ignacy zachęca do prośby o „wielkie zawstydzenie przed samym sobą” w procesie uświadamiania sobie, „jak wielu zostało potępionych za jeden grzech śmiertelny i jak często ja zasłużyłem na potępienie wieczne za tyle moich grzechów” (ĆD 48). Po raz kolejny termin ten pojawia się w trzecim punkcie tego ćwiczenia, zachęcającym do refleksji nad grzechem poszczególnego człowieka, który za jeden grzech poszedł do piekła oraz nad tyloma innymi, którzy potępił się „z powodu mniejszej ilości grzechów niż te, które ja popełniłem”. Św. Ignacy sugeruje, by rozważyć „rozumem, jak słusznie został potępiony na wieki ten, co grzesząc działał przeciw nieskończonej dobroci” (ĆD 52). Po raz ostatni termin *condenar* użyty jest w jednej z *Reguł o trzymaniu z Kościołem*, w której św. Ignacy omawia, jak poruszać problem predestynacji, by nie prowadziło to prostych ludzi do popadania w błędy, podając przykład błędnego mniemania, wyrażanego w słowach: „Czy mam być zbawiony czy potępiony, to już jest zdecydowane; przeto z powodu moich dobrych czy złych uczynków nie może się to już stać inaczej” (ĆD 367).

Termin *condenar* nie pojawia się ani razu w tekście *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*. Czterokrotnie występuje natomiast w *Autobiografii*<sup>36</sup>. Podsumowując powyższą analizę używania terminów *pronto*, *proposición*, *proximo* oraz *condenar*, dostrzegamy, iż mogą one mieć różne znaczenia. Użycie tych pojęć w *Praesupponendum* jest jednak zbieżne czy równoznaczne z ich znaczeniem w innych fragmentach *Ćwiczeń* oraz w pozostałych wiodących tekstach św. Ignacego.

## 7. Poszukiwanie zrozumienia

Drugi człon zasady *Praesupponendum* brzmi: „Jeśli nie może jej ocalić, niech pyta, jak on ją rozumie” (ĆD 22). Użyte tu pojęcie *inquirir* oznacza natomiast „badać”, „dochodzić”, „wypytywać się”, „dowadywać się”<sup>37</sup>. Jest to termin niezwykle rzadko pojawiający się w słownictwie ignacjańskim. Poza tekstem *Praesupponendum* nie występuje on ani razu w tekście *Ćwiczeń duchowych*. Nie pojawia się też w tekście *Konstytucji*

<sup>35</sup> Por. St. Wawrzekowicz, K. Hiszpański, dz. cyt., s. 192-193.

<sup>36</sup> Por. *Autobiografia* 33, 68 (dwa razy), 70.

<sup>37</sup> Por. St. Wawrzekowicz, K. Hiszpański, dz. cyt., s. 449.



*Towarzystwa Jezusowego*, ani w innych najistotniejszych tekstach św. Ignacego, takich jak *Autobiografia*, *Dziennik duchowy* czy przekazane przez niego dyrektoria.

Kolejne pojęcie, *entender*, ma w języku hiszpańskim wiele znaczeń. Główne z nich to rozumieć i pojmować. Dlatego sformułowanie *lo entiendo* oznacza „rozumiem to”, a *yo te entiendo* „rozumiem cię”. Termin ten jest tłumaczony także przez polskie słowa „wiedzieć”, „znać”, „umieć”. Sformułowanie *no entiendo el inglés* oznacza „nie znam angielskiego”. Kolejne znaczenia tego terminu to „słyszeć”, „dowiadawać się”, „poznawać”, „spoststrzegać”, „zauważać”, „myśleć”, „sądzić”, „mniemać”, „wnioskować”, „chcieć”, „zamierzać”, „mieć zamiar”<sup>38</sup>. W książeczce *Ćwiczeń duchowych* występuje ono siedemnaście razy, w *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego* pojawia się ono aż dziewięćdziesiąt cztery razy (por. *Konst.* 4 – dwa razy, 23, 56, 72, 79, 87, 121, 142, 167 – dwa razy, 170, 172, 196, 199 – dwa razy, 204, 206, 215, 233, 251, 253, 254, 255, 257, 258, 265, 306, 311, 325, 329, 330, 335, 343, 347, 352, 374, 384, 389, 412, 427, 429, 435, 441, 448, 484, 501, 503, 511, 529, 536, 538, 556, 558, 559, 562, 571 – dwa razy, 579, 583, 603, 606, 608, 613, 615, 621, 622 – dwa razy, 623 – dwa razy, 628, 632, 636, 638, 644, 658, 665, 666, 668, 673, 679, 684, 716, 718, 741, 747, 762, 791, 794, 797 – dwa razy, 799, 803, 811). Dziewięciokrotnie użyty został ten termin w *Autobiografii*<sup>39</sup>. W *Ćwiczeniach duchowych* z całą pewnością bez zamiaru ich autora, zostało ono użyte w pięciu swoistych blokach: pięciokrotnie w *Uwagach wstępnych*, trzykrotnie w *Praesupponendum*, sześciokrotnie w I Tygodniu *Ćwiczeń* i dwukrotnie w *Kontemplacji pomocnej do uzyskania miłości* oraz raz w tytule *Reguł o skrupulach*.

Spójrzmy na obecność tego terminu w *Uwagach wstępnych*. Po raz pierwszy pojawia się już w pierwszym numerze *Ćwiczeń*, w którym św. Ignacy wyjaśnia, iż „pod tym mianem *Ćwiczenia* duchowe rozumie się wszelki sposób odprawiania rachunku sumienia, rozmyślenia, kontemplacji, modlitwy ustnej i myślniej i inne działania duchowe” (ĆD 1). Po raz drugi natomiast w *Adnotacji 3*, w kontekście czynionej uwagi, że „kiedy rozmawiamy ustnie lub myślnie z Bogiem, Panem naszym, lub z Jego świętymi, wymagane jest większe uszanowanie z naszej strony, niż kiedy posługujemy się tylko rozumem dla zrozumienia” (ĆD 3). Po raz trzeci termin *entender* występuje w *Adnotacji 4*, sygnalizującej, że „nie należy tak rozumieć, jakoby każdy tydzień musiał koniecznie trwać 7 lub 8 dni” (ĆD 4). Po raz czwarty św. Ignacy używa tego pojęcia w *Uwadze 9*, przestrzegającej przed podawaniem reguł II Tygodnia *Ćwiczeń* nie mającym doświadczenia w rzeczach duchowych rekolektantom I Tygodnia. Reguły te mogą bowiem zawierać

<sup>38</sup> Por. *tamże*, s. 334.

<sup>39</sup> Por. *Autobiografia* 14, 18, 30 (dwa razy), 46, 50, 53, 63, 68.

niektóre sprawy zbyt subtelne i zbyt wzniosłe, by mogli je zrozumieć (por. ĆD 9). Po raz piąty termin ten występuje w *Adnotacji 15*, w kontekście omawiania kwestii wstąpienia do zakonu, gdzie jest zrozumiałe, że składa się śluby zakonne (por. ĆD 14).

Aż trzy razy św. Ignacy używa tego terminu w omawianej przez nas zasadzie, gdy zaleca, by w sytuacjach, w których nie można ocalić wypowiedzi bliźniego, pytać, „jak on ją rozumie; a jeśli on rozumie ją źle”, poprawić go z miłością. Dalej sugeruje, by szukać wszelkich środków stosownych, by ocalić zarówno osobę lub wypowiedź bliźniego, właściwie ją rozumiejąc (por. ĆD 22). Trzykrotne użycie terminu *entender* sygnalizuje wielkie przeświadczenie Ignacego o potrzebie poznawania sposobu myślenia i wartościowania drugiego człowieka.

W tekście *Ćwiczeń* dotyczącym I Tygodnia pojęcie *entender* występuje sześciokrotnie. Trzykrotnie pojawia się w tej części ogólnego rachunku sumienia, która dotyczy słowa. Św. Ignacy rozpoczyna od sugestii, by nie przysięgać ani na Stwórcę, ani na stworzenie, chyba że zaistnieje taka konieczność, która według jego „rozumienia zachodzi nie wtedy, gdy pod przysięgą stwierdza się jaką bądź prawdę, lecz wtedy, gdy chodzi o rzecz większej wagi”. Składana przysięga związana jest także z uszanowaniem, które św. Ignacy rozumie „w taki sposób, że wzywając imienia Stwórcy i Pana swego zwraca się baczną uwagę na zachowanie należnej mu czci i uszanowania” (ĆD 38). Następnie św. Ignacy zachęca do niewypowiadania słów próżnych, przez które rozumie on wypowiedź nieprzynoszącą nikomu pożytku (por. ĆD 40). Raz pojawia się ten termin w części dotyczącej ogólnego rachunku sumienia, odnoszącej się do uczynku, w której wyjaśnia m.in., co rozumie pod pojęciem „polecenia przełożonych” (ĆD 42). Termin ten znajduje się następnie w pierwszym punkcie pierwszego ćwiczenia, w którym św. Ignacy zachęca do przypomnienia sobie i zrozumienia grzechu aniołów (por. ĆD 50). Po raz ostatni w tekście I Tygodnia *Ćwiczeń* znajduje się słowo *entender* w uwadze umieszczonej po piątym ćwiczeniu, w której św. Ignacy wyjaśnia, jak rozumie on czasowy rozkład poszczególnych ćwiczeń (por. ĆD 72).

Termin *entender* nie występuje ani razu w tekście II, III i IV Tygodnia. Czwartym blokiem, w którym św. Ignacy używa tego pojęcia w *Ćwiczeniach*, jest *Kontemplacja pomocna do uzyskania miłości*. W jej drugim punkcie pojawia się on dwukrotnie w odniesieniu do refleksji nad tym, jak Bóg obdarza stworzenia różnymi darami, dając ludziom rozumienie (por. ĆD 235). Po raz ostatni termin *entender* został umieszczony w tytule *Reguł służących do właściwego odczuwania i rozumienia skrupułów* (por. ĆD 345). Wszystkie przypadki użycia przez św. Ignacego tego pojęcia oznaczają w tekście *Ćwiczeń* rozumienie oraz pojmowanie. W takim znaczeniu należy także odczytywać ten termin pojawiający się trzykrotnie w *Praesupponendum*.

## 8. Korygowanie z miłością

Trzeci człon *Praesupponendum* brzmi: „Jeśli on rozumie ją źle, niech go poprawi z miłością” (por. ĆD 22). O. Armand de Ponlevoy SJ, komentując *Praesupponendum*, przypomina, że, zdaniem pogan, miłość, wymieniona przez św. Ignacego w tym członie omawianej zasady, jest ślepa. Chrześcijańskie podkreślają natomiast, że jest ona wyrozumiała i jest siostrą prawdy. Dla uczniów Chrystusa jest takim samym znakiem rozpoznawczym jak krzyż<sup>40</sup>. Albert Chapelle SJ w komentarzu do *Ćwiczeń duchowych* stwierdza, że miłość powinna inspirować do poprawienia bliźniego popełniającego błąd i do poszukiwania odpowiednich argumentów<sup>41</sup>. Miguel Nicolau SJ w swym artykule dotyczącym ekumenicznego wymiaru omawianej zasady wskazuje, że jeśli czyjaś wypowiedź, konkluzja, czy deklaracja jest niemożliwa do zaakceptowania z punktu widzenia obiektywnego i subiektywnego, należy poprawić ją z miłością dlatego, że zdobywa ona serce i przysposabia umysł do przyjęcia racji pozwalających zrozumieć za i przeciw danej wypowiedzi<sup>42</sup>.

W tym członie *Praesupponendum* św. Ignacy używa terminu *corregir*, który oznacza „poprawiać”, „prostować”, „korygować”, „naprawiać”, „karcic” oraz „karać”. Może być on tłumaczony także jako „zmniejszać” lub „łagodzić”<sup>43</sup>. W książeczce *Ćwiczeń* występuje on trzykrotnie i to w kilku punktach niemalże sąsiadujących ze sobą. Po raz pierwszy w interesującej nas zasadzie. Po raz drugi natomiast na początku omawiania kwestii rachunku sumienia szczegółowego i codziennego, gdy św. Ignacy precyzuje, na czym polega jego pierwsza pora, gdy „rano, zaraz przy wstaniu z łóżka, powinien człowiek postanowić sobie wystrzegać się pilnie tego określonego grzechu lub tej wady, z której chce się poprawić i wyleczyć (por. ĆD 24). Po raz trzeci występuje w następnym numerze, w którym omawiana jest druga pora rachunku sumienia szczegółowego. Dotyczy ona czasu po obiedzie. Wówczas należy żądać „od swej duszy zdania sprawy z tej rzeczy określonej i postanowionej, tj. z tego, z czego chce się poprawić i wyleczyć” (ĆD 25).

Analizowany termin czterokrotnie pojawia się w *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego* (por. *Konst.* 63 – dwa razy, 381, 784). Nie występuje natomiast ani razu w innych najistotniejszych tekstach św. Ignacego, takich jak *Opowieść Pielgrzyma*, *Dziennik duchowy*, czy *Dyrektoria* jego autorstwa. Na siedem przypadków użycia go w *Ćwiczeniach duchowych* i *Konstytucjach* tylko w jednym jest on rozumiany w znaczeniu karania czy karcenia. We

<sup>40</sup> Por. A. Ponlevoy, dz. cyt., s. 43.

<sup>41</sup> Por. A. Chapelle (red.), *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéraire et théologique*, Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1990, s. 57.

<sup>42</sup> Por. M. Nicolau, dz. cyt., s. 87.

<sup>43</sup> Por. ST. Wawrzakowicz, K. Hiszpański, dz. cyt., s. 211.

wszystkich pozostałych, w tym także i w *Praesupponendum* rozumiany jest on jako korygowanie czy poprawianie kogoś lub czegoś.

## 9. Poszukiwanie wszelkich środków stosownych w ocaleniu

W ostatnim członie omawianej zasady św. Ignacy proponuje: „Jeśli to nie wystarcza, niech szuka wszelkich środków stosownych do tego, aby on dobrze ją rozumiejąc ocalił ją/siebie” (ĆD 22). Zaleca więc, by stosować się do łacińskiego przysłowia *in extremis extrema*, sugerującego, że w sytuacjach ekstremalnych można odwołać się do takich że środków. Przysłowie to, stosowane m.in. w medycynie, przyzwalało na stosowanie ekstremalnych środków, mających przynieść poprawę w chorobach nieuleczalnych lub w drastycznie ciężkich stanach chorobowych. W dialogu z drugim człowiekiem ma stanowić zachętę do wytrwałego poszukiwania prawdy i dobra, motywowanego duchem autentycznej chrześcijańskiej miłości<sup>44</sup>.

Z występujących w tym ostatnim członie *Praesupponendum* terminów, omówienia domagają się trzy spośród nich: *buscar*, *medio* oraz *conveniente*. Termin *buscar* ma dwa dość różne znaczenia. Pierwsze z nich to „szukać”, „poszukiwać”. Drugie natomiast to „drażnić”, „irytować”<sup>45</sup>. Często występuje on w terminologii ignacjańskiej i dlatego ograniczymy się do przeanalizowania jego obecności w *Ćwiczeniach duchowych*, w których pojawia się czternaście razy, z czego siedmiokrotnie w *Adnotacjach*, po dwa razy w tekście I Tygodnia oraz tajemnic życia Jezusa Chrystusa i po jednym razie w *Praesupponendum*, w II Tygodniu i *Regułach o trzymaniu z Kościołem*. Analizując kontekst użycia tego pojęcia, dostrzegamy, że dwukrotnie św. Ignacy mówi o szukaniu:

- woli Bożej (por. ĆD 1, 15).
- tego, czego się pragnie (por. ĆD 20, 76).

Po jednym razie natomiast mowa jest o szukaniu:

- materiału do modlitwy rekolekcyjnej (por. ĆD 4),
- stanowiska kościelnego lub dochodów z majątku kościelnego (por. ĆD 16),
- racji dla obrony przykazań kościelnych (por. ĆD 361),
- jakiejś innej rzeczy (por. ĆD 189).

Termin *buscar* używany jest także w kontekście:

- znajdowania, zdobycia, uzyskania tego, czego się szuka (por. ĆD 4, 11),
- szukania i znajdowania jakiejś łaski lub daru (por. ĆD 87).

Gdy dwukrotnie pojawia się to słowo w tajemnicach życia Chrystusa Pana naszego, zostaje umieszczone w zadawanych pytaniach:

- „Kogo szukacie?” (ĆD 291)
- „Jezusa Nazareńskiego szukacie?” (ĆD 300).

<sup>44</sup> Por. A. Ponlevoy, dz. cyt., s. 45; por. E. D., dz. cyt., s. 337.

<sup>45</sup> Por. St. Wawrzakowicz, K. Hiszpański, dz. cyt., s. 127.

W tekście *Praesupponendum* słowo to użyte jest w kontekście poszukiwania wszelkich środków stosownych do ocalenia osoby i wypowiedzi bliźniego (por. ĆD 22). Wszystkie przypadki zastosowania tego słowa w *Ćwiczeniach* odnoszą się do pierwszego jego zakresu znaczeniowego: „szukać”, „poszukiwać”. Św. Ignacy nie używa tu tego terminu w drugim jego znaczeniu: „drażnić”, „irytować”.

Słowo *medio* najczęściej oznacza połowę. *Media hora* to „pół godziny”, a *media luna* to „półksiężyc”. Może oznaczać także coś średniego. *Clase media* to „klasa średnia”, *temperatura media* to „średnia temperatura”, a *edad media* to „średniowiecze”. Termin ten oznacza także środek jako połowę czegoś. *A medias* to „w połowie”, „po połowie”, „pół na pół”; natomiast *de por medio* – „między”, „pomiędzy”, „wśród”, „w środku”; *en medio de* – „w środku”, „pośród”, „mimo”, „wbrew”. Słowo to używane jest także z znaczeniu środka jako sposobu. *Tomar el medio* lub *tomar los medios* oznacza „przedsiębrać środki”. Kolejne znaczenia tego słowa to „umiar” oraz „środkowisko” zarówno w znaczeniu biologicznym, jak i społecznym<sup>46</sup>.

W książeczce *Ćwiczeń* występuje ono w różnych kontekstach aż czterdzieści jeden razy, Najczęściej pojawia się jako określenie miary czasu: szesnaście razy na określenie północy (por. ĆD 72, 74, 88, 128, 129, 131, 148, 159, 190, 208 – sześć razy, 209) i trzykrotnie dla wskazania połowy godziny (por. ĆD 18, 19 – dwa razy). Sześciokrotnie użyte jest na oznaczenie środkowego miejsca jakiejś rzeczywistości (por. ĆD 15, 179, 272, 281, 296, 304). Pięciokrotnie natomiast w znaczeniu umiaru (por. ĆD 84, 213 – dwa razy, 229, 350). Także pięciokrotnie użyte jest jako środek będący w relacji do celu (por. ĆD 169 – pięć razy). Raz występuje w celu określenia sposobu życia (por. ĆD 177). W pozostałych przypadkach pojawia się w znaczeniu środków do życia, posiadanych dóbr i określonych sposobów działania lub funkcjonowania (por. ĆD 153, 169 – dwa razy). W tym ostatnim znaczeniu występuje także w *Praesupponendum*.

Ostatnie z analizowanych aktualnie słów *conveniente* najczęściej tłumaczone jest przez następujące polskie słowa: „pożyteczny”, „korzystny”, „zgodny”, „odpowiedni”, „stosowny”, „celowy”, „wskazany” lub „przyzwyczajony”<sup>47</sup>. Termin ten pojawia się w tekście *Ćwiczeń* trzynaście razy i użyty jest w różnorodności wymienionych powyżej znaczeń (por. ĆD 15, 16, 17, 18, 19, 22, 83, 84 – dwa razy, 86, 213, 227, 319).

## 10. Ocalenie osoby czy wypowiedzi bliźniego

Niemalże od samego początku istnienia książeczki *Ćwiczeń duchowych* trwa dyskusja, czy św. Ignacemu formułującemu *Praesupponendum*

<sup>46</sup> Por. *tamże*, s. 498.

<sup>47</sup> Por. *tamże*, s. 206.

chodziło o ocalenie wypowiedzi, czy też o ocalenie lub wręcz zbawienie osoby bliźniego. Występujące w końcówce omawianej zasady wyrażenie *se salve* może bowiem być orzeczeniem dla podmiotu, którym jest *proposición*, czyli „wypowiedź”, „propozycja”. Teoretycznie może jednak być także orzeczeniem dla podmiotu, którym jest *prójimo*, czyli „bliźni”, „sąsiad”, „sąsiedni”. Pierwsze rękopisy tekstu *Ćwiczeń* nie są pod tym względem jednoznaczne. Najstarszy tekst rekolekcyjnych notatek, pochodzący sprzed kwietnia 1535 r., autorstwa Johna Helyara (H), sugeruje drugą wersję: „...gdyby poprawienie nie było możliwe, użyję wszelkich szlachetnych i możliwych środków dla ocalenia (ratowania) tej duszy i dla oddalenia od niej błędnego rozumienia”<sup>48</sup>. Tekst *Exercitia Magistri Ioannis* (I), powstały między 1539 a 1541 r., też mówi o ocaleniu osoby bliźniego: „...jeżeli zaś on sam nie potrafi rozeznąć sprawy, powinienem, usunąwszy wszelką przeszkodę, uczynić co możliwe, aby brat trafnie czując (rozeznając) ocalił się”<sup>49</sup>. Kolejny tekst, *Versio prima*, określanym znakiem P 1, pochodzący z 1541 r., mówi o ocaleniu wypowiedzi: „...jeśli to nie wystarcza, niech wtedy szuka wszelkich środków stosownych do tego, aby bliźni słusznie (zdrowo) ową wypowiedź rozumiejąc, mógł ją ocalić”<sup>50</sup>. W kolejnym tekście *Versio Prima*, określanym znakiem P 2, powstałym ok. 1547 r., o. Salmeron SJ zmienił słowo *salvet eam* – „ocalić ją” na *salvetur* – „ocalić się”, „być ocalonym”<sup>51</sup>. W pochodzącym z ok. 1543 r. *Textus Coloniensis* (C), w którym brzmienie tej zasady jest identyczne z jej brzmieniem w tekście bł. Piotra Fabera, akcent przesuwa się zdecydowanie na osobę bliźniego: „Jeżeli to nie wystarcza, niech szuka wszelkich środków stosownych do tego, by bliźni trafnie ją zrozumiałwszy, mógł się ocalić”<sup>52</sup>. Na potrzebę ocalenia osoby wskazuje również tekst *Vulgaty* (V): „...o ile to nie wystarcza, niech użyje wszelkich odpowiednich środków, dzięki którym mógłby mu pomóc zdrowo (właściwie) myśleć i uchronić go od błędu (błądzenia)”<sup>53</sup>. O. Santiago Arzubialde SJ zauważa, że bardziej prawdopodobna jest wersja mówiąca o ocaleniu wypowiedzi bliźniego. Na potwierdzenie tej tezy podaje dwa główne argumenty. Pierwszy: kontekst dwudziestu *Adnotacji*, czyli *Uwag wstępnych*, które ustalają pozytywną relację interpersonalną. Argument drugi: struktura formalna zasady *Præsupponendum* w najbardziej miarodajnym hiszpańskim tekście *Ćwiczeń*, *Autografie* (A), spisany między 1544 a 1548 r., przez nieznanego kopistę.

<sup>48</sup> Por. MHSI 100, s. 429.

<sup>49</sup> Por. MI *Exerc.*, s. 527.

<sup>50</sup> Por. *tamże*, s. 165.

<sup>51</sup> Por. *tamże*.

<sup>52</sup> Por. MHSI 100, s. 461.

<sup>53</sup> Por. MI *Exerc.*, s. 164.

Na marginesach tego tekstu sam św. Ignacy uczynił 32 korekty i dlatego uważa się go za najbardziej wierną kopię tekstu *Ćwiczeń*. Struktura tekstu *Praesupponendum* w tej wersji *Ćwiczeń* wskazuje, że jest w niej mowa o wypowiedzi bliźniego, a nie o samym bliźnim<sup>54</sup>.

Powyższa kwestia do dziś nie jest ostatecznie i jednoznacznie rozstrzygnięta. Wydany w 1953 r. *Thesaurus spiritualis Societatis Iesu* sugeruje, że czasownik *salvare* odnosi się do wypowiedzi bliźniego, gdyż taką interpretację potwierdza hiszpański autograf *Ćwiczeń duchowych*<sup>55</sup>. Ojcowie Ignacio Iparraguirre SJ i Candido de Dalmases SJ w przypisie do tego aspektu *Praesupponendum* pozostawiają kwestię nierozstrzygniętą. Stwierdzają jedynie, że termin *se salve* otrzymał podwójną interpretację. Dla jednych przedmiotem ocalenia jest bliźni, dla innych – jego wypowiedź<sup>56</sup>.

## 11. Geneza tekstu

Dotychczas zostały opublikowane bardzo nieliczne i zazwyczaj skromne objętościowo analizy ignacjańskiego *Praesupponendum*. Prawie zupełnie nie pojawiły się w nim dociekania dotyczące kwestii samego faktu i procesu komponowania tej zasady oraz ewentualnych inspiracji, z których św. Ignacy mógł skorzystać przy jej tworzeniu. Ten numer *Ćwiczeń* nie został tak szeroko przeanalizowany jak inne. Wystarczy porównać liczbę opracowań dotyczących *Praesupponendum* z liczbą opracowań poświęconych sąsiadującemu z nim *Fundamentowi Ćwiczeń*. Wśród wielu analiz tej zasady pierwszej i podstawowej, jaką jest *Fundament Ćwiczeń* nie zabrakło prób ustalenia, z jakich już istniejących tekstów mógł skorzystać św. Ignacy w formułowaniu go. Wymienia się tu m.in. fragmenty *Enchiridion Militis Christiani* Erazma z Rotterdamu, *Ksiąg Sentencji* Piotra Lombarda, *Stromata* Klemensa Aleksandryjskiego czy *Arte para servir a Dios* Alonso de Madrid<sup>57</sup>. Pod tym względem z analizą źródeł tekstu *Praesupponendum*

<sup>54</sup> Oto struktura formalna omawianego fragmentu hiszpańskiego tekstu *praesupponendum*:

„*Salvar la proposición del prójimo que a condenarla;*  
y, si no la puede salvar, inquiera, cómo la entiende  
y, si mal la entiende, corrijale con amor;  
y, si no basta, busque todos los medios convenientes para que,  
bien entendiéndola

*se salve (la proposición)*”, MHSI 100, s. 164; por. S. Arzubialde, dz. cyt., s. 63.

<sup>55</sup> Por. *Thesaurus spiritualis Societatis Iesu*, Curia Prepositi Generalis, Roma 1953, s. 39.

<sup>56</sup> Por. Ignacio de Loyola, *Obras completas*, BAC, Madrid 1977, s. 214.

<sup>57</sup> Por. S. Rendina, *Principio e fundamento*, „*Appunti di Spiritualità*” 1988 nr 24, s. 5-7.

jesteśmy na zupełnym początku drogi. Pojawiło się w tym zakresie jedynie nieśmiało przypuszczenie, że św. Ignacy nie musiał być pierwszym, który wymyślił idee zawarte w tej zasadzie<sup>58</sup>.

Reasumując jednak poczynione powyżej krótkie obserwacje, bazujące na słownictwie użytym przez św. Ignacego, można dopuścić do głosu ideę, że nie był on pierwszym autorem tego tekstu, nie sformułował go zupełnie sam, ale skorzystał z jakiegoś istniejącego już zapisu lub powiedzenia, które funkcjonowało w środowisku, w którym wówczas żył, a które zaadaptował do potrzeb książeczki *Ćwiczeń*. Za taką hipotezą zdają się przemawiać następujące argumenty:

– W *Praesupponendum* zostały użyte następujące słowa, które nie pojawiają się poza tym tekstem ani razu w książeczce *Ćwiczeń*: *proposición* („propozycja”, „wniosek”, „projekt”, „oferta”, „wypowiedź”, „zdanie”, „twierdzenie”), *proximo* („bliski”, „pobliski”, „sąsiedni”, „bliźni”), *inquirir* („badać”, „dochodzić”, „wypytywać się”, „dowiadywać się”), *cristiano* (chrześcijanin). Ten ostatni pojawia się jeszcze raz, ale w liczbie mnogiej w 92 numerze *Ćwiczeń*. Są to jednocześnie pojęcia powszechnie używane nawet w potocznym języku, dlatego może dziwić fakt, że w książeczce *Ćwiczeń* występują jedynie w tej zasadzie. Mogłoby to prowadzić do wniosku, że mimo swej powszechności nie należały one do słownictwa często używanego przez św. Ignacego, przynajmniej w latach 1522-1535, czyli w czasie, gdy została zredagowana zasada *Praesupponendum* i włączona do *Ćwiczeń duchowych*.

– Termin *salvar* („ratować”, „ocalać”, „wybawiać”, „zbawiać”), występujący trzykrotnie w tekście, tylko w nim ma znaczenie odmienne od znaczenia, które posiada we wszystkich innych fragmentach *Ćwiczeń*. W *Praesupponendum* mowa jest o ocalaniu wypowiedzi lub/i osoby w znaczeniu powszednim, doczesnym. W pozostałych częściach *Ćwiczeń* natomiast o zbawieniu, czyli ocalaniu na wieczność. Jest zrozumiałe, że głęboko chrześcijańskie ocalanie wypowiedzi lub/i osoby może mieć wpływ na jej zbawienie wieczne. Perspektywa zbawienia wiecznego w tekście *Praesupponendum* nie jest więc wykluczona. Jednak odmienność znaczenia *salvar* w 22 numerze *Ćwiczeń* w odniesieniu do pozostałych fragmentów jest ewidentna.

– Św. Ignacy często odwołuje się w *Ćwiczeniach* nie tylko do tekstów biblijnych, ale także do bogactwa tradycji chrześcijańskiej. Znajdujemy w nich odniesienia do myśli znajdujących się na kartach *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii, *Naśladowania Chrystusa*, *Flos sanctorum* Jakuba di Varazze, *Confessionali* (tę księgę mógł konsultować na Montserrat w czasie przygotowywania się do spowiedzi generalnej), *Exercitatorio de la vida espiritual*

<sup>58</sup> Por. D. Restrepo Londoño, dz. cyt., s. 86, przyp. 118.



García Jiménez de Cisnerosa, *Książ Sentencji Piotra Lombarda, Summy teologicznej św. Tomasza z Akwinu i innych*<sup>59</sup>.

Teza, że to nie św. Ignacy byłby twórcą zasady *Praesupponendum* jest oczywiście i być może na długo, czy na zawsze pozostanie czystą hipotezą. Trzeba jednak z całą mocą podkreślić, że jeśli nawet okazałoby się, że przepracował on na użytek Ćwiczeń i kierownictwa duchowego jakiś tekst lub powiedzenie już istniejące, zasługuje na najwyższą pochwałę, gdyż tylko dzięki niemu od kilku stuleci zna ją świat i stanowi ona niezwykle cenną ideę dla tych wszystkich, którzy zajmują się dialogiem i porozumieniem międzyludzkim, udzielaniem Ćwiczeń duchowych, kierownictwem duchowym i innymi posługami duszpasterskimi.

## An Exegesis of the Ignatian Golden Rule of Mutual Understanding and Dialogue (*Praesupponendum*)

### SUMMARY

The *Praesupponendum* is a universal principle which is particularly helpful in the formation, deepening and comprehension of personal relations. It can be applied – without changes or adapted to contemporary contexts – to the whole reality of human dialogue in today's world. Ignatius of Loyola formulated the principle almost five centuries ago and gave it a privileged position within his life's main work, the *Spiritual Exercises*, immediately after the title and before the *Principle and Foundation*. Within the body of literature on the *Exercises*, there exist only three articles in which the term *praesupponendum* appears in the title whilst many papers are dedicated to their other aspects. It is time to fill that lacuna.

The present article presents an exegesis of the principle. Individual words and phrases which appear in the first part of the principle are analyzed, and the four specific situations of human dialogue envisaged are considered. Through a study of the original meanings of the terms of the *praesupponendum* in other texts of Ignatius, the author attempts to establish the understanding Ignatius himself had of the principle. He then presents the interpretations offered by the few contemporary commentaries which exist. By way of conclusion, a possible genesis of the text is proposed. The analyses conducted lend support to the hypothesis that the *praesupponendum* was not originally composed by Ignatius, but was taken from some pre-existing text or dictum (currently untraceable). If this were to be substantiated, Ignatius would still possess the great merit of having made the principle known to the world as a most valuable aid for those who seek to deepen inter-personal understanding.

<sup>59</sup> Por. M. Ruiz Jurado, *Linee teologiche strutturali degli Esercizi ignaziani*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1983, s. 7-8, 12, 16, 19-20, 23, 26-27, 30, 34-35.



# Wyścig wiktymistyczny w Europie Środkowo-Wschodniej. O wyższości Holocaustu nad *Golden Age*

RADOSŁAW ZENDEROWSKI

INSTYTUT POLITOLOGII, UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
WARSZAWA

„Historia Bośni w XX wieku przebiegała tak osobliwie, że każdy zbrodniarz czuł się ofiarą innego zbrodniarza.”

Karl-Markus Gauß<sup>1</sup>

„(...) Poczucie bycia ofiarą nie jest na Bałkanach aż tak dotkliwe.”

Maria Todorova<sup>2</sup>

65

## 1. Europa Środkowo-Wschodnia jako „kontynent ofiar”

### 1.1. *Dyskurs wiktymistyczny w Europie Środkowo-Wschodniej*<sup>3</sup>

Ofiara i oprawca, wina i zadośćuczynienie – te kategorie stanowią nieodłączny element wewnątrzpaństwowych i wewnątrznarodowych debat

<sup>1</sup> K.-M. Gauß, *Umierający Europejczycy*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2006, s. 28.

<sup>2</sup> M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2008, s. 49.

<sup>3</sup> Pod pojęciem „Europa Środkowo-Wschodnia”, na użytek niniejszego artykułu, rozumiem przestrzeń geokulturową między Włochami, Austrią i Niemcami na zachodzie i Rosją na wschodzie. Nie wliczam do tej kategorii krajów skandynawskich, Grecji, Turcji oraz Malty i Cypru. Ponieważ trudno pominąć znaczenie niemieckiego wiktylizmu, ściśle związanego z Europą Środkowo-Wschodnią, również i jemu zamierzam poświęcić uwagę, nie wliczając jednak Niemiec do regionu Europy Środkowo-Wschodniej (są one bowiem częścią, podobnie jak Austria, regionu określanego mianem Europy Środkowo-Zachodniej). Zob. O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Wyd. Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2000, s. 121-136. Tak zdefiniowany region tożsamy jest właściwie z określeniem Europa postkomunistyczna.

publicznych, jak i część złowieszczy repertuaru oskarżeń oraz żądań w polityce międzynarodowej.

Swoją obecność zaznaczyły one szczególnie w momencie, gdy ostygły rewolucyjne emocje związane z obaleniem komunizmu, gdy liberalno-oświeceniowa wizja społeczeństwa obywatelskiego zaczęła ustępować miejsca etniczno-organicystycznym koncepcjom narodu. Rumuński politolog Vladimir Tismaneanu zauważa, że proces ten, jeszcze bardziej niż w Europie Środkowej, widoczny jest w krajach bałkańskich, w których ruch dysydencki nigdy nie przyjął form zbiorowych, a tradycje liberalizmu i społeczeństwa obywatelskiego były słabe. Na Bałkanach „po załamaniu się leninowskich reżimów siły liberalno-demokratyczne miały zbyt mało »przeszłości, do której mogłyby się odwołać«”<sup>4</sup>. Dyskurs wiktymistyczny wszedł tutaj w fazę głośno wypowiedzianych publicznie pretensji już w latach osiemdziesiątych ub. wieku, a nawet wcześniej, umożliwiając wielu komunistom transformację do nowej postkomunistycznej elity władzy. Wielu komunistów eksperymentowało już wcześniej z „komunistycznym nacjonalizmem” („nacjonalistycznym komunizmem”)<sup>5</sup>, co rumuński dysydent Mihai Botez określił mianem „etnokomunizmu”, stopniowo odrzucającego anachroniczną otoczkę marksizmu-leninizmu, przyjmującego nowe symbole interesu narodowego<sup>6</sup>. Wielu komentatorów politycznych przecierało oczy ze zdziwienia, że staronowy nacjonalistyczny dyskurs kreują w poszczególnych państwach regionu Bałkanów, ale także Europy Środkowej (*vide*: Ukraina, Słowacja), pospołu dawni dygnitarze komunistyczni oraz nierzadko prześladowani wcześniej przez nich przedstawiciele opozycji, odwołujący się do wartości narodowych i otwarcie głoszący swoją niechęć do liberalizmu.

Z niepokojem obserwujemy coraz silniej i głośniej wyrażane poczucie bycia skrzywdzonym w historii, zwłaszcza tej najnowszej, związanej z I i II wojną światową, z kilkudziesięcioletnim okresem komunizmu, a także w przypadku narodów byłej Jugosławii – w czasie wojen jugosłowiańskich. Mamy do czynienia z czymś, co śmiało można określić świeckim (choć podszytym symboliką religijną lub parareligijną) kultem niewinnej ofiary. Chorwacka pisarka Dubravka Ugrešić pisze, że „tym, co ludzi Wschodu czyniło (w ich własnym mniemaniu) lepszymi, było doświadczenie poniżenia.

<sup>4</sup> V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, Wyd. Muza, Warszawa 2000, s. 166-167.

<sup>5</sup> Należy sobie zadać pytanie o relację między ideologią komunistyczną a nacjonalizmem, który trudno jednoznacznie zdefiniować w kategorii ideologii (przenika on bowiem różne ideologie). Czy komuniści „wynaleźli” własny nacjonalizm, częściowo dostosowany do ideologii marksistowsko-leninowskiej, czy też odwrotnie, jedną ze specyficznych odmian emanacji nacjonalizmu w Europie Środkowo-Wschodniej był właśnie komunizm.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 137.

Tylko na ponizenie mogli położyć swój *copyright*, to była ich wewnętrzna legitymacja, unikatowy produkt *Made in Eastern Europe*... Niestety wynikające z ponizenia to ogromna przestrzeń na manipulację, człowiek Wschodu uczynił więc ze swojego nieszczęścia instytucję<sup>7</sup>.

Chcąc nie chcąc, jesteśmy świadkami jakiejś przedziwnej licytacji wiktymistycznej, który z narodów ucierpiał najbardziej. Tak jakby zwycięzca tego niezdrowego wyścigu miał zostać uleczony ze wszystkich swoich przykrych przypadłości, traum, frustracji. Jakby zwycięzcy przywrócone miały być wszystkie rzekomo utracone szanse na bardziej pomyślny rozwój (na mocarstwowość, stanie się częścią Zachodu, na polityczną autonomię itd.). Bo istotnie w dyskursie wiktymistycznym – pisze amerykański psycholog Peter Wolson – chodzi o specyficzny rodzaj kompensacji utraconego szacunku do siebie samego, będącego efektem jakiejś spektakularnej narodowej klęski<sup>8</sup>.

Na naszych oczach tworzone są „wizje zbawienia”, jak określił je Vladimir Tismaneanu<sup>9</sup>. Warunkiem zbawienia jest m.in. wykazanie swojej moralnej wyższości, którą, w przeciwieństwie do agresora, niejako z definicji, dysponuje ofiara. Istotne jest zatem nie tylko ukazanie własnego cierpienia w jak najbardziej przejmujący sposób, ale także, a może przede wszystkim, niegodziwości agresora, jego moralnego ubóstwa. Im większy rozdźwięk między niewinnością ofiary a barbarzyństwem agresora, tym większa szansa na zwycięstwo we wspomnianym wcześniej podświadomie wyimaginowanym „wyścigu”. Daniel B. MacDonald stawia niezwykle interesującą, i słuszną w moim odczuciu tezę, że od czasu Holocaustu, ikona „złotego wieku” (*Golden Age*) utraciła swoją pierwszoplanową pozycję w konstruowaniu narodowych tożsamości<sup>10</sup>. Została zastąpiona ikoną narodowej hekatombi, czymś, co Dubravka Ugrešić trafnie, choć może zbyt dosadnie, określa mianem „pornografii nieszczęścia”<sup>11</sup>. I trudno się z tym nie zgodzić, jeśli przyjrzymy się choćby liście pomników stawianych w Europie (zwłaszcza Środkowo-Wschodniej) po II wojnie światowej.

Europa Środkowo-Wschodnia wydaje się szczególnym miejscem na Starym Kontynencie, w którym dochodzi do kulminacji żalu i goryczy,

<sup>7</sup> D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2006, s. 376-377.

<sup>8</sup> P. Wolson, *Politics of Victimhood. A Perpetual Cycle of Abuse*, „Los Angeles Times”, 9 maja 1999.

<sup>9</sup> Zob. V. Tismaneanu, dz. cyt.

<sup>10</sup> D.B. MacDonald, *Serbia and the Jewish Trope: Nationalism, Victimhood and the Successor Wars in Yugoslavia*, w: W. J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski (red.), *Nationalism Across the Globe. An Overview of Nationalisms in State-Endowed and Stateless Nations*, t. I; Europe, Wyd. Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2006, s. 99.

<sup>11</sup> D. Ugrešić, dz. cyt., s. 269.

roszczeń i pretensji. Mamy tutaj do czynienia z wieloma wciąż nierozwiązanymi kwestiami etnicznymi, zadawnionymi sporami: o ziemię, majątki, dobra kultury, o rekompensaty, wreszcie z tymi najtrudniejszymi: o pamięć, honor i prestiż. Europa Środkowo-Wschodnia z perspektywy dyskursów prowadzonych w poszczególnych państwach regionu jawić się może zewnętrznemu obserwatorowi wyłącznie jako cywilizacja ofiar i prześladowanych narodów. Do rzadkości należą bowiem deklaracje o konieczności wzięcia odpowiedzialności za wrogie czyny popełnione na innych narodach. Taki „żał za grzechy” wyraźny był w Niemczech, stanowiąc istotny rdzeń nowej tożsamości politycznej Republiki Federalnej Niemiec. (Inna sprawa, że Niemcy zostały doń poniekąd przymuszone). Ale i on ulega ostatnio silnej relatywizacji. Coraz częściej bowiem do głosu w niemieckich debatach publicznych dochodzą różnej maści demaskatorzy „wielkiej niemieckiej krzywdy”. Chlubnym wyjątkiem od środkowoeuropejskiej spirali krzywdy i nienawiści było słynne orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r. i słowa: „Udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”<sup>12</sup>. Normą wydaje się przekonanie o swojej niewinności chronione przez grubą pancierz ideologicznego wiktymizmu. W praktyce uniemożliwia on jakąkolwiek krytyczną autorefleksję.

Należy mieć świadomość, że w wielu krajach swobodna i uczciwa dyskusja o doznanych krzywdach była w całym XX w., aż do lat dziewięćdziesiątych, praktycznie niemożliwa. Zamiast debaty publicznej była toporna propaganda nie znosząca jakiegokolwiek sprzeciwu, miało miejsce jawne zakłamywanie historii. Do więzień trafiali ci, którzy mieli odwagę domagać się prawdy o narodowej historii. W okresie totalitaryzmu komunistycznego obowiązującą wersję historii starano się, zresztą dosyć skutecznie, narzucić odgórnie, przez rozbudowany system państwowo-partyjnej propagandy.

<sup>12</sup> W obszernym Orędziu, w którym polscy biskupi opisują dobre i złe strony polsko-niemieckiego współżycia, na zakończenie padają doniosłe słowa, czyniące istotny przełom we wzajemnych stosunkach: „Prosimy Was, katolicy Pasterze Narodu niemieckiego, abyście na własny sposób obchodzili z nami nasze chrześcijańskie Millenium: czy to przez modlitwy, czy przez ustanowienie w tym celu odpowiedniego dnia. Za każdy taki gest będziemy Wam wdzięczni. I prosimy Was też, abyście przekazali nasze pozdrowienia i wyrazy wdzięczności niemieckim Braciom Ewangelikom, którzy wraz z Wami i z nami trudzą się nad znalezieniem rozwiązania naszych trudności. W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu, wyciągamy do Was, siedzących tu, na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie. A jeśli Wy, niemieccy biskupi i Ojcowie Soboru, po bratersku wyciągnięte ręce ujmiecie, to wtedy dopiero będziemy mogli ze spokojnym sumieniem obchodzić nasze Millenium w sposób jak najbardziej chrześcijański”. Tekst orędzia znaleźć można m.in. na stronie: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka>.

Komunizm wbrew obiegowym sądom, zwłaszcza od lat sześćdziesiątych ub. wieku, wcale nie był internacjonalistyczny, nie wyciszał wzajemnych pretensji. Przeciwnie, „zasługą” komunizmu stało się silne spetryfikowanie obrazu wroga narodowego, niejednokrotnie też jawne szczucie jednych narodów przeciwko drugim (*vide*: antyniemiecki resentyment polskich i czeskich komunistów, antyukraińskie uprzedzenia w Polsce, otwarta wrogość wobec Turków i Pomaków w komunistycznej Bułgarii, antywęgierskie przedsięwzięcia za czasów Ceaușescu w Rumunii itd.).

W okresie międzywojennym w zdecydowanej większości państw regionu panowały reżimy autorytarne, koncesjonujące udział w ewentualnych dyskusjach o przeszłości, co więcej: uporzeczywie czyniące z historii argument przeciwko innym narodom. Na czele złowrogiego pochodzących narodów domagających się zadośćuczynienia za doznane upokorzenia stali Niemcy, ale bynajmniej nie byli oni osamotnieni. Swoją krzywdą epatowali Europę także Węgrzy, Bułgarzy oraz te wszystkie narody, które uznawały się w jakimś stopniu za „ofiary Wersalu” (te same plus wiele innych staną się następnie „ofiarami Jałty”). Młode państwa w swoich poszukiwaniach „użytecznej przeszłości” szukały głównie tego, co odróżniało je od innych, nowo powstałych państw i ich narodów. Z bogatej historii stosunków międzynarodowych skrupulatnie wypreparowywano sromotnie przegrane bitwy, spektakularne rzezie, spalone wsie i miasta, bite przez obcojęzycznych nauczycieli dzieci, niszczone przez barbarzyńców zabytki kultury narodowej, profanowane świątynie. Nie wahano się przy tym sięgać do prahistorii pełnej mitów i legend, o której zawodowi historycy nic pewnego powiedzieć nie są w stanie.

Okres lat dziewięćdziesiątych ub. wieku nie w każdym państwie stał się początkiem otwartej i krytycznej dyskusji o narodowym wiktyzmie. Zwłaszcza w narodach, które zdecydowały się na secesję, wybierając się na niepodległość, pojawiło się silne zapotrzebowanie na „wroga narodowego”. Stawał się on swego rodzaju „chłopcem do bicia”, oskarżanym o to, że dopiero tak późno udało się wybić na niepodległość, o zacofanie, o zmarnowane szanse itd. Praktycznie w każdym państwie Europy Środkowo-Wschodniej krytyczna dyskusja o własnym wiktyzmie ograniczała się do wąskiego grona intelektualistów i to takich, którzy nie ukrywali specjalnie swoich liberalnych poglądów. Co więcej, byli to bardzo często pisarze, poeci, politycy, dla których sama idea narodu oznaczała często przebrzmiałe echo minionej epoki, coś zgoła nie do pogodzenia z wymogami (post)nowoczesnego świata. Ich sposób myślenia o narodzie był (jest nadal) nierzadko otwarcie konfrontacyjny wobec przekonania większości ich rodaków. Wydaje się, że duża część z nich wierzy, że ideą społeczeństwa obywatelskiego, rozumianego jako społeczeństwo postnarodowe i postetniczne, w jakiś przedziwny sposób zneutralizują jad etnonacjonalizmu i wrogości, jaki występuje praktycznie w każdym społeczeństwie.

Podstawowy problem, jeśli chodzi o miałość krytycznej debaty o własnym wiktymizmie i wzięciu odpowiedzialności za „ciemne” karty swojej historii narodowej, polega jednak nie na tym, że została ona *de facto* świadomie zmonopolizowana przez liberałów. Problem w tym, że nie uczestniczą w niej ci, którzy są mniej lub bardziej przywiązani do myślenia o swoim narodzie prawie wyłącznie jako „wspólnocie ofiar”. A to przecież od nich zależy, czy duszna atmosfera wzajemnych pretensji ma szansę ustąpić miejsca otwartemu i zapewne trudnemu dialogowi o wspólnej historii. Można odnieść wrażenie, że są oni z owej dyskusji wypychani, oskarżani, zmuszani do przeprosin, które w takiej sytuacji, o ile w ogóle miałyby miejsce, nigdy nie będą szczere. Tymczasem nawet niewielkie pozytywne gesty pod adresem narodów będących przedmiotem krytyki i oskarżeń ze strony tych, których często zbyt łatwo określa się mianem nacjonalistów, mają nieporównywalnie większe znaczenie od tysiąca wytrawnych intelektualnie liberalnych krytyk wiktymizmu i nacjonalizmu! Ciche „przepraszam” zagorzałego nacjonalisty jest tysiącokrotnie głośniejsze od najbardziej majestatycznych gestów pojednania w wykonaniu liberalnych polityków, wyreżyserowanych przez specjalistów od *public relations*.

### 1.2. Czy dyskurs wiktymistyczny jest bezpodstawny?

70

Nie. Obiektywnie patrząc, praktycznie każdy naród środkowowschodnioeuropejski (nie wyłączając Niemców) ma poważne powody ku temu, by czuć się pokrzywdzonym. Lista rzeczywistych krzywd, popartych wynikami badań historycznych jest niesamowicie długa!

Każdy naród jest w stanie przedstawić wiarygodny wykaz własnych cierpień. Listę „zbrodni etnicznych” rozpoczyna *f i z y c z n a z a g ł a d a*, liczne próby eksterminacji poszczególnych grup etnicznych. Jest ona szczególnie doświadczeniem zwłaszcza Żydów, Polaków, Serbów, Ukraińców, Cyganów, Bośniaków. Znamienne, że mapa obozów zagłady z okresu II wojny światowej w zasadzie pokrywa się obszarem, który określany jest jako Europa Środkowo-Wschodnia. Kolejną zbrodnią są *w y p ę d z e n i a*. Szacuje się, że w XX w., w skali całej Europy, zwłaszcza jednak w Europie Środkowo-Wschodniej, miejsce zamieszkania musiało pod przymusem zmienić 60-80 mln ludzi. Dotyczy to zwłaszcza okresu 1938-1948. Oznacza to, że prawie każdy mieszkaniec Europy Środkowo-Wschodniej (zwłaszcza Żyd, Niemiec, Polak, Serb, Mołdawianin<sup>13</sup>) ma w swojej rodzinie lub najbliższym otoczeniu kogoś, kto musiał uciekać ze swoich rodzinnych stron<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> P. Eberhardt, *Między Rosją a Niemcami. Przemiany narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku*, Wyd. PWN, Warszawa 1996, s. 342-344.

<sup>14</sup> K. Schlögel, *Strzałki na mapie*, „Kafka. Kwartalnik środkowoeuropejski” 2004 nr 13, s. 10.

Obok wyżej wymienionych „głośnych” zbrodni etnicznych, należy wspomnieć także o tych, które nie przykuwają w takiej mierze uwagi międzynarodowej opinii publicznej, o wydarzeniach i procesach „mniej medialnych”. Należy mieć tutaj na uwadze przede wszystkim p r z y m u s o w ą a s y m i l a c j ę, pozbawienie tożsamości etnicznej, wykorzenianie dużych grup etnicznych. Europa Środkowo-Wschodnia w XX w. stanowi prawdziwy poligon asymilacyjny, na którym przetestowano już prawdopodobnie wszystkie możliwe sposoby wykorzeniania: od przymusowego rozpraszania ludności, przez zmiany w ordynacjach wyborczych, zamykanie szkół mniejszości narodowych, burzenie świątyń, zakazy językowe, represje w miejscu pracy, po zamykanie w więzieniach działaczy narodowych. Zbrodnia asymilacji dokonuje się w zaciszu „narodowych opłotków”, jest często rozłożona w czasie na pokolenia, a przez to mniej widoczna. Jednak zainteresowane narody, których członkowie doświadczyli na własnej skórze tej polityki, wyjątkowo dobrze pamiętają tych, którzy chcieli odebrać im tożsamość. Pamiętają o tym Węgrzy, którzy w 1/3 mieszkają poza własnym państwem narodowym, pamiętają Albańczycy znajdujący się w podobnej sytuacji, a także: Łużycanie, Pomacy, Mołdawianie, Ukraińcy i inni<sup>15</sup>.

## 2. Różne wiktymizmy?

Powszechny wiktymizm jest w Europie Środkowo-Wschodniej niezaprzeczalnym faktem. Istnieją jednak pewne różnice odnoszące się zarówno do przyczyn i mechanizmów jego powstawania, jak i przejawów oraz skutków społeczno-politycznych. Właściwie przypadek każdego środkowoeuropejskiego narodu należałoby rozważać osobno. Poniżej proponuję jedną z „roboczych”, zapewne niedoskonałą i dyskusyjną, typologię.

### 2.1. *Narody małe lub świeżo upaństwowione*

Szczególnie silny oddźwięk hasła wiktymistyczne wydają się zyskiwać w małych narodach oraz tych, które dopiero co uzyskały lub odzyskały odrębną suwerenność państwową (vide: Słowacy, Litwini, Ukraińcy, Łotysze, Estończycy, Macedończycy, Chorwaci, Bośniacy, Kosowscy Albańczycy, Bułgarzy).

Nawet tak łagodny naród, jakim są S ł o w a c y, przeżył na początku lat dziewięćdziesiątych ub. wieku etnonacjonalistyczny wstrząs. Lawina pretensji adresowanych przede wszystkim do Czechów i Węgrów była oczywiście elementem wewnętrznych rozgrywek politycznych na szczytach władzy, jednak wielu Słowaków uświadomiło sobie wówczas, że swoje upośledzenie gospodarcze i społeczne, zawdzięczają sąsiadom.

<sup>15</sup> Szerzej nt. kategorii „zbrodnia etniczna” zob. W. Żelazny, *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2006, s. 195-207.



W nacjonalistycznej narracji, Węgrzy okrutnie krzywdzili Słowaków przez 1000 lat („tysiącletnia walka o przetrwanie”), odmawiając im prawa do politycznej podmiotowości, niszcząc język słowacki, przemocą madziaryzując słowackie dzieci. Czesi z kolei robili wszystko, by ukryć przed światem istnienie narodu słowackiego. Gdy to się nie udawało, oskarżali go przed międzynarodową opinią publiczną o rzekome skłonności do faszyzmu, by go doszczętnie zdyskredytować i zmusić do posłuszeństwa. Ponadto mieli prowadzić zmasowaną akcję bohemizacyjną i eksploatować ekonomicznie ziemie słowackie. Lista żali i pretensji jest zdecydowanie dłuższa, to tylko czubek góry lodowej<sup>16</sup>.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. na Litwie i Ukrainie odżywały antypolskie resentymy (obok antyrosyjskich). W przypadku Ukrainy warto wspomnieć o walce na rzecz upamiętnienia ofiar tzw. wielkiego głodu (1932-1933). Władze radzieckie na terenach wschodniej Ukrainy świadomie doprowadziły wówczas do klęski głodu, w wyniku którego – co niezwykle trudno sobie wyobrazić – zginęło ok. 5 mln Ukraińców. I choć liczba ofiar dorównuje, a wg niektórych nawet przewyższa liczbę zamordowanych Żydów w czasie II wojny światowej, przeciętny człowiek niewiele wie o tym tragicznym wydarzeniu<sup>17</sup>. W tym kontekście oraz w perspektywie wielu innych wydarzeń i procesów historycznych (m.in. asymilacji Ukraińców), nie mogą dziwić pierwsze słowa hymnu państwowego Ukrainy: „Nie umarła jeszcze Ukraina”.

Na Łotwie i Estonii wielokrotnie przypomniano o rosyjskiej kolonizacji i jej zgubnych dla Łotyszy oraz Estończyków skutkach. Częścią akcji „oczyszczania” świadomości historycznej był spektakularny demon-taż wielu sowieckich, w domyśle – rosyjskich, pomników. Towarzyszyły temu gwałtowne protesty zarówno Moskwy jak i Rosjan mieszkających w republikach bałtyckich. W przypadku obydwu państw rosyjska okupacja to nie tylko przykre wspomnienie, ale w pewnym sensie także współczesne doświadczenie. Przeszło ¼ obywateli tych państw to Rosjanie, których lojalność wobec państwa stawiana jest pod wielkim znakiem zapytania. Obecność Rosjan na terytorium obydwu państw stanowi dla Łotyszy i Estończyków widoczną „pamiątkę” po radzieckiej „kolonizacji”. Jest to

<sup>16</sup> Szerzej na ten temat zob. R. Zenderowski, *Nad Tatrami błyska się... Słowacka tożsamość narodowa w dyskursie politycznym w Republice Słowackiej (1989-2004)*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, s. 361-414.

<sup>17</sup> Sporo interesujących uwag nt. ukraińskiego dyskursu wiktymistycznego znaleźć można w następujących publikacjach książkowych: M. Riabczuk, *Od Małorosji do Ukrainy*, Wyd. Universitas, Kraków 2002; O. Hnatiuk, *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2003; A. Wilson, *Ukraińcy*, Warszawa 2004.

pomnik, którego nie da się usunąć tak łatwo jak monumenty ku czci Armii Czerwonej.

Macedońcy zaczęli przypominać sobie i światu, z jaką łatwością stawali się przez wieki instrumentem, przedmiotem w wielkiej polityce na Bałkanach, jak ginęli na frontach wojen światowych jako Bułgarzy lub Serbowie, bo nikt nie uznawał istnienia narodu macedońskiego. Także obecnie nie mogą się pogodzić z faktem, że odmawia się im prawa do ich etnonimu, który uważają za coś tak oczywistego, że nie wymaga to żadnych dowodów. Spór o nazwy: „Macedończycy” i „Macedonia” toczony od wielu lat z Grecją i konieczność występowania na forum ONZ pod bądź co bądź upokarzającą nazwą „Byłej Jugosłowiańskiej Republiki Macedonii”, stanowią dla Macedończyków wystarczający dowód na niesprawiedliwe traktowanie ich przez społeczność międzynarodową.

Chorwaci, którzy w 1991 r. wybili się na niepodległość, dość szybko, ku swojemu nieskrywanemu zadowoleniu, uzyskali w Europie status niewinnej ofiary wielkoserbkiej etnonacjonalistycznej agresji (przez jakiś czas skutecznie przesłaniał on nacjonalizm chorwacki i chorwackie zbrodnie wojenne). Zapewne nieprzypadkowo Vukovar uczyniono miastem-pomnikiem serbskiego bestialstwa, dbając, by zniszczone budynki nie były remontowane. O jego tragicznym losie przybywający doń turyści mają przekonywać się na każdym kroku. Serbowie mieszkający na przeciwległym brzegu Dunaju mogą z odległości kilkuset metrów obserwować zdumienie i przerażenie – uczucia towarzyszące niemal wszystkim, którzy po raz pierwszy odwiedzają to miasto zniszczone przez serbską armię w 1991 r.<sup>18</sup>

Także Bośniacy (Muzułmanie) prezentują się światu jako niewinna ofiara serbskiej agresji. Wiktymistyczne *duopolis* Sarajewo-Srebrenica jako swoista ikona stanowi jeden z najważniejszych fundamentów współczesnej tożsamości narodowej Bośniaków. Na ścianach sarajewskich budynków pełno jest dwujęzycznych napisów w stylu „Don’t forget Srebrenica” i „Ne

<sup>18</sup> O chorwackim wiktymizmie pisze m.in. Dubravka Ugrešić w książce pt. *Kultura kłamstwa*. Ukazuje ona mechanizm samousprawiedliwiania się ze zbrodni wojennych przez ostentacyjne definiowanie siebie jako ofiary, która podejmuje konieczną samoobronę. Chorwaci jawią się samym sobie, oraz chcą do tego obrazu przekonać Europę, jako naród nieustannie krzywdzony przez Serbów. W dyskursie publicznym pojawiają się rozmaite ikony wiktymizmu, takie jak np. Vukovar (miasto zniszczone przez Serbów) jako „chorwacka Hiroszima” oraz wiele innych odwołujących się do już istniejących archetypów cierpienia i zagłady. „Jesteśmy ofiarą uznaną na forum międzynarodowym” – Ugrešić przytacza słowa znajomego hydraulika, który z dumą obwieszcza jej tę wiadomość. D. Ugrešić, dz. cyt., s. 157, 400. Jednocześnie tematem tabu czyni się dyskusję na temat własnych zbrodni wojennych, tych współczesnych i tych z czasów II wojny światowej (obóz zagłady w Jasenovacu).

Zaboravi Srebrenicu”<sup>19</sup>. W księgarniach i na ulicznych straganach handluje się narodową martyrologią: obok poważnych opracowań naukowych wystawia się kiczowate mapy miasta z zaznaczonymi miejscami kaźni obywateli Sarajewa. W swej stylistyce przypominają one bardziej planszę dziecinnej gry aniżeli poważny dokument popełnionych zbrodni. Zagraniczny turysta zapraszany jest nieopodal meczetu na *War Exhibition*. Sarajewo, podobnie jak Vukovar, zamieniono w pomnik, ale tutaj zbrodnia otrzymała bardziej kiczowato-komercyjną oprawę.

K o s o w s c y A l b a ń c z y c y od niedawna cieszą się własnym państwem, które otrzymali w darze od społeczności międzynarodowej przy hałaśliwym proteście części państw deklarujących, z bardzo różnych względów, swoje poparcie dla integralności terytorialnej Serbii. Swoją tożsamość narodową Albańczycy z Kosowa opierają na nieco innym fundamencie niż Albańczycy z Albanii. Dla nich liczy się bowiem przede wszystkim doświadczenie wieloletnich walk i upokorzeń ze strony Serbów (którzy dla Albańczyka mieszkającego za górami, w Albanii jest na ogół tylko postacią historyczną). Najświeższą raną były wypędzenia, do których doszło pod koniec lat dziewięćdziesiątych ub. wieku, w wyniku których setki tysięcy Albańczyków musiało opuścić swoje domostwa i schronić się w sąsiednich krajach (Czarnogóra, Albania, Macedonia). Wstrząsające obrazy uchodźców zapadły w pamięć wielu Europejczyków. Stały się one dowodem potwierdzającym serbskie bestialstwo i argumentem nobilitującym Albańczyków.

B u ł g a r z y nie są co prawda młodym narodem (zważywszy na wczesne tradycje państwowe), nie należą także do grupy najmniejszych (trudno jednak uznać Bułgarów za naród średniej wielkości). Nie mieszczą się zatem ściśle w omawianej kategorii. Bułgarski wiktymizm zasługuje jednak na szczególną uwagę. Mamy tutaj bowiem do czynienia z nadal silnie wpisanym w narodową tożsamość doświadczeniem historycznych krzywd doznanych ze strony Greków i Turków. Ci pierwsi dążyli do hellenizacji kultury bułgarskiej, do zakwestionowania jej słowiańskości. Drudzy zniszczyli bułgarską państwowość, politycznie i militarnie podbijając ziemię bułgarskie. Obydwaj odwieczni wrogowie przez wieki współdziałali, zdaniem Bułgarów, w cichym sojuszu, na mocy którego Turcy mieli utrzymywać Bułgarów w poddaństwie polityczno-militarnym, częściowo także ekonomicznym, zaś Grecy mieli realizować plany ekspansji kulturalnej. We współczesnej Bułgarii coraz większy nacisk kładzie się jednak na postępującą, zdaniem

<sup>19</sup> Zdecydowanie rzadziej wymienia się nazwę serbskiego obozu śmierci w miejscowości Omarska (funkcjonującego w 1992 r.), w którym zginęło 4-5 tys. osób. O ile bowiem Srebrenica jest na swój sposób własnością Muzułmanów, o tyle tragedia w Omarskiej jest martyrologiczną „współwłasnością” Muzułmanów i Chorwatów.

Bułgarów, w zawrotnym tempie islamizację ich kraju. Zwiększający się udział ludności tureckiej (czy muzułmańskiej w ogóle), przy jednoczesnym wzroście wpływów politycznych partii mniejszości tureckiej, rodzi coraz większy niepokój społeczny.

## 2.2. Narody „ograbione”

Wiktyimizm daje o sobie znać także w przypadku narodów, którym przez dziesięciolecia zakazywano poruszać pewnych tematów, najczęściej związanych z doświadczeniem niesprawiedliwego (ich zdaniem) podziału granic w wyniku wojen światowych. Bardzo znamieny jest zwłaszcza przykład Węgrów i Rumunów. Do tej kategorii, pod pewnymi warunkami, moglibyśmy zaliczyć także Kazus Serbii, Bułgarii, a nawet Polski.

Węgrzy rozpamiętują tragedię Trianon (1920)<sup>20</sup> jako bezprecedensowy w skali europejskiej historii akt upokorzenia narodu. Pozostawienie kilku milionów Węgrów na łasce sąsiednich państw, na ogół niechętnie nastawionych do państwa węgierskiego, odczytuje się w tym kraju nadal w kategoriach gigantycznej niesprawiedliwości. W wielu węgierskich miastach „wyrósł” i nadal wyrastają pomniki – osobliwe środkowoeuropejskie „ściany płaczu” po rozgrabionej Koronie św. Stefana. Umieszczenie na nich wyłącznie 1920 r. nie wymaga dodatkowych komentarzy. Jest to, na swój sposób, bardzo głośny symbol krzywdy i cierpienia, utrwalany codziennie przez Telewizję *Duna* podającą prognozę pogody dla tzw. Basenu Karpackiego, ze szczególnym naciskiem na Siedmiogród. Meteorologiczną mapę Wielkich Węgier możemy także codziennie zobaczyć w prawicowym dzienniku „Magyar Nemzet” (w odróżnieniu od lewicowego „Népszabadság”, podającego prognozę wyłącznie dla tzw. małych Węgier). W samo południe ta sama telewizja każdego dnia przekazuje relację z jednego z kościołów spoza granic „kadłubowych” Węgier. Bijące dzwony wyrażają „dźwięk rozpaczliwej tęsknoty za ojczyzną. Dzwony Transylwanii biją jak węgierskie serca – na pohybel rumuńskiej okupacji (...). Metaliczny dźwięk przypomina w samo południe, że »Okrojone Węgry to nie kraj, całe Węgry to raj« [popularne, nacechowane resentymentem węgierskie

<sup>20</sup> Trianon – traktat pokojowy podpisany 4 czerwca 1920 r. w pałacu Trianon w Wersalu określający sytuację państwa węgierskiego po I wojnie światowej. W jego wyniku 2/3 obszaru Królestwa Węgierskiego podzielono między sąsiadów: Austrię, Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców, Rumunię i Czechosłowację. Niewielki kawałek ziemi dawnych Węgier przypadł także w udziale Polsce, przy czym problem ten rozpatrywany jest głównie w kontekście sporu terytorialnego polsko-czechosłowackiego. W wyniku traktatu z Trianon przy państwie węgierskim pozostało 93 tys. km<sup>2</sup> z 325 tys. km<sup>2</sup>. Węgry utraciły ponad połowę ludności (pozostało 8 z 21 mln). Poza granicami Węgier znalazło się wówczas ponad 3 mln ludności węgierskiej; J. Snopek, *Węgry. Zarys dziejów i kultury*, Wyd. Rytm, Warszawa 2002, s. 255.

powiedzenie: *Csonka Magyarország nem ország – egész Magyarország mennyország – R.Z.*]<sup>21</sup>.

Na Węgrzech tragedia triańska staje się dla wielu osią narodowej historii, niemal jak wygnanie z raju. Czas liczony jest przed i po Trianon. W świadomości przeciętnego Węgra takich symboli cierpienia i klęski jest jednak znacznie więcej. Wystarczy wspomnieć wydarzenie, które zapoczątkowuje „pasma cierpień” – bitwę pod Mohaczem (1526), a zakończyć na pamiętnym 1956 r. i rozjechanej sowieckimi tankami Rewolucji Węgierskiej. Przeszło cztery wieki stanowią jakby narodową Golgotę, którą, jakże wymownie, ilustrują słowa hymnu państwowego Republiki Węgierskiej, mówiące o „losie, który tak długo Węgrami pomiatał” oraz apelu do Boga, by „uciszył ich [Węgrów – R.Z.] smutki, które przygniatają”<sup>22</sup>. Równie wymowny jest słynny plakat przedstawiający „Matkę Węgry” umieszczoną na krzyżu w kształcie litery „T” (jak Trianon).

Polski pisarz węgierskiego pochodzenia Krzysztof Varga, w bardzo trafnej i błyskotliwej, literackiej analizie „węgierskiej psychiki narodowej”, zauważa, że Węgrzy „tak naprawdę od ostrych, palących smaków wołają słodkie. A najbardziej kochają słodki smak klęski”<sup>23</sup>. Następnie dodaje, że „pamięć o tym, że zawsze się przegrywało, pomaga zapomnieć, że nie zawsze było się ofiarą, ale czasami też katem”<sup>24</sup>. W każdym większym węgierskim mieście znajduje się ulica Męczenników, nierzadkie są także ulice: Kalwarii i Golgoty<sup>25</sup>. Mając powyższe na uwadze, jak również pamiętając o tym, że Węgrzy stanowią „etniczną wyspę” na morzu słowiańskim, germańskim i romańskim (w Europie nie mają praktycznie żadnych krewnych<sup>26</sup>), a w międzynarodowych statystykach samobójstw regularnie zajmują jedną z czołowych pozycji<sup>27</sup>, możemy uznać ów naród za niemal modelowy przykład ofiary i cierpienia w Europie Środkowo-Wschodniej, a nawet w Europie w ogóle<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> K. Varga, *Gulasz z turula*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2008, s. 70.

<sup>22</sup> W hymnie węgierskim charakterystyczne jest stwierdzenie, że nieszczęścia, które stały się udziałem narodu węgierskiego, są odpowiedzią, Bożym dopustem za grzechy.

<sup>23</sup> K. Varga, dz. cyt., s. 49.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 51.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 71.

<sup>26</sup> Powoływanie się na pokrewieństwo i emocjonalną bliskość z Estończykami, których język należy do ugrofińskiej grupy językowej, nie znajduje na Węgrzech zbyt wielu zwolenników.

<sup>27</sup> Zob. międzynarodową statystykę samobójstw: [http://www.who.int/mental\\_health/prevention/suicide/country\\_reports/en/index.html](http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/country_reports/en/index.html).

<sup>28</sup> Zob. interesujące charakterystyki traumy Trianon: S. Brzeziński, *Sieroty świętego Stefana. Węgrzy wobec traumy Trianon*, „Więź” 2007 nr 1; E.B. Weaver, *Matka Węgry ukrzyżowana: obraz kraju i pamięć zbiorowa na Węgrzech*, „Sprawy

W tym samym czasie Rumuni rozpamiętują swoją krzywdę. W przestrzeni publicznej pojawia się sporo trójkolorowych map „Wielkiej Rumunii” obejmującej „ziemie utracone”. W internecie, w telewizji i prasie kolportowane są wyciskające łzy obrazy zagłady rumuńskiej ludności Besarabii, terroru i przymusowych deportacji zarządzanych przez Stalina w celu tzw. deromanizacji Mołdawii. Sięga się głębiej do historii i wspomina węgierski terror w Siedmiogrodzie, Banacie, Kriszanie i Maramureszu<sup>29</sup> począwszy od średniowiecza po 1920 r. Winą za zapóźnienie cywilizacyjne obarcza się Turków i greckich fanariotów przez wiele wieków sprawujących na ziemiach rumuńskich rządy w imieniu sułtana. Nie należy też zapominać o silnych, starannie ugruntowanych już w XIX w. nastrojach antyokcydentalistycznych, znajdujących wyraz w przekonaniu o zdradzie i niewdzięczności Zachodu. Stwierdza się, że Rumuni zaciekle bronili chrześcijańskiej Europy, ponosząc liczne ofiary, czego Zachód nigdy należycie nie docenił. Wymownym przykładem rumuńskiego żalu i frustracji mogą być słowa wieloletniego premiera Rumunii i ministra spraw zagranicznych Iona I.C. Brătianu wypowiedziane w parlamencie rumuńskim w 1887 r.: „My byliśmy przednią strażą Europy od XIII stulecia po czasy zupełnie niedawne; my stanowiliśmy pas graniczny Europy na drodze wszystkich ówczesnych najazdów azjatyckich. Państwa europejskie mogły się w tym czasie rozwijać, byli bowiem inni, którzy się poświęcali dla ich ochrony”<sup>30</sup>. To, że symbolem rumuńskości dla wielu pozostaje nadal wołoski pasterz, Vlad Palovnik (Hrabia Dracula) lub, co gorsza, żebrzący i podstępny Cygan, a nie np. Mircea Eliade, Camil Petrescu czy Emil Cioran, ma być winą praktycznie wszystkich sąsiednich i niesąsiednich narodów. Podobnie, jak w przypadku Węgier, również słowa hymnu rumuńskiego doskonale oddają ogrom narodowych cierpień. Hymn zaczyna się bowiem od słów: „Przebudź się, Rumunio, otrząśnij się ze śmiertelnego snu, w który wpędzili cię okrutni tyrani”.

Wielu Węgrów i Rumunów na swój sposób upodabnia do siebie i łączy trauma „utraconego Wschodu”. Dla Węgrów utrata Siedmiogrodu oznacza odcięcie od miejsc, w których rodziła się myśl niepodległościowa i powsta-

---

Narodowościowe. Seria nowa” 2005 z. 27, s. 23-39; B. Góralczyk, *Węgierski pakiet*, Studio Wydawnicze „Familia”, Warszawa 2000, s. 237-242.

<sup>29</sup> Ziemie te razem wzięte nazywane są często Siedmiogrodem, co z historycznego punktu widzenia jest błędne. Warto zauważyć, że w największej cerkwi prawosławnej, znajdującej się w centrum Timiszoary, widnieje fresk przedstawiający pana węgierskiego chłostającego rumuńskiego chłopca. Jest to swoisty pomnik wiktylizmu, który urasta w tym przypadku do rangi wydarzenia sakralnego; K. Czyżewski, *Linia powrotu. Zapiski z pogranicza*, Wyd. Pogranicze, Sejny 2008, s. 186.

<sup>30</sup> Cyt. za: L. Boia, *Rumuni – świadomość, mity, historia*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 198.

wało wiele najcenniejszych zabytków kultury węgierskiej. Siedmiogród często rozpoznawany jest wśród Węgrów jako „rezerwuuar prawdziwej narodowej tożsamości” (madziarski Piemont)<sup>31</sup>. Dla Rumunów utrata dużej części Mołdawii to nie tylko symbol upadku „Wielkiej Rumunii”, ale także, a może przede wszystkim, odcięcie od chwalebnej historii Gospodarstwa Mołdawskiego i jego legendy – Stefana Wielkiego i od Dniestru będącego naturalną granicą rumuńskiego średniowiecznego osadnictwa.

### 2.3. Niemcy: między winą a wiktymizmem

Wiktymizm niemiecki jest zasadniczo inny od pozostałych. Mamy tutaj bowiem do czynienia z rywalizacją dwóch wielkich wyobrażeń o miejscu Niemiec i Niemców w europejskiej historii XX w. Nadal ważną częścią niemieckiej tożsamości narodowej pozostaje „żał za grzechy” nazizmu, choć stygmat II wojny światowej wyraźnie boli, doskwiera, czasem skutkuje autodeprecjacją, przedziwną mieszaniną kompleksu wyższości z kompleksem niższości. Współcześni Niemcy coraz głośniejszy pytają, czy aby nie czas zakończyć „narodową pokutę”, zrzucić pokutny wór i stać się normalnym narodem europejskim, któremu nikt nie będzie wytykał zbrodni przeszłości. Druga, chciałoby się powiedzieć – konkurencyjna, wizja Niemiec w XX w. zawiera sugestywny i tragiczny obraz przymusowych wypędzeń. Od 12 do 15 mln Niemców opuściło swoje domostwa znajdujące się obecnie na terytorium Rosji, Polski, Białorusi, Ukrainy, Rumunii, Węgier, Republiki Czeskiej, Słowacji, Serbii, Chorwacji. Ów jakże przejmujący los wielu rodzin, często nie mających nic wspólnego z nazizmem, wyraźnie wzrusza część Niemców i każe na nowo spojrzeć na historię II wojny światowej. Problem w tym, że czasem pozwala zapomnieć o przyczynach, dla których doszło do tej narodowej tragedii.

Obydwie wspomniane wyżej wizje tworzą w niemieckich umysłach napięcie, z którego nie wiadomo co może wynikać w przyszłości. Czy dyskusja o doświadczeniu krzywdy doznanej w wyniku II wojny światowej

<sup>31</sup> G. Lagzi, *Czy Węgrzy mają swoje Kresy Wschodnie?* w: J. Purchla (red.), *Dziedzictwo kresów – nasze wspólne dziedzictwo?* Wyd. Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2006, s. 79. Gábor Lagzi, opisując rozwój węgierskiej tożsamości narodowej, stwierdza, że „Węgier z Siedmiogrodu stał się z czasem archetypem węgierskości i zastąpił chłopca z Wielkiej Równiny (węg. Alföld)”. W XIX w. symbolem węgierskości, za sprawą twórczości Sándora Petőfi, była węgierska puszcza, zaś w XX w. – wieś siedmiogrodzka nietknięta modernizacją, przechowująca oryginalne madziarskie tradycje, tradycyjną religijność, słowem te wartości – pisze Lagzi – „które dla przeciętnego Węgra stawały się już wartościami deficytowymi”; *tamże*, s. 78; zob. też: L. Kürti, *The Remote Borderland. Transilvania in the Hungarian Imagination*, State University of New York Press, Albany 2001.

nie jest otwarciem puszką Pandory? Tego jeszcze nie wiemy. Można jednak postawić tezę, że wraz z przywracaniem pamięci o wypędzonych (wysiedlonych?), Niemcy symbolicznie powracają do Europy Środkowo-Wschodniej, ze wszystkimi konsekwencjami tego wyboru. Przeniesienie stolicy państwa z Bonn do Berlina wydaje się najbardziej widocznym symbolem tego powrotu<sup>32</sup>. Lansowany po zakończeniu II wojny światowej kurs geopolityczny (pod nazwą *Westbindung*) nie jest już z różnych względów tak atrakcyjny, jak sentymentalne wycieczki na Wschód, zarówno te dosłowne, jak i np. literackie.

#### **2.4. Serbowie: naród – „koziół ofiarny” i „niebiański męczennik”**

Bardzo interesujący jest przypadek narodu – międzynarodowego „kozła ofiarnego”. Wolno sądzić, że Europa poza tym, iż w sposób naturalny definiuje się w opozycji do innych jednostek polityczno-cywilizacyjnych, potrzebuje także swego rodzaju „wroga wewnętrznego”, będącego antytezą wartości istotnych dla europejskiej tożsamości. Przez długi czas taką rolę odgrywały Niemcy ze swoją spuścizną historyczną, doświadczeniem faszystowskim, z którego po II wojnie światowej starały się – jak można sądzić – skutecznie wyzwolić intelektualnie i psychicznie. Na początku lat dziewięćdziesiątych ub. wieku ich miejsce zajęli Serbowie jako „awanturnicy Bałkanów”, szowiniści, którzy w przysłowiowym bałkańskim amoku z nożem w rękę napadali na wszystkie narody wokół siebie. Jednocześnie po cichu rozgrzeszano np. nacjonalistów chorwackich i bośniackich lub też z oskarżeń skierowanych przeciwko nim nie czyniono „teatru ułdzonej nienawiści”. Duża część Europejczyków, w większości tych, którzy mieliby wielkie problemy z odnalezieniem Serbii na mapie Europy (możliwe, że szukaliby jej w Rosji), uznała to państwo i ten bałkański naród za „czarną sotnię”, za kwintesencję wszelkiego zła, które można sobie wyobrazić i które przekracza ludzkie pojęcie<sup>33</sup>. Absolutnie nie oznacza to oczywiście, że Serbowie nie dawali ku temu powodów. Przeciwnie, eskalacja etnonacjonalizmu była w ich przypadku zdumiewająca i zatrważająca.

W efekcie otwartej i nieskrywanej niechęci (w dużej mierze nie bezzasadnej) wobec Serbii ze strony wielu państw europejskich, ale także z innych, historycznie uwarunkowanych przyczyn, wśród Serbów zdumiewającą popularność zyskują hasła wiktymistyczne. Szerzy się „kult wielkomęczennika”, „niebiańskiego męczennika”, aktywnie zresztą wspierany przez najwyższych

<sup>32</sup> Zob. V. Tismaneanu, dz. cyt., s. 191.

<sup>33</sup> Interesujący wykład nt. obrazu Bałkanów w oczach Zachodu, który wydaje się częściowo korespondować ze współczesnymi wyobrażeniami nt. Serbii: B. Jezernik, *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, Wyd. Universitas, Kraków 2007.



przedstawicieli Cerkwi prawosławnej<sup>34</sup>. Obwieszcza się moralny tryumf ofiary, która nie pozwoliła się ukorzyć. Serbska literatura i dyskurs polityczny pełne są obrazów „serbskiej narodowej golgoty”, w której „wyjątkowy naród składa w ofierze siebie, aby zbawić ludzkość”<sup>35</sup>. Wspomina się o dwóch krwawych ranach – kosowskiej (bitwa na Kosowym Polu 1389) z ręki Turków oraz jasenowackiej z ręki chorwackich ustaszy (chorwacki obóz koncentracyjny w miejscowości Jasenovac, w którym w czasie II wojny światowej zginęło wielu Serbów). Przypomina się historię serbskich exodusów (*Velika seoba Srba*), gdy zwłaszcza w XVII w. Serbowie zmuszeni byli uciekać do cesarstwa austriackiego w obawie przez zemstą ze strony Turków (Serbowie walczyli z Turkami po stronie wojsk chrześcijańskich)<sup>36</sup>.

Reżim polityczny wprowadzony przez Josipa Bros-Tito (z pochodzenia Chorwata) uznaje się za antyserbski, stopniowo wyniszczający naród. Celowo nie odbudowuje się niektórych zniszczeń dokonanych przez lotnictwo NATO w 1999 r. Są one bowiem wymownym pomnikiem agresji Zachodu<sup>37</sup>. Istotnym elementem serbskiej narracji nacjonalistycznej jest przekonanie o istnieniu „spisku Watykanu” oraz „służących papieża” – Włoch, Austrii i Niemiec, czy w ogóle „potęg Zachodu” z jednej strony, z drugiej zaś „zielonej koalicji” (Ankara – Tirana – Sarajevo) i islamskich fundamentalistów (określanych mianem wojowników dżihadu, mudżahedinów itp.)<sup>38</sup>. Ów spiszek ma być

<sup>34</sup> I. Dobrijević, *The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration*, „Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies” 2001 nr 1, s. 105.

<sup>35</sup> I. Čolović, *Balkany – terror kultury. Wybór esejów*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2007, s. 53; zob. też: tenże, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, Wyd. Universitas, Kraków 2001.

<sup>36</sup> Znamienne wydają się słowa Vesny Goldsworthy, serbskiej pisarki żyjącej na emigracji w Wielkiej Brytanii, która w swojej książce-pamiętniku, tak oto odnosi się do problemu serbskiego wiktyzmu i winy Serbów za dokonywane w czasie wojen jugosłowiańskich zbrodnie: „...w głębi serca nie mogłam pogodzić się z myślą, że świat nie dostrzega cierpienia Serbów, a zarazem, że to Serbowie są odpowiedzialni za cierpienia innych. Był to znak, że moja serbskość stała się dla mnie czymś bolesnym, splotem miłości i poczucia winy, miejscem, którego wołałam nie dotykać”; V. Goldsworthy, *Czarnobyłskie truskawki*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2007, s. 203.

<sup>37</sup> W. Nawrocki, *Mity i stereotypy jako kulturowa legitymizacja uprzedzeń i agresji (przypadek serbski)*, w: M. Kofta, A. Jasińska-Kania (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 232-233; M.D. Luković, *Kryzys kosowski oczyma Serbów. Bezpośrednie przyczyny, korzenie historyczne, przebieg i konsekwencje*, Wyd. Todra, Belgrad 2000, s. 65.

<sup>38</sup> M. Velikonja, *In Hoc Signo Vincens: Religious Symbolism in the Balkan Wars 1991-1995*, „International Journal of Politics, Culture and Society” 2003 nr 1, s. 32-33.

wspierany, zdaniem niektórych Serbów, przez „kontrolowane przez Żydów zachodnie media”<sup>39</sup>. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że w krótkim okresie Serbia utraciła Czarnogórę (2006) i Kosowo (2008), a od Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w latach sześćdziesiątych ub. wieku *de facto* odłączyła się Macedonia, zaś obecnie starania o to podejmuje czarnogórska hierarchia prawosławna, a władze Czarnogóry walczą o uznanie języka czarnogórskiego<sup>40</sup>, obraz serbskiego nieszczęścia i skrzywdzenia jawi się nam w całej okazałości.

Niezwykle interesujące są liczne odwołania do tragedii Żydów, które zaobserwować można w serbskim dyskursie politycznym już na początku lat osiemdziesiątych XX w. Męczeństwo Żydów i Serbów stawiane jest niemalże na równi, Serbowie jawią się samym sobie jako naród wybrany i niewinna ofiara licznych prześladowców. Odwołanie do tragedii Holocaustu nie jest przypadkowe. Francuski filozof Alain Finkielkraut pisze, że „antyfaszizm uczynił z Żydów wartość, najwyższy standard opresji, paradygmat ofiary”<sup>41</sup>. Od tej pory liczne narody „pożyczają” słowo „Holocaust”, upamiętniając tym samym własną historię. W połowie lat osiemdziesiątych ub. wieku znany pisarz i polityk serbski Vuk Drašković napisał *List do Pisarzy Izraela*, który odbił się szerokim echem wśród Serbów. Stwierdza w nim, że Serbowie stanowią „trzynaste, zaginione i najbardziej doświadczone złym losem plemię Izraela”. Dokonuje w nim licznych porównań obydwu narodowych historii, w tym porównuje bitwę na Kosowym Polu (1389) do Masady (73), w której prawie 1000 żydowskich powstańców (z kobietami i dziećmi włącznie), chcąc uniknąć rzymskiej niewoli, miało popełnić zbiorowe samobójstwo<sup>42</sup>. Zdaniem Draškovicia, „żydowsko-serbskie męczeństwo zostało opieczętowane i zaznaczone krwią”, albowiem obydwie narody „były eksterminowane w tych samych obozach koncentracyjnych, mordowane na tych samych mostach, palone wspólnie w tych samych piecach, wrzucane do tych samych dołów”<sup>43</sup>. Prezydent Federacji Jugosłowiańskiej (1992-1993) pisarz Dobrica Ćosić

---

W latach 80. ub. wieku, serbska propaganda mówiła o „fundamentalistycznym spisku dążącym do ustanowienia rządu opartego na szariacie” (chodziło o Bośnię); K. H. Karpat, *Mniejszość muzułmańska na Balkanach*, „Sprawy międzynarodowe” 1992 nr 7-12, s. 141-142.

<sup>39</sup> D. Gacesa, „*Othering*” of East and West: (Anti)Ecumenical Views of the Serbian Orthodox Church, „CEU Political Science Journal” 2006 nr 2, s. 414; G.F. Powers, *Religion, Conflict and Prospects for Reconciliation in Bosnia, Croatia and Yugoslavia*, „Journal of International Affairs” 1996 nr 1, s. 239.

<sup>40</sup> I. Čolović, *Balkany – terror kultury*, s. 33; B. Zieliński, *Serbowie na ziemi*, „Tygiel kultury” 2003 nr 7-9, s. 11-13.

<sup>41</sup> A. Finkielkraut, *The Future of a Negation: Reflections on the Question of Genocide*, University of Nebraska Press, Lincoln – London 1998, s. 99-100.

<sup>42</sup> D.B. MacDonald, art. cyt., s. 104.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 109.

stwierdza z kolei, że cierpienie Serbów jest nawet większe niż cierpienie Żydów<sup>44</sup>. W Stanach Zjednoczonych diaspora serbska powołała instytucję o nazwie Jasenovac Research Institute, chcąc zwrócić uwagę międzynarodowej opinii publicznej na cierpienia Serbów i Żydów w czasie II wojny światowej, w celu – jak określa to David B. MacDonald – „promowania »serbskiego Holocaustu«”.

### **2.5. Polska: romantyczny i przeklęty los ofiary**

W polską tożsamość narodową wpisana jest pewna odczuwalna praktycznie na każdym kroku ambiwalencja. Z jednej strony bowiem, Polska w roli ofiary jawi się jako zbiorowy bohater romantyczny, uszlachetniony cierpieniem, cierpiący zawsze w słusznej sprawie, nie tylko własnej, ale i cudzej („Za naszą i waszą wolność”). Z drugiej jednak strony, wyraźnie widać, jak silnie ów los zaciążył negatywnie na tzw. polskim charakterze narodowym, jak wielki jest jego potencjał demobilizujący.

W pierwszym przypadku na szczególną uwagę zasługuje idea *gloria victis* („chwała zwyciężonym”), obecna wyraźnie także w kulturze węgierskiej i serbskiej. XVIII, XIX i XX w. jawią się jako pasmo „szlachetnych porażek” – trzech rozbiorów, dwóch wielkich powstań narodowych, kampanii wrześnieowej skazanej od samego początku na niepowodzenie, wreszcie krwawo stłumionego Powstania Warszawskiego (1944). Nie należy także zapominać o tragedii katyńskiej (1940), która stała się przecież wymownym i wielowymiarowym symbolem dotkliwej krzywdy. Sięgając głębiej w historię, napotykaemy na niezwykle silnie zakorzenioną w ówczesnej umysłowości Polaków (ale także, co należy odnotować: Węgrów, Chorwatów i Serbów) ideologię „przedmurza chrześcijaństwa”. W przypadku polskiego *antemurale christianitatis* chodziło o obronę Europy i (zachodniego) chrześcijaństwa przed Tatarami, Turkami oraz Moskalami (w jednej z wersji Polska występuje jako zaporę przed zalewem protestantyzmu – okres wojen ze Szwedami), a w XX w. przed bezbożnymi bolszewikami (Bitwa Warszawska z 1920 r. jako jeden z akordów tej tradycji) i domorosłymi komunistami. (Już w wolnej Polsce można czasem usłyszeć wezwania do obrony cywilizacji chrześcijańskiej przed laickim i antychrześcijańskim Zachodem). Polacy, strzegąc rubieży Europy, za swoją europejskość płacili krwią, niedorozwojem społeczno-gospodarczym, zapóźnieniem cywilizacyjnym. Ich ofiarność w powszechnym przekonaniu nie spotykała się jednak z odpowiednią wdzięcznością Zachodu. Wielu Polaków dziwi się, że słynna wiktoria wiedeńska z 1683 r. nie stanowi dla zachodnich Europejczyków wydarzenia tej samej rangi co bitwa pod Poitiers (732).

Przywołane wyżej przykłady polskiego wiktymizmu, trzeba przyznać, o bardzo różnym ciężarze gatunkowym, nie służą na ogół autodeprecjacji.

<sup>44</sup> *Tamże*.

Przeciwnie, wzmacniają przekonanie o moralnej wyższości. Z drugiej jednak strony zauważamy niezwykłą łatwość, z jaką owo poczucie dumy „ześlizguje się” na pozycję skrajnego defetyzmu, niewiary we własne siły i możliwości. Sami sobie jawimy się jako ofiara wyniszczającej naród serii wielkich porażek, cierpień i upokorzeń. Po „złotym” XVI w. i „srebrnym” XVII w., w zbiorowej wyobraźni następuje niekończące się pasmo spektakularnych nieszczęść (jakże podobni jesteśmy pod tym względem do Węgrów, a także do Serbów). Od czasów wiktorii wiedeńskiej, naród chylił się ku upadkowi – pojawiają się kolejne fale emigracji, Polska znajduje się pod trzema zabo-rami ze wszystkimi tego negatywnymi konsekwencjami (o pozytywnych, a takie też przecież były, nie wypada wspominać), w powstaniach i innych zrywach narodowowyzwoleńczych ginie wielu patriotów. Okres niepodległości jest zbyt krótki, a okupacja sowiecko-niemiecka zbyt uciążliwa i wyniszczająca. Najlepsi synowie i córki narodu polskiego zginęli z rąk wyżej wymienionych agresorów, nam współczesnym pozostaje jedynie płakać nad ich grobami i swoim losem, „nad wyjałowioną ziemią i bezpłodnym łonem”. Ci, którzy przeżyli, zostali zakatowani w więzieniach UB lub zmuszeni do opuszczenia ojczyzny. Taki ponury obraz jest również częścią naszej narodowej tożsamości.

Polski wiktymizm jest zatem romantyczny i przeklęty zarazem. Pełno w nim sprzeczności, o których można by długo dyskutować, ale w niniejszym artykule pozostaje jedynie je zasygnalizować.

## **2.6. Antysemityzm i Holocaust jako emanacja wiktymizmu**

Na osobną uwagę zasługuje antysemityzm będący w dużej mierze jedną z emanacji środkowoeuropejskiego wiktymizmu. Antysemityzm ma podwójne znaczenie: jako usprawiedliwienie własnej niegodziwości wobec Żydów oraz jako krzywda wyrządzana Żydom (Holocaust-Shoah).

Żydzi jawili się i jawią często jako zamożni bankierzy, przedsiębiorcy i politycy, którzy, korzystając ze swojej uprzywilejowanej pozycji ekonomicznej i politycznej, przez wieki krzywdzili poszczególne narody Europy Środkowo-Wschodniej. Warto zwrócić szczególną uwagę na obraz Żyda w poszczególnych folklorach europejskich, w których podstępny wyznawca religii Mojżeszowej wykorzystuje dobroć i łatwość Polaka, Słowaka, Węgra, Litwina itd. Holocaustu jako takiego na ogół nie kwestionuje się. Ale nie w tym problem. Chodzi o podawanie w wątpliwość swojego udziału w tworzeniu nieznośnej atmosfery wrogości wobec Żydów, o odrzucanie jakiegokolwiek myśli o współudziale w zbrodni części członków swojego narodu, o kwestionowanie rozmiarów zagłady itd. Wreszcie, co jest istotne z perspektywy rozważań o wiktymizmie, chodzi o rozważania na temat przyczyn Holocaustu. Niewielu na szczęście przechodzi przez gardło stwierdzenie, że „Żydzi sami są sobie winni”, ale w rzeczywistości wiele ocen

i sądów zmierza nieuchronnie ku takiej właśnie tezie. To, że na ogół nie stawia się tej „kropki nad i” niewiele zmienia. Esencją środkowoeuropejskiego wiktymizmu w związku z antysemityzmem jest przekonanie o wielowiekowym ucisku ze strony wyznawców judaizmu, z którego udało się, przynajmniej częściowo, wyzwolić głównie rękoma hitlerowskich oprawców.

Nie należy jednak zapominać, że Holocaust (a raczej Shoah) stał się przede wszystkim pomnikiem niespotykanej i niewyobrażalnej krzywdy dla samych Żydów. I nie należy się temu specjalnie dziwić. Pamięć o cierpieniu i zagładzie wielu milionów Żydów stała się kamieniem węgielnym państwa żydowskiego, ale także nieodłączną częścią zbiorowej pamięci Żydów rozsianych po całym świecie. Dla wielu z nich Holocaust zastąpił judaizm, stał się swoistą religią. Jeśli którykolwiek środkowowschodnioeuropejski naród ma prawo czuć się ofiarą, bez cienia wątpliwości są nim Żydzi. W Europie Środkowo-Wschodniej na przełomie XIX i XX w. żyło ponad 7 mln Żydów. Sto lat później zostało ich jedynie niecałe 800 tys. (głównie na terytorium byłego ZSRR). Zdecydowana większość, tj. ok. 5 mln straciło życie w czasie II wojny światowej. Od tej pory Holocaust, o czym już wspomniałem, przestał być własnością Żydów i stał się symbolem niewyobrażalnej zagłady, synonimem ludobójstwa w ogóle.

### 2.7. Czeski wiktymizm beznamiętny

Przypadek czeski, na tle przedstawionych do tej pory modeli wiktymizmu, można uznać za wyjątkowy. Nie mieści się on w żadnym z nich. Czesi są bowiem narodem małym, ale „nie aż tak małym”, jak zauważył w przemówieniu z okazji święta niepodległości w 2008 r. prezydent tego kraju Václav Klaus. Nie są też narodem młodym, ani „świeżo upaństwowionym”, zważywszy że *de facto* (ale nie *de iure*) Republika Czeska stanowi sukcesorkę Czechosłowacji i nawiązuje do tradycji średniowiecznej Korony św. Wacława. Czesi nie uważają się również za naród „ograbiony”, aczkolwiek czasem można u nich wyczuć pewien lekki dyskomfort związany z tym, że Ziemia Kłodzka i część Śląska Cieszyńskiego leżą po „niewłaściwej” stronie granicy. Czesi, w przeciwieństwie do Niemców, nie odnajdują się jednocześnie w roli kata i ofiary. I tak dalej. Na czym zatem polega specyfika czeskiego wiktymizmu?

Wydaje się, że Czesi jako bodaj jedyny naród (może z wyjątkiem Słowenów) Europy Środkowo-Wschodniej, na swój sposób funkcjonują „poza historią”. Nie należą oni do tych, którzy z lubością rozpamiętują przeszłość, znajdując w niej swoich odwiecznych wrogów i po raz kolejny hucznie przeżywając wielkie narodowe tragedie. Czeska tożsamość narodowa jest wyjątkowo prospektywna, nastawiona na „tu i teraz” i realizację pragmatycznych celów w nieodległej przyszłości. Przeszłość odgrywa w czeskim myśleniu rolę marginalną, ale gdy już pojawia się w publicznym dyskursie, odsłania przed nami obraz czeskiego wiktymizmu.

Dwie daty: 1620 i 1938 stanowią dla wszystkich Czechów głośne memento. Naród czeski w swojej historii przeżył podwójne upokorzenie. W 1620 r. następuje tragiczny koniec trwającego prawie dwa i pół wieku procesu emancypacji religijnej oraz politycznej narodu czeskiego. Zapoczątkowany przez Jana Husa (czeskiego bohatera narodowego) proces odnowy religijnej i społeczno-politycznej został krwawo stłumiony przez katolicką i absolutystyczną monarchię Habsburgów. Biała Góra ma symbolizować koniec „wielkiej historii”, jak pisze czeski filozof Jan Patočka<sup>45</sup> i początek „ciemnych wieków” (*období temna*). Oznacza ona koniec czeskiej szlachty, która miała wówczas doznać druzgocącej porażki i zapowiedź rządów cudzoziemców, głównie Niemców<sup>46</sup>. Gdy w XIX w. Czechom udaje się własnymi siłami podnieść się z wielowiekowego upadku i zacofania, a następnie zbudować własne państwo będące „wyspą demokracji” w Europie Środkowo-Wschodniej, zostają przez zachodnich sojuszników rzucony na pastwę Hitlera. Konferencja monachijska z 1938 r. nadal pozostaje głęboką raną, stanowiąc wymowny symbol zdrady Zachodu, w wyniku której Czechosłowacja na kilkadziesiąt lat stała się państwem rządzone przez faszystów i komunistów. Obydwie daty doskonale tłumaczą rezerwę Czechów zarówno do katolicyzmu (czy religii jako takiej), jak i do Zachodu (w tym Unii Europejskiej), czy też w ogóle wyjaśniają czeski izolacjonizm.

Tym, co jest charakterystyczne w czeskim wiktymizmie, to jego beznamiętność. Nie znajdziemy w nim rozdrapywania ran, niezdrowego sycenia się swoim nieszczęściem i oskarżania wszystkich wokół o swoje porażki, wreszcie pompatycznej martyrologii, jakiejś megalomanii historycznej. Czesi, jeśli już rozpamiętują swoje historyczne klęski i upokorzenia, czynią to w sposób bardzo subtelny, prawie bezemocjonalny. Zdecydowanie bardziej wolą przypominać sobie to, co w czeskiej historii jest dowodem na ich zaradność i pragmatyzm. Na uwagę w czeskim, nietypowym jak na Europę Środkowo-Wschodnią, wiktymizmie zasługuje fakt, że dramatyczna przeszłość nierzadko przedstawiana jest jako... tragi-komedia, teatr dziejowych pomyłek (dzieje Szwejka są tutaj doskonałym archetypem powielanym w wielu innych narracjach historycznych). Można odnieść wrażenie, że przez ucieczkę w komedię, w parodię Czesi ratują swoją psychikę przed nadmiarem nieszczęścia. I jeszcze jedna bardzo charakterystyczna cecha czeskiego wiktymizmu: cierpienie nie dotyczy narodu jako dużej wspólnoty, czasem zbyt abstrakcyjnej dla przeciętnego

<sup>45</sup> J. Patočka, *Kim są Czesi?* Wyd. Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1997, s. 16.

<sup>46</sup> P. Wandycz, *Mity, stereotypy i kompleksy w dziejach Europy Środkowo-Wschodniej*, w: J. Purchla (red.), *Europa Środkowa – nowy wymiar dziedzictwa*, Wyd. Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2002, s. 36.

Czecha. Największe dramaty czeskiej historii sprowadzane są do wymiaru cierpienia konkretnej rodziny czy wspólnoty lokalnej. To tutaj niejako ogniskuje się dramat narodu czeskiego. Staje się przez to czymś bardzo konkretnym, doświadczeniem przeżywanym indywidualnie. Tym właśnie różnią się Czesi od innych narodów Europy Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza od nas, Polaków<sup>47</sup>.

### 3. Polityczne i moralne znaczenie wiktylizmu

Wiktylizm, o czym trzeba koniecznie pamiętać, nie jest wyłącznie doświadczeniem własnej krzywdy, rozgrzebywaniem ran, jakimś niezdrowym syceniem się własnym nieszczęściem. Nie to wydaje się w nim istotne, choć niewątpliwie jest to w wielu przypadkach fakt, nad którym powinni zastanowić się psychologowie społeczni.

Wytrwale pielęgnowane poczucie krzywdy zwalnia bowiem z odpowiedzialności za własny los, pozwala nie widzieć prawdziwych problemów, usprawiedliwia przed nieskutecznością działania, rozgrzesza z marazmu.

Wiktylizm przede wszystkim stanowi legitymizację nieufności, a nawet otwartej wrogości wobec innych narodów. Bywa bezterminowym i „zryczałtowanym” usprawiedliwieniem własnych niegodziwości. „Lepiej być ofiarą niż zwycięzcą” – pisze David B. MacDonald – „zwłaszcza jeśli twoja grupa zamierza znów pójść na wojnę”<sup>48</sup>. Należy zawsze pamiętać – pisze Peter Wolson – że była ofiara bardzo często, prawie zawsze, poszukuje okazji, by zmusić dawnego agresora do przeżycia tych samych udręk i upokorzeń, jakim była uprzednio poddawana<sup>49</sup>.

Nacjonałści w Europie Środkowo-Wschodniej używają, a raczej nadużywają, takich słów jak np. „Golgota”, „ukrzyżowanie”, „Kalwaria”, „droga krzyżowa”, odnosząc je do swoich narodów i kreując wiktylizmowski dyskurs usprawiedliwiający chęć „wyrównania krzywd”, rewanżu i odwetu. Rzadko kiedy wspomina się o jakimś zbiorowym zbawieniu, będącym nagrodą za doznane cierpienia. Sprawy, mówiąc kolokwialnie, bierze się we własne ręce. Wróg narodowy, sprawca cierpienia, ulega w języku nacjonalistycznym inferioryzacji, dehumanizacji, wreszcie demonizacji<sup>50</sup>. Tylko bowiem w taki sposób można uwolnić się od moralnych skrupułów w walce z nim. Wiktylizm jest wystawcą rachunków do zapłacenia za doznane krzywdy. A są to na ogół warunki abstrakcyjne, nie do spełnienia.

<sup>47</sup> Zob. A. Holland (w rozmowie z C. Michalskim), *Masakra w hipermarkecie. Agnieszka Holland o heroizmie IV RP*, „Europa” (dodatek do „Dziennika”) 2008 nr 46, s. 13.

<sup>48</sup> D.B. MacDonald, art. cyt., s. 102.

<sup>49</sup> P. Wolson, art. cyt.

<sup>50</sup> Zob. np. N. Herzfeld, *Lessons from Srebrenica*, „Journal of Religion and Society” 2007 nr 2, s. 110-116.

Coraz silniej artykułowane żale i oskarżenia mogą się przyczyniać, i tak zresztą się dzieje, do pogorszenia wzajemnych stosunków między narodami. Dzieje się tak (w różnym stopniu) w stosunkach polsko-niemieckich i czesko-niemieckich, słowacko-węgierskich i rumuńsko-węgierskich, serbsko-chorwackich, albańsko-serbskich, bułgarsko-tureckich, litewsko-polskich i polsko-ukraińskich oraz słowacko-czeskich. To tylko niektóre przypadki. Niekoniecznie chodzi tutaj o pretensje artykułowane przez rządy, ale raczej o żądania wysuwane przez różnego rodzaju organizacje działające w poszczególnych państwach, które nie spotykają się z należytą odpowiedzią władz krajowych. Z drugiej strony, trudno wymagać od rządów, by stały się antyrzecznikami różnego rodzaju grup nacjonalistycznych lub quasi-nacjonalistycznych. Nie na tym przecież polega ich rola. Jednak to, że w danym państwie pojawia się nieznośna atmosfera wrogości i niechęci wobec „wroga narodowego”, ma konkretne przyczyny i odpowiednie podłoże. W dużej mierze jest ona winą zaniechań i zwykłej obojętności. Niektórzy nie bez racji powiedzą, że najbardziej niebezpieczne jest w takich sytuacjach milczenie, które czasem znaczy więcej niż konkretne słowo.

Głębokie poczucie krzywdy i niesprawiedliwości – nieistotne, rzeczywistej czy w dużej mierze wyolbrzymionej lub nawet urojonej – stanowi niezwykle żyzną glebę dla różnego rodzaju ekstremizmów, politycznego rewanżyzmu i chęci odwetu. Szczególnie trudne do zniesienia wydaje się międzynarodowe upokorzenie, nie tylko w oczach swojego „odwiecznego” wroga, sąsiedniego narodu, ale w oczach całej społeczności międzynarodowej. W takiej sytuacji istnieją cztery potencjalne scenariusze: duchowa śmierć narodu (mało prawdopodobny); duchowa wegetacja połączona z poczuciem nieprzezwycięzalnej beznadziejności swojego położenia; niezwykła mobilizacja ogółu społeczeństwa w celu wzięcia odwetu praktycznie na wszystkich oprawcach i prześmiewcach (przypadek niemiecki z lat trzydziestych ub. wieku, może także współczesnej Serbii) oraz „odbicie od dna”, wykorzystanie gorzkiego kryzysu do radykalnej reformy systemu politycznego i ekonomicznego, zredefiniowania podstawowych wartości (przypadek niemiecki z końca lat czterdziestych ub. wieku). Tylko ostatni scenariusz jest naprawdę bezpieczny dla społeczności międzynarodowej (i dla zainteresowanego narodu), wymaga jednak od niej bardzo aktywnego zaangażowania, jest trudny ze względów psychologicznych.

Pozostaje jednak niepokojące pytanie, w jakim stopniu wyzwolenie się Niemiec z poczucia całkowitej klęski i upokorzenia, możliwe było w konkretnych realiach geopolitycznych. Postawmy następujące pytanie: Co musiałyby się stać, by Serbowie na powrót mogli stać się pełnoprawnymi członkami europejskiej rodziny narodów? Bo przecież organizacja Eurowizji w Belgradzie to jedynie karykatura „mostu do Europy”. Bo obietnice i zakłęcia unijnych urzędników na pewno są niewystarczające. Czy konieczne jest przecięcie



emocjonalnej pępownicy łączącej Serbów z Rosją? Wreszcie, czy Zachód rzeczywiście, jak sugerują niektórzy, stanowi dla Serbów atrakcyjną alternatywę? Na te trudne pytania przyjdzie długo poszukiwać właściwej odpowiedzi.

Starannie pielęgnowany przez elity polityczne, a nieraz także elity kulturalne, wiktymizm jest jednak, o czym często się, niestety, zapomina bronią obosieczną. Co więcej, często tylko pozornie krzywdzi znieawidzonego „wroga narodowego”, za to nierazko na całe pokolenia zatruwa umysły członków narodu-ofiary (doskonałym przykładem są tutaj asymetryczne stosunki słowacko-węgierskie). I nie chodzi tutaj wyłącznie o to, że dążenie do zemsty odwraca uwagę od naprawę istotnych problemów, których nierozwiązanie grozi poważnym kryzysem, choć tak istotnie jest. Naród żyjący żądzą rewanżu, którego członkowie – używając pewnej przenośni – większość czasu spędzają na cmentarzach niż w swoich warsztatach, nie może się normalnie rozwijać. „Społeczeństwo, które żyje w dyktaturze przeszłości i pielęgnowanie pamięci staje się w nim formą kultu, nieustannie tworzy nowe zło i skazuje się na stagnację”<sup>51</sup>, pisze Karl-Markus Gauß. Bynajmniej rzecz nie w tym, by Narodowe Funeralia (terror wspomnień) zastąpić jakimś Festiwałem Niepamięci (terror zapomnienia). Wydaje się to równie niedobrym rozwiązaniem, choć wielu „ekspertów” od Bałkanów gorąco apeluje o „trening w zapominaniu”. Zagrożenie wiktymizmem jest poważniejsze, redukuje bowiem tożsamość narodu do bólu i cierpienia. I to właśnie wydaje się najbardziej szkodliwym wpływem tej ideologii.

#### 4. Recepta na wiktymizm

Najlepszym lekarstwem na wiktymizm, choć zabrzmiało to może patetycznie, jest przebaczenie. Pozwala ono sprawcy krzywdy uwolnić się od ewentualnych wyrzutów sumienia, niejako go „rozgrzeszając”. Przed wszystkim jednak uwalnia ofiarę od nienawiści i w gruncie rzeczy mrocznego życia w pragnieniu cudzego nieszczęścia, w przytłaczającej woli rewanżu. Przebaczenie jest, jeśli tak można rzec, bardziej korzystne dla ofiary niż dla sprawcy krzywdy.

Problem polega jednak głównie na tym, w jaki sposób – jeśli mówimy o relacjach między narodami – miałyby zostać udzielone, by było skuteczne i nie pozostało jedynie pustym gestem. Można także dodać – by nie stało się widocznym symbolem słabości, uległości, presji wywieranej z zewnątrz. Co zrobić, by przebacząc, nie osłabić narodowej tożsamości, narodowej dumy, która przecież w jakiejś mierze całymi latami budowana była na wiktymizmie i niechęci wobec „znaczącego Innego”, wroga i nieprzyjaciela. Są to pytania, na które prawdopodobnie nikt nie zna dobrej odpowiedzi. Odnosząc się do najnowszej historii Europy Środkowo-Wschodniej oraz podejmowanych

<sup>51</sup> K-M. Gauß, *Europejski alfabet*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2008, s. 132-133.

tu i ówdzie prób przebaczenia (*vide*: stosunki polsko-niemieckie, polsko-ukraińskie, czesko-niemieckie, polsko-żydowskie, słowacko-żydowskie), można sformułować kilka ogólnych wniosków – warunków skutecznego przebaczenia i pojednania.

#### **4.1. Moralna dojrzałość**

Do przebaczenia należy moralnie dojrzeć, przy czym odnosi się to nie tylko do elit politycznych i intelektualnych, ale przede wszystkim do ogółu społeczeństwa. Elity powinny przygotować społeczeństwo do przebaczenia intelektualnie i psychicznie. Muszą się przy tym wystrzegać mentorskiego sposobu komunikowania, moralizatorstwa, łatwych pouczeń. Problem polega na tym, że tak naprawdę nigdy nie wiadomo, kiedy jest ten odpowiedni moment. Jakie są symptomy moralnej dojrzałości i zdolności do przebaczenia? Jeszcze większym problemem jest to, że współczesne elity w dużej mierze reprezentujące *de facto* przeciętny poziom intelektualny, dość łatwo porzuciły rolę „wychowawcy” na rzecz „organizatora masowej rozrywki”. Tym samym przestrzeń krytycznego dyskursu ze sfery publicznej nieuchronnie migruje w stronę sfery wąskich środowisk, otwierając drogę populistycznym ideologiom.

#### **4.2. Kto ma prawo wybaczać?**

Moralne prawo do wybaczenia mają jedynie rzeczywiście pokrzywdzeni, nie zaś ich samozwańczy rzecznicy, choćby działający w najlepszej wierze. Tylko takie przebaczenie jest prawdziwe. Jest najdroższe, najtrudniejsze, najbardziej dramatyczne. I najskuteczniejsze. Jednocześnie należy uszanować wolę tych, którzy go odmawiają. Ogrom cierpienia, którego doświadczyli, nie daje moralnego prawa do „wymuszania” na nich przebaczenia, do pośpieszania, ostentacyjnego trącania i „chrząkania” w nadziei, że ofiara dla świętego spokoju, w imię narodowego interesu, by wizyta jakiegoś prezydenta przebiegała w znośnej atmosferze, przebaczy swoim oprawcom. Należy cierpliwie czekać, starając się włączyć ofiary w konstruktywny dialog o przeszłości, konfrontując z tymi, którzy już przebaczyli.

#### **4.3. Wybaczenie ≠ niepamięć i obojętność**

Nie należy mylić przebaczenia z zapomnieniem, niepamięcią czy zwłaszcza – z obojętnością wobec doznanych przez własny naród krzywd. Zapominanie, puszczanie w niepamięć jest obok przypominania integralnym procesem tworzącym pamięć zbiorową. Trzeba jednak wiedzieć, że rzadko kiedy coś bywa zapomniane na zawsze. W odpowiednich okolicznościach zostaje bowiem na nowo przypomniane, a owa fluktuacja między zapomnieniem i przypominaniem bywa często zaskakująca w skutkach. Wybitny filozof francuski Paul Ricoeur stwierdza, że „obowiązek niezapominania”

polega nie „na przypominaniu sobie bez przerwy ran, cierpień, upokorzeń, krzywd, lecz na braniu ich zawsze pod uwagę we wszystkich politycznych sporach i we wszystkich ocenach sytuacji. Biorąc pod uwagę, nie niszczyć”<sup>52</sup>. Obojętność ma niewiele wspólnego z przebaczeniem, choć nierzadko bywa w ten sposób przedstawiana. Obojętność na doznaną przez własny naród krzywdę wydaje się nawet gorsza od żądy rewanżu.

#### 4.4. *Konkretne przedsięwzięcia wspierające przebaczenie*

Za symbolicznym aktem przebaczenia muszą iść konkretne rozwiązania w zakresie edukacji szkolnej (podręczniki<sup>53</sup>), wymiany młodzieży, ułatwienia w ruchu osobowym, wymiana kulturalna itd.). Przebaczenie musi mieć widoczne pomniki, symbole (materialne i niematerialne), które nie pozwolą zapomnieć o odwadze i roztropności przebaczących. Tylko wówczas można mieć nadzieję, że nie skończy się na jednorazowych gestach: podaniu rąk, pocałunkach pokoju, przyklęknięciu pod zbiorową mogiłą, pomnikiem itp. Przebaczenie musi być z jednej strony „medialne”, z drugiej – ciche, codzienne, konsekwentne. Należy szczególnie uważać, by nie praktykować czegoś, co Klaus Bachmann trafnie określił mianem „kiczu pojednania”, a Adam Krzemiński, wypowiadając się na temat pojednania polsko-niemieckiego z lat dziewięćdziesiątych ub. wieku, nazwał uogólniająco i nieco przesadnie – „powierzchnową liturgią przyjaźni” i „telegenicznymi uściskami”<sup>54</sup>. Symbole mają, owszem, swoją wielką

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *Między pamięcią a historią*, „Znak” 2005 nr 598, s. 111.

<sup>53</sup> Podręczniki szkolne stanowią niedoceniony element dyskursu na temat narodu, jego przyjaciół i wrogów, zasług, winy i odpowiedzialności za zło wyrządzone innym narodom. W rzeczywistości są one stokroć ważniejsze od wielkich i hucznych przedsięwzięć mających wspierać pojednanie i wybaczenie. Codziennie oddziałują bowiem na rzesze odbiorców, uznających ich treść za niepodważalnie prawdziwą. Tymczasem nadal można w nich znaleźć mnóstwo stereotypowych i krzywdzących sądów na temat innych narodów, przykłady bezpodstawnego napawania się dumą z odniesionych zwycięstw przy jednoczesnym niemal zapominaniu o krzywdach wyrządzonych przez swoich przodków innym narodom. Narodowe historie przedstawiane w poszczególnych podręcznikach są najczęściej niekompatybilne, te same wydarzenia relacjonują w skrajnie różny sposób. W Europie możemy wskazać na dwa skrajne przykłady: z jednej strony – podręczniki do historii używane w Niemczech i we Francji, których treść stanowi efekt długotrwałej współpracy historyków francuskich i niemieckich, z drugiej – trzy skrajnie różne podręczniki historyczne w małym państwie, jakim jest Bośnia i Hercegowina (jeden przygotowany został przez Federację Bośni i Hercegowiny, drugi przez Federalną Republikę Jugosławii, trzeci zaś powstał pod patronatem chorwackiego ministerstwa edukacji).

<sup>54</sup> A. Krzemiński, *Bitwa o pamięć*, „Kafka. Kwartalnik środkowoeuropejski” 2004 nr 13, s. 59.

moc, ale tylko pod warunkiem że każdego dnia tłumaczone są na język prostych zachowań.

#### **4.5. Dwukierunkowość przebaczenia**

Przebaczenie nie może być jednokierunkowe, albowiem we wzajemnych stosunkach, prawie w każdym przypadku, role krzywdzącego i ofiary są wymienne. Każdy naród jest po części ofiarą, po części sprawcą krzywd. Otwarte, oczywiście, pozostaje pytanie o proporcje. Nie warto jednak z aptekarską dokładnością dochodzić do tego, kto, komu, ile jest winien. Obustronne przebaczenie nie musi się dokonać, co istotne, dokładnie w tym samym czasie, niemniej zbyt długie wyczekiwanie na gest z drugiej strony może w pewnych przypadkach prowadzić do wycofania się na pozycje ofiary, do „zmęczenia wyciągniętej ręki”. Co więcej, może powodować wrażenie, że druga strona, unikając odpowiedzi, potwierdza tym samym swoją moralną niższość, niezdolność do wzniesienia się ponad urazy.

#### **4.6. Przebaczenie jest wartością autoteliczną**

Przebaczenia nie powinno się traktować instrumentalnie. Powinno być ono wartością autoteliczną. Zauważalna jest bowiem pokusa, by w imię interesów (geo)politycznych lub gospodarczych pośpiesznie dokonywać aktów przebaczenia (na ogół zresztą nieskutecznych) lub też nawoływać do „pozostawienia historii historykom” (ukryte założenie, że nie-historycy nie zajmujący się naukowo historią nie mogą dochodzić do prawdziwych wniosków dotyczących przeszłości, względnie naiwne założenie, że historia stanowi hermetycznie zamknięty rozdział i nie oddziałuje na współczesne stosunki społeczne) i zapomnienia o wzajemnych urazach. Na marginesie należy zauważyć, że „pozostawienie historii historykom” na ogół nie rozwiązuje problemu, gdyż historycy w Europie Środkowo-Wschodniej (i zapewne nie tylko) w dużej mierze odpowiedzialni są za konstruowanie heroicznych wizji narodowej przeszłości. Takie są wobec nich oczekiwania władz i większości społeczeństwa. Niewielu historyków uwalnia się spod tej presji, a wśród tych, którym się to jakimś sposobem udaje (zazwyczaj dzięki zatrudnieniu na zagranicznych uniwersytetach) zdarzają się niezbyt chlubne przypadki „odbicia w drugą stronę”. Dany historyk „demaskuje” wówczas „prawdziwe oblicze swojego narodu”, zauważając prawie wyłącznie jego niedostatki i winę za krzywdy uczynione innym narodom.

#### **4.7. Potrzeba mediacji**

W sytuacji, gdy mamy do czynienia z wyraźną asymetrią w dwustronnych stosunkach, konieczne wydaje się współdziałanie z trzecim podmiotem – przedstawicielami narodu, nie będącymi w danej sytuacji niczym adwokatem ani rozjemcą. Musi to być podmiot dostatecznie dobrze rozumiejący

(głównie za sprawą własnej historii) repertuar wzajemnych krzywd, a ponadto mający własne, solidnie ugruntowane, doświadczenie pojednania. Wydaje się, np. że istnienie trzeciego podmiotu jest konieczne w przypadku stosunków słowacko-węgierskich, serbsko-chorwackich czy węgiersko-rumuńskich.

Przebaczenie jako pozytywna odpowiedź na terror wiktylizmu jest zawsze mniej lub bardziej skuteczne, nigdy jednak nie jest w stanie – przynajmniej na poziomie relacji między narodami – całkowicie unieważnić poczucia skrzywdzenia i wzajemnych pretensji. Paul Ricour pisze, że „zawsze pozostanie coś nieprzejednanego w naszych sporach, coś nierozplątywalnego w naszych zawilościach, coś niepowetowanego w naszych ruinach”, po czym konstatuje: „Właśnie istnienie czegoś niepowetowanego sprawia, że istnieje historia”<sup>55</sup>.

## **The Victimization Battle in Central-Eastern Europe: On the Superiority of the *Holocaust* over the *Golden Age***

92

### **SUMMARY**

The object of the present article is the phenomenon of victimization in contemporary Central-Eastern Europe (CEE). By victimization is meant the portrayal of one's own nation in the role of victim, with an emphasis on the sufferings and humiliations its members have undergone and an unambiguous indication of the perpetrators and enemies. Victimization is not a new phenomenon in CEE. However, its contemporary manifestations and their political manipulation are worthy of consideration.

1. The author show the specifics of victimization ideology in CEE in relation to the after-effects of communist ideology. The thesis is proposed that CEE is particularly imbued with victimization ideology in comparison with Western Europe. The author notes that victimization ideologies often find a justification in real injuries and humiliations suffered especially during the course of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries.

2. The author states that there are certain differences as regards the causes and mechanisms of the genesis of victimization ideologies, as well as in relation to their manifestation and socio-political consequences. He constructs a typology of victimization ideologies, containing seven principle types.

3. The author then goes on to discuss the political and moral significance of victimization and makes the claim that victimization ideologies are not exclusively based on the experience of the injury suffered, the opening up of old wounds or an unhealthy wallowing in one's own misfortune. The ideology of victimization is fundamentally an open invitation

<sup>55</sup> P. Ricoeur, dz. cyt., s. 112.

to various forms of extremism, revanchist politics and the desire for revenge. It is thus a double-edged sword which does psychological and moral damage to members of the victim-nation to a far greater extent than to the members of the perpetrator-nation.

4. The author also attempts to establish a typology of positive responses to the phenomenon of victimization. He indicates six essential conditions for the rejection of the “poison” of victimization ideology.

5. According to the author, the European Union is not well prepared for tackling the phenomenon of victimization ideology. As an organization composed mainly of accountants and lawyers, it does not possess the required sensibility towards ethic questions.

Victimization ideologies appearing in CEE are too often made little of or ignored in the discussion on the political future of this part of Europe and of Europe as a whole. One continues to encounter an unfounded optimism amongst the followers of the theory of modernization, convinced as they are that the process of democratization and modernization of social life will annul in social practice the categories of national and ethnic identity, eliminating thereby the memory of injuries suffered and tragedies endured. It is the author’s view that the immediate future will give cause to review this optimistic attitude and force a deeper reflection on the possibilities of confronting the dangers which victimization ideologies bring with them.





## Przesłanie proroka Amosa 3,1-15<sup>1</sup>

JULIAN SUŁOWSKI SJ

Wydział Teologiczny, Uniwersytet Adama Mickiewicza  
Poznań

### 1. Tło historyczne

Działalność Amosa przypada na I połowę VIII w. przed Chr. Sytuacja polityczna w tamtym rejonie zmienia się, gdyż pojawia się wielka potęga – państwo asyryjskie, które w latach od 800-780 zaczyna odnosić pierwsze sukcesy wojskowe na terenie Syrii. Dzięki temu Izrael jest wolny od swego ciemieżyciela, Syria jest związana walkami z Asyrią, dlatego też wszystkie napady na Izrael ustają. Królem Izraela w tym okresie jest Jeroboam II (786-746)

Na ten okres przypadają jego sukcesy wojskowe, o których wspomina 2 Krl 13,24. Jest to okres dobrobytu państwa północnego. Właśnie w tym okresie politycznej słabości Syrii Izrael odbija sobie na niej swoje straty terytorialne. O Jeroboamie mówi jeszcze 2 Krl 14,25-27: „To on przywrócił granice Izraela od Wejścia do Chamat aż do morza Araby – zgodnie ze słowem Pana, Boga Izraela, które wypowiedział przez sługę swego Jonasza, syna Amittaja, proroka pochodzącego z Gat-ha-Chefer. Albowiem Pan widział niezmiernie gorzką niedolę Izraela, iż nie było ani niewolnika, ani wolnego, i nie było, kto by pomógł Izraelowi. I JHWH (...) ocalił go ręką Jeroboama, syna Joasza”.

W latach 780-760 Asyria ma poważne kłopoty z państwem tzw. Urartu<sup>2</sup> (w dzisiejszej Armenii) i dlatego wycofuje się z Syrii. Natomiast Syria zaczyna znowu nękać Izrael. Ślady tych nowych wypadów Syrii na Izrael mamy u Amosa 1,3: „Tak mówi Pan: Z powodu trzech występków Damaszku i z powodu czterech nie odwróćę tego wyroku, gdyż zmłócili saniami żelaznymi Gilead”.

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi nowe opracowanie wykładu śp. Alfreda Cholewińskiego SJ, wygłoszonego na PWT Bobolanum w roku akademickim 1976/77, spisane go przez kleryków jezuickich z taśmy magnetofonowej.

<sup>2</sup> Szerzej zob. J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 280-283; 291-294.



Gilead to tereny po wschodniej stronie Jordanu. Te wypadki Syrii nie stanowiły poważnego zagrożenia dla Izraela i dlatego w tym okresie przeżywał on lata wielkiego rozwoju. Pomyślność ta obecna jest na każdej stronie proroctwa Amosa, który mówi np. o handlu, jakiemu się oddawano (8,5), o ożywionych stosunkach dyplomatycznych (3,9), o wysokich zarobkach, o działalności budowlanej, o wspaniałych willach (3,10), o wprowadzaniu nowych form muzycznych a kult przybiera formy okazałe. Jest to również okres gwałtownego przełomu społecznego, w którym bogaci stają się jeszcze bogatszymi, a ubodzy jeszcze uboższymi. Za mały dług można wpaść w niewolę. Sądy stają się przekupne. To są czasy Amosa, który pojawił się w Izraelu w 760 r. przed Chr.

O Amosie wiemy niewiele, bo w ST<sup>3</sup> osoba jako taka i jej dzieje nie interesowały ludzi. Ważne było dla nich obiektywne posłannictwo, które ta osoba przynosiła od Boga narodowi. Czytając jego księgę, można się domyślić, że Amos był człowiekiem obeznanym ze światem. Znał najbliższych sąsiadów Izraela, był bardzo dobrze poinformowany, jakie były miasta na wybrzeżu śródziemnomorskim. Jego język bardzo ostry i odważny każe się domyślać człowieka jeszcze w sile wieku. Wiemy, że pochodził z Tekoa, małej miejscowości 17 km na południe od Jerozolimy. Tu był bogatym właścicielem bydła, pasterzem. Miał również plantację sykomor (7,14n.), a plantacja sykomor nie udaje się na terenach położonych tam, gdzie leży Tekoa, tylko albo nad Morzem Śródziemnym, albo nad Morzem Martwym. Prawdopodobnie miał tę plantację nad Morzem Śródziemnym, bo doskonale znał tamte strony. Tekoa, z którego pochodził, było znane w Biblii jako miejsce, gdzie kultywowano mądrość. W 2 Sm 14,2 czytamy: „Posłał więc do Tekoa i sprowadził stamtąd pewną mądrą kobietę i rzekł jej: »Proszę cię, udaj, że jesteś w żałobie, ubierz szaty żałobne i nie namaszczaj się oliwą, a okazuj, że jesteś kobietą, która od dłuższego czasu oplakuje zmarłego«”.

Amos przeżył – kiedy, nie wiemy – jedyne w swoim rodzaju wkroczenie JHWH w jego życie: 7:15 „Od trzody bowiem wziął mnie Pan i rzekł do mnie Pan: »Idź, prorokuj do narodu mego, izraelskiego! «”

Dziwne jest to, że Bóg wybiera sobie kogoś z Judy, gdyż od czasów Salomona Juda i Izrael były państwami antagonistycznymi – bracia skłócenii. Amos pochodził więc z Judy a posłany jest do Izraela: „Idź tam, prorokuj!” Wiemy, że jego działalność prorocza była kwestionowana, musiał jej bronić, był odrzucany (3,1-8).

Amos często powołuje się w swoim proroctwie na to wydarzenie wyjściowe, które uczyniło go prorokiem. Stamtąd również bierze treść swego posłannictwa i fakt, że występuje jako prorok. Prawdopodobnie jego działalność

<sup>3</sup> Zamiast Stary Testament w różnych przypadkach stosujemy skrót ST a Nowego Testamentu NT.

prorocza odnosi się do paru miesięcy w 760 r. Pokazał się najprawdopodobniej jako prorok w Samarii, w Betel i być może jeszcze w Gilgal. Dowodem na tak krótki okres jego występowania jest to, że w jego prorocztwie mało jest odnośni do wydarzeń politycznych, wskazujących na dłuższy okres. Uderza zwłaszcza kontrast z Ozeaszem, gdzie są aktualne pewne partie materiału na 750 czy też na 730 r. Tu mamy aluzje do konkretnych wydarzeń, o których wiemy, kiedy miały miejsce, a u Amosa tego nie ma.

Najwcześniejsza redakcja, która połączyła razem 2 części prorocztwa Amosa datuje całość działalności na „dwa lata przed trzęsieniem ziemi” (1,1). Ten najstarszy redaktor znał osobiście Amosa, dlatego mogło to opierać się na fakcie historycznym.

## 2. Egzegeza tekstu Am 3

### 2.1. Krytyka tekstu

Od napisania tekstu Amosa dzieli nas ok. oło 2750 lat. W tym czasie był on wiele razy przepisywany. W trakcie przepisywania w niektórych przypadkach tekst zniekształcono<sup>4</sup>. Ktoś opierał się na tekście zniekształconym i jeszcze bardziej zamieszał sprawę. Nie zawsze się udaje odtworzyć tekst w pierwotnej postaci, ale czasami tak.

Oto wersety Amosa wymagające szczególnej i wnikliwej krytyki:

Am 3,5: Czyż spada ptak na ziemię jeśli nie było sidła (hebr. *môqeš*)? – w tekście hebr. jest: „Czyż spada ptak w pułapkę na ziemi?” Dlatego Biblia Poznańska<sup>6</sup> ma: „Czy wpadnie ptak w pułapkę na ziemi, jeśli tam nie ma dla niego przynęty”<sup>7</sup>. Tłumacz BP przetłumaczył hebr. *môqeš* jako „przynęta”, a BT jako „sidło”, ale dziś wiadomo, że ten wyraz oznacza najprawdopodobniej „bumerang”, którym jako bronią posługiwały się polujący na ptaki ludy pierwotne<sup>8</sup>. Właśnie wtedy spada ptak na ziemię, gdy trafi go bumerang. Dlatego też *Einheitsübersetzung* tłumaczy ten werset: „Czy spada ptak na ziemię, jeśli nikt za nim nie rzucił?”<sup>9</sup>

Hebr.: *hâtiPPöl ciPPôr `al-PaH hä `ärec ûmôqëš `ên läh.*

<sup>4</sup> Np. „w roku łoża na dywanie z Damaszku” (3,12).

<sup>5</sup> Do słów hebrajskich stosujemy transliterację według programu Bible Works Windows 07.

<sup>6</sup> Dalej skrót: BP.

<sup>7</sup> Tak też ma *Traduction oecuménique de la Bible, Ancien Testament* (dalej: TOB), Paris 1978.

<sup>8</sup> Por. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, (dalej: WEP), t. II, Warszawa 1963, s. 225n.

<sup>9</sup> Zob. *Einheitsübersetzung*, w: A. Deissler, *Die neue Echter Bibel, Zwölf Propheten: Hosea, Joel, Amos*, Würzburg 1992, s. 104: „Fällt ein Vogel zur Erde, wenn niemand nach ihm geworfen hat?”.

Biblia Tysiąclecia (BT) wyraz ten („w pułapkę”) słusznie opuściła, bo wydaje się nielogiczne, by ptak wpadł w pułapkę na ziemi. Musiałby najpierw wylądować. Jest tu hebr. wyraz *paH;ä*. Jest to ten sam wyraz, który jest używany nieco niżej: „Czyż unosi się pułapka nad ziemią zanim coś schwyciła?” – *háya|`álè PaH min hä'`ádämâ wüläkôd lö' yilKôd*. Widocznie bumerang (*môqëš*), był znany czasom, gdy pisał Amos, ale już nie był znany, gdy tłumaczono Septuagintę, która ma tekst następujący: *ej pesejtai orneon epi ten gen aneu ixeutou*<sup>10</sup> („Czy spada ptak na ziemię bez ptasznika?”)<sup>11</sup>.

Aby wobec tego ustalić tekst, trzeba go porównać z różnymi manuskryptami – czy przypadkiem nie ma jakichś zmian. Septuaginta nie ma tego wyrazu, który ma w wersecie 5 BH, za którym idzie BP<sup>12</sup>: „Czy wpadnie ptak w pułapkę na ziemi...”. Mamy więc dwa źródła tekstowe różniące się i teraz powstaje pytanie: Który tekst należy wybrać, który jest pierwotniejszy? Jeżeli ktoś przepisuje stary tekst i nie rozumie jakiegoś wyrazu, to ma on tendencję do kombinowania. Czyta linijkę dalej i już wydaje mu się, że rozumie – chodzi o pułapkę, którą dziś się używa, tzn. za czasów skryby. Jest duże prawdopodobieństwo, że on dodał coś do tekstu, by lepiej na swój sposób go wyjaśnić. Mówi się ogólnie, że tekst krótszy jest zawsze prawdopodobniejszy. Dlatego też każdy szanujący się krytyk, jeśli ma do wyboru tekst dłuższy i krótszy, zawsze wybierze krótszy. Tekst Amosa ma zawsze trzy akcenty w pierwszej części, a później dwa – i dlatego bardziej prawdopodobne jest, że Amos nie użył słowa *paH*, gdyż nie zgadzałyby się akcenty. Na ogół przyjmuje się tłumaczenie Septuaginty, ponieważ ten tekst jest pierwotniejszy od przekładów późniejszych. Dodatek do tekstu oryginalnego uniemożliwia konstrukcję gramatyczną zdania. Ktokolwiek dokonuje zmian w tekście hebrajskim, ten powinien również wyjaśnić skąd się bierze ten dodatek „w pułapkę”.

Można go wyjaśnić w ten sposób: autor, który przepisywał ten tekst nie rozumiał wyrazu *moqëš*, ponieważ od czasów Amosa oddziela go ok. 600 lat, już nie używano bumerangu do polowania na ptaki. Aby zastąpić *moqëš* wyrazem bardziej znanym, najprawdopodobniej na marginesie tego tekstu napisał wyraz *paH*, który oznaczał jakieś sidło, pułapkę. Wyraz ten w czasach, w których to przepisywał, był bardziej znany od wyrazu *môqëš*, który

<sup>10</sup> Tu stosujemy transliterację uproszczoną.

<sup>11</sup> Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski* (dalej: SGP), t. II, Warszawa 1960, s. 503; właśnie ów termin sugeruje nam „bumerang”, którym jako bronią rzutną posługiwali ptasznicy, por. WEP, t. II, s. 225n.

<sup>12</sup> Podobnie też ma Biblia Lubelska (dalej: BL) *Pismo święte Starego Testamentu*, t. XII, cz. 1, w przekładzie ks. E. Zawiszewskiego, *Księga Amosa*, w: *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza, Joela, Amosa Abdiasza, Jonasza, Micheasza*, Pallotinum, Poznań 1968, s. 204.

oznacza „bumerang”, a nie „pułapkę” lub „sidło”, jak tłumaczą słowniki<sup>13</sup>, a który to wyraz był użyty w pierwotnym tekście Amosa. Następny przepisywacz wciągnął wyraz *paH* z marginesu do tekstu właściwego. Dlatego jest użyte w tekście hebrajskim słowo „pułapka” zamiast „bumerang” (Am 3,5). Stwierdzono, że bardzo dużo poszerzeń w Biblii dokonało się w ten właśnie sposób. Są to tzw. glosy biblijne. Widać więc, że dzieje słowa Bożego przeszły wszystkie koleje ludzkiego słowa, które jest przekazywane z pokolenia na pokolenie i jak to słowo ulegało również pewnym zniekształceniom. Cud polega na tym, że Bóg chroni je od zafalszowania, a przez to nie dopuszcza do zafalszowania historii zbawienia. Obrazuje to na swój sposób, że Chrystus stał się podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu, tak samo to słowo Boże wcieliło się w pismo, stało się literą, czymś podobnym do ludzkiego słowa, z wyjątkiem sfalszowania Bożych planów zbawienia. A zatem poprawny przekład w. 5 wygląda tak: „Czyż spada ptak na ziemię, jeśli nie trafił go bumerang?” (dosłownie „jeśli nie było bumerangu”). Septuaginta nie sfalszowała tekstu przez wyrażenie „bez ptasznika”, gdyż to właśnie on mógł się posłużyć bumerangiem, aby strącić ptaka na ziemię

Drugi przykład: Am 3,9: „Głoście w pałacach w Aszdodzie i na zamkach w ziemi egipskiej! Mówcie: »Zbierzcie się na górach Samarii, zobaczcie wielkie w niej zamieszanie i gwałty pośród niej!«”; *hašmî'ô'û `al-'armünôt Bû' ašDôd wü`a|l-'armünôt Bû'e'°rec micrä'yim wü'imürü hë'ä|spü `al-härê šömrôn ürü'û mühûmôt raBBôt Bütökäh wa`ášûqîm BüqirBäh*.

Zamiast *'ašDôd*, *Aszdot* Septuaginta ma *Aszszur*, *VAssuri*, *oij*. Jest mała różnica w pisowni hebr. tych dwóch wyrazów: *'aššûr* i *'ašDôd*. Septuaginta przetłumaczyła to jako *Aszszur* (Asyria). Są pewne racje przemawiające za tym, że zamiast *Aszszur* powinno być *Aszdod*. W poprzednim przykładzie Septuaginta przetłumaczyła dobrze zdanie, a w tym przypadku źle; a to dlatego, że jest taka zasada, że najlepiej dany tekst tłumaczyć autorem danego tekstu. Otóż Amos na żadnym miejscu nie mówi o Asyrii, natomiast trzykrotnie wymienia miasto filistyńskie *Aszdod* nad brzegiem Morza Śródziemnego. Wiemy, że Amos miał tam plantację sykomory i jeździł bardzo często, by ją doglądać i na pewno zetknął się z tym miastem bezpośrednio, O *Aszszurze* prawdopodobnie Amos nie słyszał. Za czasów Amosa Asyria była związana walkami z *Urartu* w dzisiejszej Armenii nad Morzem Czarnym i w ogóle nie wtrącała się do Syrii ani do Palestyny. Były to czasy spokojne i dzięki temu panował w państwie Izrael dobrobyt, który krytykuje Amos. Tłumacz Septuaginty dlatego źle przetłumaczył ten tekst, gdyż w jego czasach zaginał

<sup>13</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, (dalej: WSHP), „Vocatio” Warszawa 2008, s. 526; F. Zorrel, E. Vogt, *Lexicon hebraicum et aramaicum V. T.*, Roma 1971, s. 420.

już ślad po Aszdodzie i innych miastach filistyńskich. Leżały one w gruzach i nikt o nich nie słyszał. Dla owego tłumacza był to wyraz zupełnie obcy. Ten tłumacz wcześniej przekładał Ozeasza, a później przeszedł do Amosa. U Ozeasza był ciągle Egipt w paralelizmie do Asyrii i to go zasugerowało. Nasuwa się przypuszczenie, że autor-tłumacz błędnie odczytał Amosa. W ten sposób w tekście Septuaginty została Asyria – Aszszur. Krytycy mają różne zdania, ale bardziej prawdopodobne jest Aszdod. Dlatego, że w czasach Amosa Aszdod był rzeczywiście potęgą. Izrael utrzymywał z nim kontakty dyplomatyczne. Amos tam jeździł, znał to filistyńskie miasto i jeszcze dwukrotnie o nim wspomina na innych miejscach. Są więc ważne racje przemawiające za prawdziwością tekstu hebrajskiego. Widać więc, jak pracuje krytyk tekstu i jak żmudna jest jego praca. Chodzi czasem o rzeczy, które nie są dla tekstu istotne, ale trzeba je przebadać i znaleźć prawdę. Taka „Asyria” jest ważna do zrozumienia mentalności tych ludzi, mianowicie pokazuje, jak słowo biblijne zdołano włączyć w inny kontekst biblijny, oraz jak jedną wielkość polityczną, jaką był Aszdod można było bez zafałszowania tekstu zastąpić drugą wielkością polityczną, Asyrią.

Drugim wyrażeniem w tym wersecie jest wyrażenie „wielkie w niej zamieszanie” (tak ma BT). Otóż tu występuje hebrajskie wyrażenie *mühûmôt raBBôt*, które według F. Zorrella może oznaczać „wielkie zamieszanie”, ale kontekst podsuwa nam znaczenie mocniejsze, „terror”, „przewrotność” (por Ez 22,5; Prz 15,16). Taki sens wybrał też *Einheitsübersetzung* A. Deissler: „zobaczcie dziką nagonkę w mieście”<sup>14</sup>.

## 2.2. Krytyka literacka tekstu

Krytyka literacka bada jakieś napięcie istniejące w tekście, tzn. bada jakieś miejsce, gdzie ktoś dopisał coś nowego, gdzie jest nierówność pióra, stylu. Takie zjawisko zachodzi między innymi w stosunku wersetu 3,1 do 3,2a. To wskazuje na dodatek redaktorów i tym zajmuje się krytyka literacka tekstu.

3,1a „Słuchajcie go słowa, które mówi Pan do was, synowie Izraela”,  
3,1b „do całego pokolenia, które Ja wyprowadziłem z ziemi egipskiej”,  
3,2a „Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi...”

Zwróćmy uwagę na takie zjawiska: Werset pierwszy: „Słuchajcie tego słowa, które mówi Pan do was”. Jest tutaj użyta druga osoba, podczas gdy w następnym zdaniu (3,1b) użyta jest trzecia osoba – „do całego pokolenia, które Ja wyprowadziłem z ziemi egipskiej”. Występuje tu nierówność tekstu. Tego rodzaju nierówności suponują, że jest tu coś dopisane. Ten dopisek jest charakterystyczny, pochodzi z redakcji deuteronomistycznej i jest próbą zakwalizowania tych słów dla Judy, która stała przed klęską narodową w 587 r.

<sup>14</sup> Zob. A. Deissler, dz. cyt., s. 105: „Seht euch das wilde Treiben in der Stadt an”.

To jest zrozumiałe, dlatego że Judejczycy czytali tekst Amosa ok. 160 lat później i mogli sobie mówić w swoim zadufaniu, że Amos w czas wypowiedział mieszkańcom Izraela porządne pouczenie, ale nie posłuchali, więc kara słusznie na nich spadła. Teraz słowo skierowane do północnego Izraela, zostało zaktualizowane dla całego pokolenia Judy, jak również dla mieszkańców Jerozolimy, w której mieszkali Judejczycy. Jest to przykład i zarazem dowód na to, że objawienie powiększało się w owym czasie i dopiski do tekstu były możliwe. Jeżeli Bóg je dopuszczał to znaczy, że chciał swoje słowo zaktualizować. Chciał niejako odkurzyć słowa Amosa i dać następnym pokoleniom jako pokarm dla ich wiary. Słowo proroków było aktualne w czasie, w którym było pisane i jest aktualne do dziś. Nie można go słuchać przez ścianę, ono odnosi się do każdego z nas. Współczesna biblistyka nakazuje zniszczyć tę ścianę i przyjąć to słowo jako skierowane do mnie. Chce ono być wiecznie świeże, aktualne, niesie posłanie dla ludzi wszech czasów.

Drugi przykład z Am 3,6-7: w wersecie 6 czytamy: „Czyż dmie się w trąbę w mieście, a lud się nie przelęknie? Czyż zdarza się w mieście nieszczęście, by Pan tego nie sprawił?”

A teraz w 3,7n.: „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru sługom swym, prorokom. Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?”

Zauważmy, że ten siódmy wersec („Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli...”) przerywa logiczny pochód tych pytań. Amos bombarduje słuchacza pytaniami w formie poezji, ze ściśle zachowanym rytmem. A tu nagle zjawia się zdanie pisane zwykłą prozą, nie mające nawet śladu poezji ani rytmu: „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli...” Później wraca rytm: „Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?”

Dla kogoś, kto dokładnie bada tekst, wynika jasno, że coś się stało z urywkiem tekstu, coś zostało wstawione. Ponadto Amos nie nazywa w swoim proroctwie proroków „sługami”. Termin ten występuje dopiero w nowej literaturze deuteronomistycznej, w tym wielkim dziele historycznym, które maczało palce w proroctwie Amosa. Ta redakcja właśnie nazywa proroków „sługami JHWH”, co więcej – tam również występuje koncepcja, że wszystko, co się wydarzyło w historii Izraela, było przedtem przepowiadane przez proroków. Z tego wniosek, że tu jest dobre miejsce, by wstawić wzmiankę o tym, jaki jest związek faktów historii ze słowem proroczym.

O co chodzi treściowo w tych porównaniach Amosa? On porównuje stosunek dwóch wydarzeń: jeżeli jest jedno wydarzenie, to musiało być przedtem inne, np., jeżeli zdarzyło się w mieście nieszczęście, czyż JHWH tego nie sprawił? Jest tu mowa o czynie JHWH, o tym, co JHWH uczynił: „Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?”

Redaktor, który zastanawiał się nad tym tekstem, chciał zbadać, jaki jest stosunek Izraela do słowa JHWH. Opierając się na swej koncepcji historycznej, redaktor stwierdził, że cokolwiek JHWH czyni, to przedtem objawia to w swoim słowie. Dlatego też wers 7 mówi: „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru sługom swym, prorokom”. Zdanie to mówi, że wszelka historia pochodzi od Boga. To zachęca nas do przeżywania historii i swojego życia w świetle słowa Bożego. Pan Bóg dał nam w swym słowie wystarczające światło, które tłumaczy wszystko, co się dzieje na świecie. To jest właśnie rys duchowości chrześcijańskiej, że przeżywamy spotkanie z Bogiem w dwóch czynnikach razem sprzężonych: wiemy, że Bóg objawia się nam w naszej historii, mówi przez wydarzenia, czyli w tym, co konkretnie przeżywamy, a na to musi padać światło Jego słowa. Wtedy rozumiemy, że ta historia jest czyniona przez Boga i dana nam w celu naszego zbawienia. Jest to wyraźnie uwidocznione w wersecie 7, który odróżnia się treściowo i stylistycznie. Z tego też przykładu widać, jak rosło i jak powiększało się Objawianie Boże.

### **2.3. Krytyka (historia) form**

Zapoczątkował ją w 1921 r. niemiecki egzegeta Dibelius. Badał on, w jaki kształt literacki przybrany jest dany tekst biblijny. Pierwszy raz metoda ta była zastosowana do tekstu Nowego Testamentu, konkretnie Ewangelii. Krytyka form wychodzi od tego, że pewne treści można zakomunikować w określonych formach. Dlatego też, znając te formy, można coś powiedzieć o treści. Nikt nie będzie podawał jakiejś reklamy handlowej w formie utworu literackiego, np. w formie noweli. Natomiast gdy ktoś będzie się starał wypowiedzieć jakies przeżycia, na pewno wypowie je w formie literackiej, a więc forma ma związek z treścią. Tak więc w tekście biblijnym bada się, w jaką formę dany tekst jest ubrany. Przykładem będzie Am 3,3-6.8: „Czyż wędruje dwu razem, jeśli się wzajem nie znają? Czyż ryczy lew w lesie, zanim ma zdobycz? Czyż lwiatko wydaje głos ze swego legowiska, jeśli niczego nie schwytało? Czyż spada ptak na ziemię, jeśli nie trafił go bumerang? Czyż się unosi pułapka nad ziemią, zanim coś schwytała? Czyż dmie się w trąbę w mieście, a lud się nie przełęknie? Czyż zdarza się w mieście nieszczęście, by Pan tego nie sprawił? Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?”

Tę formę literacką nazywamy *f o r m ą d y s p u t y*. Najczęściej jest ona używana w literaturze mądrościowej. Mądrość była kultywowana w tamtych czasach na Wschodzie, szczególnie w Babilonie, w Egipcie i w Izraelu. U Amosa występuje ona w rozdziale trzecim. Prorok opuszcza tutaj często używaną formę poselską a przechodzi w formę dysputy. Po mowie poselskiej autor przechodzi do innej formy, rezygnując z tej, jakiej używał w wersecie drugim i zaczyna mówić od siebie, a o Bogu mówi w osobie trzeciej. W tej

formie dysputy panuje atmosfera uporu, chęci, by przekonać słuchacza. To przekonywanie dokonuje się przez zestawienia. W tym rozdziale mamy takich zestawień aż 9. Zmierzają one do tego samego. Wszystkie są w formie pytań skierowanych do słuchacza i od razu jest odpowiedź, bo przecież jeżeli idzie dwóch, to musieli się spotkać. Jeżeli lew w zaroślach ryczy, to znaczy, że tam ma zdobyć. Jeżeli ptak spadł na ziemię, to przedtem musiał być trafiony, bo inaczej by nie spadł. Amos chce przez to powiedzieć, że jeżeli nastąpił jakiś fakt, to przedtem musiała zadziałać jakaś przyczyna, która ten fakt spowodowała, i odwrotnie. Słuchacz musi to przyznać, bo cały czas jest indagowany tego typu stwierdzeniami i pytaniami. Po tym wszystkim prorok zmierza do czegoś istotnego, co ujawnia się na samym końcu. To wszystko, co jest przed tym istotnym stwierdzeniem było przygotowaniem do tego najważniejszego. Wers 8 jest właśnie tym najważniejszym: „Gdy JHWH przemówi, któż nie będzie prorokować?” Skoro ja, Amos, prorokuję rzeczy, które są dla waszych uszu bardzo niemiłe i wzbudzają wasze oburzenie i krytykę, to przyjmijcie do wiadomości, że to nie ja mówię, lecz sam JHWH.

Zapewne słuchacze mówili: Co ty do nas mówisz? Przyszedłeś z jakiejś prowincji, z Judei i takie rzeczy nam opowiadasz? Amos jednak nie rezygnuje, ale zdaje się mówić: ludzie, jeśli ja to mówię, to muszę być posłany. Za tym stoi fakt powołania, ja nie mówię od siebie. Mnie Bóg powołał i dlatego podaję przykładowe fakty, by wam uzmysłowić, że jeśli w tych faktach skutki są oczywiste, to tak samo jest ze mną. Bóg mnie powołał i tu jest przyczyna mojego mówienia. Tutaj autor jest subtelny, zaczynając od rzeczy zupełnie obojętnej, że jeśli dwóch wędruje razem, to czyż przedtem nie musieli się spotkać; czy, skoro głoszę wam takie rzeczy w imieniu Boga, to nie musiałem przedtem Go spotkać? Jednak wiele spraw jest zakrytych i słuchacz nie wie jeszcze, o co chodzi. Później Amos przechodzi do obrazu walki: zwierzę walczy ze zwierzęciem: „Czyż ryczy lew w lesie, zanim ma zdobyć? Czyż lwiatko wydaje głos ze swego legowiska, jeśli niczego nie schwytało?” (Am 3.4).

Następnie przechodzi do walki człowieka ze zwierzęciem: „Czyż spada ptak na ziemię, jeśli nie trafił go bumerang? Czyż się unosi pułapka nad ziemią, zanim coś schwytała?” (3,5).

Teraz idzie jeszcze wyżej – do walki człowieka z człowiekiem: „Czyż dmie się w trąbę w mieście, a lud się nie przeleknie?” (3,6).

Później wprowadza JHWH, który walczy z ludźmi: „Czyż zdarza się w mieście nieszczęście, by Pan tego nie sprawił?” (3,6). Dopiero po tym wersecie Amos przechodzi do sprawy istotnej i zmienia formę literacką. Przedtem była forma pytająca, teraz jest zdanie oznajmujące: „Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?” (3,8).

Oto właśnie chodzi i słuchacze po takim potoku wymowy, po tylu przykładach, porównaniach musieli przyznać: Skądże by to sam wiedział?



Musiał mu Bóg objawiać. To się dzieje w latach rozkwitu Izraela i w tych właśnie latach pomyślności ktoś przychodzi z taką wieścią, ten musi być od Pana. W tym ostatnim zdaniu zwracamy uwagę na kunszt słowa Amosa, czego brakuje naszemu kaznodziejstwu, a chodzi przecież o jedno, by podporządkować, podprowadzić i zakończyć krótkim stwierdzeniem, ale które wbije się w serce słuchaczy. Amos podprowadzał słuchaczy, przygotowywał, aż wreszcie uderzył. Tak pracuje krytyka form.

Innym przykładem jest tekst Amosa 3,9-12, który w BT wygląda tak: „Głoście w pałacach w Aszdodzie i na zamkach w ziemi egipskiej! Mówcie: »Zbierzcie się na górach Samarii, zobaczcie wielkie w niej zamieszanie i gwałty pośród niej!« Nie umieją postępować uczciwie – wyrocznia Pana – tu już mamy mowę poselską – gromadzą nieprawość i ucisk w swych pałacach. Dlatego tak mówi Pan Bóg: Nieprzyjaciół otoczy kraj; zniszczona będzie moc twoja i ograbione twoje pałace. Tak mówi Pan: Tak jak pasterz z lwiej paszczy ratuje tylko dwie nogi albo koniec ucha, tak uratowani będą synowie Izraela, siedzący w Samarii w rogu łoża i na dywanie z Damaszku”.

Taka forma literacka, w w. 9-11, nazywa się m o w ą p o s e l s k ą. Tutaj Amos używa takiej formy literackiej, jakby wysyłał posłów do obcego kraju, by przysłali oni inspekcję. Forma ta mówi nam jedno. Amos wykazuje tu wielką odwagę, by tak ostro występować, bo wszystkie owe mowy należą do niego. On je faktycznie wygłosił. Stał na placu i wypowiedział to wszystko. Posunął się jeszcze dalej, mówiąc niejako: weźcie sobie na świadków obcych, niech zobaczą, co się dzieje w waszych miastach. Tutaj spotykamy się z tym, o czym mówi św. Paweł, z *parresija* – wolność mówienia, która jest tak zaniedbana obecnie w Kościele – owijanie wszystkiego w bawełnę.

#### 2.4. Historia Tradycji

Następnym etapem naukowego badania Biblii jest historia tradycji. To jest znajomość już wygasłych tradycji biblijnych, do których dany tekst czyni aluzje. Gdy tego ktoś nie zna to nie zrozumie tekstu. Werset 12 w przekładzie BT<sup>15</sup> jest właśnie przykładem na niezrozumienie tradycji:

<sup>15</sup> BT tłumaczy tu dosłownie za BJ. Natomiast TOB ma dobry przekład: „Ainsi parle le SEIGNEUR: Tout comme le berger arrache de la gueule du lion deux pattes ou un bout d'oreille, ainsi seront arrachés les fils d'Israël, ces gens installés à Samarie, au creux d'un divan, au confort du lit.” – „Tak mówi Pan: Jak pasterz wyrywa z paszczy lwa dwie łapy albo koniec ucha, tak zostaną wyrwani synowie Izraela, ci ludzie co się urządzili w Samarii, na wglębieniu dywanu, na komfortowym łożu”. BP podobnie nie uwzględnia historii tradycji. Początek wersetu zaczyna poprawnie: „Tak mówi JHWH: – Podobnie jak pasterz zdoła wyrzucić z paszczy lwa [najwyżej] dwie golenie tak uratuje się [tylko niewielu] synów Izraela. Wy co w Samarii siadacie na wygodnych posłaniach albo na łożach obitych adamaszkim”.

„Tak mówi Pan: Tak jak pasterz z lwiej paszczy ratuje tylko dwie nogi albo koniec ucha, tak nieliczni uratowani będą synowie Izraela, siedzący w Samarii w rogu łoża i na dywanie z Damaszku”.

„Dwie nogi”, czyli dwie golenie lub dwie łapy, a nie kości z mięsem – „tak nieliczni uratowani będą synowie Izraela”. Taki przekład BT to dowód, że tłumacz w ogóle nie zrozumiał tekstu. Ma być: „tak: będą uratowani synowie Izraela”. Amos wyraża się tu za pomocą ostrej ironii. Żeby to zrozumieć, trzeba pamiętać, że istniało prawo pasterskie, którego fragmenty mamy w Księdze Wyjścia 22,9-12: „Jeśliby ktoś powierzył drugiemu pieczę nad osłem, wołem, owcą lub nad jakimkolwiek innym zwierzęciem, a ono padło lub okaleczyło się, lub zostało uprowadzone, a nie ma na to świadka, to sprawę między obiema stronami rozstrzygnie przysięga na Pana, że przechowujący nie wyciągnął ręki po dobro drugiego, i właściciel przyjmie, co pozostało, a tamten nie będzie płacił odszkodowania. Jeśli zaś to zostało skradzione, zapłaci właścicielowi. Jeśli owo bydłę zostało rozszarpane przez jakieś dzikie zwierzę, to przyniesie je jako dowód i nie musi uiszczać odszkodowania za rozszarpane” (Wj 22,9-12).

Księga Wyjścia mówi, że gdy owieczkę rozszarpie zwierzę, to pasterz przyniesie jakiś dowód i wtedy nie będzie płacił odszkodowania. A zatem uratowanie tamtych dowodów oznacza kompletną zagładę, tzn., że wszystko zostało pożarte, ale jeszcze coś udało się uratować na dowód. Do tego prawa prorok Amos czyni aluzję. Tutaj nie ma żadnej obietnicy, że nieliczni będą uratowani, tylko że państwo Izraela czeka kompletna zagłada. Tak również komentują to E. Zawiszewski<sup>16</sup> i A. Deissler<sup>17</sup>.

Drugi przykład z wersetu 13n.: „Słuchajcie i oświadczone w domu Jakubowym – wyroczenia Pana Boga, Boga Zastępów: w dzień, kiedy będę karał występki Izraela, ukarzę również ołtarze Betel. Odrąbane zostaną rogi ołtarza i upadną na ziemię”.

Zdanie, to dla nas nic nie mówi, ale dla Izraelitów miało szalone znaczenie. Co znaczy „odrabane zostaną rogi ołtarza”, wyjaśnia Księga Wyjścia 21,12-14: „Jeśli kto tak uderzy kogoś, że uderzony umrze, winien sam być śmiercią ukarany. W tym jednak wypadku, gdy nie czyhał na niego, a tylko Bóg dopuścił, że sam wpadł w ręce, wyznaczę ci miejsce, do którego będzie mógł uciekać zabójca. Jeśli zaś ktoś posunąłby się do tego, że bliźniego zabiłby podstępnie, oderwiesz go nawet od mego ołtarza, aby ukarać śmiercią”.

<sup>16</sup> Por. E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 267.

<sup>17</sup> Zob. A. Dreissler, dz. cyt., s. 106: „Von diesem Israel wird so viel wie nichts übrig bleiben. Das packende Bild, das Amos hier verwendet, ist keineswegs verheißend (im Sinne eines »Restes« mit Zukunft). Was man nach der Katastrophe noch vorzeigen kann, gleicht den Resten, die der Hirt nach dem Verlust eines seiner Tiere vorweist, um dessen Tod zu bezeugen (vgl. 1 Sam 17,34; Ex 22)”.

Kto przypadkowo zabił człowieka i dotknął rogów ołtarza w świątyni, wówczas nie podlegał karze śmierci, nie wolno go było zabić. 1 Krl 1,50nn. opisuje cały przebieg tego chwytania się ołtarza, czyli szukanie azylu przy ołtarzach. „Adoniasz też zląkł się Salomona, powstał i poszedł, a następnie uchwycił za rogi ołtarza. Niebawem oznajmiono Salomonowi: »Oto Adoniasz zląkł się króla Salomona i dlatego uchwycił za rogi ołtarza, mówiąc: Niech mi teraz król Salomon przysięgnie, że swego sługi nie każe zabić mieczem«. Wówczas Salomon rzekł: »Jeśli będzie uczciwy, nie spadnie mu włos z głowy, ale jeśli znajdzie się w nim wina, to zginie«. Następnie król Salomon posłał, aby go sprowadzono od ołtarza. Kiedy zaś przyszedł i oddał pokłon królowi Salomonowi, rzekł do niego Salomon: »Idź do swego domu!«.

A zatem powiedzieć, że będą odrąbane rogi ołtarza znaczy, że nie będzie dla was żadnego ratunku.

Jeszcze jedno miejsce u Ezechiela 43,20n.: „Masz wziąć z jego krwi (cielca) i skropić nią cztery rogi ołtarza oraz cztery rogi odstępu oraz obramowanie dokoła. Oczyszczisz w ten sposób ołtarz, dokonując na nim obrzędu przebłagania. Potem masz wziąć cielca ofiary przebłagalnej po to, by go spalono na przeznaczonym na to miejscu świątyni poza przybytkiem”.

Nie chodzi tu tylko o oczyszczenie ołtarza, ale również o to, że owo oczyszczenie dotyczy również Izraela. Tekst Ezechiela jest o trzy wieki późniejszy, dlatego nie wiadomo, czy to wyobrażenie związane z rogami ołtarza, jego oczyszczeniem, było znane w czasach Amosa, ale jeśli było już znane, to ten tekst również mówi, że nie będzie także możliwości uzyskania przebaczenia. Już jest za późno<sup>18</sup>.

Inny bardzo ważny krok to tzw. rozumienie słowa. Pierwszym przykładem na powyższe będzie Am 3,2: „tylko was znałem”. Ten wyraz „znałem”, w hebrajskim *yāda°Tī* oznacza coś więcej aniżeli dla nas. Dla nas chodzi o poznanie rozumowe, natomiast dla Hebrajczyka wyraz ten miał o wiele głębsze znaczenie, szerszy zakres. Najpierw oznaczał on stosunki małżeńskie, a tu chodzi o głębokie poznanie doświadczalne, o wniknięcie w najgłębszą istotę drugiego człowieka. Ten wyraz oznacza również bardzo intymny z kimś związek, np. Rdz 4,1 lub 1 Krl 1,3n.: „Szukano więc pięknej dziewczyny w całym kraju izraelskim, aż wreszcie znaleziono Szunemitkę Abiszag i przyprowadzono ją do króla. Dziewczyna ta była nadzwyczaj piękna. Choć miała staranie o króla i obsługiwała go, król się do niej nie zbliżył”, hebr. „nie poznał”.

<sup>18</sup> Należy odróżnić historię Tradycji od historii Przekazu – *Überlieferungsgeschichte* – dlatego ta terminologia nie u wszystkich egzegetów jest jednakowa. Często te pojęcia się mieszają. Historia Przekazu to jest historia przekazywania tekstu biblijnego. Z historią przekazu spotykamy się u Izajasza.

Później są teksty, które również rzucają światło na ten wyraz „poznać” np. Jr 1,5: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię”. Zachodzi tu paralelizm synonimiczny, czyli pierwszy wyraz rzuca światło na drugi, bo wiemy, że będzie on synonimem pierwszego. Dlatego tutaj wyraz „znałem cię”, „poświęciłem cię”, czyli uświęciłem cię, przeznaczyłem cię do specjalnych zadań. W tym świetle, gdy czytamy „Tylko was znałem”, wiemy, o co może chodzić: tylko ty jeden byłeś mi bliski, tylko ciebie jednego wybrałem tylko z tobą jednym miałem jakiś bliski, specjalny plan<sup>19</sup>. To się mieści w wyrazie hebr. *jada* – „poznać”. I to trzeba niemalże robić przy każdym wyrazie. Drugi przykład na to mamy w w. 9, gdzie w BT występuje słowo „zamieszanie”, a my powiedzieliśmy „terror”, „przerażenie”. W BHS mamy wyraz *mihûmöt*. „Zamieszanie” jest zbyt słabe, niedokładne. Amos użył wyrazu *mihûmöt*, gdyż przemoc była posunięta do tego stopnia, że ludziom skóra cierpnie ze strachu. Przechodząc ten tekst według powyższych dróg, na końcu możemy sformułować pewną syntezę.

### 3. Podsumowanie i aktualizacja

W naszym tekście są dwie ważne sprawy, a mianowicie, po pierwsze, jak odbierali słowa Amosa bezpośredni słuchacze, a po drugie, co dzisiaj, po tylu latach, nam, chrześcijanom, ma ten tekst do powiedzenia? Tego ostatniego kroku wiele komentarzy współczesnych nie czyni. Teoretycznie, każdy egzegeta to postuluje, ale do tego nie dochodzi. Pozostaje pustka. Amos przepowiadał Izraelowi kompletną zagładę. Pójdziecie do niewoli, król będzie zabity, a więc koniec z wami<sup>20</sup>. Nic nie mówi o zwrocie i o nowym początku. Mówi tylko to, co Bóg mu przekazał. Oczywiście to wywołało sprzeciw.

Co ten tekst mówi nam dzisiaj, gdyby przypadło wziąć go za temat homilii?. Najwłaściwszą drogą do zrozumienia tekstu biblijnego jest postulat, by w nas działało się to samo życie wiary, jakie jest w Biblii, by rozwijało się w nas według tego schematu biblijnego, a nie wedle jakiegoś innego, takiego półpogańskiego. Niestety, w tym schemacie wielu z nas tkwi i nasze chrześcijaństwo również sprawia, że my tej Biblii nie możemy odszyfrować. Ojcowie Kościoła mieli to współgranie z Biblią i miały je wspólnoty, którymi oni kierowali. Oni właśnie dziwną intuicją trafiają w sedno w Piśmie Świętym,

<sup>19</sup> Niestety tę ideę o wielkiej nośności teologicznej zdaje się niszczyć E. Zawiszeński przez wyrażenie „tylko was uznałem”; zob. tenże, dz. cyt., s. 203.

<sup>20</sup> Dzisiejsze zakończenie Księgi Amosa, wersety 9,11-15, opatrzone tytułem *Przepowiednie odnowy mesjańskiej*, zakłada wydarzenie z 586 r. i jest dopiskiem redaktora, który nawiązuje do prorocstwa Natana 2 Sm 7,11, aby wzbudzić nadzieję zbawienia dla Reszty ocalałej z niewoli babilońskiej; por. A. Deissler, dz. cyt., s. 135.

a o to ostatecznie chodzi. Dzisiejszy teolog zna to wszystko, ale nie ma tej nici przewodniej, która prowadziłaby go w serce Biblii i dlatego jest wobec niej jak daltonista. Wchodzenie w Biblię jest warunkiem, bez którego nie może być autentycznego chrześcijaństwa. Jeśli tego nie ma, to nie pomoże najlepszy profesor, najlepsza książka ani artykuł. Pierwsze bardzo ważne w tym tekście jest to, że słowo Boże nie może być zmumifikowane, odłożone gdzieś w gablocie, w którą człowiek tylko patrzy i nic więcej. Witalność słowa ukazuje, że my również mamy prawo aktualizować słowo Boże, tzn. wstawiać ten tekst w nasze konkretne warunki. Często uciekamy od historii, bo to jest ciężkie dla nas, nie chcemy o tym myśleć, uciekamy w świat półpogański. Biblijna wiara to wierzyć, że Bóg wie o wszystkim. Czytając Pismo Święte widzimy, jak to słowo Boże wkładano w nową rzeczywistość, z czego płynie rozszerzanie się słowa. Nasze wewnętrzne życie winno być uwrażliwione na dwie sprawy: na słowo, które Bóg daje w faktach naszego życia, ale na nie pada światło tego słowa biblijnego. To jest jedna uwaga ogólna, która wynika z tych metod, jest to żywotność słowa.

Teraz chodzi o moc treściową słowa. Weźmy w. 2: „Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy”. Hebr.: *'etkem yāda°Ti miKKöl mišPüHôt hä'ādāmā `al - Kën 'epqöd `älêkem 'ët Kol - `awönö|têkem.*

Pierwsza sprawa, którą nam chce przekazać ten tekst, jest to, co ten tekst oznacza dzisiaj dla chrześcijanina. Jaka treść mamy prawo podkładać? Izraelita wiedział, co znaczyło to powołanie się na Boga, tzn., że wyprowadził go z niewoli, prowadził go przez pustynię, dał mu kraj opływający w mleko i miód itp. To wszystko były fakty, które Bóg zrobił dla Izraela i przez które zmienił jego egzystencję. Przedtem był niewolnikiem, a teraz jest wolny, przedtem był na pustyni, a teraz w kraju opływającym w miód i mleko. A my, chrześcijanie, o czym mamy teraz myśleć? Bóg też nas wybrał, tu nie chodzi o teorię wyuczoną na lekcjach religii. Tu chodzi o coś więcej. Bóg wszedł w intymność życia z nami, podobnie jak z Izraelem. Na tej podstawie opiera się życie i wymagania. Przykazania przychodzą po faktach dokonanych z miłości do Izraela. Przykazania nie są dla przykazań.

Bóg, dając przykazania, zdaje się mówić: teraz, jeśli chcesz ze mną intymności, to moja droga jest taka. To jest droga twojego szczęścia – przykazania. Jeśli człowiek jest chrześcijaninem, to suponuje się u niego przeżycie spotkania z Bogiem, który wszedł w jego życie i zmienił je. A jeśli po tym wszystkim człowiek mówi „nie”, to jest kompletnym cynikiem, dlatego Bóg mówi: „Dlatego was nawiedzę”. Jako komentarz do tego możemy sobie wziąć list do Hbr 10,26-31: „Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma trawić przeciwników. Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez

miłosierdzia na podstawie zeznania dwóch albo trzech świadków... Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezczescił krew Przymierza, przez którą został uswięcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski. Znamy przecież Tego, który powiedział: Do Mnie należy pomsta i Ja odpłacę. I znowu: Sam Pan będzie sądził lud swój. Straszna jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego”<sup>21</sup>.

Tu jest doświadczenie Kościoła pierwotnego, który widział, że przygotowanie do chrztu było tak intensywne, że w rzeczywistości było nawróceniem, bo gdyby tego nie było, kandydat chrztu by nie otrzymał. O tym mówią również Ojcowie Kościoła. Człowiekowi dorosłemu, który chce przyjąć chrzest, nie wystarczy znajomość katechizmu, ma to być autentyczne nawrócenie, polegające na tym, że człowiek jako uczestnik Boskiej natury spontanicznie żyje Ewangelią<sup>22</sup>, że pozwolił wejść Bogu w swoje życie. Ilu z nas przeszło przez to prawdziwe nawrócenie? Żyjemy w półpogaństwie, bo gdy tylko ktoś nam nastąpi na nogę, to zaraz krzyczymy, jeśli nas nie zauważają, to źle się czujemy. Wielu z nas nie odrodziło się z Boga, jesteśmy chrześcijanami w możliwości, czyli niemowlętami w Chrystusie. Dlatego naszym wiernym trzeba mówić: Wasze chrześcijaństwo jest dopiero takie jak ziarnko, które będzie się rozwijać, jeśli będziecie chcieli słuchać słowa Bożego, gdyż „spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1Kor 1,21). Jeszcze nie weszliśmy w prawdziwe chrześcijaństwo. Być chrześcijaninem to coś innego niż być ochrzczonym. Jesteśmy tylko religijni, gdy chodzimy do kościoła, ale chrześcijanami stajemy się dopiero przez takie poznanie Boga, gdy żyjemy świadomie jako współwskrzeszeni z Chrystusem i wszczępieni w Niego”. Z tego te kłopoty, odrabianie pańszczyzny z chodzenia do kościoła itp. Tak wygląda problem pastoralny.

Na przykładzie wersetu Am 3,2 ukażemy, jak można aktualizować dzisiaj stare słowa proroka: „Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy”.

Ten werset suponuje sytuację, w której Izrael wiele od Boga otrzymał. Bóg go poznał, tzn. wszedł z nim w kontakt głęboki, intymny, życiowy, dał mu zakosztować, kim On jest, czym jest Jego moc, czym jest Jego miłość. Na tym tle grzech Izraela wychodzi tym jaskrawiej, jest tym cięższy i dlatego nawiedzi go karą za wszystkie winy.

Druga myśl, która wynika z tego wersetu, gdy go postawimy w światło Nowego Testamentu to fakt, że bliskość Boga rzuca światło na nasze grzechy

<sup>21</sup> Komentarz do tego tekstu, zob. P. Kasiłowski, *Mojżesz i Chrystus w liście do Hebrajczyków*, w: W. Chrostowski (red.), *Słowo Twoje jest prawdą, Księga pamiątkowa dla ks. prof. Stanisława Mędali CM*, Warszawa 2000, s. 159-162.

<sup>22</sup> Tego wymagano w pierwotnym Kościele od katechumenów; por. B. Mokrzycki, *Droga wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1983, s. 86n.; KKK 1691-1695.

i pokazuje je tym wyraziściej – nie chodzi o to, że jesteśmy gorsi od innych, ale że lepiej siebie poznajemy. Bóg wydobywa te grzechy na światło dzienne po to, by je zniszczyć, żeby zniszczyć w nas głęboki korzeń grzechu i jego podłoże.

Jeszcze jedna kwestia to zdanie Amosa: „Dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy”. Tu w środek musimy wstawić Jezusa Chrystusa i Jego krzyż, który rzeczywiście tę karę, jaką ściągają nasze grzechy, wziął na siebie. Właśnie z tego powodu te słowa oznaczają dla nas, którzy wierzymy w Chrystusa, odpuszczenie tych grzechów, zniszczenie ich i uwolnienie nas od nich, a nie unicestwienie nas. To unicestwienie wziął na siebie jeden Jezus Chrystus i my jesteśmy teraz wolni, dzięki Jego krwi.

Cały następny fragment z pytaniami: „Czyż wędruje dwu razem, jeśli się wzajem nie znają? Czyż ryczy lew w lesie, zanim ma zdobycz? Czyż lwiatko wydaje głos” itd., którego pointą są słowa „Gdy JHWH Pan mówi, któż nie będzie prorokować?” stwierdza, że prorokowanie Amosa jest uzasadnione, bo on spotkał Boga i to Bóg włożył w jego usta takie posłannictwo. Można to zakwalifikować do naszego głoszenia Słowa, bo na całym Kościele ciąży obowiązek przepowiadania. Jest to taki przymus, którego mocą cały Kościół ma głosić Ewangelię, rzucać światło, które Bóg mu daje i rozdawać je innym. Kościół ma rozjaśniać ciemności grzechu, w których świat tonie.

Ten obowiązek płynie z tego samego źródła, o którym wspomina Amos, tzn. z doświadczenia Boga. Nasze doświadczenie nie jest doświadczeniem proroczym w tym sensie, co prorocy charyzmatyczni Starego Testamentu, w znaczeniu rzeczywiście mistycznym czy faktycznym wejściem Boga w ich życie, objawienie im konkretnego słowa, bo to było jednorazowe i niepowtarzalne. Ale jest doświadczenie podobne w tym sensie, że chrześcijanin doznał w swym życiu wyzwolenia, jego życie jest zbawione i dlatego spontanicznie rodzą się w nim te wszystkie myśli, uczucia, których sam doświadczył od Boga. To w Ps 40,10-11 wyraził psalmista, opisując wejście Boga w jego życie, że musi teraz przeczyć złu, że nie może milczeć: „Głosiłem Twoją sprawiedliwość w wielkim zgromadzeniu; oto nie powściągałem warg moich - Ty wiesz, o Panie. Sprawiedliwości Twojej nie kryłem w głębi serca. Głosiłem Twoją wierność i pomoc. Nie tałem Twej łaski ani Twej wierności przed wielkim zgromadzeniem”.

Z tego właśnie wypływa przymus ewangelizacji w Kościele, z tego doznania zbawienia na sobie i pragnienia, by dać to innym, podzielić się tym. Więcej, ja to muszę przepowiadać. To nie obowiązek płynący z zewnątrz, że się wyuczmy, na czym polega Ewangelia, i później z obowiązku, bo to jest mój zawód, moje powołanie, bym za pieniądze głosił ją ludziom.

Ewangelizowanie w Kościele pierwotnym nie było specjalnie zorganizowane. W dwóch pierwszych wiekach było ono dziełem nie hierarchii Kościoła, która się do tego nie mieszała, ale sprawą wiernych, którzy dzięki

radości wyzwolenia, jakie przyniosła im Ewangelia, głosili Ją. Takie właśnie przepowiadanie Kościół rozumiał jako jedyną rację swojego bytu, jako swoje „być albo nie być”. Cena zbawienia świata jest tego rodzaju, że człowiek wewnętrznie żyje pod jarzmem egoizmu, własnego niespełnienia się. Bóg, szukając człowieka, zastaje go tym cierpieniem, tym cierpieniem wzruszony, posyła na świat, swojego Syna Jezusa Chrystusa. On bierze na siebie ciężar naszej egzystencji, naszego grzechu, bierze to na krzyż, i Jego, obarczonego naszym cierpieniem, Bóg wskrzesza z martwych i czyni Panem wszystkich rzeczy, Panem każdego ludzkiego problemu, każdego człowieka. On może wszystko zmienić. Ten Jezus Chrystus, jedyna nadzieja dla każdego człowieka, stawia się przed każdym człowiekiem w słowie Ewangelii. A zatem moc Jezusa zostaje dana do dyspozycji każdemu człowiekowi wtedy, gdy słyszy on przepowiadanie Ewangelii. Od tego, jak się człowiek ustosunkuje do zbawienia, jakie jest w Jezusie Chrystusie, zależy, czy pozostanie on w grzechu, czy zostanie z niego wyprowadzony.

Nie chodzi o to, by wszystkich nawrócić, bo jak twierdzą niektórzy, Bóg i poza Kościołem może zbawić przez Jezusa Chrystusa, ale o to, by spełnić wolę Chrystusa, który nakazał głoszenie Ewangelii wszystkim narodom i wszelkiemu stworzeniu. Co z tym człowiek zrobi później, czy się nawróci, czy nie, to sprawa jego i Boga. Kościół ma obowiązek przepowiadania Ewangelii. To jest racja jego istnienia, by całemu stworzeniu przepowiadać Jezusa Chrystusa jako jedyne Zbawiciela i jedyne wyjście z niewoli grzechu.

Na kanwie tego można zrozumieć przymus, jaki czuje Amos – on spotkał Boga. Bóg wysłał go z posłannictwem i on musi mówić. Analogicznie jest w życiu chrześcijanina. Tu widzimy, jak chrześcijańska lektura ST operuje tzw. transpozycją, czyli przełożeniem tekstu na dzisiejszą sytuację życiową słuchaczy.

Schematy zasadniczo pozostają te same, a my je tylko przekładamy. Dokonuje tego już nie prorok, ale chrześcijanin, nie doświadczenie proroka, ale nasze doświadczenie chrześcijańskie, które jest też doświadczeniem mocy Bożej w życiu, w naszej egzystencji. Doświadczamy tego samego przymusu, który miał Amos, ale głosimy zbawienie w Jezusie Chrystusie. Widzimy, że Stary Testament stwarza kanały, które są wypełnione analogiczną treścią i w ten sposób ta treść, tu konkretność sytuacji Amosa, jest typem, figurą tej rzeczywistości, w której żyjemy i przepowiadamy.

W naszej perykopie ciekawy jest w. 6: „Czy zdarza się w mieście nieszczęście, które...?” W tym wersecie zawarta jest teologia ST i NT, zupełnie oczywista a zarazem gorsząca. Mianowicie, że nieszczęścia mają również swe źródło w Bogu, w Jego woli. Deutero-Izajasz powie wprost: „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę Ja, JHWH czynię to wszystko” (Iz 45,7; por. Hi 2,10).



Dla nas jest to gorszące i obce. My tego ludziom nie mówimy, np. gdy zdarza się trzęsienie ziemi lub tajfun, nikt w to Boga nie miesza. Powiedzieć, że Bóg stoi za tym wydarzeniem, że je dopuścił, to wielkie zgorszenie. Albo powiedzieć, że te krwawe wojny, które działy się w historii, są też za sprawą Boga! Te zdarzenia przedstawiany jako pewne wyłamanie się z planu Bożego, że ktoś ten piękny Boży plan pogmatwał i teraz Bóg jest bezradny, nie wie, co robić. Ludzie Mu wszystko pokręcili i musi kombinować, jak z tego wyjść, jak załatać tę dziurę, którą ludzie zrobili.

Pismo Święte nie pojmuje w taki śmieszny sposób Boga, bo to znaczyłoby dla Starego Testamentu, że Bóg nie jest wszechmocny i wciąż musi naprawiać ten psujący się zegar, jakim jest bieg świata lub jego historia. ST przedstawia Boga jako suwerennego Pana historii i wszelkiego zła czy dobra. Później teologia zrobiła słuszne rozróżnienie, że Bóg jedne rzeczy chce, a inne tylko dopuszcza. Zaczątki tego rozróżnienia zawarte są w Piśmie Świętym, ale cała rzecz w tym, że my to „dopuszcza” jeszcze bardziej osłabiamy w tym sensie, że ktoś Bogu psuje szyki. Tymczasem w ST, gdy Bóg dopuszcza grzech, to ma w tym jakiś plan, umie z tego wyprowadzić dobro, jak w opowieści o Józefie w Rdz 38 – 50. Wszystko ma sens w historii, jest wkalkulowane w Boży plan miłości. Jest to wspaniała duchowość, która prowadzi do wewnętrznego spokoju. Wszystko, co mi się w życiu przytrafi widzę jako Jego wolę i człowiek jest tej woli posłuszny – to właśnie jest duch Biblii.

Gdy żyjemy tym duchem Biblii, to w tych wszystkich faktach, które nas przedtem raziły, widzimy, że Bóg dopuścił je w celu naszego nawrócenia, by nas zbliżyć do siebie, byśmy poznali prawdziwe dobro, prawdziwe źródło pełni człowieka – leżące właśnie w Bogu. W tym wersecie „czy zdarzy się nieszczęście...” mamy jakby mimochodem typową dla ST prawdę, że Bóg tego właśnie chciał, gdy my powiedzielibyśmy, że Pan Bóg tego nie sprawił, nie chciał tego, bo chce tylko dobra.

Od wersetu 9-15 wprost jest mowa o grzechach Izraela i o karze. Ten wers wskazuje na to, że, według Amosa, grzechami, które należy szczególnie piętnować, są grzechy przeciw miłości bliźniego:

„»Zbierzcie się na górach Samarii, zobaczcie wielki w niej terror i gwałty pośród niej!« Nie umieją postępować uczciwie – wyrocznia Pana – gromadzą nieprawość i ucisk w swych pałacach. Dlatego tak mówi Pan Bóg: Nieprzyjacieli otoczy kraj; zniszczona będzie moc twoja i ograbione twoje pałace. Tak mówi Pan: Jak pasterz wyrывa z paszczy lwa dwie łapy albo koniec ucha, tak zostaną wyrwani synowie Izraela, ci ludzie co się urządzili w Samarii, na wglębieniu dywanu, na komfortowym łożu”<sup>23</sup>.

Amos przede wszystkim piętnuje tego rodzaju grzechy i w tym zbliża się do centrum teologii NT, która również widzi główny problem człowieka

<sup>23</sup> Ten werset podaliśmy zgodnie z przekładem TOB, zob. przyp. 10.

właśnie w braku miłości. Grzechy seksualne są bardzo zrelatywizowane. Wcale nie są na pierwszym miejscu, jak w świadomości wielu katolików czy w naszym wycuciu, przy którym inne sprawy przechodzą bez wrażenia, a gdy się przytrafi grzech seksualny, to jesteśmy wstrząśnięci i Bóg wie co jeszcze. Nie wiadomo, skąd się wzięło uprzedzenie akurat w tej dziedzinie. Oczywiście, że Pismo Święte ujmuje to wykroczenie w tej dziedzinie jako grzech, ale sprowadza go do właściwej rangi. Natomiast ukazuje, że właściwy problem leży właśnie w grzechach przeciwko miłości bliźniego, co oznacza, że przeznaczeniem człowieka jest miłość i tu leży główne źródło religijności człowieka. To wyraźnie ujmie Chrystus w słowach: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Mt 9,13).

Jeśli twoje Prawo tego warunku nie spełnia i do tego nie prowadzi, tzn., że tego prawa nadużyłeś i używasz go do złego celu. Ilu jest ludzi naokoło nas, którzy w prawie szukają ochrony przeciw własnemu sumieniu, a z drugiej strony nie mają miłosierdzia. To jest właśnie wykoślawienie ducha prawdy – to chce nam ukazać Amos.

Drugą sprawą uderzającą przy czytaniu ST jest ukazywanie Boga jako mściciela, Boga karzącego. Ten Bóg stwierdza – jest grzech, dlatego Ja wkaczam i karzę. Dlatego u Amosa tak mówi JHWH: „Nieprzyjacieli otoczy kraj; zniszczona będzie moc twoja i ograbione twoje pałace. Rozwalę zarówno dom zimowy jak i letni; zniszczą domy z kości słoniowej i rozwalone zostaną domy z hebanu – wyrocznia Pana” (Am 3,11).

Gdy się to czyta w kontekście ST i NT, to wynika, że Bóg nie karze „własnoręcznie” każde zło, które sprawił człowiek, a raczej kara czy cierpienie, które przychodzi za grzechy, jest nierozdzielnie z tym grzechem złączona – jest to druga strona tej samej rzeczywistości.

My przeżywamy grzech w kategoriach przekroczenia prawa Bożego, natomiast ST przeżywa grzech i ukazuje go w wymiarze całkowicie egzystencjalnym – jako własną śmierć człowieka. W przypowieści o synu marnotrawnym ukazane jest, jak wraca do swojego domu i okazuje żal, ale nie dlatego, że przekroczył prawo, a teraz chce się poprawić. Ojciec odzyskuje syna i cieszy się, że ten, który był umarły, znajdował się na dnie swojego nieszczęścia, teraz ożył.

Ludziom wydaje się, że grzech to coś dobrego tylko, niestety, zabronione przez Boga. Człowiek często pyta, czemu akurat te rzeczy nie podobają się Bogu i dlaczego są zabronione? Płynie z tego przekonanie, że gdy coś zrobiłem, co się Bogu nie podoba – to On za to walnie w kark. Zupełnie nie tak się sprawy mają. Nigdy w Biblii grzech nie jest sam w sobie dobry. On jest zakazany właśnie dlatego, że sam w sobie jest śmiercią dla człowieka (Rdz 2,17; 3,6n.). Prowadzi do wewnętrznego rozkładu, do rozwalenia naszego człowieczeństwa, do tego, że nie możemy być tym, czym nas Bóg stworzył. Nie możemy kroczyć tą królewską ścieżką, którą

nam Bóg ukazał w celu naszej formacji. Dlatego wszystkie kary są tylko stwierdzeniem – uważaj, bo jeśli będziesz grzeszył, to grzech cię zniszczy, to będzie twoja śmierć. Gdy się czyta ST, to się widzi, jaka była sytuacja Izraela przed Amosem, że faktycznie grzech przeżarł całą strukturę społeczną i państwową. Widzi się, że Izrael stał się okrętem, który pędzi zupełnie na oślep, na własną zgubę.

Grzech zniszczył wszystko całkowicie – w tym sensie należy interpretować wszystkie wypowiedzi „Ja was ukarzę”. To, że tak się rzeczy mają, że grzech pociąga za sobą śmierć i że Bóg jest za tym wszystkim, wynika po prostu z porządku stworzenia i dlatego prorok może powiedzieć: „Tak mówi JHWH’.

Gdzie indziej powie psalmista: „Lecz mój lud nie posłuchał mego głosu: Izrael nie był Mi posłuszny. Pozostawiłem ich przeto twardości ich serca: niech postępują według swych zamysłów!” (Ps 81,12n.).

Bóg pozwala, by grzech pokazał całą swoją truciznę, by obróciła się ona przeciw ludziom i ich zniszczyła. To ujęcie jest ważne o tyle, że będzie ludzi gorszyć i trzeba wiedzieć, jak do tego podejść. W tym wszystkim, co mówi Amos, nigdy nie sprecyzuje pryncypialnie (dopiero zacznie to ukazywać Ozeasz i następni prorocy), że cała historia Izraela to właśnie jedna historia grzechu. W tej historii przygotowuje się to stwierdzenie Pawłowe, że Pan Bóg zamknął cały świat – pogan i Żydów pod grzechem, tzn. że grzech pierwotny jest czymś, co tak człowieka osłabiło, że – jak stwierdza Amos – „nie umieją postępować uczciwie”. Jeśli mówi to o Izraelu, który tyle przeszedł, tyle dobroci Bożej doświadczył, to cóż mówić o innych. Kto nie doświadcza tej niemożności wyzwolenia się spod grzechu o własnych siłach, nigdy nie będzie oczekiwał zbawienia Bożego, zbawienia NT, które przyniósł Jezus Chrystus i które jest absolutnym darem. Problem polega na tym, że wielu pojmuje to zbawienie jako nasz wyczyn, że my sobie to rzekomo „wysługujemy”. Jest to fałszywe, gdyż „nie potrafimy postępować uczciwie”, a zbawienie przychodzi do nas jako zupełny dar. Gdy ten passus wstawimy w światło NT, to ukaże się nowy wspaniały wymiar, którego Żydzi nie mogli dostrzec, ponieważ Chrystus jeszcze nie przyszedł i nie rozjaśnił swoim światłem prawd zawartych w ST, a mianowicie, że to wszystko, co Amos mówi, jest zapowiedzią, typem i figurą tej śmierci, jaka spadła na Chrystusa. U Amosa zawarta jest pierwsza część misterium paschalnego, a o drugiej części nie ma mowy ani u niego, ani u Ozeasza. My wiemy *de facto*, że tym, kto został zniszczony za grzechy świata, po to, byśmy byli wolni, był Jezus Chrystus. W tym jest szok ST, co tam jest groźne i straszne w Bogu, to spadło na Jezusa po to, byśmy gratis weszli w zbawienie dokonane przez Boga. Te wszystkie passusy ST obrazują na różne strony tę ciemną część misterium paschalnego, tego sądu Bożego, którego przedmiotem był Chrystus. Jezus na dzień przed męką mówi, że „teraz odbywa się sąd nad

tym światem” (J 12,31), teraz w momencie, gdy Ja umieram. To zło spada na najniewinniejszego człowieka i miażdży Go, ale On tam znajduje życie. Bóg Go wskrzesza i w ten sposób to zło może być teraz wymazane, przebaczone. Człowiek może być kimś innym. Umie teraz postępować sprawiedliwie, bo Jezus będzie w nim żył.

Ostatnią sprawą dotyczącą grzechu, którą przepowiada Amos jest jego wołanie, że „koniec się zbliża” – nadchodzi koniec Izraela. Jest to koniec nie absolutny, ale wielkie etapy historii zbawienia, w których Bóg małymi porcjami w ST, a definitywnie w NT, niszczy zło po to, by później rozpocząć nową fazę, nowy początek. Kto przeżywa swoje życie w duchowości biblijnej, będzie ciągle stwierdzał, czytając Pismo Święte, aktualność tego zdania i będzie w jego świetle przeżywał wszystkie swoje niepowodzenia, przykrości, upadki swoich planów, jakie sobie każdy z nas czyni, oraz wszystkie swoje rozczarowania. Ten koniec wciąż przeżywamy, jeśli przeżywamy go z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Przeżywamy go w słowie Bożym, które rozświetla nasze życie. W tym świetle zobaczymy, że każde takie rozczarowanie, rozwalenie się tej syntezy, którą już mieliśmy, zbliża nas do sedna, do serca i rzeczywiście nawraca nas do Jezusa.

Wersety 13 i 15, w których Bóg mówi, że rozwali ołtarze Betel, że odrąbane rogi ołtarza upadną na ziemię, są bardzo szokujące. JHWH mówi bowiem, że zniszczy instytucje religijne – świątynie. Nam się wydaje, że świątynia powinna ocaleć z pogromu, zwłaszcza z takiego, którego autorem jest sam Bóg. Tymczasem Bóg nie ma żadnych skrupułów, by zniszczyć swoją świątynię, bo wie, że człowiek również alienuje się religią, ucieka od swojego życia w świat religii, tzn. ucieka od prawdziwego problemu w świat religii. Nasza podświadoma przekora powoduje, że nasze myśli i wzruszenia religijne również są przeżarte egoizmem, np. Żydzi używają religii do usypiania samych siebie, jak czytamy u Jeremiasza: Co nam się może stać, mamy przecież świątynię Boga (por. Jr 7,4). JHWH zagwarantował, że jest to miejsce Jego zamieszkania, że jest ono niewzruszone i jesteśmy bezpieczni pod Jego skrzydłami, możemy swobodnie uprawiać normalne grzeszne życie (por. Jr 7,8-10).

Człowiek, który używa w złym celu prawdy, który stracił z oczu to co istotne – miłość i miłosierdzie – zaczyna używać praw dla siebie jako samouspokojenia, by mieć poczucie, że jest w porządku, bo przecież tak mówi się: Ja tyle robię, tyle rzeczy zachowuję. Dochodzi do tego, że człowiek zaczyna rościć sobie pretensje do Boga, od którego chce, by spełnił jego ludzką wolę, jego prośby, w rewanżu za rzekome usługi wobec Boga. Wtedy z tego piedestału wyniosłej mocy zaczyna sądzić innych ludzi. Usunął sobie garb z przodu, ale wyrósł mu z tyłu jeszcze gorszy, mianowicie grzech przeciw miłości bliźniego i Boga. Dla Boga człowiek jest teraz hardy i pyszny, mimo że jest stworzeniem, a wobec ludzi bezlitosny.

Taki człowiek chce za pomocą prawa zapewnić sobie zbawienie, zapomniawszy o tym, że zbawienie jest darem a nie owocem naszego wysiłku i dlatego Bóg bez skrupułów rozwała to wszystko. Widzimy to u Amosa: „zburzone będą ołtarze”, gdzie Izrael stworzył sobie siedlisko dla swej pychy, dla swego niemiłosierdzia i dla swojego samousypiania się w sprawach religii. Tu została przedstawiona próba aktualizacji tekstów ST. Trzeba pamiętać, by zawsze wstawiać te teksty w światło Nowego Testamentu. Dopiero to światło daje nam słuszne i prawdziwe wymiary. Jest to główna zasada.

## Message of the prophet Amos 3.1-15

### SUMMARY

In Polish translations of the Book of Amos we are coming across a lot of variants, hence certain chaos. In this article the author is trying to contribute for removing this chaos, at least in the chapter three.

1. A historical background is sketching addresses of Amos.

2. The author is carrying out the exegesis of the text of Amos 3: the criticism of the text, the literary criticism, the criticism (history) of forms and history of the tradition.

In the criticism of the text he is in favour of a translation Septuaginta of Hebrew of the word. *môqeš* in the verse 3.5 and is suggesting that this word in the Polish translation means the boomerang rather than the trap or the snare. But against Septuaginta in the verse 3.9 is choosing hebr. *'ašdôd* instead of *'aššûr*. Instead of the *great confusion* in this verse is in favour of a German *Eiheitsübersetzung* *terror; rape*. These remarks are improving cohesion and logic of the Hebrew text. In the literary criticism the author is explaining put after the disaster of Juda in yr 587 through deuteronimist redactor sentences 3,1b verses and 3.7 which are updating for Judy words of Amos said about 170 years earlier.

In the criticism of forms he is discussing verses 1-8 as the form of debate about the fanciful artistry of the word in the mouth of the prophet, but verses 9-11 as the parliamentary speech about large for his courage, Greek *parresija*.

In history of the tradition he is reprimanding that its ignorance in some Polish translations is a reason for falsifying the text. It concerns verse 12 here mainly in the so-called Bible of the Millennium: so the *sons of Israel will be not numerous escape*. On the basis of the Ex tradition 22.9-19 the author is proving that according to Amos generally speaking Israel won't save itself that the state is awaiting Israel complete extermination, because the prophet is using the sharp irony here. Insertion *not numerous* is therefore impermissible. In this context the author is discussing also a sense of the phrase *you alone I have knew* (Am 3.2). There is a verb here hebr. *yāda'cî, I have knew*, what means the intimate bond of the JHWH alliance with Israel rather than only some intellectual recognition (such qtd. Zawiszeński).

3. The author is finally carrying the topicality of the text of Amos for the people of our time. It is a condition of the correct bringing up to date (actualisation) so that into us similar living of the faith happen itself as it is testified through the text of the Bible. One isn't allowed to mummify the word of God for watching in the display case because it is lively and effective. God had chose us as new – Israel, Church and gave even bigger gifts than of descendants of the Abraham according to the body. *you alone I have knew* expressing said with reference to Israel the same refers to Christians of our times. Here an analogy exists between the mission of Amos and the evangelizing mission of Christians. They became necessary in the connection with this actualisation sure about repeating and adding the text to the exegesis, especially in the connection with the verse 3.11. Considering in this point can offer help with the one which are searching for spiritual interpretation of the Bible, practised by fathers of the Church or run the biblical ministry, e.g. „biblical work” and the like.





## Trynitarny wymiar życia zakonnego

S. LUCYNA CZERMIŃSKA

Warszawa

### 1. Wstęp

Papież Jan Paweł II w adhortacji *Vita consecrata* pisze, że „życie konsekrowane, głęboko zakorzenione w przykładzie i nauczaniu Chrystusa Pana, jest darem Boga Ojca udzielonym Jego Kościołowi za sprawą Ducha Świętego”<sup>1</sup>. Zatem, Bóg – Stworzyciel, Dawca wszelkiego dobra i Źródło świętości – dokonujący nieustannie swego zbawczego dzieła wobec człowieka, jest głównym inicjatorem życia zakonnego. Przez ten dar udzielony człowiekowi Bóg Ojciec ze szczególną miłością pociąga swoje stworzenie do pełnej miłości i radości odpowiedzi na to powołanie. Wzywa do oddania się na Jego służbę, pragnąc powierzyć osobie konsekrowanej misję przygotowaną dla niej w odwiecznym planie zbawienia. To doświadczenie Bożej miłości jest tak silne, że można na nie odpowiedzieć jedynie bezwarunkowym oddaniem swego życia w ofierze, zawierając Ojcu Niebieskiemu w pełnym zaufaniu swoją przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Łaska powołania jest zatem wezwaniem do całkowitej ofiary, poświęcenia się Bogu, wypełnienia Jego woli, oddania miłości za miłość<sup>2</sup>.

Najpełniejszym wzorem odpowiedzi na to szczególne wybranie jest przykład życia i nauczania Chrystusa czystego, ubogiego, posłusznego, miłosiernego. Chrystusa, który do końca umiłował człowieka i doskonale wypełnił wolę Ojca. Całe życie osoby konsekrowanej ma więc zmierzać ku temu, by z każdą chwilą stawać się coraz wyraźniejszym znakiem Zbawiciela, świadectwem Jego miłości w świecie. Jednak to świadectwo nie może się sprowadzać jedynie do zewnętrznych znaków. Głębokie zakorzenienie życia zakonnego w przykładzie i nauczaniu Jezusa wymaga coraz pełniejszego jednoczenia z Nim, aż do jednoczenia we wszystkich tajemnicach Jego ży-

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita Consecrata* (dalej: VC), Rzym 1996, 1; por. Cz. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Wydawnictwo APOSTOLICUM, Ząbki 2007, s. 477.

<sup>2</sup> Por. VC 17; Cz. Parzyszek, dz. cyt., s. 478-480.



cia, śmierci, zmartwychwstania, by można je było odzwierciedlać w swoim życiu, postępowaniu, by stawać się drugim Chrystusem<sup>3</sup>.

Istnienie życia konsekrowanego, a także indywidualna odpowiedź człowieka na dar powołania nie jest możliwa bez obecności Trzeciej Osoby Trójcy Świętej – bez Ducha Świętego. To dzięki Niemu osoby „dotknięte” przez Ojca są uzdolnione, by przyjąć i wypełnić posłannictwo zamierzone przez Stwórcę. Duch Święty formuje wnętrza powołanych, Jego działanie pomaga w upodobnieniu się do Chrystusa. Dzięki Trzeciej Osobie Trójcy Świętej dokonuje się nieustanne oczyszczenie duszy, ciągły proces nawrócenia i uświęcenia, ukształtowania się na wzór Jezusa. Duch Święty jest także źródłem aktualności i płodności charyzmatu rodzin zakonnych<sup>4</sup>.

Wielość istniejących form życia konsekrowanego, różnorodność zgromadzeń zakonnych i wielość charyzmatów złożonych w nich dla dobra Kościoła warunkuje także właściwy każdemu z nich sposób doświadczenia działania Trójcy Świętej. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania trynitarnych korzeni życia zakonnego na podstawie analizy dokumentów źródłowych Sióstr Franciszkanek od Cierpiących (1882) – rodziny zakonnej, której istnienie wiąże się z działalnością zakonotwórczą o. Honorata Koźmińskiego (1829-1916). Po upadku powstania styczniowego i kasacie zakonów na ziemiach Królestwa Polskiego, zapoczątkował on tzw. ruch honoracki, wynikiem którego było powstanie nowej formy życia zakonnego – zgromadzeń ukrytych. Dzięki temu ocalał on życie zakonne na ziemiach polskich. Współzałożycielką Zgromadzenia jest m. Kazimiera Gruszczyńska (1848-1927). Charyzmat Sióstr Franciszkanek od Cierpiących włącza się w nurt działalności dobroczynnej Kościoła – jest nim służba chorym, ubogim, cierpiącym.

## 2. Doświadczenie Boga Ojca

Nauczając o obecności i działaniu Boga w życiu osoby konsekrowanej, o. Honorat rozpoczyna od fundamentalnego pytania, jakie musi postawić sobie każdy człowiek, a mianowicie od pytania o ostateczny cel i sens życia. We wstępie *Katechizmu zakonnego* napisanego dla sióstr zgromadzeń ukrytych Założyciel daje odpowiedź: „Człowiek stworzony jest na to, by Boga znał, chwalił, kochał i Jemu służył, a przez to osiągnął prawdziwe szczęście na ziemi i w wieczności”<sup>5</sup>. Zatem Bóg i człowiek to główni bohaterowie historii

<sup>3</sup> Por. VC 72, 76.

<sup>4</sup> Por. VC 19; Cz. Parzyszek, dz. cyt., s. 492-495.

<sup>5</sup> H. Koźmiński, *Katechizm zakonny*, mps – odpis w: Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Zakroczymiu (dalej: AWPK), s. 1; por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, s. 277.

zbawienia, której cel określony został przez Stwórcę w wieczności i urzeczywistnia się w dziejach ludzkości, a jest nim zbawienie wieczne wszystkich ludzi i ich udział w szczęściu Boga, bo już „przed wieki Bóg przeznaczył [to – L. Cz.], co dla nas najlepsze”<sup>6</sup>. Dlatego też całe działanie człowieka powinno zmierzać do osiągnięcia tego celu. Głęboka świadomość tej prawdy pozwoli mu w pełni oddać się na służbę Bogu i tym samym wypełnić swoje powołanie w świecie<sup>7</sup>.

Stworzenie świata i człowieka, historia biblijna ludu wybranego, wielowiekowe doświadczenie Kościoła pokazują, jak Bóg od początku stworzenia interweniuje i prowadzi swój lud wśród różnych doświadczeń, jak w najtrudniejszych okresach prześladowań, wielorakich odstępstw umacnia, przywołuje, kieruje na drogę nawrócenia. Zgłębiając tajemnicę Bożej Opatrzności, można wyciągnąć wniosek, że bez niej człowiek gubi sens swego życia, sam nie może nic trwałego osiągnąć. Jedynie współdziałając z Bogiem, odpowiadając na Jego troskę i bezgranicznie Mu ufając, można ocalić życie swoje i tych, których Boża Opatrzność stawia na wspólnej drodze w pielgrzymce ku niebu. Wszystko, co istnieje, co się wydarza, jest „kierowane przez miłość i potęgę Ojca, ku zbawieniu człowieka”<sup>8</sup>.

Błogosławiony uczy, że Bóg nie wyczerpuje się w swoim miłosierdziu i wciąż proponuje „nowe środki, które by nam drogę do Niego łatwiejszą czyniły”<sup>9</sup>. Jednym z takich „środków”, jakie daje Stwórca, jest droga życia zakonnego, realizowana w wielorakich formach. Od początków Kościoła, w czasach odstępstw od ducha Chrystusa, prześladowań i zagrożenia wiary Bóg nie przestaje czuwać, ale powołuje wybranych ludzi, by „roztaczali swój wpływ na szerokie obszary; całe kraje nawracali, powodując gruntowną

<sup>6</sup> *Listy Kazimierzy Gruszczyńskiej do Sióstr* (dalej: LGS), w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących (dalej: AFC), s. C. I, T. III/105, 17; por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 27.

<sup>7</sup> H. Koźmiński, *Katechizm zakonny*, s. 1, 2.

<sup>8</sup> D. Wider, *Walka modlitwy. Studium z teologii modlitwy*, w: *Formacja zakonna*, t. 4, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 124; por. S. C. Napiórkowski, *Theotokos – Maryja w wierze katolickiej*, „Lignum vitae” 2001 nr 2, s. 8; H. Koźmiński, *Listy okólne do zgromadzeń ukrytych 1884-1914. Pisma*, (dalej LOH), t. 12, Instytut Bł. Honorata Koźmińskiego OFMCap, Warszawa 1997-1998, s. 34.

<sup>9</sup> *Odpowiedź O. Honorata na ankietę „Przeglądu Powszechnego” o obecnych zadaniach katolicyzmu społecznego w Polsce*, „Przegląd Powszechny”, Kraków, maj 1906, s. 34; por. List Apostolski Ojca Świętego Piusa XII do Przełożonych Generalnych Zgromadzeń Zakonnych *O konieczności utrzymywania gorliwej praktyki Reguły w życiu zakonnym*, 19 III 1924 r., Rzym, w: K. Marsot, *Katechizm ślubów i stanu zakonnego*, Warszawa 1930, s. VI.

przemianę społeczeństwa, w sposób, jaki potrzeba czasu wymaga”<sup>10</sup>. W tej perspektywie cała historia życia zakonnego, poszczególnych zgromadzeń staje się historią odczytywania znaków czasu, przez które Bóg objawia swój zbawczy plan, jaki będzie się realizował przez powołaną do istnienia nową rodzinę zakonną<sup>11</sup>. W świetle opatrnościowego wybrania należy także odczytać istnienie Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących. Założycielka, Kazimiera Gruszczyńska, wpajała swoim duchowym córkom zasadniczą prawdę, by nie szukały wyjaśnień istnienia swojej rodziny zakonnej wyłącznie w ludzkich kategoriach. W pisanej przez siebie *Historii* zanotowała: „Pytam więc kto był fundatorem? ...o moje drogie siostry, gdy to piszę i zastanawiam się nad zawiązkiem naszego Zgromadzenia jakaż to pociecha (...) że my, w szczerości serca, z głęboką wiarą możemy powiedzieć: naszym Fundatorem jest Opatrzność Boża”<sup>12</sup>.

Opatrzność kierowała i kieruje nieustannie rozwojem całego Zgromadzenia, poszczególnych domów i żyjących w nich wspólnot oraz konkretnie życiem każdej franciszkanki<sup>13</sup>. O. Honorat naucza swe duchowe córki, że pójście drogą powołania zakonnego to bezwzględne zawierzenie Bogu, zdanie się tylko na Niego. Siostry muszą być świadome, że w ich życiu będą się realizowały słowa Jezusa skierowane do uczniów, by szli głosić słowo Boże, bez żadnych zabezpieczeń materialnych, gotowi żyć jedynie z Bożej Opatrzności, zdani tylko na Boga<sup>14</sup>. Jednak, jak zapewnia Założyciel, Bóg będzie czuwał nad nimi, by zapewnić im jak najlepsze warunki realizacji życia zakonnego i wypełnienia powierzonej misji. Zawsze tak będzie układał okoliczności, by chronić swoje oblubienice. Tę prawdę, franciszkanki od cierpiących miały wpajaną już od początkowych lat istnienia Zgromadzenia<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> *Odpowiedź O. Honorata*, s. 24-25; por. *tamże*, s. 23; W. Bursiak, *Życiorys śp. Czcigodnej Matki Kazimierzy Gruszczyńskiej Założycielki zgromadzenia ukrytego Sióstr Franciszkanek od Cierpiących w Warszawie*, mps, t. 1, Koźienice 1936, s. 128.

<sup>11</sup> Por. E. K. Siekierka, *Święta Klara z Asyżu kobieta nowa*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Poznań 1999, s. 27.

<sup>12</sup> K. Gruszczyńska, *Historia Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących (1905-1923)*, mps, w: AFC, s. C. I, T. I/27, s. 136; por. *tamże*, s. 89-91, 371; H. Koźmiński, *O Zgromadzeniach ukrytych przed światem*, Kraków [1901], s. 12.

<sup>13</sup> Por. K. Gruszczyńska, *Sprawozdanie za ostatnie dwunastolecie z dn. 27 stycznia 1922 roku*, w: *Pierwsza Księga Sprawozdań na Kapitułę Generalną od roku 1922 do 1946*, rps, w: AFC, s. B. I, T. I a/5, s. 4n., 15n.

<sup>14</sup> Por. LOH z 29 XI 1897 r., s. 137.

<sup>15</sup> Por. *Wspomnienia s. Heleny Władzińskiej napisane po śmierci Matki Kazimierzy Gruszczyńskiej*, odpis – mps, w: AFC, s. C. I, T. II/67, s. 1-2; K. Gruszczyńska, *Historia Zgromadzenia Sióstr*, s. 89-91, 371.

Sama Matka Założycielka bezgranicznie, wręcz ślepo poddana zrządzeniom Bożym, przekazywała franciszkankom od cierpiących duchowe dziedzictwo powierzenia się często wbrew ludzkiej logice Bożej Opatrzności<sup>16</sup>. W listach napominała, by w każdej sytuacji siostry zachowały spokojną ufność, gdyż Ojciec Niebieski zna ich potrzeby i w swojej wszechmocy może je zaspokoić, a dobroć Boża każdą porę dnia obsypuje wyjątkowymi łaskami<sup>17</sup>. Podobnie o. Honorat, pouczając siostry zaleca, by we wszystkim polegały na Bogu, nigdy nie upadały na duchu i nie rozpamiętywały Bożych decyzji. Dotyczy to szczególnie tych momentów, gdy może się im wydawać, że Bóg nie słyszy ich próśb, nie reaguje na trudności. Wtedy właśnie najbardziej trzeba Mu zaufać, bo Bóg wie najlepiej czy to, o co proszą siostry, jest rzeczywistym dobrem. Sam Założyciel zapewnia, że Bóg Ojciec w swojej miłości do człowieka nie da czegoś, co spowodowałoby szkodę dla jego duszy<sup>18</sup>.

Opatrzność Boża nie jest jednak wezwaniem do bezczynności i biernego oczekiwania na Bożą interwencję. Bóg wzywa do współpracy z Jego łaską w pełnym zaufaniu Jego Opatrzności. Założyciel zaleca, by wniknąć w nauczanie Chrystusa i dobrze odczytać kierowane przez Niego słowa. Jezus bowiem nie naucza, by człowiek nie pracował, lecz by nie pogrążał się w zbytnich troskach. O. Honorat tłumaczy, że niepodejmowanie żadnej pracy ze strony człowieka byłoby zuchwałością i nadużywaniem dobroci Boga. Z drugiej strony jednak, zupełne przejęcie inicjatywy i zaangażowanie, tak jakby Pan Bóg nie istniał lub nie wiedział o potrzebach człowieka, świadczy o braku zaufania do ojcowskiej miłości i dobroci Ojca Niebieskiego. Pokładanie ufności tylko we własnych siłach staje się odrzuceniem Boga, gdy tymczasem, jak pisze Błogosławiony, On chce, by człowiek przede wszystkim starał się Go kochać, a troski, jakie będą się pojawiać, złożył z ufnością w ręce Bożej Opatrzności. Tę prawdę mają realizować w swoim życiu także franciszkanki od cierpiących<sup>19</sup>.

Jednak doświadczenie opieki Bożej i ojcowskiej miłości nie odnosi się jedynie do zaspokojenia potrzeb doczesnych. Niezmiernie ważne jest, szczególnie dla franciszkanki od cierpiących, spojrzenie w duchu zawierzenia Opatrzności Bożej w chwilach doświadczenia cierpienia, bólu, niesprawiedliwości, które po ludzku sądząc, przeczą miłującej trosce Ojca Niebieskiego; w takich przypadkach drogi Boże mogą być niezrozumiałe.

<sup>16</sup> Por. W. Bursiak, *Życiorys śp. Czcigodnej Matki Kazimiery*, t. 1, s. 118; por. K. Gruszczyńska, *Historia Zgromadzenia Sióstr*, s. 140; LGS 65, 117.

<sup>17</sup> Por. *tamże* 59.

<sup>18</sup> Por. Czerwiec, *Tajemnice Najśłodszego Serca Jezusowego przez o. Honorata kapucyna*, Drukarnia Diecezjalna, Włocławek 1914, s. 126; J-B. Saint-Jure, *Zaufanie Opatrzności Bożej. Źródło pokoju i szczęścia*, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2009, s. 75nn.

<sup>19</sup> Por. H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 2, s. 263, 326.

Matka Kazimiera, tłumacząc znaczenie takich doświadczeń w życiu zakonnym, pisze do siostr, że wszystkie przykrości, cierpienia, krzyże, jakie Opatrzność Boża zsyła, są darem miłości Boga. Kogo On kocha, mówi Matka, tego wyróżnia darem cierpienia<sup>20</sup>. Natomiast Założyciel wyjaśnia, że, niejednokrotnie dopuszczając różne bolesne doświadczenia, Bóg poszukuje człowieka, by mu pokazać swoją ojcowską miłość, wprowadzić na drogę nawrócenia<sup>21</sup>. Franciszki od cierpiących powinny je przyjąć „w duchu ufności i zdania się na Opatrzność Boską”<sup>22</sup>. Każde cierpienie bowiem, gdy się je zaakceptuje i dobrze odczyta, staje się cennym pouczeniem i wnosi ze sobą wiele błogosławieństw<sup>23</sup>.

Dokumenty ascetyczne Zgromadzenia zawierają nauczanie, że życie zakonne jest stanem uprzywilejowanym przez Opatrzność Bożą. Klasztory są miejscem, gdzie największym bogactwem jest sam Bóg. Każda franciszka od cierpiących może powtórzyć tę prawdę, że „Bóg [w klasztorze – L. Cz.] jest wszystkim. (...) Bóg jest dla mnie wszystkim”<sup>24</sup>. Matka Kazimiera przypominała, by w każdym położeniu siostry pamiętały, że Bóg zawsze je widzi. To czuwające „patrzenie” Bożej Opatrzności nazywała fortecą, chroniącą siostry wśród wszelkich trudności i duchowych walk<sup>25</sup>. Odbieranie wielu dóbr z ręki Boga, doświadczanie Jego opieki, zarówno w sprawach doczesnych jak też duchowych, powinno skłaniać osobę konsekrowaną do wdzięczności<sup>26</sup>. Założyciel naucza siostry, by nieustannie trwały w dziękczynieniu

<sup>20</sup> Por. LGS 7.

<sup>21</sup> Por. H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, przygotował do wydania zespół pod kierunkiem G. Bartoszewskiego OFM Cap, wydano staraniem Wicepostulatury Sprawy Kanonizacji Bł. Honorata Koźmińskiego, Warszawa 1991, s. 10.

<sup>22</sup> *Urywki z nauki Ks. Fajęckiego z dn. 21 XI 1920 roku*, w: *Notatki Magdaleny Łazowskiej od 1916 roku*, rps, w: AFC, s. C. I, T. I/42, *Matka Kazimiera*, s. 60; por. H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, Drukarnia Diecezjalna, Włocławek 1909, t. 2, s. 354-355; tenże, *Święty Franciszek Seraficki. Jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma i nauki i ich odbicie w naśladowcach Jego*, Druk Piotra Laskauera, Warszawa 1901-1913, t. 1, s. 169, 450, 453; LOH z 29 XI 1888 r., s. 33; *Nabożeństwo Wielko-Postne ułożone przez o. Honorata Kapucyna*, Drukarnia Jana Jaworskiego, Warszawa 1874, s. 65, 66, 67; LGS 7; por. U. Terrinoni, *Słowo Boże i śluby zakonne. Obrazy biblijne. Posłuszeństwo*, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2003, s. 40; Święta Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej Nauki*, Wydawnictwo W DRODZE, Poznań 2001, s. 350-351.

<sup>23</sup> Por. H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, s. 167.

<sup>24</sup> *Dla dusz służbę Bożą rozpoczynających. Katechizm dla nowicjatu*, rps, w: AFC, s. A. III, T. I/7, s. 44-45.

<sup>25</sup> Por. LGS 106, 31; H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 3, s. 560.

<sup>26</sup> Por. LOH z XII 1902 r., s. 244; H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 146.

i zaufaniu, gdyż ogrom uzyskanych od Boga darów i łask często przekracza ludzką świadomość<sup>27</sup>.

Naucza ponadto, by Opatrzności Bożej zawierzyć także troskę o rozwój liczebny wspólnoty oraz wypełnienie misji Zgromadzenia. Pan Bóg, który jest Panem żniwa, wie, jakich członków i do jakich prac potrzebuje Zgromadzenie i sam będzie przysyłał nowe powołania<sup>28</sup>. Matka Kazimiera, zlecając siostron wielorakie zadania, uczyła, by nie lękały się nowych zadań. Mówiła, że Bóg patrzy inaczej niż człowiek i sam „do wielkich dzieł (...) częstokroć wybiera sobie narzędzia najnieodpowiedniejsze”<sup>29</sup>. Franciszkanek miały z zaufaniem przyjmować powierzone im obowiązki w duchu współdziałania z Bogiem. Założycielka mówiła, że Bóg żąda od swych wybranych jedynie zgody na Jego wezwanie i dyspozycyjności. Wtedy On sam poprowadzi dzieło, które zaplanował, a ufne zdanie się na Jego Opatrzność spowoduje, że sam ukształtuje i udoskonalą swe „narzędzie” i wyposaży je w cnoty, zasługi i umiejętności „wedle swego planu”<sup>30</sup>. Matka Kazimiera uświadamiała swym duchowym córkom, że Bóg w swojej Opatrzności każdą z nich obdarował wieloma łaskami i talentami. Mają one te Boże dary rozwijać, doskonalić i ich używać<sup>31</sup>. Matka zapewnia, że wykorzystanie talentów otrzymanych od Stwórcy, ufność i zawierzenie Mu będzie dla franciszkanek źródłem wewnętrznego pokoju i szczęścia<sup>32</sup>. Wobec tego wszystkie swoje obowiązki siostry powinny powierzyć Bogu, czyniąc to, co do nich należy, a Bóg w swojej dobroci będzie czynił to, co dla nich najlepsze<sup>33</sup>. Wierność siostron w pełnieniu zleconych zadań jest, według Założyciela, sprowadzaniem błogosławieństwa na całe Zgromadzenie. Błogosławiony wyraził to w słowach: „[siostra – L. Cz.], która wypełnia swój obowiązek tak, jak powinna, zwłaszcza zaś taki, który ją na liczne naraża trudności, jest prawdziwym skarbem Zgromadzenia i miłą Bogu Oblubienicą”<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Por. LOH z 31 XII 1899 r., s. 187; *Drugi list J. E. Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego z Komańczy do Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących z dnia 13 marca 1956 roku (odpis)*, rps, w: *Pierwsza Księga Kroniki Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących prowadzona w Domu Głównym w Warszawie od 1946 roku*, w: AFC, s. E. I, T. I, s. 257.

<sup>28</sup> Por. LOH z XII 1903 r., s. 232.

<sup>29</sup> LGS 34, por. *Instrukcja Mistrzyni Nowicjatu*, hektograf, w: AFC, s. A. III, T. III, Wstęp.

<sup>30</sup> *Wspomnienia s. Heleny Władzińskiej*, s. 25.

<sup>31</sup> Por. LGS 55.

<sup>32</sup> Por. *tamże* 86; *Listy Kazimiery Gruszczyńskiej do Sióstr z okazji Świąt Wielkanocnych* (dalej: LGW), w: AFC, s. C. I, T. III/103, 3.

<sup>33</sup> Por. W. Bursiak, *Życiorys Matki Magdaleny*, s. 94.

<sup>34</sup> O. Honorat z Białej, *Nauki o Trzecim Zakonie S.O. Franciszka*, b.n.w., Warszawa 1920, s. 240.

Najpełniejszą formą odpowiedzi na zrządzenia Opatrzności Bożej w realizacji powołania zakonnej franciszkanki od cierpiących, w świetle źródeł Zgromadzenia, jest miłość Boga przez oddanie się do Jego dyspozycji, nieustanne dążenie do zjednoczenia własnej woli z wolą Bożą i doskonałe jej wypełnienie. Wypełnienie woli Bożej daje bowiem pewność, że żadne ludzkie pragnienie, żądza i grzech, nie przeszkodzą siostrze w osiągnięciu celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem<sup>35</sup>. W jednym z listów Matka Kazimiera zwraca się do swych duchowych córek: „Proszę więc moje najdroższe, abyście we wszystkim starały się dopełnić woli Bożej”<sup>36</sup>.

Pełnienie woli Boga jest nieodłącznie związane z nieustannym jednoczeniem i podporządkowaniem Mu własnej woli. Jednak wolna wola jest jednym z największych darów, w jakie Bóg wyposażył człowieka, pozwalając mu decydować o swoim życiu. Toteż w dobie nieustannego podkreślania własnej wolności, samostanowienia, wydaje się niezmiernie trudne właściwe rozeznanie, czy wola człowieka jest zgodna z wolą Bożą. O. Honorat przestrzega, że istnieje niebezpieczeństwo, iż osoba zakonna, często szczerze pragnąca uświęcenia, oddania się do dyspozycji Bogu, daje się oszukać pozorami dobra Zgromadzenia, apostołstwa czy dążenia do świętości. Okazuje się, że szuka nie woli Bożej, ale realizacji własnej wizji swego powołania. Nigdy jednak taka postawa nie daje prawdziwej radości ze służby Bożej<sup>37</sup>. Natomiast ofiarowana przez Boga wolność ma się stać dla osoby konsekrowanej czynieniem nie tego, co się podoba, lecz jak naucza Założyciel, wolną i swobodną ofiarą ze swej woli poddanej Stwórcy. Przez taki akt dobrowolnej ofiary franciszkanka oddaje Bogu chwałę, a sama doświadcza wewnętrznej radości ze służby Panu. Pełnienie woli Bożej staje się dla osoby zakonnej gwarantem jej wewnętrznej wolności<sup>38</sup>.

Aby żyć wolą Bożą i pragnieniem jej spełnienia z odrzuceniem własnego „ja”, trzeba, jak mówi o. Honorat, „Boga widzieć we wszystkim”<sup>39</sup>.

Matka Kazimiera zachęca swoje duchowe córki, by czyniły wszystko w łączności z wolą Bożą, a każde swoje doświadczenie przyjmowały jako wyraz woli Bożej i znajdowały w tym wewnętrzną radość i pokój, nawet gdy wiele sytuacji będzie dla nich niezrozumiałych, trudnych. W jednym z listów Założycielka zanotowała: „Choćby krzyż na krzyż spadał na nas,

<sup>35</sup> Por. *tamże*, s. 65; *Katechizm Zakonny (1)*, w: AFC, s. A. III, T. I/4, s. 109.

<sup>36</sup> LGS 46; por. *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 127-128.

<sup>37</sup> Por. *Urywki z nauki ks. Wyrębowskiego z dn. 8 XII 1921 r.*, w: *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 91a-91b, 22.

<sup>38</sup> Por. H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 99; tenże, *Nauki o Trzecim Zakonie*, s. 65; LGS 110; por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja: Posługa władzy i posłuszeństwo Faciem tuam, Domine, requiram*, Rzym 2008, 5.

<sup>39</sup> H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 4, s. 340.

to uznając w tym wolę Bożą, radość z poddania się tejże woli powinna nas uszczęśliwiać<sup>40</sup>. Wypełnienie woli Bożej w życiu zakonnym łączy się z wyrzeczeniem i ofiarą, gdyż czynnik ludzki dążący do zaspokojenia naturalnych skłonności zmierza do realizacji tych pragnień<sup>41</sup>. Założycielka, przewidując taką duchową walkę sióstr, kieruje do nich słowa: „Myśmy wszystkie już uczyniły całkowitą ofiarę zrzeczenia się we wszystkim swej woli – dla spełnienia Woli Bożej (...) musimy się jednak godzić z tym, co Bóg daje (...) usiłujmy we wszystkim, choćby i trudne było pełnić wolę Bożą”<sup>42</sup>.

Aby każda chwila życia franciszkanki była złączona z wolą Bożą, Założycielka zaleca czujność, nieustanne wsłuchiwanie się w jej głos, poszukiwanie jej, a przede wszystkim ukochanie<sup>43</sup>. O. Honorat radzi, by w poszukiwaniach woli Bożej, przyświecał siostronom ostateczny cel – zjednoczenie z Bogiem, a wówczas będzie im łatwiej rozpoznać to, co jest prawdziwym pragnieniem Boga<sup>44</sup>. Postawa ciągłego poszukiwania woli Bożej, jednoczenia się i zgody na nią, jest dla siostry franciszkanki od cierpiących istotą i drogą świętości<sup>45</sup>. Franciszkancki mogą być pewne wypełnienia woli Bożej, jeśli spełniają nakazy posłuszeństwa, realizują obowiązki stanu zakonnego, stosują się do zaleceń ustaw Zgromadzenia<sup>46</sup>, innymi wyznacznikami są także: przykazania, rady, decyzje przełożonych, wewnętrzne natchnienia i wiele różnych zrządeń Opatrzności Bożej<sup>47</sup>. Według Założycielki, najpewniejszą

<sup>40</sup> LGS 99; por. LGW 2; LGS 1; *Listy Kazimierzy Gruszczyńskiej do Wszystkich Sióstr z różnych okazji* (dalej: LGWS), w: AFC, s. C. I, T. III/103, 33; *Urywki z nauki ks. Wyrębowskiego z dn. 8. XII 1921 r.*, w: *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 91b.

<sup>41</sup> Por. *tamże*, s. 91b, 92; *Urywki z nauki Ks. Wyrębowskiego z dn. 30 I 1922 roku*, w: *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 93.

<sup>42</sup> LGW 6; *Kazanie o. Honorata na zakończenie nabożeństwa 40-godzinne w trzeci dzień Zielonych Świątek 7 VI 1892*, w: *Dodatki do Życiorysu o. Honorata Koźmińskiego kapucyna, napisanego przez Stanisławę Muśnicką*, w: AWPK – Zakroczym, s. 81.

<sup>43</sup> Por. *Krótkie urywki z przemówienia Matki Kazimierzy Gruszczyńskiej na Wielkanoc przy dzieleniu się święconym jajkiem dn. 4 IV 1926r.*, w: *Przemówienia Matki Kazimierzy Gruszczyńskiej z okazji uroczystości Zgromadzenia – notatki Magdaleny Łazowskiej 1920-1923; 1925-1927*, w: AFC, s. C. I, T. I/43, *Matka Kazimiera*, s. 13; por. LGS 35.

<sup>44</sup> Por. O. Honorat z Białej, dz. cyt., s. 65.

<sup>45</sup> Por. H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 94; por. *Urywki z nauki ks. Wyrębowskiego z dn. 8 XII 1921 roku*, w: *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 92; *Urywki nauki ks. Fajęckiego z dn. 21 XI 1924 roku*, w: *tamże*, s. 110.

<sup>46</sup> Por. H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 99; *O życiu zakonnym – przepisy, ćwiczenia duchowne*, rps, w: AFC, s. A. III, T.I/5, *Dyrektorium*, s. 3.

<sup>47</sup> Por. *tamże*, s. 3; H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, s. 322.



drogą wypełnienia woli Bożej w życiu franciszkanki od cierpiących jest posłuszeństwo. Taka postawa staje się zawsze źródłem błogosławieństwa Bożego i pokoju<sup>48</sup>. Matka Kazimiera zaleca także wierność Bożym natchnieniom: „Bóg wszystkim kieruje (...) jeżeli odczuwasz wolę Bożą, to całkowicie zaufaj”<sup>49</sup> – pisze do jednej z sióstr.

O. Honorat podkreśla, że, szukając woli Bożej, najpierw trzeba o tę wolę pytać samego Boga<sup>50</sup>. Uprzywilejowanym miejscem odpowiedzi na to pytanie jest modlitwa, która pozwala „wysłuchać się w świętą wolę Bożą i ochotnym sercem spełnić takową”<sup>51</sup>. W wypełnieniu woli Bożej pomaga, według Założycielki, wierne współdziałanie z łaską Bożą, które wnosi w duszę pokój i moc Bożą. Wówczas, jak pisze Matka Kazimiera, „łatwiej będzie spełnić włożone (...) przez Opatrzność obowiązki, które ze łąą wdzięczności jako wolę Bożą przyjęliśmy, przyrzekając spełnić takową”<sup>52</sup>.

O. Koźmiński zauważa również, że może się zdarzyć, iż siostrom nie zawsze łatwo będzie odczytać wolę Bożą. Nie zawsze bowiem zamysły Boże odpowiadają ludzkim wyobrażeniom i planom<sup>53</sup>. Na czas niezrozumiałych wyroków Bożych Założyciel przywołuje siostrom przykład Maryi i Józefa, którzy wychodzą z Nazaretu do Betlejem, by spełnić rozkaz cezara Augusta, zdani w pełni na wolę Bożą i pewni Bożej Opatrzności<sup>54</sup>. Błogosławiony przypomina siostrom i daje za przykład do naśladowania pełnienia woli Bożej postawę Jezusa, który przyszedł wypełnić wolę swego Ojca. Zbawiciel w całym swoim życiu „nie wydaje się nigdy z żadnym pragnieniem, nie wybiera dla siebie nic, ale daje się kierować woli Bożej we wszystkim”<sup>55</sup>. Pomocą dla franciszkanek od cierpiących w pełnieniu woli Bożej jest także przykład Najświętszej Maryi Panny. Wypowiedziane przez Maryję w czasie zwiastowania *fiat* rozbrzmiewa przez całe Jej życie. Wpatrzona we wzór

<sup>48</sup> Por. *Listy Kazimierzy Gruszczyńskiej do Sióstr z okazji Świąt Bożego Narodzenia* (dalej: LGBN), w: AFC, s. C. I, T. III/103, 21, 26; LGS 34; *Urywki z nauki ks. Wyłębowskiego z dn. 8 XII 1920 roku*, w: *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 69.

<sup>49</sup> LGS 128.

<sup>50</sup> Por. H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 99.

<sup>51</sup> LGS 35.

<sup>52</sup> LGW 3.

<sup>53</sup> Por. LOH z. 26 IV 1900 r., s. 193; E. Muśnicka, *Ojciec Honorat z Białej*, s. 58.

<sup>54</sup> Por. *Czem jest Maryja? Czyli zbiór tajemnic, przywilejów, łask, cudów i uwielbień Przenajświętszej Bogarodzicy według pory roku ułożony przez Br. Honorata, kapucyna*, Drukarnia „Maryawity”, Kielce 1904, s. 79; por. W. Bursiak, *Życiorys śp. Czcigodnej Matki Kazimierzy*, t. 1, s. 34; LOH z XII 1890 r., s. 62.

<sup>55</sup> H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 3, s. 7; por. tenże, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 99; por. S. R. Rybicki, *Apostolskie powołanie zgromadzeń zakonnych*, w: T. Bielski (red.), *Powołanie do apostołstwa*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1975, s. 158.

Maryi franciszkanka może powtarzać w każdej chwili: „Niech mi się stanie według słowa Twego”<sup>56</sup>.

Z wypełnieniem woli Bożej łączy się nierozzerwalnie miłość Boga. W ustawach Zgromadzenia czytamy, że „celem życia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących jest doskonała miłość Boga”<sup>57</sup>. Miłość ta powoduje, że osoba konsekrowana „złączona jest z Bogiem, a Bóg z nią, wola jej nie rozłącza się z wolą Boga, co On miłuje, co On każe ona czyni, co On pozwala ona przyjmuje z rozkoszą”<sup>58</sup>. Miłość Boża ma przynaglać do wypełnienia wszelkich obowiązków w duchu pragnienia spełnienia woli Bożej<sup>59</sup>. Matka Kazimiera uwrażliwiała siostry, by miały serce otwarte i gotowe na wsłuchiwanie się w głos Boga i szczerze pragnęły wypełnić to, co On poleci, bo przez to najlepiej wyrażą Mu swą miłość<sup>60</sup>. O. Honorat naucza, że miłość Boga to także zachowywanie przykazań, wierność radom ewangelicznym, ustawom Zgromadzenia. W duchu miłości Bożej siostra powinna spełniać wszystkie obowiązki dnia codziennego, walczyć ze złymi skłonnościami tak, by się Bogu bardziej podobać. W imię tej miłości chętnie podejmować zadania służby bliźniemu, a przede wszystkim zgodzić się na doświadczenie cierpienia, upokorzenie, prześladowania, wewnętrzną walkę i opuszczenie<sup>61</sup>. Aktualne ustawy Zgromadzenia zawierają zapis mówiący, że siostry franciszkanki od cierpiących dążą do miłości Boga przez całkowitą ofiarę z siebie złożoną Bogu na drodze rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Tę miłość wyrażają również, służąc Kościołowi i wypełniając swoją misję posługi miłości miłosiernej wobec chorych, biednych i cierpiących oraz żyjąc według własnych konstytucji<sup>62</sup>.

Przez pełnienie woli Bożej i miłość Bożą siostry oddają Mu chwałę. Chwała Boża jest bowiem z założenia głównym celem każdej franciszkanki od cierpiących<sup>63</sup>. Do szerzenia Bożej chwały ma pobudzać każdą siostrę „święta miłość Boża”<sup>64</sup>. Zalecenia ascetyczne, jakie znajdujemy w dokumen-

<sup>56</sup> Por. *Urywki z nauki Ks. Wyrębowskiego z dn. 8 XII 1921 roku*, w: *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 91-91a; por. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę. Wielkopostne rozważania dla Domu Papieskiego*, Wydawnictwo SERAFIN, Kraków 2007, s. 47.

<sup>57</sup> *VII Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących* (dalej: KZFC) 10; por. VI KZFC 3; *Katechizm Zakonny (1)*, s. 109.

<sup>58</sup> *Tamże*.

<sup>59</sup> Por. LGBN 16, 14; LGS 27; LGS 120.

<sup>60</sup> Por. LGBN 17.

<sup>61</sup> Por. H. Koźmiński, *Katechizm zakonny*, s. 3.

<sup>62</sup> Por. VI KZFC 3; VII KZFC 10.

<sup>63</sup> Por. II KZFC 1; III KZFC 1; IV KZFC 1; V KZFC 1; *O życiu zakonnym – przepisy*, s. 4.

<sup>64</sup> *Reguła III Zakonu św. Franciszka z dn. 4 X 1927 przez Piusa XI*, odpis, rps, w: AFC, s. A. II, T. I/4, s. 22.

tach źródłowych, przypominają siostram, że całe ich życie i postępowanie ma „służyć za narzędzie chwały Bożej”<sup>65</sup>. Matka Kazimiera dodaje, że to wszystko, co siostry uczynią dla chwały Bożej, jest ich kapitałem na życie wieczne i jedynie to powinno być dla nich pociechą<sup>66</sup>.

### 3. Naśladowanie Jezusa Chrystusa

Odpowiedź na Chrystusowe wezwanie „pójdź za Mną”, podjęcie drogi życia według rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, pociąga za sobą potrzebę nieustannego podążania za Zbawicielem i „naśladowania Go we wszystkim”<sup>67</sup>. Zatem podstawowym obowiązkiem osób podejmujących drogę życia zakonnego, według o. Honorata, jest naśladowanie swego Oblubieńca w taki sposób, by „Chrystusa przyodziać, Chrystusowi stać się podobnymi i Chrystusów obraz w sobie nosić”<sup>68</sup>, aż do stania się „drugim Chrystusem”<sup>69</sup>. Wyrazem tego ma być takie ukształtowanie wnętrza każdej franciszkanki, by jej myślenie, odczuwanie, miłość, radość, smutek, pragnienia serca były odwzorowaniem tychże odczuć Chrystusa, w poszukiwaniu chwały Bożej i pragnieniu zbawienia dusz. Całe życie sióstr ma zmierzać do tego, by przybierać coraz bardziej Chrystusowy kształt<sup>70</sup>.

Według Błogosławionego, z tajemnic największego огоłocenia Chrystusa siostry franciszkanki mają odczytywać wszystkie cechy, jakimi powinno odznaczać się ich życie<sup>71</sup>. Cechy te to: pokora, ubóstwo, posłuszeństwo, umartwienie, „pogarda” świata<sup>72</sup>, zaparcie siebie nieodłącznie towarzyszące

<sup>65</sup> *Dla dusz służbę Bożą*, s. 6.

<sup>66</sup> Por. LGW 8; LGS 126, 18.

<sup>67</sup> LOH z XII 1899 r., s. 177; *Urywki przemówienia Matki Kazimiery Gruszczyńskiej na Wielkanoc dn. 17 IV 1927 r.*, w: *Przemówienia Matki Kazimiery*, s. 16-17; por. *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 142; J. Misiurek, *Vita consecrata w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II o życiu zakonnym*, w: *Vita consecrata – adhortacja. Tekst i komentarze*, s. 169.

<sup>68</sup> H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 425.

<sup>69</sup> LOH z XII 1902 r., s. 222.

<sup>70</sup> Por. *tamże* z XII 1897 r., s. 157; *tamże* z 17 IV 1892 r., s. 89; por. H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 2, s. 170; por. S. Urbański, *Doktryny świętości w polskiej szkole duchowości na przełomie XIX i XX wieku*, w: *W szkole świętości Błogosławionego Honorata*, Bibliotheca Honoratiana, t. 5, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz-Zakroczym 2008, s. 55; S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 13.

<sup>71</sup> Por. LOH z XII 1899, s. 177.

<sup>72</sup> Należy tutaj wyjaśnić, że obecnie słowo „pogarda” przybiera często pejoratywny wydźwięk. O. Honorat używał je w znaczeniu odcięcia się, zdystansowania, pewnej obojętności w stosunku od rzeczy zewnętrznych, materialnych, do dóbr, które proponuje świat.

Jezusowi w całym Jego życiu. Im bardziej siostra chce naśladować Chrystusa, postępować na drodze powołania i być coraz wierniejszą w pójściu za Jezusem, o tyle w wyższym stopniu powinna się starać o nabycie tychże cnót i je w swoim życiu praktykować<sup>73</sup>. O. Honorat wyraźnie to zaznacza, pisząc w listach okólnych: „Jeżeli chcecie należeć do Jezusa, to musicie naprzód te cnoty uznać. (...) Jeżeli pragniecie bezpieczną za Nim postępować drogą, to w ślady tych cnót z wielką pilnością wstępujcie”<sup>74</sup>.

Partycypując w duchowym doświadczeniu swych Założycieli i przekazanym przez nich dziedzictwie, siostry franciszkanki od cierpiących podejmują te wzorce naśladowania Chrystusa, jakie pozostawili Zgromadzeniu o. Honorat Koźmiński i Matka Kazimiera Gruszczyńska, co jednocześnie wiąże się z podejmowaniem ideałów św. Franciszka z Asyżu<sup>75</sup>. Zostało to wyrażone w ostatniej redakcji ustaw, których zapis wskazuje siostrom, jak mają się uczyć Chrystusa. W konstytucjach czytamy: „Jako Siostry Franciszkanki od Cierpiących całym sercem kontemplujemy Chrystusa objawiającego nam swą miłość w Tajemnicy Wcielenia, Ukrzyżowania i Eucharystii i rozważamy Jego dobroć dla chorych i nieszczęśliwych”<sup>76</sup>. Dla franciszkanki przyjęcie tych tajemnic z życia Zbawiciela jest najpewniejszą drogą do stawania się „drugim Chrystusem”.

Pierwszą szkołą naśladowania Chrystusa, według Założycieli, jest dla franciszkanek Betlejem i żłóbek Zbawiciela. O. Honorat nazywa Betlejem „szkołą główną Chrystusa”, w której każda siostra otrzymuje od swego Oblubieńca lekcję umartwienia, oderwania od rzeczy ziemskich, wzgardy świata, jego próżności i zmysłowości, lekcję doskonałej miłości<sup>77</sup>. W betlejemskiej stajence uwidacznia się w sposób zasadniczy wzór Chrystusa ubogiego, pokornego, umartwionego<sup>78</sup>. Założyciel wielokrotnie odsyła swe duchowe córki do stóp Dzieciątka Jezus, zapewniając je, że tam znajdą to, co w ich życiu ma być najistotniejsze. Założyciel mówi, że w „księdze” betlejemskiej szopki franciszkanki mogą wyczytać wszystko, w co mają wierzyć. Tam znajdują wzór, do którego powinno dążyć ich życie; ognisko,

<sup>73</sup> Por. LOH z XII 1899 r., s. 183; por. J. Misiurek, dz. cyt. s. 169.

<sup>74</sup> LOH z 31 XII 1899, s. 187; por. *tamże*, s. 190.

<sup>75</sup> G. Bartoszewski, P. Brzozowska, *Duchowość o. Honorata i jego zgromadzeń ukrytego życia zakonnego*, w: B. Bejze (red.), *Kontemplacja i działanie, W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 15, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1983, s. 86-87; por. D. Cz. Postawa, *Mądrość Franciszkwych*, s. 61-67.

<sup>76</sup> VII KZFC 14; por. *tamże* 12; LOH z 31 XII 1884 r., s. 13, 15; *tamże* z XII 1888 r., s. 40, 41.

<sup>77</sup> Por. *tamże* z XII 1902 r., s. 224.

<sup>78</sup> Por. *tamże* z 16 IV 1885 r., s. 23; por. W. Kuroczycka, *List okólny z 19.12.1958 r.*, w: *Okólniki i zarządzenia Matki Generalnej Władysławy Kuroczyckiej 1958-1970*, w: AFC, s. B. II, T. I/3, s. 2.

przy którym rozpała swój zapal do wstępowania w ślady swego Mistrza oraz źródło pociechy i siły do realizacji tych ideałów<sup>79</sup>. O. Honorat zachęca siostry, by często w swoich modlitwach przenosiły się do betlejemskiego żłóbka. Bowiem zgłębienie tajemnicy ogołocenia i miłości Chrystusa, jaka płynie z Betlejem, staje się pomocą w coraz doskonalszym naśladowaniu Zbawiciela<sup>80</sup>.

W tym duchu kształtowała także swoje córki Matka Kazimiera. Ona również zaleca, by tajemnica wcielenia i jej rozważanie u żłóbka Chrystusa były dla franciszkanek „księgą wymowną”, z której będą czerpać przykład ubóstwa, miłości bliźniego, posłuszeństwa Ojcu Niebieskiemu; za tym przykładem mają podążać całe życie<sup>81</sup>. Wsłuchiwanie się w głos Dzieciątka Jezus i odczytywanie wymowy znaków stajenki betlejemskiej ma stać się dla sióstr wskazówką pełnienia woli Bożej<sup>82</sup>. Medytacja żłóbka, według Matki Kazimiery, jest dla nich nie tylko możliwością odczytywania pozostawionego przez Chrystusa wzoru, ale jednocześnie staje się nieustanną weryfikacją ich postępu w naśladowaniu i odzwierciedlaniu Jezusa w swoim życiu<sup>83</sup>. Podobnie Założyciel zachęca, by przykład Zbawiciela był dla sióstr skalą porównawczą dla przebytej duchowej drogi upodobniania się do tego wzoru, jaki pozostawił w tajemnicy swego ubożego przyjścia na świat. W obliczu wzoru Boskiego Dziecięcia siostra franciszkanka może rozważyć swoje życie i określić, czego brakuje jej postawie, „aby w niej był Chrystus wykształcony”<sup>84</sup>.

Drugą tajemnicą, z której franciszkanki czerpią przykład, jest ogołocenie Zbawiciela w Jego męce i śmierci krzyżowej. Droga naśladowania Chrystusa rozpoczęta w przyjmowaniu Jego cech objawionych w tajemnicy wcielenia prowadzi do doświadczenia i przyjęcia Jego wzoru, jaki znalazł pełny wymiar w męce i śmierci na krzyżu<sup>85</sup>. Założyciel wyraził to w następujących słowach skierowanych do sióstr: „Dwie są chwile w życiu najdroższego Zbawiciela naszego, w których On jak najdokładniej wyraził, czym jest, po co przyszedł na ten świat i czego od nas pragnie. Jest to początek i koniec życia Jego. Tak jak odchodząc z tego świata i umierając na krzyżu, streścił to wszystko w najwyższym stopniu, okazując się tam Zbawicielem i Mistrzem naszym,

<sup>79</sup> Por. LOH z XII 1895 r., s. 128, 131; por. *tamże* z XII 1898 r., s. 167; *tamże* z XII 1900 r., s. 199; *tamże* z XII 1903 r., s. 227; *tamże* z XII 1909 r., s. 430.

<sup>80</sup> Por. *tamże* z XII 1895 r., s. 129; *tamże* z XII 1897 r., s. 153.

<sup>81</sup> Por. LGBN 12; M. Kutyla, *Okólnik 14 z 4 III 2000 r.*, w: *Okólniki m. Marianny Kutyla 1995-2001*, w: AFC, s. B. II, T. II/3, s. 1-2.

<sup>82</sup> LGBN 18; por. *tamże* 14.

<sup>83</sup> *Tamże* 12; por. *tamże* 13.

<sup>84</sup> LOH z XII 1897 r., s. 156.

<sup>85</sup> Por. *tamże* z XII 1891 r., s. 81; *tamże* z XII 1899 r., s. 181.

wyrażając miłość swoją, i prawo swoje, i wszystkie cnoty chrześcijańskie, ukazując drogę do pójścia za Nim i wejścia do nieba”<sup>86</sup>.

Zdaniem o. Honorata, męka, wyniszczenie, zupełna kenoza Chrystusa, jaka dokonała się na krzyżu są kolejnym wzorem doskonałości, w który franciszkanka powinna się wpatrywać. Postępując ciągle naprzód w upodobnieniu się do swego Mistrza, nie może poprzestawać na jednym etapie, lecz podążać śladami całego Jego życia aż po krzyż<sup>87</sup>. Przez swoją miłość Chrystus stał się „człowiekiem wzorowym” – pisze Założyciel<sup>88</sup>. To pragnienie pozostawienia wzoru dla człowieka w każdym jego doświadczeniu jest, według O. Honorata, jedną z pobudek męki Zbawiciela. W krzyżu Chrystusa siostry otrzymują wymowną lekcję miłości, jaką za przykładem Chrystusa mają w sobie odtworzyć. Błogosławiony pisze, że z poznaniem Jezusa ukrzyżowanego i pójściem drogą Jego krzyża łączy się zdobycie doskonałej miłości. W liście okólnym do sióstr czytamy, że „naśladować Chrystusa aż do ukrzyżowania, to wielka świętość; stać się podobnym Chrystusowi Ukrzyżowanemu i przemienić się w wyobrażenie Jego, to najwyższy stopień zjednoczenia, to sama treść doskonałości chrześcijaństwa”<sup>89</sup>.

Dla franciszkanki istotne jest także podążanie za Chrystusem i naśladowanie Go również w Jego miłości ku drugiemu człowiekowi, bo każdy, kto pragnie wiernie wstępować w ślady Chrystusa, musi oddać się na służbę bliźnim<sup>90</sup>. Nie ma bowiem miłości, służby i naśladowania Chrystusa bez miłości i oddania bliźnim; taki przykład postępowania daje swoim życiem Jezus<sup>91</sup>. Naśladowanie Zbawiciela zakłada zainteresowanie się każdym potrzebującym, a przede wszystkim każdym zniewolonym grzechem człowiekiem. W pójściu za Chrystusem w Jego oddaniu dla nieszczęśliwych bliźnich, obarczonych ciężarem słabości fizycznych, duchowych i moralnych Założyciel upatruje wzrost potęgi i rozwoju Zgromadzenia<sup>92</sup>.

Zważywszy na fakt, że Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek od Cierpiących jest zgromadzeniem ukrytego życia zakonnego, nie można pominąć wzoru takiego życia, który pozostawił Zbawiciel. Błogosławiony Honorat Koźmiński naucza, że całe życie Chrystusa od poczęcia do zmartwychwstania jest drogą ukrytą. To w Chrystusie najpełniej wyraża się i realizuje wartość

<sup>86</sup> *Tamże* z XII 1895 r., s. 127; por. *Napomnienia*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Ojcowie Kapucyni, Warszawa 1992, s. 21.

<sup>87</sup> Por. H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 3, s. 170.

<sup>88</sup> Por. *tamże*.

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 378.

<sup>90</sup> Por. K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć miłością. Franciszkańska droga do Boga*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1994, s. 182.

<sup>91</sup> Por. *Nauka Ks. Fajęckiego z dn. 22 XI 1919 r.*, w: *Notatki Magdaleny Łazowskiej*, s. 43.

<sup>92</sup> H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 2, s. 352-353.

ukrycia, stając się świadectwem i wzorem realizacji tej cechy dla naśladowców pragnących pójść za Nim. Analizując nauczanie o. Honorata, można zauważyć, że najwięcej prawd do naśladowania ukrytego życia zakonnego czerpie on z czasu życia Zbawiciela w Nazarecie. Jest to najdłuższy i zarazem główny okres ukrytego życia Jezusa. Błogosławiony zwraca uwagę na fakt, że przez cały ten czas Zbawiciel ukrywał swą boskość pod postaciami wieku dziecięcego, lat młodzieńczych i ubożego stanu; okres ten nazywa nieustającym cudem utajnienia i ofiarą miłości. Ten pozornie bierny ukryty okres życia Chrystusa o. Honorat ukazuje jako najwspanialszy wzór w miłości czynnej, która uczy, jak kochać, pracować, trwać, ale nie w blasku ludzkich zachwyków i pochwał, lecz w ukryciu i jedynie „na oczach Boga”<sup>93</sup>. Przeglądając się życiu Chrystusa, za o. Honoratem, zauważa się, że „Zbawiciel z wielkiej miłości ku nam umyślił zstąpić na świat w ukryciu, okazując się jako jeden z nas i nie odróżniając się nawet w sposobie życia od innych ludzi”<sup>94</sup>. Jezus nie był otoczony blaskiem swego Boskiego Majestatu, ale pozostając ukrytym, z miłości ku człowiekowi mógł przebywać wśród ludzi jako jeden z nich, nauczając, dając swym życiem przykład cichości, pokory i ukrycia, mógł za człowieka oddać życie i „tę cechę cichości nadać całemu światu chrześcijańskiemu”<sup>95</sup>.

Szukając przykładu życia, siostra franciszkanka może bez wahania powtórzyć za Matką Założycielką, że „najwyższym, najdoskonalszym wzorem jest Pan Jezus, nasz Zbawiciel”<sup>96</sup>. To Chrystus jest dla niej zwierciadłem, w którym ma się przeglądać, skalą, do której ma się porównywać, ogniskiem, przy którym ma rozpałać swoją miłość, aż do całkowitego zapomnienia siebie, by móc powiedzieć „Dla mnie żyć to Chrystus” (Flp 1,21)<sup>97</sup>.

#### 4. Życie w Duchu Świętym

Szczególną rolę w życiu osób konsekrowanych odgrywa obecność Ducha Świętego. Pierwsza łaska spływa na każdego człowieka już u początków życia, gdy podczas chrztu świętego zostaje napełniony Duchem Świętym, co czyni go dzieckiem Bożym<sup>98</sup>. Ta obecność, choć tak bardzo ukryta, towarzyszy rozwojowi życia Bożego w duszy, obdarowuje życiem nadprzyrodzonym, roznieca światło wiary, umacnia wolę, pogłębia miłość

<sup>93</sup> Tamże, s. 363; por. B. Maggioni, *Dzieciństwo Jezusa według św. Łukasza*, COMMUNIO 2005 nr 1, s. 41; G. Greshake, *Duchowość Nazaretu*, tamże, s. 109n.

<sup>94</sup> H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 2, s. 106; por. tenże, *O zgromadzeniach ukrytych*, s. 2.

<sup>95</sup> Tenże, *Powieść nad powieściami*, t. 2, s. 153-154; por. tenże, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 17.

<sup>96</sup> LGW 4.

<sup>97</sup> Por. H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 3, s. 170.

<sup>98</sup> Por. LOH z XII 1902 r., s. 219.

Bożą w duszy, uzdalniając do praktykowania wszelkich cnót<sup>99</sup>. Jak naucza Założyciel: „Żadna spowiedź nie może się odprawić bez Ducha Świętego, żadna Komunia, żadna Msza bez Niego odbyć. (...) żadna modlitwa bez Niego nie może być Bogu przyjemną, On to bowiem jękami niewymownymi woła do Boga w sercach naszych”<sup>100</sup>.

Szczególnego nawiedzenia Ducha Świętego doświadcza osoba w łasce powołania do życia zakonnego. To Duch Święty sprawia, że człowiek odpowiada Bogu „tak”, odczytuje wagę tego wybrania, podejmuje drogę konsekracji i umacnia, by z całą konsekwencją realizował ją w służbie Bogu i Kościołowi<sup>101</sup>. Prawda ta znalazła wyraz w ostatniej redakcji konstytucji Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących w zapisie: „w naszym Zgromadzeniu siostry składają śluby publiczne i prowadzą życie wspólne, w którym pod działaniem Ducha Świętego, naśladowując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowaniem nade wszystko Bogu, ażeby osiągnąć doskonałą miłość w służbie Królestwa Bożego i stawiając się w Kościele wyraźnym znakiem, zapowiadając niebieską chwałę ( Kan. 607 §2 i 573§1)”<sup>102</sup>.

Aby zrealizować w pełni swoje powołanie, franciszkanka od cierpiących musi poddać się pod działanie Ducha Świętego i wypełniać swoje powołanie na drodze współpracy z Jego łaską. Dokumenty normatywno-ascetyczne Zgromadzenia podkreślają doniosłą rolę Trzeciej Osoby Boskiej w realizacji powołania do życia zakonnego. Nauczają one, że to Duch Święty sprawia, iż siostry są uzdolnione do pozytywnej odpowiedzi na głos Bożego powołania właśnie w tym Zgromadzeniu. Bez natchnienia i pomocy Ducha Świętego, mimo wielu innych sprzyjających warunków i talentów, jakie każda siostra posiada, nie mogłaby powiedzieć Bogu „tak”. Także bez Jego światła nie jest możliwe zachowanie swego powołania pośród świata, ani też pełnienie apostołskiej misji Zgromadzenia<sup>103</sup>.

Franciszkanke od cierpiących musi towarzyszyć świadomość, że bez obecności tej Trzeciej Osoby Trójcy Świętej nie jest możliwy wzrost du-

<sup>99</sup> H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 426; por. tenże, *Powieść nad powieściami*, t. 4, s. 287; por. D. Wider, *Dar życia zakonnego. Rozważania ascetyczne w oparciu o teologię życia zakonnego*, Wydawnictwo Ojców Karmelitów, Kraków 1982, s. 26.

<sup>100</sup> H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 4, s. 254.

<sup>101</sup> Por. *Reguła III Zakonu św. Franciszka z dn. 4 X 1927*, s. 20; Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, *Instrukcja: Wskazania dotyczące formacji w Instytutach Zakonnych Potissimum institutioni*, Rzym 1990, 8.

<sup>102</sup> VII KZFC 23.

<sup>103</sup> Por. *O życiu zakonnym – przepisy*, s. 37; por. Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1974, s. 30.



chowy ani jej ani też tych, do których jest posłana. Jak naucza Założyciel, to Duch Święty jest sprawcą wszelkiego dobra, jakie w jej duchowym życiu się dokonuje. On również pobudza ją do wszystkich rzeczy świętych, tak, że bez Niego nie jest możliwe, by siostra mogła sama z siebie chcieć, pomyśleć czy uczynić coś dobrego<sup>104</sup>. Od otwarcia na Ducha Świętego i na Jego światło zależy nieustanne nawrócenie, do którego zobowiązana jest każda siostra podążająca za Chrystusem. Duch Święty nie przestaje nigdy działać, uświęcając i odmieniając oblicze świata i każdego pojedynczego człowieka, który otworzy dla Niego swoje serce. O. Honorat mówi, że: „każdy z nas może odczuć na sobie odmianę, byle nie opierał się działaniu łaski Jego”<sup>105</sup>. Z nawróceniem wiąże się ciągle stawanie w prawdzie o swojej słabości i grzeszności. Światło Ducha Świętego rozprasza ciemności duszy i daje poznanie swojego wnętrza<sup>106</sup>.

Błogosławiony naucza, że należy pozwolić Duchowi Świętemu rządzić swoim życiem, wsłuchiwać się w Jego głos i całkowicie Mu się poddać. Aby dać miejsce Duchowi Świętemu w swoim sercu, franciszkanka musi także wyzwalać się spod jarzma pożądliwości i zmysłów. Wówczas Duch Święty bierze w swe posiadanie duszę i ciało, rządzi nimi, podnosi i znacząc swoim znamieniem, uduchowia oboje<sup>107</sup>. Ubogacona obecnością Ducha Świętego siostra nosi w swoim sercu Jego pokój i tym pokojem może obdarzać innych. Musi jednak pamiętać, że ten Boży pokój panuje tylko wtedy, gdy Duch Święty ma zostawioną wolność rządzenia w jej wnętrzu<sup>108</sup>. Aby nie zaniedbać natchnień Ducha Świętego lub Go nie utracić, o. Honorat zaleca siostrom czujność i ciągłą pamięć na Boga. Stawia za wzór św. Franciszka, który wszystko, cokolwiek czynił, jednoczył z Bogiem. Franciszek oddawał umiłowanemu przez siebie Panu nie tylko duszę i ciało, ale też każdą chwilę życia. Zanurzając swój czas i całego siebie w obecności Bożej pragnął nie zaniedbać niczego, co mogło go otwierać na natchnienia Ducha Świętego i pomagać pozostawać wiernym Jego światłu. Święty Ojciec zawsze pozostawał czujnym, by przez jakieś zaniedbanie czy też brak przygotowania nie utracić obecności Ducha Świętego w swym wnętrzu. Postawa Świętego jest więc wzorem dla siostry franciszkanki, jak troszczyć się o obecność tej Boskiej Osoby w swoim wnętrzu<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Por. H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 1, s. 65.

<sup>105</sup> Tenże, *Powieść nad powieściami*, t. 4, s. 271; por. J. M. Popławski, *Powierzać się roztropnie kierownictwu Ducha Świętego. Myśl papieża Pawła VI*, w: *W pokornej służbie prawdzie i miłości*, s. 235.

<sup>106</sup> Por. *Pacierze codzienne*, rps, bd, w: AFC, s. A. IV, T. I/18, s. 27, 28; PI 19.

<sup>107</sup> Por. H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 4, s. 61.

<sup>108</sup> Por. *tamże*, s. 329.

<sup>109</sup> Por. tenże, *Święty Franciszek Seraficki*, t. 5, cz. 1, mps, w: APWK – Zakroczym, b. sygn., s. 66.

Życie zakonne jest życiem opartym na prawie i ożywione działaniem Ducha Świętego<sup>110</sup>. Jego natchnienie inspiruje zakonodawców, którzy wierni Jego światłu, tworzą dla zgromadzeń przez siebie zakładanych reguły, ustawy i przepisy<sup>111</sup>. Bez tej Trzeciej Osoby Boskiej same przepisy prawne byłyby tylko swoistą bezduszną skamieliną. Dzięki natchnieniu przez Ducha Świętego zakonne normy stają się „środkiem komunikacji” z Bogiem. Dlatego siostry franciszkanki swoje życie zakonne oraz wypełnienie jego norm i przepisów mają oprzeć na łasce Ducha Świętego. O. Honorat naucza, że Duch Boży jest daleko lepszym przewodnikiem Zgromadzenia, niż wszelkie przepisy ludzkiej roztropności. Błogosławiony mówi, że nawet gdyby siostry były pozbawione wszelkich duchowych pomocy, kierownictwa wewnętrznego, to sam Duch Święty przejmie ich rolę i będzie je prowadził<sup>112</sup>.

Duch Święty ożywia także misję apostołską Zgromadzenia. On daje światło i moc do stawania się świadkami Chrystusa i umacnia, by nieść Go wszystkim, do których siostry są posłane. Dary Ducha są niezbędne franciszkankom w pełnieniu posługi wobec chorych i cierpiących. On napełnia je miłością i umiejętnością w podejmowanych działaniach na rzecz najbardziej potrzebujących<sup>113</sup>. Posłana do chorego człowieka, szczególnie do zagrożonego śmiercią, potrzebującego pomocy duchowej w pojednaniu z Bogiem siostra musi pamiętać, że to nie ona jest inicjatorem nawrócenia, lecz tylko narzędziem w ręku Boga. Nawrócenie kogoś na dobrą drogę, nie jest bowiem dziełem ludzkim, ale sprawą samego Ducha Świętego<sup>114</sup>.

Przemawiając w czasie jednej z kapituł generalnych, Kardynał Stefan Wyszyński skierował do sióstr znamienne słowa „wy jesteście powołane do pochylenia się do człowieka, w którym jest Chrystus. Jeśli nie będziecie miały Ducha Bożego, nie dacie Go bliźnim. Do tego trzeba największej pokory. Duchem leczcie świat i wasze Zgromadzenie”<sup>115</sup>. To łaska Ducha Świętego musi uprzedzać każde działanie sióstr, czy to w pracy na rzecz wspólnoty, czy w działaniu apostołskim, czy też w cichej, niezauważalnej posłudze. Jak mówiła Matka Kazimiera, siostry muszą być napełnione Duchem Świętym,

<sup>110</sup> Por. T. Paszkowska, *Apostolstwo konsekrowanych w Missio Ecclesiae*, „Roczniki Teologiczne”, 2002, z. 5, s. 138.

<sup>111</sup> Por. *tamże*, s. 139.

<sup>112</sup> Por. LOH z XII 1894 r., s. 121.

<sup>113</sup> Por. *Zbiór modlitw do użytku Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących*, b.m.w., Warszawa 1982, s. 7; por. J. M. Popławski, s. 237-238.

<sup>114</sup> Por. O. Honorat kapucyn, *O wpływie niewiasty: matki, żony, siostry, służącej*, Nakład księgarni Nowe Miasto, 1914, s. 14; J. M. Popławski, dz. cyt., s. 238.

<sup>115</sup> *Przemówienie Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego na Kapitulie Generalnej w 1952 roku*, w: *Pierwsza Księga Kroniki Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących*, s. 171-172.

a wtedy wszystko, co czynią będzie miało swój początek w Bogu<sup>116</sup>. Dlatego największym pragnieniem sióstr ma być pragnienie posiadania Ducha Pańskiego i poddanie się pod Jego święte działanie<sup>117</sup>.

Niezmiernie ważną rzeczą jest także, by przed każdą podejmowaną próbą odnowy życia zakonnego siostry uświadamiały sobie prawdę, że najważniejszy w ich życiu jest duch, który ożywia. Aby dokonać zmian, należy zawsze dać pierwszeństwo i możliwość działania Duchowi Świętemu; jedynie asystencja Ducha Świętego może zapewnić, że droga odnowy będzie właściwie ukierunkowana. On również powinien towarzyszyć franciszkanom przy „obmyślanu odpowiednich środków do odnowienia ducha zakonnego i karności zakonnej”<sup>118</sup>. Nie można dać się zwieść, że zmiana samych reguł, praw i zwyczajów dokona odnowy. Siostry muszą być przekonane, że jedynie ich osobiste otwarcie na Ducha Świętego i działanie pod Jego wpływem ożywi Zgromadzenie, bo „najważniejsze to nie słowo na papierze, ale duch”<sup>119</sup>.

## 5. Zakończenie

Życie konsekrowane jest szczególnym darem Boga Ojca, który wychodząc od Boga staje się jednocześnie drogą ku Bogu. Ten dar będący wyrazem miłości Stwórcy ku człowiekowi wymaga z jego strony radykalnej odpowiedzi poprzez całkowitą ofiarę ze swego życia, oddanie się na służbę Bogu, pełniąc Jego wolę w powierzonej misji. Wzorem całkowitego oddania się Bogu na drodze życia zakonnego jest sam Syn Boży. Osoba powołana powinna całym swoim życiem zdążać ku temu, by odzwierciedlić w sobie obraz Chrystusa czystego, ubogiego, posłusznego, który przyszedł spełnić wolę Ojca, aż do stania się „drugim Chrystusem”. Ta radykalna odpowiedź jest możliwa dzięki łasce Ducha Świętego, który uzdalnia do przyjęcia daru powołania, pomaga do ciągłego, coraz pełniejszego jednoczenia się z Chrystusem, jest Inspiratorem nawrócenia i uświęcenia. Obecność Ducha Świętego

<sup>116</sup> Por. LGS 69.

<sup>117</sup> Por. *Reguła i życie Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu Regularnego Świętego Franciszka*, w: *Reguła i Konstytucje Sióstr Franciszkanek od Cierpiących*, Mała Poligrafia Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, 32.

<sup>118</sup> *List okólny M. Magdaleny Łazowskiej przed Kapitułą Generalną z 28 stycznia 1946 roku*, mps, w: *Akta IV Kapituły Generalnej z 1946 roku*, w: AFC, s. B. I, T. I a/6, s. 127-128; por. *Tekst nowenny do Ducha Świętego* (zalecony przez M. Magdaleny Łazowską do odprawienia przed Kapitułą Generalną, mającą się odbyć w 1946 roku, „o uproszenie łask i pomocy, jaka towarzyszyła wyborowi Macieja Apostoła”), mps, w: *Akta IV Kapituły Generalnej z 1946 roku*, w: AFC, s. B. I, T. I a/6, s. 5-9.

<sup>119</sup> *Przemówienie Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego na Kapitulie Generalnej w 1952 roku*, s. 171.

zapewnia także aktualność i owocność pełnionej misji przez poszczególne zgromadzenia zakonne.

Zgłębiając trynitarne podstawy życia konsekrowanego na przykładzie rodziny zakonnej sióstr franciszkanek od cierpiących, zauważa się pewne szczególne rysy. Są nimi: tajemnica Boga w Jego Opatrzności, wypełnienie woli Bożej oraz miłość Boga i nieustanny hymn chwały, jakim ma być życie każdej siostry i całej wspólnoty; naśladowanie Chrystusa czystego, posłusznego i ubogiego w tajemnicach Jego największego ogołocenia i ukrytego życia oraz doświadczenie uświęcającej, ożywiającej i jednoczącej mocy Ducha Świętego. Prawdy te stanowią duchowe dziedzictwo przekazywane najpierw przez Założycieli, a później przez kolejne pokolenia sióstr, wszystkim powołanym do Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących. Na tych prawdach franciszkanki mają budować swoje życie zakonne.

## Trinitarian Dimensions of the Religious Life

### SUMMARY

139

The consecrated life is a special gift of God the Father, a gift which, going out from God, simultaneously becomes a path towards Him. The author of the present article notes that this gift is an expression of the Creator towards the human being and requires a radical response through a complete offering of one's own life, a self-surrender to God in service to the mission He has conferred. The ideal of this complete self-surrender in the religious life is the Son of God himself. A person who is called to such a life should strive towards becoming a "second Christ", that is, towards becoming the image of the chaste, poor and obedient Christ who came to fulfill the will of the Father. This radical response is possible thanks to the gift of the Holy Spirit who renders humans capable of receiving the gift of their vocation, and assists them in a continued, ever profounder union with Christ; the Spirit is the Inspirer of conversion and sanctification. The presence of the Holy Spirit also guarantees the relevance and fruitfulness of the mission carried out by particular religious communities.

Through a consideration of the Trinitarian foundations of the consecrated life of the community of the Franciscan Sisters of the Suffering, the author notes certain particular characteristics. These are: the mystery of God in His Providence; the fulfillment of the will of God and love of God; and the life of each Sister and the of the whole community as an unending hymn of praise; the imitation of the chaste, obedient and poor Christ in the mysteries of his greatest humiliation and hidden life, as well as the experience of the sanctifying, life-giving and unifying power of the Holy Spirit. These truths constitute the spiritual heritage transmitted by the founders of the order and later by generations of sisters to those called to the Congregation of the Franciscan Missionaries of the Suffering. It is upon them that the sisters should build their religious life.





## Flora jako motyw i symbol w ikonie

JUSTYNA SPRUTTA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

Zdarza się, że występująca w ikonach roślinność nie stanowi jedynie elementu anegdoty, ale jest istotnym w sztuce cerkiewnej symbolem. Jej znaczenie zakorzenione jest w teologii, gdyż w ikonie to na teologii zasadzają się i ją przekazują obecne tutaj symbole. Sama ikona – co godne podkreślenia – stanowi symbol szeroko rozumianego *sacrum*.

### 1. Drzewo Jessego

Refleksję o florze w ikonie jako o motywie i symbolu zacznijmy od ikonograficznego typu *Drzewo Jessego*. Typ ten oparty jest na podanej w Ewangelii, ziemskiej genealogii Chrystusa (por. Mt 1,1-17). Ikony ukazują ów motyw jako drzewo, najczęściej wyrastające z boku Jessego, syna Booza i Ruth, tudzież ojca króla Dawida. Wielokrotnie drzewo to ma postać konaru bądź pnia, w którego koronie, a konkretniej, w jej zwieńczeniu, wyobrażony jest Chrystus lub jego Matka. Do tego wyobrażenia odnosi się także prorocтво Iza-jasza, mówiące o różdżce wyrastającej z „pnia Jessego” (por. Iz 11,1-2; 11,10; 53,2)<sup>1</sup>. *Drzewo Jessego* często rozrasta się w wiele zakończonych kielichami kwiatów gałęzi, w których to kielichach wyobrażeni są antenaci Chrystusa. Dodajmy też, że niekiedy identyfikuje się je z winną latoroślą bądź akantem, ale częściej jest ono postrzegane jako wyrastająca z pnia (nieutożsamiona z żadną, występującą w przyrodzie, rośliną) ulistniona i ukwiecona wić<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, tłum. M. Paleń, Poznań 2006, s. 30; por. A. Kramiszewska, *Maryja w koronie drzewa. Obrazowanie legend o początkach sanktuariów na tle tradycji ikonograficznej*, w: M. U. Mazurczak, J. Patyra, M. Żak (red.), *Obraz i przyroda. Materiały z Konferencji „Obraz i przyroda” KUL 6-8 października 2003*, Lublin 2005, s. 477; por. *tamże*, s. 86; por. S. Kobielus, *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006, s. 113-114. W egzegezie łączono z biblijnym drzewem Jessego także krzyż Chrystusa.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 112.

*Drzewo Jessego* przedstawione jest chociażby w czternastowiecznym, gruzińskim tryptyku z Ubisi<sup>3</sup>. W tej pozbawionej centralnego wizerunku (Matki Bożej) ikonie ukazani zostali – w koronie konaru – starotestamentowi prorocy, dzierżący w rękach zwoje z proroctwami o wcieleniu. Motyw *Drzewa Jessego* ukazują także freski bizantyńskie, np. przedstawienie z refektarza monasteru Wielkiej Ławry z półwyspu Athos, pochodzące z pierwszej połowy XVI w.,<sup>4</sup> czy przedstawienie z elewacji cerkwi rumuńskiego monasteru w Voroneż<sup>5</sup>. Również tutaj antenaci Chrystusa wyobrażeni zostali w kielichach kwiatów, wyrastających obficie z wici roślinnej. Bardziej interesujące jest jednak przedstawienie Jessego w otoczeniu starożytnych filozofów, znajdujące się na elewacji cerkwi monasteru w Sucevița<sup>6</sup>. Motyw *Drzewa Jessego* obecny jest także np. w ikonie maryjnej typu Oranta *Kurska-Korzenna*, m.in. wizerunku rosyjskim, pochodzącym z przełomu XVII i XVIII w.<sup>7</sup> Ukazaną w tej ikonie – wraz z Dzieciąciem – Matkę Bożą (ponad którą znajduje się Bóg Ojciec wyobrażony w typie *Sabaoth*) otaczają stylizowane, ulistnione gałęzie, z których wyrastają czerwone kwiaty z wyobrażonymi w nich prorokami. Owych ośmiu proroków dzierży oczywiście zwoje z proroctwami dotyczącymi wcielenia. Temat *Drzewo Jessego* obecny jest także w pochodzącej z końca XVI w. ikonie *Pochwała Bogurodzicy*. Wizerunek ów ukazuje (powyżej Marii) Chrystusa w „asyście” wyobrażonych w roślinnej wici proroków. Ponadto więc ta tworzy wokół Zbawiciela i Jego Matki specyficzne mandorle. W odniesieniu do proroków nie sposób nie dopowiedzieć, że w ikonach *Pochwała Bogurodzicy* występuje zwykle nie więcej niż trzynastu zwiastunów wcielenia, dzierżących zwoje z proroctwami. Zdarza się jednak, że owym prorokom „towarzyszą” również ich atrybuty, mianowicie: w przypadku Jakuba – drabina, Mojżesza – krzew, Balaama – gwiazda, Gedeona – owcze runo, Ezechiela – brama, Jeremiasza – tablica, Izajasza – kleszcze i węgiel, Jessego i Aarona – kwitnące różdżki,

<sup>3</sup> Por. O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, *Ikony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2000, s. 84-85; *tamże*, s. 85 il.

<sup>4</sup> M. Quenot, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2007, s. 89.

<sup>5</sup> E. Kocój, *Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastypy Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich*, Kraków 2006, il. 25.

<sup>6</sup> *Tamże*, il. 29.

<sup>7</sup> Por. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie... Ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu*, Warszawa 2007, s. 111-113; por. E. Pokorzyna, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyn obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, Warszawa 2001, s. 117; por. Л. Евсеева, *Греческая икона после падения византии*, w: *История иконописи VI-XX века. [Истоки, традиции, современность]*, Москва 2002, s. 20, il.19.

Dawida oraz Salomona – modele jerozolimskiej świątyni, natomiast Daniela i Habakuka – góra<sup>8</sup>.

Dalekie, potencjalne nawiązanie do *Drzewa Jessego*, jednakże pozbawione właściwego znaczenia i treści, stanowi ikona *Drzewo Moskiewskiego Państwa* (vel: *Drzewo Życia Państwa Rosyjskiego*, vel: *Wywyższenie ikony Matki Bożej Włodzimierskiej*), napisana w 1688 r. przez Simona Uszakowa<sup>9</sup>. W centrum tego wizerunku znajduje się – w owalnym medalionie, usytuowanym na drzewie, tudzież otoczonym jego ukwieconymi gałęziami – wyobrażenie Matki Bożej Włodzimierskiej. Dwa konary tego drzewa – podlewanego przez, ukazanych za murem Kremla, metropolitę Piotra i księcia Iwana Kalitę (pierwszych budowniczych moskiewskiej państwowości) – wyrastają z otwartych drzwi soboru p. w. Zaśnięcia Matki Bożej (Uspienskiego). Wspomniany natomiast medalion umieszczony jest w różopodobnym kwiecie. Podobne kwiaty otaczają także to wyobrażenie<sup>10</sup>, ukazane w nich zostały – wybitne w dziejach Rosji – postacie, np. carowie: Fedor Ioannowicz, Michał Fedorowicz, carewicz Dymitr, tudzież patriarchowie: Filaret i Iow. Wymieńmy też obecnego w gałęziach owego „drzewa” św. Sergiusza z Radoneża, księcia Aleksandra Newskiego czy szaleńca Bożego (*jurodiwij*) – Wasyla Błogosławionego. Postaci te dzierżą zwoje z fragmentami akatystu ku czci Matki Bożej, w jego fragmentach *Theotokos* określana jest takimi tytułami, jak: „Drzewo dobrem owocujące”, „Drzewo o drogocennych liściach” czy „Różdzka prawdziwie rodząca Owoc żywota”<sup>11</sup>. Dodajmy też, że przy murach Kremla znajduje się car Aleksy Michajłowicz Romanow, caryca Maria Illiniczna oraz carewicz, ich dzieci.

Analogiczne do powyższego przedstawienia – nie w treści, ale w kompozycji – nawiązanie do motywu *Drzewa Jessego* stanowi np. ikona z 1921 r.

<sup>8</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 165-166. Ikony te – ze względu na często wyobrażane w nich sceny z akatystu ku czci Matki Bożej – zwane są *Pochwałą ze scenami z akatystu*, tamże, s. 166.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 49.

<sup>10</sup> Różopodobne kwiaty odnoszą się zwłaszcza do Marii. Zresztą sama Matka Boża nazywana jest różą pozbawioną kolców, jako wolna od grzechu. Takie wyznaczyła jej miejsce tradycja w katolicyzmie; por. S. Kobielus, *Florarium christianum*, s. 185; szerzej o maryjnej symbolice róży: tamże, s. 185-188. Por. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003, s. 159.

<sup>11</sup> Por. O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, dz. cyt., s. 163; por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2007, s. 90-91; G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikony, kult, polityka. Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*, Olsztyn 2000, s. 47-51; I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 173-174; T. C. Еремина, *Мир русских икон. История, предания*, Москва 2002, s. 37-39.



z Mstieri. Ikonopisarz ukazał w niej dziesięciu świętych w okolonych ukwieconą wicią medalionach. Wić ta wyrasta z drzewa usytuowanego między świętymi: Janem Chrzcicielem, Anastazją i Nadzieją, a „wyłaniającego się” zza znajdujących się nad strumieniem skał<sup>12</sup>.

## 2. Drzewo (krzew) jako miejsce hierofanii

Sztuka cerkiewna ukazuje drzewo bądź krzew także jako miejsce objawień. Hierofanie takie wiążą się często z legendą, opowiadającą o nadnaturalnej genezie np. sanktuariów. Drzewo czy krzew – jako miejsce hierofanii – sytuowane jest w tradycji (a co za tym idzie i w sztuce) nad źródłem bądź rzeką, w pobliżu góry czy kamienia<sup>13</sup>. Taką hierofanię prezentują chociażby ikony maryjne o imionach *Jelecka* i *Jugska*. Pierwsza z nich ukazuje – nad monasterem – medalion z wyobrażeniem Marii i Dziecięcia, „objawiający się” w rozłożystej koronie świerku<sup>14</sup>. Przykładem tego wizerunku jest ikona „czernihowska”, pochodząca z początku XVIII w.<sup>15</sup>. Gdy chodzi natomiast o wizerunek *Jugska*, wskażmy np. „szamotulską” ikonę *Objawienie Jugskiej ikony Matki Bożej starcowi Doroteuszowi* (vel: *Św. Doroteusz i ikona Matki Bożej Jugskiej*), datowaną na drugą połowę XIX w. W przedstawieniu tym ikona *Jugska* umieszczona jest na rosnącym nad rzeką drzewie; w tle natomiast wyobrażony został starzec Doroteusz z modlitewnie złożonymi rękoma<sup>16</sup>.

Ikony ukazują hierofanie mające miejsce także w krzewie. Prezentuje to, w jednym ze swoich wariantów, ikona maryjna o imieniu *Niewiędzący Kwiat*. W wariacie tym zza stóp Marii wyrasta różany krzew, w którego gałęziach wyobrażony jest Zbawiciel<sup>17</sup>. Natomiast w koronie drzewa Chrystus został przedstawiony w szesnastowiecznym fresku *Patriarchowie i Dobry Łotr*, stanowiącym część przedstawienia Sądu Ostatecznego. Fresk ten widnieje na elewacji cerkwi p. w. Św. Jerzego w monasterze w Voroneż<sup>18</sup>. Zajmując się chrystofaniami w krzewie, wskażmy też – poza wspomnianym wariantem wizerunku *Niewiędzący Kwiat* – np. na „ateńską”

<sup>12</sup> М. Краси́лин, *Русская икона XVIII-начала XX веков*, w: *История иконописи VI-XX века. [Истоки, традиции, современность]*, Москва 2002, s. 226, il. 37.

<sup>13</sup> A. Kramiszewska, dz.cyt, s. 475. Pierwowzorów opowieści o takich cudach należy szukać w Bizancjum.

<sup>14</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 87-88.

<sup>15</sup> L. Miliájewa, *Ikony*, tłum. M. Florczak, Ożarów Mazowiecki 2007, s. 222; il. s. 223.

<sup>16</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 89-90; pr. zb., *Cerkiew – Wielka Tajemnica. Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich*, Gniezno 2001, aneks, il. 81.

<sup>17</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 142.

<sup>18</sup> M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 185, il. 61.

ikonę *Chrystus jako krzew winny z dwunastoma Apostołami*, pochodząca z drugiej połowy XVI w.<sup>19</sup> Ikona ta ukazuje Chrystusa błogosławiącego w zwieńczeniu winnego krzewu, natomiast w wici tego krzewu znajdują się apostołowie. Poza tym, obficie ulistnione pędy winnej latorośli tworzą wokół głowy Zbawiciela specyficzny nimb. Analogiczny przykład takiego przedstawienia stanowi również ikona, napisana w połowie XV w. przez Angelosa Akotantosa<sup>20</sup>.

Bardzo popularnymi wizerunkami, prezentującymi hierofanie w krzewie są także ikony maryjne o imieniu *Krzew Gorejący*, mające biblijne uzasadnienie w dziejach Mojżesza (por. Wj 3,2)<sup>21</sup>. Obecny w tym epizodzie krzew gorejący jest nie tylko miejscem hierofanii (teofanii) na górze Horeb, ale stanowi także „obraz” nienaruszonego (czyli „niespalającego się”) dziewictwa Marii. Już w XI w. pisze się ikony ukazujące Mojżesza przed niespalającym się krzewem. W krzewie tym wyobrażona jest Matka Boża typu *Znak*. Na obszarze rosyjskim temat ten pojawia się dopiero w połowie XVI w., mimo iż istnieje przekonanie, że jedną z najstarszych ikon tego imienia dostarczyli w 1390 r. do moskiewskiego soboru p. w. Zwiastowania palestyńscy mnisi<sup>22</sup>. Zdarza się też, że Maria nie jest obecna w krzewie gorejącym, co ukazuje np. pochodząca z XII-XIII w. z monasteru p. w. św. Katarzyny na górze Synaj ikona, przedstawiająca Mojżesza przed niespalającym się krzewem; u stóp tego patriarchy wyobrażony jest arcybiskup Synaju<sup>23</sup>. Wskażmy też chociażby na dwudziestowieczną ikonę grecką (bez konkretnego miejsca pochodzenia), w której Maria (nie ma w tym wizerunku Mojżesza) – w typie Oranta z Dzieciąciem – wyobrażona jest w niespalającym się i ponadto bardzo realistycznie oddanym krzewie<sup>24</sup>.

### 3. Atrybut i symbol

Bogactwo roślinności – stanowiącej atrybut i symbol – jest w sztuce cerkiewnej ogromne, dlatego zachodzi konieczność pewnej weryfikacji. Wskażmy zatem na wybrane, bardzo popularne jako motywy i symbole – nie tylko zresztą w sztuce siostrzanego wyznania – kwiaty, owoce, drzewa i krzewy.

<sup>19</sup> Tenże, *Ikona i kosmos*, s. 88.

<sup>20</sup> Л. Евсеева, dz. cyt., s. 101, il. 7.

<sup>21</sup> W owym krzewie gorejącym postrzega się ostrokrzew. M. Krenz, *Średniowieczna symbolika wirydarzy klasztornych*, Kraków 2005, s. 61.

<sup>22</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 107. Według tradycji ikonę tę napisano na kamieniu pochodzącym ze skały, na której Mojżesz ujrzał nie spalający się krzew.

<sup>23</sup> M. Quenot, *Ikona i kosmos*, s. 54.

<sup>24</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 108, il.

### 3.1. Kwiaty i owoce

Bardzo zresztą popularnym nie tylko w ikonie atrybutem i symbolem jest np. lilia. Występuje ona częstokroć m. in. w ikonach *Zwiastowanie*, stanowiąc nie tylko atrybut archanioła Gabriela, ale również symbol cnót Marii. Podobne znaczenie ma w wizerunkach tego misterium także irys bądź biała róża<sup>25</sup>. Poza tym w ikonach *Zwiastowanie* pojawia się niekiedy – we wnętrzu nazaretańskiego domu Marii – dzban z gałęzią obciążoną owocami pomarańczy bądź jabłoni<sup>26</sup>. Owoce te – podobnie jak w tradycji łacińskiej także figa, granat czy winogrono – nawiązują do zakazanego owocu z drzewa rajskiego, i w związku z tym do grzechu, zwyciężonego przez Boga wcielonego, czyli Chrystusa<sup>27</sup>. Dopowiedzmy też, że XII w., w ikonach misterium *Zwiastowania* obecne jest drzewo, stanowiące nie tylko wspomnienie i „obraz” rajskiego drzewa życia, ale także wspomnienie i „obraz” życiodajnego krzyża Zbawiciela<sup>28</sup>.

Gdy chodzi natomiast o lilię, także w ikonach *Zwiastowanie* jest ona symbolem czystości, niewinności i dziewictwa *Theotokos*<sup>29</sup>. W fresku z elewacji rumuńskiej cerkwi p. w. *Zwiastowania* w Vatra Moldoviței lilia ta potencjalnie wskazuje również na trynitarny wymiar misterium wcielenia. Symbolem Trójcy Świętej są w tym przypadku trzy kielichy kwiatów lili, osadzone na trzech – wyrastających z jednej – łodygach<sup>30</sup>. Jest to sugestia, gdyż w innych ikonach – ukazujących *Zwiastowanie* – liczba kielichów lili, wyrastających z łodygi, bywa znaczniejsza, o czym świadczy chociażby,

<sup>25</sup> Por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 115; por. M. Krenz, dz. cyt., s. 111-117. O symbolice irysa: por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 46; o symbolice m.in. lili i fiołka (fiołek jako symbol pokory Marii): S. Kobielus, *Florarium christianum*, s. 123. Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2001, s. 197; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 186-187.

<sup>26</sup> J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, Warszawa 2007, s. 17.

<sup>27</sup> M. Feuillet, dz. cyt., s. 103-104; por. J. Tresidder, *Słownik symboli. Ilustrowany przewodnik po tradycyjnych wyrażeniach obrazowych, znakach ikonicznych i emblematach*, tłum. B. Stokłosa, Warszawa 2005, s. 169; M. I. Maciotti, *Mity i magie ziół*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, s. 176; W. Kopaliński, dz. cyt., s. 69, 474; S. Kobielus, *Florarium christianum*, s. 91; D. Forstner, dz. cyt., s. 167.

<sup>28</sup> M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001, s. 191.

<sup>29</sup> Por. J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, s. 17; por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 71; M. Krenz, dz. cyt., s. 117-122; B. Szczepanowicz, dz. cyt., s. 147-148; S. Kobielus, *Florarium christianorum*, s. 122-123; D. Forstner, dz. cyt., s. 188.

<sup>30</sup> E. Kocój, dz. cyt., il. 79.

pochodząca z drugiej połowy XVIII w., „moskiewska” ikona, w której archanioł Gabriel dzierży lilię o dziesięciu kwiatach<sup>31</sup>. Być może taka liczba kwiatów lilii stanowi symbol ogromu cnót Marii. Jako symbol zalet Matki Bożej lilia występuje także np. w sięgającej genezą prawdopodobnie do XV w., maryjnej ikonie *Wólko-Wygonowska*. W narożnikach tego wizerunku ukazane są motywy lilii, zdobiące jego połączoną sukienkę<sup>32</sup>.

Dopowiedzmy też, że tradycja wschodnia wiąże z Matką Bożą nie tylko lilię, różę czy irys, lecz również wiele innych kwiatów, gdyż to najczęściej właśnie kwiaty – nie tylko zresztą w prawosławiu, ale i w katolicyzmie – wyrażają, jako symbole, wszelkie cnoty i zasługi Marii, stanowiąc wyrażną dominantę w symbolice maryjnej obu tych wyznań. Nie można też pominąć faktu, że obfitość kwiatów-symboli, odnoszonych do *Theotokos*, znajduje wyjaśnienie także w nazewnictwie miasta jej pochodzenia. Nazwę „Nazaret” tłumaczy się bowiem jako: „kwiat”. Z tego „kwiatu” zatem (czyli „Nazaretu”) pochodzi Ta, którą teologia zwie „kwiatem dziewictwa, czystości i nieskalanością”<sup>33</sup>.

Zdarza się też, że sama Matka Boża dzierży kwiat jako swój atrybut i zarazem symbol. *Theotokos* z różą wyobraża np. bułgarska ikona z 1703 r., o imieniu *Niewiedząca Róża*. Jest to wariant wizerunku *Niewiedzący Kwiat*. Maria może także dzierżyć lilię, co obrazuje np. ikona *Niewiedzący Kwiat*, pochodząca z początku XVIII w. Pojedyncza lilia w ręce Matki Bożej stanowi symboliczne nawiązanie do Jej niepokalanego poczęcia, katolickiego dogmatu nieuznawanego przez Kościół prawosławny<sup>34</sup>. Niekiedy zamiast pojedynczego kwiatu w ikonach tego imienia mogą być wyobrażone wiązanki kwiatów. Prezentuje to np. ikona pochodząca z przełomu XVII i XVIII w., w której jeden z trzech bukietów kwiatów trzyma Matka Boża (w bukietcie tym można rozpoznać m. in. astry, margerytki, piwonie, róże, tulipany), dwa pozostałe znajdują się w stojących na stole wazonach<sup>35</sup>. Zdarza się też, że zamiast kwiatu czy bukietu kwiatów Maria dzierży w ręce – jako swoje insygnium – kwitnące berło<sup>36</sup>.

Kończąc tę część refleksji, wskażmy też na starotestamentalny atrybut Aarona i zarazem „obraz” Matki Bożej, jakim jest zakwitająca różdżka (por. Lb

<sup>31</sup> G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, Olsztyn 1993, s. 80; il. s. 81.

<sup>32</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 238.

<sup>33</sup> Cyt. za: *tamże*, s. 142; por. S. Kobielus, *Florarium christianum*, s. 237.

<sup>34</sup> G. Kobrzeniecka-Sikorska, dz. cyt., s. 217, il. 30; por. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1997, s. 107. W wariacie *Wonny kwiat*, w ręce Marii pojawia się pojedynczy kwiat. E. Pokorzyna, dz. cyt., s. 119.

<sup>35</sup> G. Kobrzeniecka-Sikorska, dz. cyt., s. 216, il. 29.

<sup>36</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 142.

17,16-26)<sup>37</sup>. Stanowi ona w Starym Testamencie nie tylko prorocki atrybut, ale także znak kapłańskiego wybrania Aarona. Jako „obraz” Marii jest prefiguracją Jej dziewictwa *in partu*<sup>38</sup>. Dzierżoną przez Aarona, ową różdżkę ukazuje np. ikona *Święci Anna i Joachim*, napisana przez Paula Hommesa<sup>39</sup>. Wskażmy też ponadto na pochodzącą z pierwszej połowy XVIII w. podlaską ikonę *Prorok Aaron*. Wizerunek ten ukazuje Aarona jako dzierżącego – na podobieństwo pastorału – wypuszczającą kwiaty migdału ulistnioną różdżkę<sup>40</sup>.

Motywy florystycznym, całkowicie pozbawionym charakteru symbolicznego, jest natomiast zboże, ukazane w postaci łańców i snopów w ikonach maryjnych o imieniu *Mnożąca plony*. Przykład takiego wizerunku stanowi ikona pochodząca z przełomu XIX i XX w., w której wyobrażona (bez Dziecięcia) Matka Boża zasiada na obłokach, unosząc ręce w geście błogosławieństwa bądź orędownictwa<sup>41</sup>.

### 3.2. Drzewa i krzewy

W sztuce cerkiewnej drzewo czy krzew wiąże się – jako symbol bądź (i) atrybut – także z Paschą Chrystusa. Wspomnijmy, że – według tradycji – to z cierni różanego krzewu wykonano dla Zbawiciela cierniową koronę. Taka korona wyobrażona została np. w „moskiewskiej” ikonie *Pokłon Krzyżowi*, pochodzącej z końca XII w.<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Różdżka ta nawiązuje też do zaślubin Marii; por. *Protoewangelia Jakuba*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, cz. I, Kraków 2003, IV, s. 8-9; M. Janocha, *Ofiarowanie Maryi w ukraińskim malarstwie ikonowym*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2000 nr XIII, s. 150. Owa różdżka jest symbolem Marii wybranej na matkę najwyższego Kapłana, Chrystusa. Por. J. Sprutta, *Zaślubiny w chrześcijańskiej sztuce religijnej jako wyraz „erosa” i „agape”*, w: K. Michalczak (red.), *Teologia dogmatyczna*, Poznań 2007, s. 144-145.

<sup>38</sup> A. Kniazeff, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1996, s. 73. Prefiguracjami dziewictwa Marii w teologii prawosławnej są też np. Morze Czerwone, krzew gorejący, runo Gedeona itd.

<sup>39</sup> J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, tłum. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999, aneks (między s. 112-113); por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 116; D. Forstner, dz. cyt., s. 169; J. Tomalska, *Ikony*, Białystok 2005, s. 52, il. s. 53.

<sup>40</sup> Por. S. Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce. Motywy, mity, legendy w malarstwie i rzeźbie*, tłum. B. Stokłosa, Warszawa 2005, s. 9. W tradycji chrześcijańskiej migdał jest zarówno symbolem bóstwa Chrystusa ukrytego w jego człowieczeństwie, jak też symbolem dziewictwa Marii; M. Feuillet, dz. cyt., s. 77.

<sup>41</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 126-127.

<sup>42</sup> 3. Смирнова, *Икона древней Руси XI-XVII века*, w: *История иконописи VI-XX века. Истоки, традиции, современность*, Москва 2002, s. 124, il. 6; por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 115; D. Forstner, dz. cyt., s. 192. Ciernie korony Chrystusowej stały się symbolem grzechów, które Odkupiciel wziął na siebie w celu

W kontekście Chrystusowej ofiary i zarazem jej bezkrwawej kontynuacji w Eucharystii wyobrażany jest w sztuce cerkiewnej także krzew winnej latorośli. Istotne miejsce winorośl zajmuje w ikonach nowożytnych. Wskażmy chociażby na – pochodzącą z końca XVII w. – ikonę *Chrystus w tloczni mistycznej*<sup>43</sup>. Wizerunek ten ukazuje pochylonego pod ciężarem krzyża Zbawiciela, depczącego w wielkiej kadzi siedemnaście kiści winogron. Płynący z kadzi sok, pochodzący ze zdeptanych owoców, zbierają do naczynia aniołowie jako uczestnicy Liturgii Bożej i zarazem niebiańscy „diakoni”. Nie należy przy tym zapominać, że także w sztuce katolickiej to moce niebiańskie będą często zbierać, np. do kielichów, krew płynącą z ran wiszącego na krzyżu Chrystusa, co ukazuje np. drzeworyt *Chrystus na krzyżu* Albrechta Dürera<sup>44</sup>. Inaczej prezentuje się to w ikonach *Chrystus Eucharystyczny*, np. w dziewiętnastowiecznym wizerunku na szkle, pochodzącym z Siedmiogrodu<sup>45</sup>. W ikonie tej, jak i w wielu innych tego imienia, Zbawiciel – z którego zranionego boku wyrasta latorośl – własnymi rękoma wyciska sok z winnych gron do mszalnego kielicha. Wizerunek ten ukazuje ponadto trzy usytuowane w szeregu kwiaty, które akcentują, być może jako symbol Trójcy Świętej, trynitarny wymiar Eucharystii.

Moment kulminacyjny Chrystusowej Paschy stanowi śmierć Zbawiciela na krzyżu. Krzyż Chrystusa ma wiele prefiguracji w sztuce cerkiewnej. Reminiscencję Chrystusowego krzyża można dostrzec np. we współczesnej ikonie rosyjskiej (nieznanego pochodzenia) *Wprowadzenie Matki Bożej do świątyni*<sup>46</sup>. Być może drzewo, na którym zawiazane jest – opadające z baldachimu cyborium – czerwone velum, stanowi tę prefigurację<sup>47</sup>. Analogię do takiego zakomponowania velum można dostrzec w ikonie *Zwiastowanie*

zbawienia stworzenia; M. Feuillet, dz. cyt., s. 115; por. D. Forstner, dz. cyt., s. 192; Ś. Tkáč, *Ikony słowackie. Od XVI do XIX wieku*, tłum. A. Czcibor-Piotrowski, Warszawa 1984, il. 19.

<sup>43</sup> Н. Комашко, *Українська іконопись*, w: *История иконописи VI-XX века. [Истоки, традиции, современность]*, Москва 2002, s. 194, il. 8.

<sup>44</sup> K. Kibish-Ożarowska, *Mały przewodnik po sztuce religijnej*, Warszawa 1999, s. 124, il.

<sup>45</sup> K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 61; por. L. Miliájewa, dz. cyt., s. 242, il. s. 243.

<sup>46</sup> J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, s. 10. W jeszcze innej współczesnej ikonie tego święta, ale greckiej, velum zawiazane jest wokół jednej z kolumn; *tamże*, s. 11.

<sup>47</sup> Złączenie velum z miejscem świętym, symbolizowanym przez cyborium, pozwala skojarzyć to velum z zasłoną, tkaną z purpury i szkarłatu (jest ona także symbolem człowieczeństwa Chrystusa) przez Marię w ikonach *Zwiastowanie*. M. Janocha, *Ofiarowanie Maryi w ukraińskim malarstwie ikonowym*, s. 143; por. *Protoewangelia Jakuba*, IV, 10-12.

z cerkwi w Brzozie<sup>48</sup>, ukazującej ową materię, jako zaczepioną o kolumnę cyborium i o drzewo wyrastające z za nazaretańskiego domu Marii. Być może pod symbolem velum, opadającego na drzewo bądź zawiązanego na drzewie, kryje się odniesienie do misterium odkupienia i jego związku z codzienną Eucharystią, realizowaną w symbolizowanej przez cyborium – jako *sanctum sanctorum* – świątyni. Byłoby to zresztą jedno z kilku symbolicznych znaczeń velum. W takim kontekście wspomniane drzewo stanowiłoby prefigurację Chrystusowego krzyża, będącego źródłem, mocą i centrum Liturgii Bożej.

Niepodważalną pewność co do drzewa jako prefiguracji Chrystusowego krzyża mamy natomiast w przypadku ikon *Trójca Święta Starotestamentowa* (vel: *Gościnność Abrahama*). Występujące w tych ikonach drzewo, usytuowane za plecami centralnego anioła (utożsamianego najczęściej z Chrystusem), w interpretacji literalnej jest dębem z Mamre, natomiast w interpretacji metaforycznej stanowi „obraz” Chrystusowego krzyża<sup>49</sup>. Interesująca i zarazem wymowna jest wizja tego drzewa w ikonie *Trójca Święta Starotestamentowa* (będącej częścią czterodzielnego wizerunku), pochodzącej z pierwszej połowy XV w. z cerkwi p. w. św. Jerzego w Nowogrodzie. W owym wizerunku drzewo, przypominające z wyglądu raczej palmę niż dąb, znajduje się na wysokości centralnego anioła (Chrystusa), a nie w jego pobliżu, jak to ukazuje znana ikona tego imienia, napisana przez św. Andrzeja Rublowa<sup>50</sup>. Drzewo to w nowogrodzkiej ikonie wyłania się z za samego nimbu Zbawiciela. Usytuowanie natomiast błogosławiącego Chrystusa na osi owego drzewa, z rozłożoną zamiast ramion parą skrzydeł, stanowi dobitną prefigurację misterium z Golgoty. Kielich mszalny (bądź trzy kielichy), występujący w ikonach *Trójca Święta Starotestamentowa*, jeszcze bardziej potęguje ową eucharystyczną wymowę wizerunku.

Abstrahując od drzewa jako symbolu Chrystusowego krzyża, wskażmy także na obecność – hipotetycznie jako symboli – dwu drzew, np. w piętnastowiecznej ikonie *Ofiarowanie Chrystusa* (vel: *Spotkanie Pańskie*), pochodzącej z Tweru<sup>51</sup>. Drzewa, ukazane w tle, za nakrytą velum świątynią, można zinterpretować jako symbole łączności Starego i Nowego Testamentu, gdyż to w Nowym Przymierzu zrealizowały się starotestamentowe proroctwa, odnoszące się przede wszystkim do wcielenia Boga. W ikonie tej niemowlę Jezus należy już do Nowego Przymierza, podczas gdy Stare Przymierze

<sup>48</sup> A. Graban (red.), *Ikony cerkwi prawosławnej w Brzozie*, Strzelce Krajeńskie 2005, s. 53.

<sup>49</sup> Por. B. Standaert, *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, tłum. K., M. Bielawscy, Bydgoszcz 2002, s. 26; por. G. Bunge, *Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha – malarza Andrzeja Rublowa*, tłum. K. Małys, Kraków 2001, s. 91.

<sup>50</sup> A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007, aneks, il. 7.

<sup>51</sup> J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt z liczby dwunastu*, s. 30.

reprezentuje starzec Symeon. Można rzec, iż w tym przypadku twerska ikona *Spotkanie Pańskie* pozostaje również „przestrzenia” spotkania Starego Przymierza z Nowym, realizującego się w świątyni jako miejscu niezmiernie istotnym w dziejach zbawienia.

Jako symbol drzewo obecne jest także w ikonach *Chrzest Chrystusa*. Rosnące drzewo bądź pień, z wbity w nie siekierą, stanowi w wizerunkach tego misterium atrybut św. Jana Chrzciciela, znajdujący uzasadnienie w Ewangelii (por. Łk 3,9), a odnoszący się do sądu zwiastowanego przez tego świętego. W takim znaczeniu owo drzewo ukazuje np. siedemnastowieczna ikona rosyjska<sup>52</sup>. Bywa też, że drzewo to wyobrażone jest bez siekiery. W takim przypadku stanowi ono profetyczny, biblijny pień Jessego, z wyrastającą różdżką, na której spoczął Duch Święty (por. Iz 11,1-2). Warto w tym miejscu wskazać też na ikonę z cerkwi w Brzozie<sup>53</sup>. Gdy chodzi natomiast o chrystologiczne znaczenie owego występującego w ikonach *Chrzest Chrystusa* symbolu, drzewo to ewokuje krzyż Zbawiciela jako *lignum vitae*<sup>54</sup>.

Symbolem, i zarazem elementem anegdoty, pozostaje drzewo palmy wyobrażane w ikonach *Wejście Chrystusa do Jerozolimy*. Na palmę tę często wspinają się jeden, dwaj bądź trzej chłopcy, by zerwać jej liście w celu powitania Chrystusa uroczyście wjeżdżającego na ośleciu do Świętego Miasta. Tak scenę tę ukazuje np. rosyjska ikona z końca XV w., w której (jak i w wielu innych wizerunkach tego święta) owa palma widnieje między skałą i architekturą miasta<sup>55</sup>. Kolejny przykład takiego przedstawienia stanowi bułgarska ikona z końca XVI w.<sup>56</sup> czy znacznie wcześniejsza, bo pochodząca z połowy X w., ikona z Konstantynopola wykonana z kości słoniowej<sup>57</sup>. Niekiedy zrywający liście palmy chłopcy ułatwiają sobie to zadanie narzędziami, chociażby sierpem, jak to ukazuje np. grecka ikona z monasteru Stauronikita, datowana na 1546 r.<sup>58</sup>. Zdarza się też, że gałązka palmy służy za pokarm dosiadanemu przez Chrystusa ośleciu; sytuację taką ukazuje np. szesnastowieczna ikona z cerkwi p. w. Panagia Krisaliniotisas z Nikozji na Cyprze<sup>59</sup>. Zrywający gałęzie palmy często zrzucają je z drzewa

<sup>52</sup> Tamże, s. 36; por. T. C. Еремина, dz. cyt., s. 267; por. M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 281.

<sup>53</sup> *Ikony Cerkwi prawosławnej w Brzozie*, s. 60.

<sup>54</sup> M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 281.

<sup>55</sup> L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia. Teologia i symbolika ikon*, tłum. T. van-Loo Jaroszyk, Kraków 2003, aneks (il. między s. 18 i 19).

<sup>56</sup> J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt z liczby dwunastu*, s. 49.

<sup>57</sup> M. Bielawski, *Oblicza ikony*, Kraków 2006, s. 81.

<sup>58</sup> J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt z liczby dwunastu*, s. 50.

<sup>59</sup> M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, s. 157, il. 48.



na ziemię, pod nogi dosiadanego przez Zbawiciela osłęcia. Owe leżące palmowe gałązki stanowią symbol zbliżającej się męki Chrystusa i zarazem Jego triumfu nad śmiercią<sup>60</sup>.

Interesujące jest także wspomniane umieszczenie palmy między architekturą Jerozolimy i skałą. Wydaje się, że jest to niemal lustrzane odbicie trzech elementów występujących w ikonach *Trójca Święta Starotestamentowa*, mianowicie: skały, drzewa, architektury. Uwzględniając tę sytuację, można stwierdzić, że w przypadku obu typów ikon – *Wejście Chrystusa do Jerozolimy* oraz *Trójca Święta Starotestamentowa* – drzewo (dąb, palma) stanowi anamnezę i zarazem „obraz” Chrystusowego krzyża. Na pytanie o palmę jako symbol krzyża, odpowiedzi udziela tradycja łacińska, gdyż to w niej istnieje przekonanie o palmie jako o drzewie bądź jednym z drzew, z których sporządzono krzyż dla Zbawiciela<sup>61</sup>. Poza tym palma – usytuowana w ikonach *Wejście Chrystusa do Jerozolimy* między architekturą Świętego Miasta i skałą – jako symbol Chrystusowego krzyża wiąże ze sobą i zarazem wskazuje na obie natury Zbawiciela (czyli odnosi się do misterium wcielenia), gdzie skała (jako święta góra) jest symbolem bóstwa Mesjasza, natomiast Święte Miasto stanowi symbol Jego człowieczeństwa<sup>62</sup>.

Palma w sztuce cerkiewnej pojawia się także w innym kontekście jako symbol męczeństwa wyznawców Chrystusa. Nie zapominajmy też o tym, że palma – w kontekście tego, co zostało wyżej powiedziane – jest także symbolem męki Zbawiciela, najdoskonalszego Męczennika. Jako atrybut męczennicy, palma dzierzona jest np. przez św. Julianę w ikonie jej imienia, pochodzącej z 1732 r. z cerkwi p. w. Przemienienia Pańskiego w Soroczyńcach Wielkich<sup>63</sup>. W tym samym wizerunku ukazane zostały także (w wazonie) kwiaty, np. róże i narcyzy, te ostatnie jako symbol m. in. czystości owej świętej. Palma jako symbol męczeństwa obecna jest także np. w ręce św. Barbary, w ikonie datowanej na połowę XVII, a pochodzącej z Podlasia<sup>64</sup>. Liść palmy stanowi atrybut niebiańskich mocy, które tak ukazał ikonopisarz np. w osiemnastowiecznej ikonie *Siedem Radości*<sup>65</sup>, jak też w podlaskiej ikonie *Św. Barbara*, pochodzącej z przełomu XVII i XVIII w. Wymieniony jako ostatni, wizerunek przedstawia np. pulchnego, późnego – oddanego

<sup>60</sup> Por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 32; por. D. Forstner, dz. cyt., s. 175.

<sup>61</sup> Por. S. Kobielus, *Florarium christianum*, s. 221.

<sup>62</sup> M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 328.

<sup>63</sup> L. Miliujewa, dz. cyt., s. 226, il. s. 227; por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 83.

<sup>64</sup> J. Tomalska, dz. cyt., s. 26, il. s. 27.

<sup>65</sup> Por. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 188. Kompozycję ikon tego imienia zaczerpnięto z książki pt. *Nowe Niebo* Joannicjusza (Golatowskiego), wydanej w Mohylewie w 1699 r.

w duchu baroku – anioła, dzierżącego liść palmy<sup>66</sup>. W tej samej ikonie pojawia się także laur. Wykonany z wawrzynu wieniec – stanowiący symbol zwycięstwa, chwały, ale i wieczności<sup>67</sup> – unoszony jest przez aniołów ponad głową świętej.

#### 4. Obraz raj

Nie istnieje w sztuce wizja raj

Raj, a przynajmniej jego wspomnienie, pojawia się również w wizerunkach innego święta, mianowicie w ikonach *Zstąpienie do Otchłani*, gdzie poniżej czarnej czeluści piekieł (np. z wyobrażonym w niej, spętanym Hadesem) może być przedstawiona, porośnięta kępami traw niwa stanowią-

<sup>66</sup> J. Tomalska, dz. cyt., s. 62, il. s. 63.

<sup>67</sup> M. Feuillet, dz. cyt., s. 148.

<sup>68</sup> E. Kocój, dz. cyt., il. 63, 64, 65.

<sup>69</sup> Š. Tkáč, dz. cyt., il. 14.

<sup>70</sup> M. Quenot, *Ikona i kosmos*, s. 23, il.

<sup>71</sup> *Tamże*, s. 21, il. W wizerunku tym twarz Adama podobna jest do twarzy Chrystusa. „Pierwszy Adam” upodabnia się także w tym akcie do „Nowego Adama”, czyli Chrystusa, por. tenże, *De l'icône au festin nuptial. Image, Parole et Chair de Dieu*, Saint-Maurice 1999, s. 57: „Ce n'est pas le second Adam qui ressemble au premier, mais le premier qui ressemble au Nouvel Adam”.

<sup>72</sup> J. Charkiewicz, *Ikonaografia święt z liczby dwunastu*, s. 17.

ca anamnezę raj<sup>73</sup>. Zieleń tych traw czy samej niwy jest tutaj także barwą pośredniczącą między kolorem niebieskim (symbolem nieba) i kolorem czerwonym (symbolem piekła, w tym kontekście piekieł). Zieleń jest zarazem symbolem odrodzenia, harmonii, tudzież nadziei na wyzwolenie z niewoli grzechu i jego konsekwencji, dokonujące się – w ocalającym stworzenie – geście Chrystusa z ikon ukazujących Jego zejście do piekieł. Zieleń ta stanowi także symbol triumfu Zbawiciela nad śmiercią, co zresztą ilustrują, i to dobitnie, wszystkie ikony *Zstąpienie do Otchłani*<sup>74</sup>.

Sam ogród, ale interpretowany nie jako raj (choć i tutaj można pokusić się o inną interpretację), wyobrażony jest np. w ikonie pochodzącej z monasteru Stauronikita na półwyspie Athos, napisanej w 1546 r. przez Teofanesa<sup>75</sup>. Wizerunek ten przedstawia pojawienie się w ogrodzie – obfitującym w trawę, kwiaty, drzewa – zmartwychwstałego Chrystusa przed Jego Matką i przed św. Marią Magdaleną. O tym natomiast, że zmartwychwstanie Zbawiciela ma wymiar trynitarny, może świadczyć trójpłatkowy kwiat, umieszczony pośrodku dolnej części wizerunku.

Jako ogród, raj ukazany jest także w przedstawieniach *Deesis*. Przykład takiego przedstawienia stanowi ikona pochodząca z końca XVI w., z cerkwi p. w. św. Michała Archanioła ze Smolnika nad Sanem<sup>76</sup>. W wizerunku tym święci, orędujący za stworzeniem przed tronującym w niebie Chrystusem-Pantokratozem, oddzieleni są od siebie kępami traw i kwiatów, ewokującymi i zarazem uobecniającymi raj<sup>77</sup>.

Wizja raj<sup>78</sup>, i to rozbudowana, pojawia się często w ikonach maryjnych, chociażby noszących imię *W Tobie raduje się* (vel: *Tobą raduje się*)<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Por. *tamże*, s. 60, il.

<sup>74</sup> S. Kobieliński, *Florarium christianum*, s. 244; por. K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, s. 150; W. Kopaliński, dz. cyt., s. 499.

<sup>75</sup> M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, s. 108, il. 29.

<sup>76</sup> J. Giemza, *Ikony XV-XVIII wieku w zbiorach Muzeum-Zamku w Łańcucie*, w: tenże (red.), *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna*, cz. II, Łańcut 2004, s. 35, il. 12, 13; por. s. 36, il. 14.

<sup>77</sup> W centrum tego misterium orędownictwa, jak i związanej z nim przemiany *profanum* w *sacrum* sytuuje się krzyż Chrystusa. „Przywracanie światu pierwotnego piękna przez krzyż dokonuje się też w ramach powszechnej ekonomii zbawczej, dzięki czemu piękno Chrystusowej *staurosis* w wymiarze uniwersalnym pokrywa się z uniwersalizmem historiozbawczym”. K. Klauza, *Teokalia, piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008, s. 219.

<sup>78</sup> Ikony *W Tobie raduje się* są ilustracją słów hymnu przypisywanego św. Janowi z Damaszku. Hymn ten śpiewany jest w anaforze liturgii św. Bazylego Wielkiego w czasie Wielkiego Postu, w miejsce pieśni *Dostojno jest* z liturgii św. Jana Chryzostoma. W hymnie tym pojawiają się następujące słowa (wskazujące na genezę imienia ikony): „Tobą raduje się, Łaski pełna, wszelkie stworzenie, chóry aniołów i ludzki ród, o święta Świątynio i raj<sup>78</sup> duchowy”; E. Pokorzyna, dz. cyt., s. 123; o ikonie: *tamże*, s. 124.

Przykład takiego wizerunku stanowi ikona z moskiewskiego soboru p. w. Zaśnięcia Matki Bożej, pochodząca z przełomu XV i XVI w.<sup>79</sup>, w której tronująca wraz z Chrystusem *Theotokos* (ukazana w otoczonej aniołami mandorli), wyobrażono na tle Niebiańskiej Jerozolimy, mającej postać wielokopułowej świątyni<sup>80</sup>. To Święte Miasto otoczone jest kręgiem obfitującym w krzewy i drzewa, obwieszane bujnie owocami (można tutaj dostrzec np. poziomki i pomarańczę), tudzież obfitującym w kwiaty. Natomiast w ikonie z ok. 1500 r., pochodzącej z pracowni Dionizego<sup>81</sup>, można zidentyfikować np. słoneczniki i jabłonie. Ikona ta ukazuje roślinność ujętą w siedem pól kręgu, gdzie cyfra „siedem” jest m.in. symbolem pełni, natomiast krąg stanowi symbol wieczności i doskonałości raju. Z innych ikon maryjnych, przedstawiających raj, wskażmy np. wizerunek *Niebo Łaski Pełne* (vel: *Łaski Pełna*), pochodzący z połowy XVII w.<sup>82</sup> W białym kręgu ukazano tutaj rajska roślinność (m. in. kwiaty), a także czterech świętych, stanowiących wraz z Matką Bożą wizję *communio sanctorum*. W innej ikonie tego samego imienia, tym razem pochodzącej z początku XXI w.<sup>83</sup>, zza mandorli otaczającej Marię wyłaniają się m.in. róże i margerytki. Płaszcz *Theotokos* w tym wizerunku ozdobiony jest kwiatami i listowiem. Nie można też pominąć faktu, że kwiaty mogą również tworzyć specyficzną mandorlę, np. wokół Matki Bożej. Tak to przedstawia chociażby szesnastowieczna ikona o imieniu *Pochwała Bogurodzicy*<sup>84</sup>, gdzie Maria otoczona jest mandorlą utworzoną przez kwietną wić. W podobnej mandorli, ale mniejszej, ukazany został – tuż nad Matką Bożą (na tej samej osi) – Chrystus.

Jako epizod raj wyobrażany jest także w ikonach *Sąd Ostateczny*, gdzie w kręgu obfitującym w trawy i krzewy (symbolu raju) tronuje *Theotokos*, np. w asyście mocy anielskich oraz starotestamentowych patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba<sup>85</sup>. Nie zapominajmy też o tym, że sama Matka Boża nazywana jest rajem<sup>86</sup>, co sugeruje fragment pieśni o Marii, napisanej przez św. Efrema Syryjczyka: „Nietknięta pozostała Maria w swym dziewictwie, jak nie

<sup>79</sup> O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, dz. cyt., s. 155.

<sup>80</sup> Świątynia ta stanowi także symbol Kościoła koncentrującego w sobie i ukierunkowującego stworzenie ku Bogu. Sama Matka Boża, dzięki swemu macierzyństwu, stanowi żywe uosobienie wspólnoty eklezjalnej, jak i nowego stworzenia; por. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 212.

<sup>81</sup> P. Evdokimov, dz. cyt., aneks, il. 1.

<sup>82</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 141.

<sup>83</sup> *Tamże*.

<sup>84</sup> I. Jazykowa, dz. cyt., il. 37; por. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 165.

<sup>85</sup> Š. Tkáč, dz. cyt., il. 64.

<sup>86</sup> Por. S. Kobielius, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997, s. 165.

uprawiana ziemia rajska. Z łona Jej wyrosło drzewo w miłości swej dające duszom życie<sup>87</sup>. Jako raj, Maria pozostaje „jego konsekrowanym obrazem na Ziemi”<sup>88</sup>. W sposób dobitny prawdę o Matce Bożej jako o raju ilustruje ikona pochodząca z 1670 r. noszącą imię *Matka Boża Ogród Zamknięty*, napisana przez Nikitę Pawłowca<sup>89</sup>. W owym wizerunku *Theotokos* ukazana jest – wraz z Dzieciąciem – na tle otoczonego murem, obfitującego w kwiaty ogrodu rajskiego, w sukni ozdobionej florystycznym ornamentem. Ponadto w czterech narożnikach ogrodu znajdują się dzbany z kwiatami. Za murem tak przedstawionego raju widoczne są, porośnięte roślinnością, z dominantą drzew, wzgórza<sup>90</sup>.

Wizja raju w sztuce cerkiewnej stanowi anamnezę, ewokację i zarazem uobecnienie nowego stworzenia. Owa wizja wiąże się z definitywną odnową kosmosu, która nastąpi w misterium Dnia Ósmego, czyli w momencie Chrystusowej paruzji. Już, ale jeszcze nie ostatecznie, odnowa ta realizuje się w liturgii. Paweł Evdokimov pisze: „Jeżeli już Stary Testament zapoczątkowuje *sacrum* źródeł, gór, kamieni, to liturgia chrześcijańska podejmuje *consecratio mundi*”<sup>91</sup>. Dzięki liturgii, w szczególności zaś jej centrum, tzn. Liturgii Bożej, także flora „wpisuje się” piękną oraz istotną kartą w historię świętą, stanowiąc element kosmosu, ale także materię sakramentu, np. Eucharystii. Paweł Evdokimov dodaje, że: „Wszechświat powołany jest, by wejść do Kościoła, by rzeczy sprofanowane, stawszy się rzeczami świętymi, zaistniały jako elementy Historii Świętej”<sup>92</sup>. Sama też świątynia – w której celebruje się Liturgię Bożą – odtwarza „wewnętrzną strukturę” tego wszechświata – stanowiąc miejsce, w którym realizuje się teurgia, czyli duchowa przemiana kosmosu<sup>93</sup>. Konieczność takiej teurgii sugerują w szczególności ikony *Zesłanie Ducha Świętego* (vel: *Pięćdziesiątnica*), ukazujące kosmos jako uwięzionego w otchłani i oczekującego na „zbawienną” ewangelię, Króla-Starca. Jednakże w rzeczywistości każda ikona na swój sposób mówi o konieczności takiej przemiany oraz zarówno ją uobecnia.

<sup>87</sup> *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 36; por. M. Krenz, *Średniowieczna symbolika wirydarzy klasztornych*, s. 126.

<sup>88</sup> *Tamże*.

<sup>89</sup> G. Kobrzeniecka-Sikorska, dz.cyt., s. 220, il. 33.

<sup>90</sup> *Tamże*, s. 220. Szerzej o *Hortus conclusus*: por. M. Krenz, dz. cyt., s. 91-102; L. Majdecki, *Historia ogrodów. Od starożytności po barok*, t. I, Warszawa 2008, s. 81-82.

<sup>91</sup> P. Evdokimov, dz. cyt., s. 106.

<sup>92</sup> *Tamże*, s. 102.

<sup>93</sup> *Tamże*, s. 127; por. T. Špidlík, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 253.

Przemianę kosmosu sugerują wyraźnie również np. ikony *Przemienienie Chrystusa*, w których kosmos „tworzą” – jako jego symbole i zarazem „reprezentanci” – trawy, krzewy, skały, niebo. Tak ukazuje to np. pochodząca z 1405 r. ikona *Przemienienie Chrystusa* św. Andrzeja Rublowa<sup>94</sup>. W wizerunku tym roślinność porasta potrójny szczyt góry Przemienienia, wskazujący symbolicznie na uczestnictwo całej Trójcy Świętej w owym misterium teoty-zacji stworzenia Bożymi energiami. W innej ikonie tego święta, mianowicie w siedemnastowiecznym wizerunku z Weremienia z cerkwi p. w. Narodzenia Matki Bożej<sup>95</sup>, górę – jako miejsce cudu Przemienienia – porastają stylizo-wane kwiaty, zaś zza jej szczytów wyłaniają się drzewa. Jeszcze raz warto zaakcentować, że owo misterium stanowi zapowiedź definitywnej odnowy kosmosu w Ósmym Dniu stworzenia.

## 5. Ornament

Flora w sztuce cerkiewnej pełni także rolę ornamentu. Jako taka poja-wia się nie tylko na szatach Chrystusa czy Marii, ale także np. w strukturze samego ikonostasu. Zdarza się, że taki ornament nie stanowi jedynie elementu anegdoty, ale wręcz pretenduje do bycia symbolem.

W samych ikonach ornamentem roślinnym ozdobione są często nimby, szaty bądź architektura. Chociażby w ikonach *Ofiarowanie Chrystusa* kapitele kolumn cyborium (oznaczającego świątynię)<sup>96</sup> mogą być ozdobione orna-mentem roślinnym. Jako konkretny przykład ozdobienia architektury takim ornamentem, wskażmy np. dwudziestowieczną ikonę maryjną *Białostocka* z soboru p. w. św. Mikołaja w Białymstoku<sup>97</sup>. W ikonie tej, ornamentem w postaci stylizowanej wici roślinnej, ozdobiona jest arkada, na tle której przedstawiono Marię z Dzieciąciem. Liść akantu natomiast stanowi motyw dekoracyjny kapitelu kolumny w greckiej ikonie *Św. Symeon Stylita Antioccheński* (vel: *Św. Szymon Słupnik*), datowanej na 1664 r.<sup>98</sup>. Akant zdobi również, i to obficie, kapitele półkolumnienek stołu we współczesnej ikonie *Ostatnia Wieczerza*<sup>99</sup>.

Wspomnieliśmy wyżej, że ornamentem roślinnym ozdobiona jest także odzież postaci wyobrażonych w ikonach. Stylizowane lilie zdobią chociażby

<sup>94</sup> J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, s. 42.

<sup>95</sup> J. Kułakowska (red.), *Ikony*, Olszanica 2001, s. 37.

<sup>96</sup> Cyborium stanowi symbol nieba rozpostartego nad ziemią, ale też ołtarza. Wskazu-je ono również na to, że wyobrażone w ikonie wydarzenie, ma miejsce w świątyni; E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 18. W ikonach cyborium pojawia się w IV-VI w.

<sup>97</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 20.

<sup>98</sup> K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 194; il. s. 195.

<sup>99</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 112. Akant w tym kontekście wiąże się – jako symbol – z męką Zbawiciela; por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 7.

szaty jasnogórskiej Hodegetrii, podkreślając nie tylko Jej czystość, nieskala-  
ność i niewinność, ale również królewską godność<sup>100</sup>. Gdy chodzi natomiast  
o ubiór Zbawiciela, Jego biała, liturgiczna szata pokryta jest ulistnionymi,  
czerwonymi różami np. w podlaskiej ikonie *Chrystus Wielki Kapłan*, po-  
chodzącej z połowy XVIII w. i stanowiącej zarazem część przedstawienia  
*Deesis*<sup>101</sup>. Podobne motywy obecne są na szatach Chrystusa w ikonie tego  
samego imienia, również stanowiącej część *Deesis*, ale wschodnio-ukraiń-  
skiej, datowanej na ok. 1760 r.<sup>102</sup> W wizerunku tym nie tylko zresztą szaty  
Zbawiciela ozdobione są różopodobnymi kwiatami w kolorze czerwieni  
i żółci, ale także szaty Matki Bożej tudzież aniołów zdobią kwiaty czerwone,  
żółte i niebieskie. Niekiedy taki ornament wykonany jest z emalii, o czym  
świadczy np. ikona maryjna o imieniu *Włodzimierska*, pochodząca z drugiej  
połowy XIX w. z Chołuja<sup>103</sup>. Inna ikona maryjna, mianowicie *Arabska*, ukazu-  
je w wariacie *Pelagonitissa* tunikę Chrystusa ozdobioną motywem drobnych  
kwiatów<sup>104</sup>, natomiast w ikonie maryjnej o imieniu *Bogorodzko-Ufimska*,  
znanej od początku XX w., kwiaty oraz liście zdobią, i to obficie, maforion  
Matki Bożej<sup>105</sup>. Z ikon hagiograficznych wymieńmy np. „moskiewską” iko-  
nę *Św. Mikołaj Cudotwórca*, pochodzącą być może z 1702 r.<sup>106</sup>, w którym  
to wizerunku ornament roślinny zdbi biskupie szaty świętego. Ponadto,  
wyobrażoną w dolnej części owej ikony łąkę porastają lilie, niezapominajki  
i róże. W pochodzącej natomiast z połowy XVIII w. podlaskiej ikonie tego  
samego imienia<sup>107</sup>, czerwona szata św. Mikołaja ozdobiona jest żółtymi różami  
i kwiatami różopodobnymi.

Powiedzieliśmy wcześniej, że ornament roślinny stanowi także ozdobę  
sukienek i obramowań ikon, jak też nimbów postaci wyobrażonych w iko-  
nach. Stylizowana roślinność zdbi np. ryżę osłaniającą ikonę maryjną *Ka-  
zańska*, datowaną na koniec XVIII w.<sup>108</sup>. Także sam nimb Matki Bożej z tego  
wizerunku udekorowany jest emaliowanymi, wielobarwnymi kwiatami. Gdy  
chodzi natomiast o ryżę z siedemnastowiecznej, rosyjskiej ikony maryjnej

<sup>100</sup> A. A. Napiórkowski (red.), *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*,  
Kraków 2003, aneks, il. 58, 59.

<sup>101</sup> J. Tomalska, dz. cyt., s. 66, il. s. 67. Róża jako symbol łączy się z męką Chrystusa;  
por. M. Feuillet, dz. cyt., s. 115.

<sup>102</sup> *Chrystus wybawiający*, aneks, il. 50.

<sup>103</sup> М. Краси́лин, dz. cyt., s. 223, il. 28.

<sup>104</sup> E. Pokorzyna, dz. cyt., s. 110.

<sup>105</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 26.

<sup>106</sup> М. Краси́лин, dz. cyt., s. 213, il. 4; ikona tego imienia z cerkwi p. w. św. Mikołaja  
w Kijowie, datowana na początek XVII w.; por. L. Miliájewa, dz. cyt., s. 116, il.  
s. 117.

<sup>107</sup> J. Tomalska, dz. cyt., s. 78, il. s. 79.

<sup>108</sup> O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, dz. cyt., s. 168.

o imieniu *Smoleńska*, ozdobioną przez Iwana Michajłowa<sup>109</sup>, ma ona podwieszoną w dolnej części obrazu – mającą formę półksiężyca – naszyjniki, pokryte kwiatami o ulistnionych łodygach. W innej ikonie rosyjskiej, również maryjnej, o imieniu *Pietrowska*, pochodzącej z pierwszej połowy XVI w., basmę oraz nimby Chrystusa i Matki Bożej<sup>110</sup> zdobi reliefowana wić roślinna oraz także półszlachetne kamienie.

Gdy chodzi jeszcze o zdobienie ornamentem roślinnym nimbów, wskażmy np. na ikonę maryjną *Andronikowska* z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej, pochodzącą z 1889 r.<sup>111</sup>, w której liść akantu ozdabia obrzeże nimbu Matki Bożej. Pojawiają się też tutaj lilie, stanowiące zarazem komponent jak i dekorację korony *Theotokos*. Dodajmy również, że ornamentem roślinnym ozdobione jest także samo obramowanie ikony. Również nimb Marii i Dziecięcia w ikonie *Żyrowicka*, pochodzącej z końca XX w., ma obrzeże zdobione tym razem różo- i stokrotkopodobnymi kwiatami. Kwietne motywy stanowią też obramowanie tego wizerunku. Można wśród owych kwiatnych motywów dostrzec np. astry, bratki, margerytki, narcyze, niezapominajki, piwonie, róże, stokrotki (być może są to fiołki)<sup>112</sup>. W innej ikonie maryjnej, o imieniu *Karmiąca*, pochodzącej z XVII w. z Rosji, nimb Matki Bożej wypełnia wić roślinna, natomiast liczne drzewa zapełniają tło wizerunku<sup>113</sup>. Stylizowana wić roślinna zdobi także nimby świętych: Paraskewy i Barbary, w ikonie pochodzącej z połowy XVI w., z cerkwi p. w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Drohobyczu<sup>114</sup>. Nie można też nie uwzględnić tego, że roślinność stanowi także dekorację koron. Wskażmy tutaj chociażby na osadzone na łodygach lilie o rozchylonych kielichach, „włączone” w srebrne korony Chrystusa i Marii, w pochodzącej z końca XVII w., podlaskiej ikonie typu Hodegetria<sup>115</sup>.

Przejdźmy teraz jeszcze do samej „obudowy” ikon. Wizerunki te bywają osadzone w zdobionych roślinnym ornamentem „obudowach”, w wyniku czego nabierają charakteru „kapliczek”. Wskażmy w tym miejscu np. na obramowanie ikony *Pieta*, pochodzącej z drugiej połowy XVII w.<sup>116</sup>. Zdobi je stylizowana wić roślinna, obecna także na ościeżach wizerunku (gdzie w wić tę wplątane są, oddane w stylu barokowym, anielskie główki). Górną część

<sup>109</sup> K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 162.

<sup>110</sup> *Tamże*, s. 258.

<sup>111</sup> J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, s. 13.

<sup>112</sup> *Tamże*, s. 248. Chociażby stokrotka jest symbolem czystości, niewinności i skromności Matki Bożej; por. S. Kobielus, *Florarium christianum*, s. 72, 177, 196.

<sup>113</sup> K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 23.

<sup>114</sup> L. Miliąjewa, dz. cyt., s. 126, il. s. 127.

<sup>115</sup> J. Tomalska, dz. cyt., s. 46-47, il. s. 47. Także tła, nie tylko tej zresztą ikony, zdobione są ornamentem roślinnym, wytłaczanym w gruncie.

<sup>116</sup> O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, dz. cyt., s. 110.



tej „kapliczki” dekorują natomiast guzy w postaci kwiatów. Inny przykład takiego zdobnictwa stanowi obudowa osiemnastowiecznej ikony *Zdjęcie z krzyża z cerkwi p. w. św. Dymitra Sołuńskiego w Żohatynie*<sup>117</sup>. Ościeża tego wizerunku ozdobione są stylizowaną wicią roślinną, natomiast kapitele półkolumnienek – flankujących ikonę – motywem akantu.

Gdy chodzi o obramienia ikon, przywołajmy w tym miejscu np. maryjną ikonę *Kazańska*, pochodzącą z początku XIX w.<sup>118</sup> Obramowanie tego wizerunku zdobi – obfitująca w kiście winogron i kwiaty – wicę roślinną, mająca kontynuację w centralnym polu ikony. Wicę roślinną dekoruje także obramowanie ikony *Św. Mikołaj Cudotwórca*, datowanej na ok. 1800 r.<sup>119</sup> W wicę tę wplecione są medaliony z wyobrażeniem świętych. Także w tym wizerunku owa wicę sięga do centralnego pola, docierając do przedstawionych w nim postaci Chrystusa i Marii. Gdy chodzi natomiast o dziewiętnastowieczną ikonę *Chrystus Świętej Cisy* (vel: *Święta Ciska*)<sup>120</sup>, w utworzonych przez stylizowaną, ukwieconą wicę medalionach, wyobrażeni są święci dzierżący swoje atrybuty. Stanowią oni otoczenie centralnego przedstawienia.

Flora to część stworzenia. „Księga Stworzenia” jest natomiast jeszcze jedną „opowieścią”, pozwalającą – obok Biblii – poznać wielkość Boga<sup>121</sup>. Flora należy do świata przyrody, konstytuując go wraz z innymi, stworzonymi bytami. Także owa przyroda przeznaczona jest do uświęcenia przez teotyżację Bożymi energiami, które to energie tworzą zresztą – takie realizując ciągle zadanie – „prawdziwy kosmos, prawdziwą naturę...”<sup>122</sup>, czyli kosmos przebóstwiony, przebóstwioną naturę.

Sama ikona przeniknięta jest i nasycona ową – realizowaną przez te energie – Bożą obecnością, objawiając „prawdę i piękno nowego stworzenia, nowej ziemi...”<sup>123</sup> Ukazuje ona kosmos, który w wymiarze ziemskim „trwa nieustannie w kosmicznej liturgii...”<sup>124</sup> To uświęcanie kosmosu, realizujące się

<sup>117</sup> *Ikony*, s. 40.

<sup>118</sup> M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy kanonu. Nieznane oblicza rosyjskiej sztuki sakralnej XVIII i XIX wieku ze zbiorów Muzeum – Zamek Górków w Szamotulach*, Kraków-Białystok 1999, s. 46, il. LII.

<sup>119</sup> *Tamże*, s. 46, il. LX.

<sup>120</sup> *Tamże*.

<sup>121</sup> Por. I. Jazykowa, dz. cyt., s. 14.

<sup>122</sup> W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 66.

<sup>123</sup> W. Hryniewicz, *Piękno i zbawienie. Kilka refleksji nad eschatologią ikony*, w: M. U. Mazurczak, J. Patyra (red.), *Obraz i kult. Materiały z Konferencji „Obraz i kult” KUL-Lublin 6-8 października 1999*, Lublin 2002, s. 165.

<sup>124</sup> R. E. Rogowski, *Mistyka przyrody*, „Życie Duchowe” 2005 nr 41, s. 47; por. M. Quenot, *De l'icône au festin nuptial*, s. 175; J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 124-125.

w szczególności w Liturgii Bożej, dokonuje się w mocy Ducha Świętego, ale swoje źródło ma w Chrystusie, który zrekapitulował w sobie całe stworzenie. Owoce tej rekapitulacji ujawnia liturgia Wielkiego Tygodnia m.in. w następujących słowach: „Życiodajny Twój bok, jak z Edenu źródło toczące Kościół Twój, Chryste, poi jako duchowy raj, skąd rozdzielając się, jak u początków, w czterech Ewangeliach poi świat, weseląc stworzenie...”<sup>125</sup>

## FLORA AS ICONOGRAPHICAL MOTIF AND SYMBOL

### SUMMARY

The vegetation and plant-life which appears in icons does not possess a merely anecdotal function. It often presents a religious symbol and thus a channel for communicating the contents of faith. Iconic art is often noteworthy for the variety of vegetation which it portrays, as well as for the depth of its theological meaning. One of the iconographical motifs which admirably combines both characteristics is the *Tree of Jesse*, a particular representation of the human genealogy of Christ. It inspired Saint Uschak to write the Icon *The Tree of the Muscovite State*. Icons often present trees or bushes as places of hierophany. This is the case in the Marian icons *Jelecka* and *Jugska* or the *Burning Bush*. Plant-life also functions as an attribute or symbol for figures or concrete events the icons represent. It plays a prominent role in the image of Paradise, for example, in icons presenting the history of our first parents, of Our Lady or of the Last Judgment. One should not forget the strictly ornamental function of floral motifs. Thus, we find floral designs on the vestments or robes of figures presented, or upon the frame of the icon. The inclusion of vegetation and plant-life by the iconographic canon within the icon's sanctifying space allows one, from a theological point of view, to behold the transforming power of God's grace, in which the icon already participates and which will embrace it fully at the revelation of the Mystery of the Eighth Day.

---

<sup>125</sup> Makarismi, ton 4 (Liturgia Wielkiego Piątku). *Wielki Tydzień i Święto Paschy w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 75.





## Biopsychiczne kontrowersje wokół zapłodnień *in vitro*

ARTUR FILIPOWICZ SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

Polska debata publiczna dotycząca technik sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* polaryzuje społeczeństwo. Znaczna część polskiej sceny politycznej eksponuje pozytywne skutki metod wspomaganego rozrodu. Debaty medialne i komentarze eksperckie prezentują zazwyczaj jedynie pozytywne wyniki stosowania sztucznych metod reprodukcji. Negatywne konsekwencje, w postaci zagrożeń biomedycznych dla zdrowia i życia człowieka, są minimalizowane lub bagatelizowane.

Zwolennicy stosowania metod sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego zdają się nie dostrzegać faktu, iż bioetyczna kwalifikacja sztucznej ingerencji w proces przekazywania ludzkiego życia zależy w dużym stopniu od biomedycznej, a więc pozamoralnej, analizy samych technik *in vitro* oraz towarzyszących im procedur kriokonserwacji embryonów i gamet, genetycznej diagnostyki preimplantacyjnej, a także selektywnej eliminacji i redukcji implantowanych ploidów<sup>1</sup>.

Obok biomedycznych aspektów sztucznych metod reprodukcji znajduje się – na tej samej płaszczyźnie pozamoralnej argumentacji – dyskurs biopsychiczny, niestety, prawie nieobecny w publicznej debacie. A przecież dopiero opierając się na przeprowadzonych analizach biomedycznych i biopsychicznych, staje się możliwe dokonanie właściwej kwalifikacji bioetycznej technik *in vitro*. Z kolei rozstrzygnięcia bioetyczne mogą stanowić właściwy punkt orientacyjny podejmowanych decyzji biopolitycznych, uregulowań bioprawnych i bioekonomicznych.

W artykule zostaną zasygnalizowane najważniejsze biopsychiczne kontrowersje, dotyczące stosowania technik sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*.

<sup>1</sup> Więcej na ten temat zob. A. Filipowicz, *Biomedyczne kontrowersje wokół zapłodnień „in vitro”*, „Studia Bobolanum” 2009 nr 1, s. 183-212.

## 1. Konflikt sumienia

Procedury *in vitro* budzą wiele kontrowersji natury psychologicznej. Osoby korzystające z technik sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego są silnie motywowane do współpracy z personelem medycznym. Mogłoby się więc wydawać, że rezygnacja z udziału w programie, zwykle obejmującym trzy próby, jest rzadka. Tymczasem w badaniach brytyjskich z 1997 r. na 144 pary poddające się zapłodnieniu *in vitro* część nie ukończyła nawet jednego cyklu prób, 1/5 zrezygnowała w jego trakcie, zaś 1/3 istotnie opóźniła przystąpienie do następnego etapu<sup>2</sup>. Rezygnacja z procedur była podyktowana nie tylko względami biomedycznymi czy bioekonomicznymi. Istotną rolę odgrywały czynniki natury psychiczno-duchowej.

Przed podjęciem decyzji o poddaniu się procedurom *in vitro* przyszli rodzice muszą wspólnie podjąć decyzję. Jeśli jedno z małżonków czuje presję drugiego, by poddać się zabiegowi, może na to przystać – z powodu lęku przed odrzuceniem ze strony partnera – ale z poczuciem przymusu czy zniewolenia. Sytuacja staje się problematyczna szczególnie dla katolików, którzy przez poddanie się zabiegowi sztucznego zapłodnienia popadają w konflikt sumienia. Bywa on łagodzony lub eliminowany na poziomie podświadomości przez uruchamianie mechanizmów obronnych. Zasadniczo są nimi: r a c j o n a l i z a c j a – „w tej sytuacji nie mamy innego wyjścia”, „to dla nas najlepsze rozwiązanie”; z a p r z e c z a n i e – „*in vitro* to dla nas żaden problem moralny”; b a g a t e l i z o w a n i e – „nie jest ważne, w jaki sposób dziecko się poczyna”; p r o j e k c j a – „wszyscy by tak postąpili w naszej sytuacji”; m e c h a n i z m „słodkiej cytryny” – „zabieg będzie stresujący i być może bolesny, ale urodzi się dziecko, które pokochamy, a nasz związek stanie się pełniejszy i stabilniejszy”; t ł u m i e n i e p o c z u c i a k o n f l i k t u i u n i k a n i a s y t u a c j i p r z y p o m i n a j ą c y c h o n i m p r z e z z e r w a n i e o s o b i s t e g o z w i ą z k u z K o ś c i o ł e m c z y n e g a t y w n y s t o s u n e k d o i n s t y t u c j i k o ś c i e l n y c h ; a g r e s j a w y r a ż a j ą c a s i ę w o s t r e j w e r b a l n i e k r y t y c e s t a n o w i s k a K o ś c i o ł a n a t e m a t *in vitro* – „niech faceci w »sukienkach« nie wypowiadają się na temat sztucznego zapłodnienia, bo się na tym nie znają”, „co księża wiedzą o dramacie bezpłodnych par, skoro nie mają rodziny”. Wymienione mechanizmy obronne ujawniają tak naprawdę istnienie konfliktów moralnych i wyrzutów sumienia, jakich doświadczają osoby poddające się procedurze *in vitro*. Konflikty te bywają źródłem nerwic i zaburzeń psychosomatycznych oraz dysfunkcji rodzinnych i wychowawczych<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. J. A. Emery, P. Slade, B. A. Lieberman, *Patterns of progression and nonprogression through in vitro fertilization treatment*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 1997 nr 14, s. 600-602.

<sup>3</sup> Por. P. Petersen, *La ripercussione Psicologica e Spirituale della Procreazione Artificiale per le Donne /Famiglie relativamente agli Atteggiamenti Antroplogici*,

## 2. Motywacje psychologiczne

Zamierzona bezdzietność stanowi coraz częściej społecznie akceptowany wybór. Bezdzietność niezamierzona jest natomiast traktowana jako niepełnosprawność w dziedzinie prokreacji, której trzeba zaradzić, korzystając z dostępnych procedur reprodukcyjnych. Uznanie społeczne stanowi silny instrument kontrolny. Brak społecznej akceptacji dla bezdzietności staje się więc dominującym motywem skorzystania z zapłodnienia *in vitro*<sup>4</sup>. Presja psychiczna wywierana na bezpłodną parę przez najbliższe otoczenie, by „wreszcie mieli dziecko”, a zarazem niemożność sprostania tym oczekiwaniom, wpływa destabilizująco na samoocenę kobiety i mężczyzny. Niska samoocena wywołana zaniżonym poczuciem własnej wartości prokreacyjnej może z kolei motywować małżonków do szukania wszelkich sposobów zaradzenia bezpłodności. Jeżeli w najbliższym środowisku przecenia się dodatkowo znaczenie więzów krwi, to bezpłodna para będzie się czuła przymuszona do urodzenia dziecka, zamiast do skorzystania z adopcji<sup>5</sup>. Nierzadko błędy wychowawcze sprawiają, że kobieta jest przeświadczona, iż rodzenie i wychowanie dziecka stanowi warunek rozwoju jej osobowości i normalności. Bezpłodność jest wówczas przez nią traktowana jako pozbawienie szansy bycia w pełni człowiekiem. Wytwarza się w niej przekonanie, że jedynie przez biologiczne macierzyństwo może być normalną i zdrową psychicznie kobietą. Ze względu na biopsychiczne potrzeby związane z macierzyństwem, kobiecie trudniej niż mężczyźnie pogodzić się z bezdzietnością. Dla niej możliwość wydania na świat potomstwa i wychowywania go bywa ważniejsza niż zgodne pożycie małżeńskie. Dlatego, w przeciwieństwie do mężczyzny, ocenia ona bezdzietny związek małżeński jako nieudany, jako porażkę życiową, swoją zaś pozycję w małżeństwie jako gorszą od pozycji męża<sup>6</sup>. Skoro dziecko ma być wyrazem miłości małżeńskiej, to jego brak może być odbierany jako dowód miłości niepełnowartościowej, bezwocnej, niestabilnej i pozbawionej stałych podstaw.

Silny nacisk ze strony innych – faktyczny lub projektowany przez kobietę – by za wszelką cenę urodziła dziecko oraz pragnienia związane

---

*Spirituali*, w: J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia (red.), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive. Aspetti antropologici ed etici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, s. 78-79.

<sup>4</sup> Por. H. Colpin, A. De Munter, L. Vandemeulebroecke, *Parenthood motives in IVF – mothers*, „Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynaecology” 1998 nr 19, s. 19-27.

<sup>5</sup> Por. M. Kucerova, M. Dolanska, *Eticke a psychologické problémy infertilich parů v genetickem poradenstvi*, „Ceska Gynekologia” 1997 nr 4, s. 220-223.

<sup>6</sup> Por. C. Łepecka-Klusek, *Pozycja kobiety w małżeństwie bezdzietnym*, „Ginekologia Polska” 1997 nr 68, s. 204-208.

z potrzebami macierzyńskimi powodują, że decyzja o skorzystaniu z metod *in vitro* nie jest w pełni autonomiczna. Błędne opinie na temat „bezwartościowości” bezpłodnego związku małżeńskiego, lęk przed utratą akceptacji oraz realny lub wyimaginowany przymus społeczny mogą stanowić okoliczności zmniejszające rozumność i wolność, a więc pełną odpowiedzialność za podanie się procedurze *in vitro*.

### 3. Stres reprodukcyjny

Cały okres związany z próbami osiągnięcia sukcesu sztucznego zapłodnienia jest silnie stresogenny. WzmóŜona podatność na stres jest spowodowana długotrwałą niepłodnością oraz szukaniem optymalnego wyjścia z sytuacji<sup>7</sup>. Tak oceniają go prawie wszystkie kobiety i jest on dla nich, w porównaniu z ich partnerami, znacznie trudniejszy do zniesienia<sup>8</sup>. Obciążenia psychiczne są bardziej dokuczliwe niż obciążenia związane z fizycznymi aspektami zastosowanych procedur reprodukcyjnych<sup>9</sup>. Przy napiętej atmosferze poprzedzającej kwalifikowanie do zabiegu oraz w trakcie przeprowadzania kolejnych prób *in vitro*, a także oczekiwania na ich wynik nietrudno o błędy jatrogenne. Kobiety narzekają na sposób traktowania przez personel medyczny, który odnosi się do nich z nonszalancją i w zrutynizowany sposób. To, co dla pacjentki jest intymnym i wstydlwym przeŜyciem, dla personelu jest czynnością zawodową. Współżycie seksualne, konieczność masturbacji przez męża, zwierzanie się z najbardziej intymnej sfery życia – wszystko to rodzi poczucie zaŜenowania, poniżenia, depersonalizacji i dehumanizacji<sup>10</sup>. Wiele kobiet doświadcza utraty kontroli nad własnym ciałem, które zostaje w pewien sposób „oddane do dyspozycji” lekarzy. Utrata kontroli nad ciałem rodzi poczucie bezradności wobec biologicznych sił organizmu oraz zaleŜności od sprawności technicznej lekarzy i urządzeń medycznych, decydujących o skuteczności całego przedsięwzięcia<sup>11</sup>. Kobiety czują się

<sup>7</sup> Por. P. P. Mahlstedt, S. Macduff, J. Bernstein, *Emotional factors and the in vitro fertilization and embryo transfer process*, „Journal of In Vitro Fertilization and Embryo Transfer” 1987 nr 4, s. 232-236.

<sup>8</sup> Por. P. Slade, J. Emery, B. E. Lieberman, *A prospective, longitudinal study of emotions and relationships in vitro fertilization treatment*, „Human Reproduction” 1997 nr 12, s. 183-190.

<sup>9</sup> Por. F. Van Balen, N. Naaktgeboren, T. C. Trimbos-Kemper, *In-vitro fertilization: the experience of treatment, pregnancy and delivery*, „Human Reproduction” 1996 nr 11, s. 95-98.

<sup>10</sup> Por. A. Eugester, A. J. J. M. Vingerhoets, *Psychological aspects of in vitro fertilization: a review*, „Social Science & Medicine” 1999 nr 5, s. 575-576.

<sup>11</sup> Por. M. G. Schneider, M. S. Forthofer, *Associations of Psychosocial Factors with the Stress of Infertility Treatment*, „Health & Social Work” 2005 nr 3, s. 183-185.

czasami jak zwierzęta doświadczalne w programie badań naukowych. Mają poczucie, że lekarze – głównie mężczyźni – dominują nad nimi i starają się przy okazji ich osobistego nieszczęścia, zaspokoić własne aspiracje naukowe, finansowe czy też osiągnąć wyższy stopień kariery zawodowej<sup>12</sup>.

Dla par przystępujących do programu *in vitro* stresogenny jest sam sposób przekazywania przez personel medyczny informacji o prawdopodobieństwie skuteczności zabiegu. Podawane są różne parametry powodzenia procedur sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego: liczba żywo urodzonych dzieci; liczba skutecznych ciąż; liczba zapłodnionych komórek jajowych czy wreszcie liczba dojrzałych gamet w stymulowanym hormonalnie cyklu. Powodzenie zabiegów sztucznego zapłodnienia zależy od kilku czynników. Z jednej strony od wyposażenia ośrodka leczenia niepłodności w najnowszą aparaturę medyczną, od liczby i doświadczenia personelu dokonującego zabiegów. Z drugiej zaś, o wiele istotniejszy jest wiek kobiety oraz cały zespół czynników biopsychospołecznych. O większości z nich nic jeszcze nie wiadomo, są poza tym trudne do zweryfikowania<sup>13</sup>.

Niektóre ośrodki leczenia niepłodności operują statystycznymi miarami sukcesu nie zaś niepowodzenia, chociaż ono zasadniczo dominuje. Świadomość małżonków jest więc manipulowana tak, by byli skłonni podjąć decyzję o skorzystaniu z zabiegu *in vitro*. Dlatego mają oni silną tendencję do przeceniania prawdopodobieństwa jego powodzenia, przy jednocześnie dużym lęku dotyczącym skuteczności samej procedury<sup>14</sup>. Zaobserwowano, że na podłożu nieracjonalnych oczekiwań i przeceniania prawdopodobieństwa powodzenia zabiegu, para, a głównie kobieta, przywiązuje się do dziecka, którego jeszcze nie ma, a potem tym silniej przeżywa rozczarowania<sup>15</sup>.

U wielu małżeństw uczestniczących w programach *in vitro* następuje wyraźne rozdzielenie między ciałem a zjednoczeniem płciowym. Ciało postrzegane jest jako „wytwórnia” gamet oraz „inkubator” do ciążowego podtrzymania życia i zrodzenia dziecka<sup>16</sup>. Zjednoczenie płciowe traci zaś charakter interpersonalnej komunii otwartej na przyjęcie nowego życia. Ewentualna ciąża nie jest traktowana jako proces fizjologiczny, dlatego sprawdza się dokładnie każdą

<sup>12</sup> Por. A. Bonnicksen, *Some Consumer Aspects of In Vitro Fertilization and Embryo Transfer*, „Birth. Issues in perinatal care” 1988 nr 3, s. 136-139.

<sup>13</sup> Por. A. Makker, M. M. Singh, *Endometrial receptivity: Clinical assessment in relation to fertility, infertility, and antifertility*, „Medicinal Research Reviews” 2006 nr 6, s. 710-715.

<sup>14</sup> Por. M. Johnston, R. Shaw, D. Bird D, „Test-tube baby” procedures: Stress and judgments under uncertainty, „Psychology and Health” 1987 nr 1, s. 25-38.

<sup>15</sup> Por. D. A. Greenfeld i in., *Brief reactions following in-vitro fertilization treatment*, „Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynaecology” 1988 nr 3, s. 169-174.

<sup>16</sup> Por. S. Mimoun, *Les multiples interactions entre l'infertilité et la sexualité*, „Contraception, Fertilité, Sexualité” 1993 nr 3, s. 251-254.



z jej faz. Kobieta dowiaduje się na jakim etapie doszło do niepowodzenia. To daje jej niczym nieuzasadnione poczucie, że kolejna próba zbliży ją do celu. Wiedza o tym, że każdy zabieg sztucznego zapłodnienia nie zależy od wyniku poprzedniej próby, jest wypierana ze świadomości<sup>17</sup>. Jeżeli poprzedni cykl *in vitro* nie udał się w jego wstępnej fazie, kobieta tłumaczy sobie, że „nie była to prawdziwa próba”. Jeśli zaś niepowodzenie zaszło w końcowej fazie, uważa, że następnym razem uda się jej „dokończyć”. Dlatego trudno jej podjąć decyzję o rezygnacji z dalszych prób. Zawsze pozostaje uczucie niesprawdzonej szansy – „a może następnym razem udałoby się”. Trudność w powiedzeniu „nie” kobiety odczuwają silniej niż mężczyźni. U tych ostatnich entuzjizm słabnie w miarę liczby prób. Myślą oni także z troską o negatywnych konsekwencjach dla zdrowia ich żon, jakie mogą powodować procedury *in vitro*<sup>18</sup>.

Im więcej prób, tym większe nasilenie negatywnych, psychicznych konsekwencji stresu w postaci depresji, niepokojów, lęków oraz poczucia wyobcowania i osamotnienia. Dlatego wiele kobiet rezygnuje z dalszych prób, mimo silnej determinacji w osiągnięciu sukcesu. Te, które poddają się kolejnym zabiegom *in vitro*, doświadczają stanów psychicznych podobnych do przeżywanych przez kobietę po poronieniu. Przybierają one formę obniżonego nastroju i smutku, zaburzeń somatycznych, złości i agresji, odczucia bezwartościowości oraz bezsensowności dotychczasowego życia<sup>19</sup>.

#### 4. Rodzice biologiczni i genetyczni

Za pomocą techniki *in vitro* mogą przychodzić na świat dzieci, których jedno z rodziców biologicznych jest niepełne. W sytuacji męskiej niepłodności komórki jajowe żony są zapładniane nasieniem anonimowego dawcy. W przypadku zaś gdy ona jest niepełna, dawczynią oocytu staje się inna kobieta. Zapłodniony oocyt, jeśli żona jest zdolna do bycia w ciąży, może zostać przeniesiony do jej macicy. Nie jest ona wówczas matką genetyczną dziecka, lecz jego matką biologiczną. W sytuacji zaś gdy bezpłodna żona nie może nosić ciąży, wówczas embrion zostaje wszczepiony do endometrium innej kobiety – pełniącej rolę matki zastępczej.

Z badań nad parami poddającymi się sztuczemu zapłodnieniu wynika, że bezpłodność męska działa bardziej destrukcyjnie na poczucie męskości niż

<sup>17</sup> Por. K. Hammarberg, J. R.W. Fisher, K. H. Wynter, *Psychological and social aspects of pregnancy, childbirth and early parenting after assisted conception: a systematic review*, „Human Reproduction” 2008 nr 5, s. 395-414.

<sup>18</sup> Por. L. S. Williams, „*It's going to work for me*”. *Responses to failures of IVF*, „Birth. Issues in perinatal care” 1998 nr 3, s. 153-155.

<sup>19</sup> Por. P. Petersen, dz. cyt., s. 82-83; S. M. Weaver i in., *A follow-up study of „successful” IVF/GIFT couples: social-emotional well-being and adjustment to parenthood*, „Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynaecology” 1993 nr 14 Suppl., s. 5-16.

bezpłodność żeńska na poczucie kobiecości. Dla mężczyzny trudniejszy do akceptacji jest brak płodności niż fizyczny brak dziecka. Łatwiej więc radzi on sobie z bezpłodnością żony niż własną. Dla kobiety natomiast ważniejsza staje się możliwość urodzenia lub wychowania dziecka aniżeli sam fakt własnej płodności. Łatwiej jej więc zaakceptować swoją bezpłodność niż brak dziecka. Konsekwentnie, jest bardziej chętna niż mąż do skorzystania z adopcji. Rzadziej też, w odróżnieniu od niego, skłania się ku preselekcji płci czy określaniu pożądanego wyglądu dziecka<sup>20</sup>.

Zauważa się dwie prawidłowości. Mąż, w sytuacji bezpłodności żony, współprzeżywa z nią jej problem lub odchodzi do innej, płodnej kobiety. W odwrotnej sytuacji – bezpłodności męża – kobieta czuje się nie tylko bezdzietna, ale także bezpłodna. Przyjmuje na siebie „piętno bezpłodności” jako wyraz solidarności z mężem. Po drugie, jeśli żona chce mieć dziecko a mężczyzna nie, to pozostają bezdzietni, natomiast jeżeli mąż bardzo chce mieć dziecko, a kobieta odnosi się do tego niechętnie, to albo zmienia po czasie zdanie i poddaje się sztucznej zapłodnieniu, albo mąż odchodzi do kobiety, która urodzi mu dziecko. Nieakceptowana bezpłodność oraz wywierana presja psychiczna na poddanie się procedurom sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego wywołują dysfunkcje małżeńskie. W niektórych przypadkach dochodzi do rozstania lub rozwodu<sup>21</sup>.

Zaobserwowano, że w wyobraźni kobiety przystępującej do programu *in vitro*, gdy korzysta ona z dawstwa anonimowego nasienia, pojawiają się fantazje i marzenia dotyczące dawcy. Kobieta wyobraża sobie jego wygląd, cechy charakteru, zdolności, zainteresowania oraz sposób bycia. Fantazjuje na temat jego zachowań seksualnych podczas ewentualnego zapładniającego współżycia. Darowizna spermy nie obejmuje bowiem tylko anonimowej pojedynczej komórki, ale dotyczy całej osoby dawcy, dlatego pytania i wyobrażenia dotyczące jego osoby mogą trwać latami<sup>22</sup>. Niektóre kobiety przeżywają lęk przed odrzuceniem ich płodności i dziecka przez rodzinę, a zwłaszcza przez męża, gdyby w przyszłości wycofał zgodę na zapłodnienie nasieniem obcego mężczyzny. Doświadczają też psychicznie obniżenia pozycji męża w stosunku do anonimowego dawcy spermy<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Por. M. Kucerova, M. Dolanska, dz. cyt. s. 221.

<sup>21</sup> Por. C. Łepecka-Klusek, *Postawy małżeństw bezdzietnych wobec niektórych technik rozrodu wspomaganego*, „Ginekologia Polska” 1997 nr 5, s. 200-203.

<sup>22</sup> Por. A. Brawaeyns i in., *Children from anonymous donors: an inquiry into homosexual and heterosexual parent's attitudes*, „Journal of Psychosomatic Obstetric and Gynaecology” 1993 nr 14 Suppl, s. 23-35.

<sup>23</sup> Por. D. Kornas-Biela, *Doświadczenia rodziców – użytkowników wspomaganą prokreacji*, w: H. Cudak (red.), *Socjalizacja i wychowanie we współczesnych rodzinach polskich*, Akademia Świętokrzyska w Kielcach, Piotrków Trybunalski 2001, s. 330-342.

Sytuacja ulega skomplikowaniu w przypadku, gdy kobieta jest bezpłodna i korzysta w procedurze sztucznego zapłodnienia z komórki jajowej innej kobiety. Skorzystanie z obcego oocytu jest dla kobiety trudniejsze niż zastosowanie nasienia anonimowego dawcy. Narcystyczne zranienie spowodowane diagnozą bezpłodności zostaje jednak przysłonięte i zamaskowane przez darowaną komórkę jajową. Dzięki niej bezpłodna kobieta jest przekonana, że ma szansę na zmianę swej biologicznej kondycji i osiągnięcie niezrealizowanego marzenia o dziecku<sup>24</sup>. W takiej sytuacji, bardziej niż przy użyciu obcego nasienia, rozbudowane są fantazje dotyczące osoby dawczyni. Kobieta ma czasem poczucie, że zabrała dawczyni część jej ciała. Czasem myśli o niej jak o swoim sobowtórce. Zafałszowaniu ulega jednocześnie wyobrażenie o genetycznym wyposażeniu dziecka. Zdarza się, że kobieta korzystająca z dawstwa oocytów sądzi, iż dziecko, które się urodzi, będzie podobne do męża w 50%, do dawczyni w 25%, zaś do niej samej także w 25%<sup>25</sup>. Jeszcze trudniejsza psychologicznie jest sytuacja, kiedy kobieta nosi w sobie dziecko, którego oboje małżonkowie nie są genetycznymi rodzicami lub też korzysta z matki zastępczej.

Pozaustrojowe zapładnianie generuje wiele niebezpieczeństw natury psychologicznej zarówno dla samych rodziców, jak i ich dziecka. U par uczestniczących w programie *in vitro* dochodzi do zakłócenia więzi emocjonalnych przez „wprowadzenie do rodziny” obcej osoby lub małżeństwa. U kobiety-nosicielki powstają zaś silne przeżycia związane z koniecznością oddania dziecka po urodzeniu innej parze<sup>26</sup>. Warto podkreślić, że biopsychiczne konsekwencje sztucznych technik reprodukcji dla rodziców biologicznych i genetycznych oraz dla narodzonego dziecka nie są jeszcze w pełni poznane<sup>27</sup>.

## 5. Neurotyczny lęk o dziecko

Pary poddające się sztuczemu zapłodnieniu muszą sobie radzić nie tylko z normalnym niepokojem towarzyszącym każdej ciąży, lecz także z lękiem o urodzone dziecko. U wielu pojawiają się niepewności dotyczące podobieństwa fizycznego między nimi a dzieckiem, stanu jego zdrowia, wrodzonych predyspozycji i prawidłowego rozwoju. Rodzice dziecka z *in vitro*

<sup>24</sup> Por. E. Weil, *Bref point de vue psychanalytique sur l'assistance medicale a la procreation (AMP)*, „Contraception, Fertilité, Sexualité” 1997 nr 7-8, s. 665-669.

<sup>25</sup> Por. E. Blyth i in., *The implications of adoption for donor offspring following donor-assisted conception*, „Child&Family Social Work” 2001 nr 4, s. 295-304.

<sup>26</sup> Por. T. Bayne, *Gamete Donation and Parental Responsibility*, „Journal of Applied Philosophy” 2003 nr 1, s. 77.

<sup>27</sup> Por. R. McElroy, *Whose body, whose nation?: surrogate motherhood and its representation*, „European Journal of Cultural Studies”, 2002 nr 3, s. 325.

zadają sobie pytanie, co robią, jeśli okaże się ono chore lub upośledzone<sup>28</sup>. Tym bardziej że dotychczasowe meta-analizy porównawcze wykazują, że dzieci poczęte *in vitro*, w stosunku do normalnie poczętych: szybciej umierają; częściej przychodzą na świat z ciąży mnogiej; przedwcześnie się rodzą; przychodzą na świat z niską masą urodzeniową; zwiększone jest u nich ryzyko pojawienia się wrodzonych wad rozwojowych; charakteryzują się częstszym występowaniem zespołów wad genetycznych: Beckwitha-Wiedemana, Angelmana Pradera-Williego i Silvera-Russella; oraz są narażone na większe ryzyko wystąpienia mózgowego porażenia dziecięcego<sup>29</sup>.

Neurotyczna obawa o zdrowie i wygląd dziecka wzrasta w trakcie procedur sztucznego zapłodnienia, podczas których dochodzi do selektywnej eliminacji, czyli usunięcia embrionów obarczonych wadą genetyczną<sup>30</sup> lub redukcji słabiej rozwijających się płodów celem zmniejszenia ich liczby w macicy<sup>31</sup>. Niewiele jednak wiemy na temat przeżyć rodziców, a zwłaszcza matek, które doświadczyły zabicia w ich łonach jednego lub więcej dzieci, by stworzyć lepsze warunki do rozwoju tego, które pozostanie przy życiu. Jeszcze mniej mamy informacji dotyczących przeżyć ocalonego dziecka<sup>32</sup>.

Rodzice, a zwłaszcza kobiety, które wychowują dzieci poczęte metodą *in vitro* pragną być „supermatkami”. W sytuacjach trudności opiekuńczych, rozwojowych lub wychowawczych przeżywają poczucie winy. Są przekonane, iż nie sprawdzają się w roli rodzicielskiej lub w niewielkim stopniu zaspokajają potrzeby dziecka. Często mają trudności w pozostawieniu go pod opieką osoby trzeciej, w podjęciu pracy zawodowej, w okazywaniu mu swego niezadowolenia lub niechęci, w stawianiu wymagań. Nierzadko u takich matek obserwuje się tendencje do nadopiekuńczości, przesadnej troski o zdrowie i bezpieczeństwo dziecka, ograniczania jego swobody oraz nadmiernej koncentracji uczuciowej nad nim<sup>33</sup>. Matki dzieci z *in vitro*, w porównaniu z innymi, częściej oceniają swoje potomstwo jako nadwrażliwe,

<sup>28</sup> Por. J. N. Robinson i in., *Attitudes of donors and recipients to gamete donation*, „Human Reproduction” 1991 nr 6, s. 307-309.

<sup>29</sup> Por. A. Filipowicz, dz. cyt., s. 205-210.

<sup>30</sup> Por. M. I. Evans i in., *Selective termination for structural, chromosomal, and mendelian anomalies: International experience*, „American Journal of Obstetrics&Gynecology” 1999 nr 4, s. 893-897.

<sup>31</sup> Por. V. L. Miller i in., *Multifetal pregnancy reduction: Perinatal and fiscal outcomes*, „American Journal of Obstetrics&Gynecology” 2000 nr 6, s. 1575-1580.

<sup>32</sup> Por. D. Kornas-Biela, *Psychospołeczne konsekwencje swoistej formy przemocy w rodzinie*, „Pedagogika Rodziny” 1998 nr 1, s. 123-131; też, „Zespół ocalenia” jako konsekwencja przemocy wobec dzieci, w: J. Papież, A. Płukis, *Przemoc dzieci i młodzieży w perspektywie transformacji ustrojowej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1998, s. 150-152.

<sup>33</sup> Por. S. M. Weaver i in., dz. cyt., s. 11.

wykazujące zaburzenia zachowania i sprawiające trudności wychowawcze. Niewykluczone, że taka ocena stanowi odzwierciedlenie ich bojaźni o dziecko i niepokoju o jego zdrowie oraz normalny rozwój psychofizyczny<sup>34</sup>.

Dzieci z *in vitro* również są narażone na problemy emocjonalne z powodu bycia „drogocennym dzieckiem”. Przez nauczycieli bywają częściej oceniane jako osoby mające trudności z adaptacją emocjonalno-społeczną. Ryzyko zaburzeń emocjonalnych dotyczy zwłaszcza chłopców oraz dzieci rodziców, którzy przekroczyli 45. rok życia<sup>35</sup>.

Istnieje stosunkowo niewiele badań dotyczących rozwoju psychicznego dzieci poczętych w wyniku sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego. W dostępnych analizach można znaleźć rozbieżne konkluzje. Zależnie od wieku dzieci i użytych metod psychologicznych uzyskuje się wyniki wskazujące na to, że albo nie przejawiają one żadnych dysfunkcji psychicznych<sup>36</sup>, albo wykazują częstsze w tej grupie wiekowej zaburzenia emocjonalno-osobowościowe<sup>37</sup>.

\* \* \*

Obiektywizm publicznej debaty wokół *in vitro* zakłada rzetelność i uczciwość argumentacyjną. Powinni ją wykazywać zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy stosowania sztucznych technik reprodukcji. Argumentacja biopsychiczna należy wprawdzie do sfery pozamoralnych uzasadnień, jednakże stanowi ważny, obok biomedycznego, element konstytuujący właściwą ocenę bioetyczną stosowania technik *in vitro* w przypadku człowieka.

<sup>34</sup> Por. F. L. Gibson i in., *Development, behaviour and temperament: a prospective study of infants conceived through in-vitro fertilization*, „Human Reproduction” 1998 nr 6, s. 1727-1732.

<sup>35</sup> Por. R. Levy-Shiff i in., *Medical, cognitive, emotional, and behavioral outcomes in school-age children conceived by in-vitro fertilization*, „Journal of Clinical Child Psychology” 1998 nr 3, s. 320-329.

<sup>36</sup> Por. S. Golombok i in., *Families created by the new reproductive technologies: quality of parenting and social and emotional development of the children*, „Child Development” 1995 nr 2, s. 285-298.

<sup>37</sup> Por. M. Hök Wikstrand i in., *Abnormal vessel morphology in boys born after intracytoplasmic sperm injection*, „Acta Paediatrica. International Journal of Paediatrics” 2008 nr 11, s. 1512-1517.

## Bio-psychological Controversies Concerning *In Vitro* fertilisation

### SUMMARY

1. A Conflict of Conscience. 2. Psychological Motivations. 3. Reproductive Stress. 4. Biological Parents and Genetic Parents. 5. Neurotic Fears for the Child.

In Poland, the public debate concerning *in vitro* fertilisation has polarised society. A substantial number of politicians have portrayed the positive effects of assisted reproduction. Debates in the media and the comments of experts have usually presented the positive results obtained through the application of artificial extra-uterine methods of reproduction. Negative consequences in the form of bio-medical threats to health and human life have been minimalized or made light of.

The advocates of artificial extra-uterine reproductive methods seem not to notice that the bio-ethical qualification of artificial interference in the process of transmitting human life depends not simply on moral considerations but to a large extent on the bio-medical analysis of the *in vitro* techniques themselves as well as associated procedures in the cryo-conservation of embryos and gametes, genetic pre-implantation diagnostics, and the selective elimination and reduction of implanted fetuses<sup>1</sup>.

On the same level as these purely bio-medical considerations, there is the bio-psychological discourse which unfortunately is practically absent from the public debate. And yet, it is only in the light of analysis of the bio-medical and bio-psychological factors involved that one can come to a correct ethical judgment concerning *in vitro* techniques. This, in turn, can offer guidance in the area of public policy, legislature and economics.

The article presents the most important bio-psychological controversies concerning the application of artificial extra-uterine reproduction *in vitro*.

<sup>1</sup> More on this subject can be found in A. Filipowicz, *Biomedyczne kontrowersje wokół zapłodnień 'in vitro'*, „Studia Bobolanum” 2009 nr 1, s. 183-212.





## OMÓWIENIA I RECENZJE

**M. ONFRAY, *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*,  
tłum. M. Kwaterko**

PIW, Warszawa 2008, ss.244.

W ostatnich latach pojawiło się wiele publikacji, których celem jest zachęcenie ateistów do ujawniania swoich poglądów oraz do aktywności w sferze publicznej. Wszystkie one prześcigają się w agresywnym i demaskatorskim podejściu do religii, ukazując ją jako źródło wszelkiego zła. Wiele państw Zachodu ma już swoich koryfeuszy takiego podejścia, który został określony mianem nowego ateizmu. We Francji jest nim Michel Onfray, autor *Traktatu ateologicznego*. Jeden z entuzjastycznych lewicujących dziennikarzy (Doug Ireland) napisał o tej książce, że jest to „potężne antidotum na tsunami religijnego fanatyzmu, który zalewa Zachodni świat jak również państwa muzułmańskie, i który szybko zmienia USA w teokrację”. Czy rzeczywiście antidotum i czy rzeczywiście potężne?

Książka sprzedała się bardzo szybko w 300 tys. egzemplarzy, szybko też została przełożona na kilkanaście języków. Marketing skrzętnie podkreśla ten fakt, zresztą powszechny dla książek z kręgu nowego ateizmu. Rzadziej zwraca się jednak uwagę na to, że książka Onfray równie szybko zebrała mocną krytykę w samej Francji. Zaraz po jej publikacji, w „Le Monde” (2 XII 2005), ukazał się artykuł Jeana Birnbauma, pod znamienym tytułem *Vicaire de la laïcité post-chrétienne*, który wskazywał na kreowanie się Onfray na kapłana nowej religii – ateizmu ateistycznego wraz z jej antyklerykalnym mistycyzmem i świątynią: założonym przez niego Université Populaire. Podobnie wyrażał się Christian Eyschen, sekretarz generalny wpływowej francuskiej organizacji wolnomularskiej Libre-Pensée. Znany historyk René Rémond stwierdził, że pozycja Onfray znajduje się na antypodach laickości, ponieważ chce uczynić z państwa propagatora jednej oficjalnej doktryny, doktryny sans dieu, a to już znamy z czasów ZSRR. Później przyszła kolej na bardziej rozbudowane odpowiedzi na książkę Onfray: Matthieu Baumier



napisał *L'anti-traité d'athéologie, Le système Onfray mis à nu*, oraz Irène Fernandez, *Dieu avec esprit: Réponse à Michel Onfray*. Ci, oraz kolejni autorzy (m.in. Jean-Michel Maldamé OP) podkreślają ogrom historycznych błędów i zamieszanie, jakie Onfray powoduje, nie troszcząc się o fakty, wprowadzając bardzo niesprawiedliwe uogólnienia i półprawdy – środki stylistyczne z upodobaniem stosowane przez nowych ateistów (np. Sam Harris, Christopher Hitchens, Richard Dawkins i in.). Krytycy zarzucają Onfray kompletne zaślepienie emocjami, nadzwyczajny brak znajomości samej natury fenomenu religii, w szczególności chrześcijaństwa. Baumier ukazuje, że książka Onfray jest raczej przykładem sofistyki niż filozofii.

Czytając *Traktat ateologiczny* nie można nie oprzeć się wrażeniu *déjà-vu*, ale w o wiele mocniejszej i ciekawszej formie. Tak, oczywiście to Nietzsche. Cytat z *Ecce Homo* pojawia się jako motto książki, – ale to nie tylko motto: to program. Onfray to francuska wersja Nietzschego. Rzeczywiście, chce dochować mu wierności, a nawet go przewyższyć, choć w celu zasugerowania czytelnikowi swojej oryginalności mówi, iż Nietzschego „trzeba zdradzić, nabrać dystansu, myśleć samodzielnie” (s. 53). Onfray chce powrotu do Oświecenia i jego tradycji racjonalistycznej, ale za prekursorów swojego projektu uważa, obok Nietzschego, Feuerbacha, Marksa i Freuda. Oni mieli przygotować teren pod nową dyscyplinę, którą właśnie stworzył Onfray: ateologię. Przyznaje, że sama nazwa pochodzi od Georges Bataille. Według Onfray, termin „ateologia” to: „krytyczna analiza dyskursów dotyczących Boga, próba dotarcia za kulisy monoteistycznej dekoracji teatru świata, filozoficzny demontaż religii” (s. 29). Swoją książkę Onfray uważa za postawienie fundamentów pod dalsze interdyscyplinarne badania, których celem ma być „stworzenie rzeczywistej fizyki metafizyki, autentycznej teorii immanencji, materialistycznej ontologii” (*tamże*). Według niego, jest to konieczne, szczególnie dzisiaj. Wiara religijna prowadzi, w jego opinii, do poróżnienia człowieka z immanencją, a więc z sobą samym. Ateizm zaś ma godzić człowieka z ziemią, synonimem życia (s. 22). Ateizm jest dla niego odzyskanym zdrowiem psychicznym (s. 25). Ratunkiem jest „filozoficzna praca nad sobą” oraz „dobrze przeprowadzona introspekcja” (*tamże*). Dla Onfray praca nad sobą to posługiwanie się rozumem i refleksja poddana ścisłym rygorom logiki (s. 26) – co warto podkreślić, gdyż sam rzadko ją stosuje, a już na pewno nie w rygorystycznej postaci.

Dlaczego dzisiejszemu światu potrzebna jest ateologia? Onfray jest zawiedziony dawnymi projektami uśmiercenia Boga, które się nie powiodły (s. 33). Sam wybiera łatwiejszą drogę: po prostu powtarza za Feuerbachem i innymi: „Boga stworzyli śmiertelnicy na swój hipostazowany obraz” (s. 35). Jest fikcją, a więc nie mógł umrzeć. Aby nakreślić kontury ateizmu pochrześcijańskiego, autentycznego ateizmu ateistycznego, „warto zacząć od tego, co należy przezwyciężyć, a więc ateizmu chrześcijańskiego, chrześcijaństwa bez

Boga: niewiara w Boga przy jednoczesnym uznawaniu wartości chrześcijańskich za doskonałe” (s. 73-74). Tak więc dostaje się tutaj lożom masońskim, różokrzyżowcom i innym towarzystwom racjonalistycznym (s. 72). Onfray wydaje się tym samym przyznawać, że ateizm i ideologie ateistyczne poniosły klęskę. Z determinacją szuka jej przyczyn i stwierdza, że po prostu tamten ateizm nie był wystarczająco ateistyczny, i to go zgubiło.

Co więcej, wydaje się, że Onfray chce przekonać czytelnika, iż ateizm, który funkcjonował w historii, jeśli był agresywny i doprowadził do okropności, to właśnie dlatego, że nie do końca pozbył się związków z chrześcijaństwem, nie odciął się konsekwentnie od niego. „Przestańmy wreszcie utożsamiać wszystko co złe z ateizmem. Wiara w istnienie Boga o wiele częściej przyczyniała się do konfliktów, bitew, masakr” (s. 61). Ateista, według autora, w żadnym razie nie jest degeneratem, jak sądzi się w szerokich kręgach społecznych. Ateista chce i powinien się angażować dla dobra społecznego. Onfray ma ambicje stworzenia nowego sposobu życia: świadomego, pogodnego, radykalnego i zaangażowanego społecznie ateizmu. Jest przekonany, że ateizm prawdziwy, tzn. ten, który on niesie, zbuduje raj na ziemi (s. 218).

Onfray jest wyraźnie zaniepokojony odżywaniem religii: „Mój ateizm budzi się z letargu wówczas, gdy prywatna wiara staje się sprawą publiczną” (s. 25). Przestrzega przed wrażeniem, że nasza epoka uwolniła się od religii: „Ten pozorny zanik skrywa potęgę i moc judeochrześcijaństwa równie silnego jak dawniej” a nawet „zwiększyła się obfitość sacrum i wzmogło się podporządkowanie irracjonalności” (s. 62). To, co nazywa judeochrześcijańską *episteme* (za Michelem Foucault), odnajduje w przeświadczeniu, że istnieje coś więcej poza tym światem. Z tego wyrastają, według niego, nader żywotne przesady i zabobony. Dlatego „prawdziwy ateizm zakłada odrzucenia wszelkiej transcendencji” (s. 63). Onfray jest zaszokowany obecnością różnych przejawów tej chrześcijańskiej *episteme* we wszystkich obszarach ludzkiego życia. Stwierdza, że nawet medyczne, anatomiczne czy fizjologiczne spojrzenie na ludzkie ciało jest wyznaczone przez chrześcijańską wizję. „Duch judeochrześcijaństwa unosi się nad chirurgią i farmakologią, medycyną alopacyjną i paliatywną, ginekologią i tanatologią, onkologią i epidemiologią, psychiatrią i psychologią, szpitalami i klinikami, nawet jeśli trudno rozpoznać symptomy tego ontologicznego skażenia” (s. 65). Lekarze działają i diagnozują na gruncie chrześcijańskiej *episteme*. Podobnie jest w prawie, które, jak stwierdza Onfray, nawet we Francji nie jest autonomiczne wobec religii (s. 66nn.). „Impregnowanie rzeczywistości judeochrześcijaństwem to proces słabo rozpoznany, dokonuje się bowiem przeważnie w sferze nieświadomości” (s. 69). Onfray czuje się na siłach, by podjąć coś w rodzaj społecznej psychoanalizy, by wytropić chrześcijańską *episteme* i wyrwać ją z korzeniami z kultury europejskiej. Nie troszczy się o arbitralność, która mu grozi, gdy podejmuje takie zadanie, ani nie zadaje sobie pytania, czy kultura

europajska w ogóle jest w stanie przetrwać taką operację i czy po tej operacji jeszcze coś z niej pozostanie.

Swoje wywody Onfray kończy stwierdzeniem, że nasza epoka nie jest ateistyczna ani pochrześcijańska. Ciągłe jeszcze jest chrześcijańska. Współczesność zaś charakteryzuje się nihilizmem (a nie ateizmem), który jest okresem przejścia od judeochrześcijaństwa do pochrześcijaństwa (s. 61). Prawdziwy ateizm ma dopiero nastąpić. To wymaga jednak walki. Dla Onfray najważniejsza walka to: „Ścierające się siły to wczorajsze monoteizmy i ateizm jutra” (s. 58). Według niego, „historia doprowadzi do narodzin ery pochrześcijańskiej (...) Dlatego projekt ateologiczny ma tak doniosłe znaczenie” (*tamże*). Proces dziejowy jest nieunikniony, a Onfray chce być jego radosnym zwiastunem. *Traktat* wyróżnia się tym, że chce dać ateistom poczucie bycia włączonym w ów nieuchronny proces, który ma teraz wkroczyć w fazę pochrześcijańską. Ateiści mają do spełnienia ważny obowiązek wobec historii. Tak więc idee Marksa wciąż są żywe. Rzeczywiście, w swoich sympatiach politycznych Onfray ciąży ku Francuskiej Rewolucyjnej Lidze Komunistycznej. Czyżby uznawał komunizm za prawdziwy ateizm? Na ile więc odciął się od ateizmu nie-dość-ateistycznego?

Tytuł książki ma zapewne nawiązywać do tradycji wielkich traktatów filozoficznych i teologicznych, które roztrząsają zasadnicze dla danej dziedziny kwestie. Taką fundamentalną dziedziną jest dla Onfray ateologia. Jakie mają być jej zasady (s. 75nn.)? Pierwszą jest dekonstrukcja (niekoniecznie w sensie Derridy) trzech monoteizmów, ukazanie, że są one wariacjami na jeden temat. Wspólnym ich mianownikiem jest „gwałtowana nienawiść”, którą szerzy kler. Chodzi o nienawiść do rozumu, do świata doczesnego, do kobiet i swobodnej seksualności. Impresje na te tematy stanowią drugą część książki (s. 79-121). Jako że dla Onfray wszystkie trzy monoteizmy są tym samym, w trzeciej części (s. 123-157) podejmuje się tylko dekonstrukcji chrześcijaństwa (to druga zasada ateologii). Czwarta część książki (s. 159-218) jest poświęcona dekonstrukcji teokracji, jako ustroju, gdzie władza jest sankcjonowana przez Boga. To zasada trzecia. Tutaj dochodzi do banalnego wniosku, że demokracja to najlepsze lekarstwo na teokrację. Dekonstrukcja monoteizmów, demistyfikacja judeochrześcijaństwa, demontaż teokracji, to, według Onfray, trzy pierwsze zadania ateologii. W ten sposób ma dojść do narodzenia się moralności pochrześcijańskiej. Pojawia się od razu pytanie o pozytywną treść: czy czynności poprzedzone chwytliwym marketingowo prefiksem de- są w stanie ją ukazać?

Onfray ma konstruktywną propozycję: własny, przez lata budowany system filozoficzny. „Pokonanie Boga nie jest celem samym w sobie, to tylko środek do ustanowienia etyki pochrześcijańskiej, autentycznie laickiej” (s. 72-73). Ateizm to dla Onfray środek do innego celu: „Inna moralność, nowa etyka, oryginalne wartości, które wcześniej nikomu nie przyszły do głowy,

ponieważ pomyśleć się nie dawały – oto, do czego wiedzie urzeczywistnienie i przewyciężenie ateizmu” (s. 53-54). Chodzi więc o ugruntowanie moralności i polityki na podstawie pochrześcijańskiej. Jej wartościami mają być „filozofia, rozum, użyteczność, pragmatyzm, jednostkowy i społeczny hedonizm oraz inne zachęty do poruszania się po terenie czystej immanencji w trosce o ludzi, z nimi, dla nich, a nie z Bogiem czy dla Boga” (s. 75). Czy te wartości są w stanie kogokolwiek motywować do troski o ludzi, przewyciężyć postępujące zobojętnienie i izolację jednostek? Trzeba być w dużym stopniu oderwanym od rzeczywistości i historii ludzkości, czyli właśnie od immanencji, by zdobyć się na takie wyobrażenia. Po za tym ten zestaw wartości jest wewnątrznie sprzeczny (np. troska o ludzi i pragmatyzm czy utylitaryzm). Trzeba dużej arbitralnej manipulacji znaczeniami, by pozbyć się niekoherencji. To stawia cały projekt pod znakiem zapytania.

Zasadniczych wątpliwości wobec tego projektu można nabrać, gdy popatrzymy na tych, którzy mają być postaciami przewodnimi nowej pochrześcijańskiej rzeczywistości. Onfray widzi ich w filozofach czerpiących inspirację od „myślicieli, których lekceważy oficjalna historia filozofii: szydercy, materialści, radykałowie, cynicy, hedoniści, ateści, sensualiści, piewcy rozkoszy. Mogą nas oni nauczyć, że istnieje tylko jeden świat” (s. 218). Interesujące, że autor w żaden sposób nie ukazuje, jak mają się oni do deklarowanego przez niego racjonalizmu, Oświecenia i posługiwania się „rygorystyczną logiką”. Ciekawe, że nie widzi sprzymierzeńców w największych filozofach historii czy logikach albo naukowcach. Można się zapytać, czy dzisiejsi Europejczycy chcieliby budować nową, dynamiczną, twórczą kulturę Zachodnią na szydercach, cynikach, sensualistach itp.? Czy to nie sugeruje, że Onfray po prostu lekceważy swoich współczesnych?

Ogromnie interesujące jest jednak to, że dla projektu ateologicznego relatywizm jest ogromnie szkodliwy. Według Onfray, dyskursy nie mają jednakowej wartości: „Podobnie jak nie można podciągać pod jeden strychnielec kata i ofiary, dobra i zła, nie można też dobrotliwie akceptować wszystkich porządków dyskursu” (*tamże*). Tak więc ateologia ma jednak coś wspólnego z chrześcijańską *episteme*: obie odrzucają relatywizm, istnieje prawda, istnieje dobro i zło, których nie można mieszać. Czyż nie jesteśmy więc znowu na gruncie chrześcijańskiej *episteme*? Czy Onfray rzeczywiście tworzy pochrześcijański ateizm? Czy nie zawikłał się w nieprzemyślany do końca system?

Polemika z Onfray i jego krytyką chrześcijaństwa (i innych monoteizmów), podobnie jak polemika z innymi nowymi ateistami, jest bardzo trudna, co zauważa np. Alister McGrath: obalenie i prostowanie błędów i przesady wymagałoby dużo miejsca, byłoby żmudne, nudne, i męczące. Zresztą zainteresowanym można polecić wiele już powstałych na ten temat książek i artykułów – te, które odnoszą się do książki Onfray, zostały wspomniane na początku (na rynku polskim krytycznej analizy bardzo podobnej

próby dekonstrukcji monoteizmów znajdziemy w: A. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem? Złudzenie Dawkinsa*, Kraków 2007).

Tutaj warto tylko wspomnieć, że książka wprost i otwarcie konstruuje uprzedzenia, podejrzenia, zabobony, fobie itd. Przykładowo, Onfray stwierdza, że nazizm i chrześcijaństwo, szczególnie katolicyzm, są nierozwiązalnie związane. Chrześcijaństwo, według niego, jest ostatecznym, absolutnym wytłumaczeniem pojawienia się nazizmu i tragedii Shoah (zob. np. s. 171-172). Czy to jest postawa racjonalisty, człowieka promującego poznanie naukowe? Czy ateizm ateistyczny budowany na przesadach zapewni światu pokój, radość i wzajemną troskę?

Warto też spojrzeć na sukces książki Onfray w kontekście tego, co aktualnie dzieje się we Francji. Koncepcja laickości państwa wyrastająca z rewolucji francuskiej już nie jest w stanie odpowiedzieć na potrzeby bardzo w ostatnich dekadach spluralizowanego społeczeństwa francuskiego. Mówi się szeroko o tym, że Francja potrzebuje nowych form laickości, że jeszcze raz trzeba przemyśleć relacje do religii. Czy ateologia Onfray może coś zaoferować? Czy uczenie ateizmu w szkołach – do czego nawołuje Onfray – nie jest nauczaniem jeszcze jednej religii, jak zarzucali mu krytycy? Hedonizm, centralne przesłanie Onfray, to nic innego tylko to, czym ludzie są zmęczeni w dzisiejszym konsumpcyjnym świecie. Czy odgrzebywanie hedonizmu greckich filozofów coś tu zmieni, jest wątpliwe. Onfray, „an atheist preacher” – jak często jest nazywany – zdecydowanie nawołuje ateistów do mobilizacji, do wyraźnego, zaangażowanego opowiedzenia się po stronie pochrześcijańskiej ateistycznej laickości (s. 218). Swoją książką chce zmusić Republikę Francuską do wyznania wiary ... w ateizm (Jean Birnbaum). A więc znowu: ateolog też musi zdobyć się na akt wiary (może warto przeprowadzić dekonstrukcję, demystyfikację i demontaż tej wiary?) W nagrodę przed przyszłymi ateologami Onfray roztacza wizje znane nam z totalitarnych systemów: „Ateologia wiedzie również do nowej polityki, (...). Wówczas raj nie będzie już pozaziemską fikcją, ale ideą regulatywną doczesnego rozumu. Warto pomarzyć...” (s. 77). Można dodać, że raj to też idea judeochrześcijańska – Onfray zdecydowanie sam nie jest konsekwentnym ateologiem.

Tłumacz i autor wstępu wyraża nadzieję: „Być może integryzm jest tylko ostatnim spazmem religii, a popularność dzieł wspomnianych myślicieli [Dawkins, Harris] stanowi zapowiedź poreligijnego jutra: zwycięstwa racjonalizmu, sceptycyzmu i pogodnego hedonizmu”. Czytając *Traktat* i widząc kondycję ateizmu nieodparcie nasuwa się przypuszczenie, że tzw. nowy ateizm, do którego trzeba zaliczyć Onfray, jest ostatnim, bezradnym intelektualnie, spazmem ateizmu i, być może, stanowi zapowiedź poateistycznego jutra.

**J. MAKOWSKI, J. SALAMON SJ (red.), *Chrześcijaństwo przed nami***

Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 200.

*Chrześcijaństwo przed nami.* Już tytuł daje wiele do myślenia. Otwiera skojarzenia biegnące w stronę niezrealizowanego wezwania Nauczyciela z Nazaretu. Tym samym może pojawić się niebezpieczeństwo stygmatyzowania publikacji jeszcze przed jej lekturą – przecież podobną tezę o niespełnionym przesłaniu Mesjasza głosił marksizm: chrześcijaństwo przez dwa tysiące lat swego istnienia nie zdołało przemienić świata, jest przestrzenią subiektywnego ducha, którego uniwersalne, zbawcze aspiracje wciąż znajdują się w odległej przyszłości. Redaktorzy *Chrześcijaństwa przed nami* nie posłużyli się marksistowską tezą o końcu chrześcijaństwa, jakie znamy. Wprost przeciwnie, tytuł zaczerpnęli od ks. prof. Józefa Tischnera i wiernie trwają przy jego intuicji, a jest ona daleka od postulatu Karola Marksa. Zanim przyjrzymy się, w jaki sposób Centrum Kultury i Dialogu, inicjator i wydawca niniejszej publikacji, rozumie chrześcijaństwo przed nami, spójrzmy, czym właściwie owo środowisko jest.

Centrum Kultury i Dialogu jest młodym, krakowskim ośrodkiem katolickich intelektualistów (teologów, filozofów, socjologów, antropologów) i publicystów, związanym z jezuickim Ignatianum (można by ich nazwać chrześcijańskim *think tankiem*). Zrzesza zarówno duchownych, jak i osoby świeckie. Wyróżnia ich młody wiek (20-40 lat), przez co można ich utożsamiać z dziećmi II Soboru Watykańskiego i starszymi rocznikami Pokolenia JP2. Interesuje ich dialog międzyreligijny, ekumenizm, współdziałanie z przedstawicielami różnych grup społecznych i kultur. Są przekonani, że właściwa i zdrowa obecność religii w globalizującym się świecie może się przyczynić do kształtowania wspólnoty wartości (przy zachowaniu fundamentalnych różnic kulturowych) oraz do budowania „cywilizacji miłości”. Zdaniem CKiD, ma się to realizować m.in. przez szukanie modelu przekształcania polskiego społeczeństwa w duchu religii, która wnosi wspólny wszystkim system wartości, wkład chrześcijaństwa w dialog międzyreligijny w dobie powszechnej globalizacji czy też przez rozpoznawanie i promocję kulturotwórczej roli chrześcijaństwa.

Przedstawiona tematyka znalazła się także w referowanej książce. Jest to zbiór czternastu tekstów poruszających fundamentalne problemy chrześcijaństwa istniejącego w ponowoczesnym świecie. Ponowoczesność lub też tzw. płynna nowoczesność to rzeczywistość, która jak echo powraca na stronach *Chrześcijaństwa przed nami*. Jest to fakt, od którego wychodzi znaczna część autorów publikowanych tekstów. Szukają więc takiego modelu funkcjonowania chrześcijaństwa i Kościoła w przestrzeni współczesnej, który stanowiłby godną propozycję dla dzisiejszego człowieka. Te poszukiwania,

odbywające się na płaszczyźnie kultury, prowadzone są na drodze dialogu. Należy od razu zastrzec, że nie jest to dialog polegający na wspólnym „ucieśnieniu” dwu stanowisk lub światopoglądów, co w efekcie prowadzi nie do prawdy, lecz do jej relatywizowania. Dialog (*dia-logos*), to, w rozumieniu autorów *Chrześcijaństwa przed nami*, nie poszukiwanie konsensusu, który byłby minimalistycznym poznaniem *veritas rei*, lecz racjonalność, rozumowa kontrpropozycja oparta na fundamencie wiary, na Logosie. To współ-myślenie. Tylko takie zrozumienie obecnego kontekstu istnienia chrześcijaństwa w świecie współczesnym może próbować istotnie przemienić naszą płynną nowoczesność. Przejdźmy teraz do treści kolejnych artykułów zamieszczonych w pierwszym tomie Biblioteki Centrum Kultury i Dialogu.

Redaktorzy niniejszej publikacji, Jarosław Makowski i Janusz Salamon SJ, ułożyli zamieszczone w niej eseje według swoistej kolejności. Nie jest to żadną miarą kolejność przypadkowa bądź dowolna – ma ona swój sens. Co więcej, kolejne artykuły uzupełniają się, dopełniają swe treści tak, że całość sprawia wrażenie niezwykle spójnej i kompletnej wizji.

Jak w każdej tego typu publikacji, są w niej teksty lepsze i gorsze. Nie wynika to jedynie z tematyki, którą podejmują autorzy – znajdujemy bowiem eseje poruszające, dogłębnie wskazujące jądro problemu czy też konfliktu współczesnej kultury, która ze swej natury musi stać w opozycji do pewnych fundamentalnych prawd chrześcijaństwa. Z kolei inni autorzy ograniczają się do systematycznego szkicu, który choć sumienny i klarowny, nie wnosi światła i nie staje się próbą przedstawienia propozycji wobec płynnej nowoczesności. Do moich faworytów należą teksty o Jezusie, etyce, rozumie, tradycji, dialogu. Przedstawię szerzej cztery eseje, moim zdaniem podstawowe do rozumienia propozycji CKiD.

Autorem pierwszego tekstu o Jezusie (*Pozostał, kim był, i stał się, kim nie był*) jest ks. Grzegorz Strzelczyk. Wychodząc od chrześcijańskiego imperatywu głoszenia kerygmatu, który zawsze jest przekazywany i interpretowany w danej przestrzeni kulturowej, zwraca on uwagę na konieczność pojawienia się trzech zgorszeń dotyczących bezpośrednio osoby i życia Jezusa Chrystusa. Pojawienie się owych zgorszeń jest zawsze związane z kulturą, w której chrześcijanie głoszą Dobrą Nowinę o życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Nauczyciela z Nazaretu. Są one jednak w pewien sposób od kultur niezależne, bo związane bezpośrednio z Osobą Jezusa.

Pierwsze zgorszenie jest typowo historyczne i ma nowożytny rodowód. Dotyczy ono tożsamości Jezusa i świadectw o Jego życiu. Otóż jedynym „rejestratorem” tychże była pamięć uczniów. Wszystkie znane nam dokumenty, świadectwa Jego mesjańskiego i paschalnego życia są spisane przez bezpośrednich świadków – apostołów bądź powierników ich pamięci. Pojawia się więc problem – zgorszenie – na ile to, co wiemy o Jezusie, jest żywym

przekazem autentycznej tożsamości Jezusa z Nazaretu, a na ile apostołską projekcją i interpretacją, powodowaną gorącym pragnieniem nastania królestwa Bożego. Strzelczyk proponuje zatem przejście od wiary faktów, do wiary sensu i przesłania. Chrześcijanie wierzą nie w fakty historyczne o ścisłej dacie, stosownej liczbie wiarygodnych świadków (choć to też jest istotne), lecz w Sens, istotę, która z nich wypływa, choć nie jest z nimi bezpośrednio powiązana (por. s. 14).

Zgorszenie drugie, w przeciwieństwie do pierwszego, jest pierwotne, ponieważ dotyczy samego centrum życia i nauczania Jezusa. Mowa o boskiej świadomości Jezusa. Pociągało to za sobą przekształcanie Prawa i religijnych nakazów Izraela. Ta reorientacja była zgorszeniem już dla Jemu współczesnych – jej istota polegała na przemianie ludzkich serc tak, by przygotować miejsce na nadejście królestwa Boga, które nie będzie panowaniem nad ziemskimi strukturami, lecz panowaniem serc. Dlatego konieczne jest położenie akcentu na dobro drugiej osoby – Prawo ma być jedynie środkiem, nie celem. Dowartościowanie indywidualnej odpowiedzialności przed samym Bogiem musiało w czasach Jezusa budzić zgorszenie. Nie inaczej jest teraz (por. s. 16-19).

Trzecie zgorszenie jest zgorszeniem chrystologicznym: apostołowie rozpoznali w Jezusie Chrystusa, Syna Boga. Ale jak rozumieć to fundamentalne dla chrześcijan sformułowanie? Czy jest to metafora? A jeśli Jezus jest jedną z osób Trójcy Świętej, to czy nie jest to zagrożenie dla monoteizmu? Jeśli jest prawdziwym Bogiem, to jak może być jednocześnie prawdziwym człowiekiem? Odpowiedzi na te pytania Kościół szukał i wypracował na Soborach Powszechnych. W tej części swego tekstu ks. Strzelczyk referuje proces odkrywania prawdziwej bosko-ludzkiej tożsamości Jezusa Chrystusa. Niemniej widać jednak, że choć zgorszenia te zostały przez świat chrześcijański zinterpretowane i rozjaśnione, ich echa wciąż powracają.

W tekście ks. Strzelczyka pojawia się problem sumienia i odpowiedzialności za decyzje przed Bogiem i ludźmi. Myśl tę podejmuje w osobnym eseju pt. *Etyka. Bliźni, który wyzwala* Jarosław Makowski. Punktem wyjścia jest namysł nad istotą etyki chrześcijańskiej: Jakie jest jej źródło, skąd czerpie wzór i jak kształtuje się możliwość wcielania jej w życie. Zdaniem Makowskiego, centrum i źródłem etyki chrześcijańskiej jest przykazanie miłości Boga i bliźniego (Mt 22, 34-39). Jednak, w jaki sposób żyć tym zadaniem we współczesnym świecie? Makowski przedstawia zatem stan świata współczesnego – posiłkuje się przy tym analizami Anthony'ego Giddensa i Zygmunta Baumanna. Według ich koncepcji, człowiek obecnie chce być przede wszystkim „ze sobą”. Dominuje egzystencjalny egoizm, pragnienie samorealizacji, spełnienia. Przekłada się to na jakość więzi, relacji i związków, które tworzy. Da się zauważyć tendencję do utrzymywania tzw. czystych



relacji i chłodnych związków. Polegają one trwaniu w sformalizowanych, lub nie, związkach dopóty, dopóki przynosi to korzyść, radość, umożliwia samorealizację. „Ekonomia i satysfakcja zastępuje miłość i zobowiązanie” (s. 27). Jak zatem tworzyć trwałe więzi, gdy ponowoczesny człowiek porzuca naturalne pragnienie zobowiązania? Razem z nowoczesnością, która jest płynna, takie same stają się nasze relacje. Trudno więc mówić o „więzi z-obowiązania” wobec drugiego (Józef Tischner).

Jeszcze trudniej wyobrazić sobie w świecie płynnych relacji traktowane na serio przykazanie miłości, bo o jakiej miłości możemy tu mówić? Zamiast niej widzimy prymat korzyści, interesów, chłodnej kalkulacji w chłodnym związku. W takim świecie zobowiązanie do miłości Boga i bliźniego zakrawa wręcz, zdaniem Makowskiego, na szaleństwo (por. s. 28). Przykazanie miłości jest w swym pierwotnym znaczeniu przykazaniem więzi – dopiero podtrzymywanie naturalnej zdolności, i pragnienia, człowieka do tworzenia interakcji pociąga za sobą praktykowanie miłości. Nie istnieje przecież miłość oderwana od jakiegokolwiek relacji, miłość bezosobowa byłaby czystym egoizmem. Dlatego pierwszym zadaniem chrześcijaństwa w ponowoczesnym świecie byłoby przywrócenie człowiekowi jego pierwotnego pragnienia i umiejętności tworzenia więzi. Etyka chrześcijańska opiera się bowiem na prymacie zobowiązującej odpowiedzialności.

Pośród diagnoz współczesności, w tekście Makowskiego pojawia się ciekawa interpretacja ewangelicznej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie autorstwa ewangelickiego bp. Zdzisława Trandy. Zdaniem bp. Trandy, kapłan i lewita, którzy ominęli pobitego, niekoniecznie kierowali się bezdusnością – to system religijny zmusił ich do takiego zachowania. Gdyby udzielili rannemu (który mógł być martwy) pomocy, zaciągnęliby na siebie rytualną nieczystość i nie mogliby służyć w świątyni, do której najpewniej zdążali. Nieszczęśnikowi pomógł dopiero „niewierny” Samarytanin, który nie był związany kultem świątynnym. W tej interpretacji winnym niektórych postaw etycznych może być system religijny – to kolejne wyzwanie dla Kościoła płynnej nowoczesności. A przecież etyka chrześcijańska nie jest bezdusznym systemem nakazów i zakazów – ona ma wyzwalać. Jest bowiem twórczym naśladowaniem Jezusa Chrystusa.

Z kolei jezuita Janusz Salamon zajmuje się w swoim artykule problemem dialogu. Więcej mówi podtytuł: *Ku religii wolności*. Otóż, zdaniem autora, fundamentem procesu poznania Boga jest osobiste doświadczenie, za którym postępuje interpretacja. Zatem Bóg, którego poznaję, jest taki, jaka jest świadomość poznającego podmiotu, jego doświadczenia, sposób percepcji. Jeśli istotnie tak jest, to nasze doświadczenie Boga jest potencjalnie zagrożone przez błąd w Jego poznaniu. Wydaje się jednak, że taka jest ekonomia Boża. „Jaki człowiek, taki jego Bóg. Powiedz mi, kim jesteś, a powiem ci, jaki jest

Twój Bóg” (s. 40). Zdaniem Salamona, nie ma nic złego w indywidualnym, subiektywnym poznaniu Boga – jest to wręcz proces naturalny, zaplanowany przez Niego samego – kategoria wolności jest fundamentalnym paradygmatem rozumienia człowieka i Boga. Wypływa ona z samej Osoby Stwórcy, jest jedną z tych cech, które stanowią o Jego doskonałości. Jest też nieustannym wezwaniem i zadaniem, by człowiek złożoną w sobie predyspozycję do twórczej wolności nieustannie odkrywał i realizował. Można powiedzieć, parafrazując św. Ireneusza z Lyonu – „chwałą Boga w o l n y człowiek”. A więc konieczne jest takie rozumienie wiary chrześcijańskiej, które będzie prowadziło do religii skrojonej na miarę człowieka – do religii wolności. Taka religia będzie (jest) religią dialogiczną, w której Bóg i człowiek nawiązują partnerską relację, tworzą więź, z-obowiązanie. Oczywiście dialog ten nie jest dialogiem dla samego siebie, racją jego istnienia i celem jest miłość. Bosko-ludzka relacja musi być więc oparta na rozmowie w i dla miłości. Tylko taki dialog może „znieść” ontyczną inność dialogujących partnerów – różnice trwają i są nieusuwalne, lecz powstaje relacja zupełnie nowej jakości.

Janusz Salamon przedstawia, niejako w opozycji do zarysowanej religii dialogu, model religijności monologicznej. To typ relacji bosko-ludzkiej opartej na systemie nakazów, etycznych konstrukcji, narzuconych zobowiązań. Autor jednak przekonuje, że nie należy takiej religijności *a priori* odrzucać – jest ona koniecznym etapem na drodze wychowania, można by powiedzieć socjalizacji, do świadomego i wolnego partnerstwa z Bogiem. Warto tu przytoczyć analogię do procesu wychowania dziecka – konieczny jest etap bezwzględного posłuszeństwa, przyjmowania gotowych formuł, nakazów, zakazów. Nie znaczy to jednak, że taki proces jest opresyjny i tworzy mentalność niewolniczą. Religijność monologiczna ma swoje wady i rzeczywiście może przerodzić się w etykę niewoli, niemniej jednak jest ona zaproszeniem do wyjścia z fazy „dzieciństwa” do etapu dojrzałej relacji.

Jako echo ciekawego tekstu Janusza Salamona niech zabrzmie *resume* jego eseju: „Bóg nie stworzył człowieka, aby nad nim dominować, ale aby z nim współ-czuć. Aby pozostawać z nim w dialogu miłości. I jest w stanie zapłacić za to bycie w dialogu z człowiekiem najwyższą cenę” (s. 48).

Natomiast Sebastian Duda w swym znakomitym eseju porusza problem racjonalności wiary w świecie współczesnym. Dowodzi, że zepchnięcie chrześcijaństwa do przestrzeni subiektywnego poznania uniwersum oraz zanegowanie naukowości teologii, która nie może już tłumaczyć całości bytu, jest po części winą ludzi Kościoła. Teologia sama wyrzekła się, pod presją gwałtownego rozwoju nauk szczegółowych, pretensji do tworzenia całościowej wizji. W ten sposób sama zgotowała sobie klęskę. Duda w swych rozważaniach odwołuje się do spostrzeżeń angielskiego teologa Johna Milbanka, twórcy środowiska Radykalnej Ortodoksji. Milbank przed-

stawia dwa źródła takiego stanu rzeczy: pierwszym jest, mówiąc skrótowo, przesunięcie akcentu z *Veritas* na *utilitas* oraz *authoritas*. Pociąga to za sobą upadek uniwersalistycznej wizji świata, której gwarantem był teologiczny rozum. Drugim źródłem jest rozprzestrzenienie się powyższego zjawiska na kategorię moralności. Obu źródłom towarzyszy nowożytny przekonanie o dominującym we wszechświecie chaosie, którym nic i nikt nie rządzi. Dlatego naczelnym celem ludzkiego działania, przede wszystkim rozumowania, ma być próba panowania nad chaosem. Odwołując się do Paula Ricoeura, Duda przekonuje, że konsekwencją tego stało się zagubienie przez nowożytny rozum eschatologicznego sensu historii. Tak zarysowana sytuacja staje się szansą dla chrześcijańskiej teologii, by jej właściwe aspiracje znów stały się doniosłe i słyszalne (por. s. 52). Ludzki rozum winien odnaleźć swój sens i umocowanie w boskim Logosie.

\*\*\*

Przedstawione powyżej teksty stanowią, moim zdaniem, esencję i fundament myślenia reprezentowanego przez środowisko CKiD. Pozostałe eseje zdają się jakby kroczyć za nimi, dopełniać i konkretyzować zarysowane problemy. Są też propozycją obecności Kościoła, i spojrzenia teologicznego, w różnych aspektach współczesnej rzeczywistości. Tematykę tę podejmuje np. Artur Madaliński w niezmiernie ciekawym tekście o literaturze pt. *Literatura. Pochwała nieoczywistości* (s. 137-146). Autor zachęca do tworzenia literatury, która stanowić będzie *locus theologicus*. Ma to być przestrzeń tytułowej nieoczywistości, płaszczyzna wątplenia i poszukiwania – słowem: odejście od literatury konfesyjnej. Ten ciekawy apel odnosić się będzie także do specyfiki filmu, o którym pisze ks. Andrzej Luter *Film. Książka bez maski* (s. 147-161). Warto zwrócić uwagę także na tekst o Tradycji augustianina Wiesława Dawidowskiego: *Tradycja. Zaglądając do skarbcza* (s. 61-71), o Kościele ks. Andrzeja Draguły: *Kościół. Wyrzekając się sukcesu* (s. 73-84), czy też Zbigniewa Danielewicza o zbawieniu i rzeczywistości eschatologicznej: *Zbawienie. Smakować życie przyszłe* (s. 179-194). Tylko esej o rynku i gospodarce, autorstwa dominikanina Marcina Lisaka, wyraźnie odstaje od reszty – Lisak streszcza podstawowe zagadnienia, zbyt pobieżnie zarysowując obraz „ochrzczonej” gospodarki (*Rynek. Przeciw ekonomizmowi*, s. 163-177).

Dość wyraźnie można dostrzec pewien wspólny wszystkim autorom nurt. Jak echo, na stronach każdego z esejów powtarza się wezwania Jana Pawła II, by to „człowiek był drogą Kościoła”. To momentami nadużywane papieskie wezwanie staje się jednak na kartach publikacji CKiD zadaniem wciąż niezrealizowanym w pełni, zadaniem świeżym, obowiązującym, jeśli Kościół ma przedstawiać światu swą młodą, piękną twarz. To wezwanie powinno nas wciąż niepokoić, wybudzać z błędnego snu poczucia bezpie-

czeństwa i stabilności; w tym sensie chrześcijaństwo rzeczywiście wciąż stoi przed nami – ewangeliczne przesłanie nie zostało do końca wypełnione. Co ważne, autorzy temu nie postulują gwałtownego zerwania – dostrzegają skarb przechowany w bogatej Tradycji Kościoła, czemu wyraz dają w swych tekstach, które niejednokrotnie są próbą twórczego wydobycia rzeczy „starych i nowych”. Tradycja i dziedzictwo Kościoła jest nieodkrytą perłą, która wymaga odnalezienia, oczyszczenia i pielęgnowania, a następnie przekazania dalszym pokoleniom.

Wspólne autorom jest przekonanie o kondycji współczesnego świata. Jest to świat płynnej nowoczesności, chłodnych związków, moralnego i poznawczego relatywizmu. Właśnie w takim świecie chrześcijaństwo ma do wykonania ważne zadanie: winno przedstawić nowoczesną, rozumną i rozsądną kontrpropozycję, która będzie przez swą doniosłość i całościową wizję atrakcyjna dla ponowoczesnego człowieka. Chodzi o tworzenie kontr-socjologii, kontretyki itp. na fundamencie Tradycji Kościoła. Należy to rozumieć jako racjonalne i twórcze trwanie przeszłości w terażniejszości, z jednoczesnym wychyleniem w przyszłość. Tylko takie chrześcijaństwo, wierne wezwaniu Chrystusa, może rzeczywiście przemieniać świat. Eseje zebrane w publikacji CKiD *Chrześcijaństwo przed nami* są jedynie pewną propozycją myślenia o Kościele funkcjonującym w świecie współczesnym. Te szkice są jednocześnie zaproszeniem do dalszego myślenia nad wspomnianym modelem funkcjonowania Kościoła w ponowoczesności. Nie jest to przecież proces zamknięty – trudno byłoby zatem przedstawić gotową, uniwersalną odpowiedź. Mamy raczej do czynienia z pewnym świadectwem odwagi myślenia, zaproszeniem do odkrywania esencji chrześcijaństwa, która przez samą swą naturę jest poważną propozycją dla ludzi wszystkich czasów i kultur.

*Michał Buczek*

### **Ch. HITCHENS, *Bóg nie jest wielki*, tłum. C. Murawski**

Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2007, ss. 292.

Christopher Hitchens, absolwent filozofii, politologii i ekonomii na Balliol College w Oxfordzie, pisze książkę pt. *Bóg nie jest wielki* jako zdecydowany i ugruntowany ateista. Za cel stawia sobie nie tyle zanegowanie istnienia jakiegokolwiek bóstwa – choć pośrednio dąży i do tego – ile uka-

zanie bezpodstawności i głupoty wszelkiej religii. Jako człowiek, który miał osobistą styczność z wieloma religiami, jest przekonany o pewności swego twierdzenia. Posługuje się przy tym argumentami, które mogą trafić do wielu, zarówno jemu podobnych, jak i osób poszukujących prawdy i własnego celu w życiu. Niestety, w wielu miejscach popełnia błędy, np. często zestawia najróżniejsze wyznania tak, że nie do końca wiadomo, czy za pomocą danego argumentu neguje jedno z nich, oba, a może wszystkie jednocześnie. Można jednak przypuszczać, że błędy te mogą być przez autora zamierzone, by wprowadzić do sprawy jeszcze więcej zamieszania.

Hitchens zaczyna swój wywód od przedstawienia czterech, jego zdaniem, podstawowych zarzutów względem religii. Są to: błędne podejście do pochodzenia człowieka i kosmosu, łączenie w sobie niewyczerpanych pokładów służalczości i solipsyzmu, bycie przyczyną i skutkiem niebezpiecznych represji seksualnych oraz opieranie się w skrajnym stopniu na pobożnych życzeniach (por. s. 11). W dalszym zaś ciągu autor stara się rozwinąć każdy z tych wątków po to, by udowodnić, że ma rację. Niestety, najczęściej posługuje się przy tym argumentami naukowymi, we współczesnym rozumieniu tego słowa. Jeśli chodzi o zmartwychwstanie Jezusa czy choćby o Jego narodzenie z dziewicy, mówi zwyczajnie, że to nie mogło mieć miejsca w historii – bo takie rzeczy, z naukowego punktu widzenia, nie są możliwe. Co więcej – przy mówieniu o narodzeniu z dziewicy sięga również, o czym już wspomniałem, do innych kultów, m.in. napomina o wyjściu Buddy z boku własnej matki. Zestawienie takie, prawdopodobnie zamierzone, zmusza czytelnika do wzmożonego myślenia. Bo będzie musiał albo zanegować chrześcijańską wiarę, albo wesprzeć buddyzm (jako bardzo podobny). Starając się bowiem odeprzeć ten zestaw argumentów, a nie mając do dyspozycji żadnej innej broni (co wśród zainteresowanych czytelników może być częstym zjawiskiem), nie może stwierdzić, że w chrześcijaństwie to prawda, w buddyzmie zaś bujda – bo, zdaniem Hitchensa – chodzi o dwa równie bzdurne wydarzenia tej samej rangi.

Starając się udowodnić bezpodstawność religii, Hitchens sięga do dwóch popularnych w dzisiejszych czasach teorii naukowych: teorii ewolucji i teorii przypadkowości. Odnosząc się do ewolucji, łącząc ją z fizyką Einsteina, ukazując jak dalece sięga już nasza wiedza dotycząca porządku rzeczy, autor ukazuje wielokrotnie, że kto chce, może w Boga wierzyć, ale nie jest On już potrzebny, by podtrzymać czy udowodnić którąkolwiek teorię. Ewolucja, jego zdaniem, jako niezwykle złożony i skomplikowany proces trwający tysiące lat, nie może być dziełem inteligentnego i wszechmocnego Boga. Bóg bowiem, gdyby istniał, rzeczywiście stworzyłby idealny świat w momencie, ustanawiając na nim idealny porządek i stawiając idealnego człowieka jako koronę stworzenia. Tymczasem dzieje ziemi dają mnóstwo dowodów na to, że nim powstał człowiek, niedoskonały nie tylko moralnie, ale również me-

chanicznie (przykładem niepotrzebnie odwrócony narząd wzroku), gatunki umierały i rodziły się, wszystko zaś postępowało topornie, metodą wielu prób i błędów. „Ci, którzy ustąpili, nie bez walki, przed przytłaczającymi dowodami ewolucji, wypinają teraz pierś do dekoracji medalami za to, że zdobyli się na przyznanie do porażki. Już sama wspaniałość i zróżnicowanie tego procesu, jak pragną teraz deklaruować, przemawia za umysłem (bytem) sprawczym i kierującym. Tym sposobem jednak robią ze swojego wyimaginowanego Boga szukającego po omacku głupka, jednocześnie czyniąc z amatorskiego majsterkowicza, działającego na zasadzie prób i błędów, po prostu niedołęgę i niezdare, który potrzebował eonów czasu, by uformować kilka sprawnych modeli, gromadząc jednocześnie całe wysypisko śmieci i nieprzydatnych do niczego odpadków. Czyż nie mają w sobie ani krzyny szacunku i respektu wobec bóstwa, któremu oddają cześć?” (s. 89). Autor oczywiście nie zaprzecza, że ewolucja jest w jakiś sposób inteligentna, ale porównuje jej inteligencję raczej do eksperymentów dziecka niż do prób dorosłych ludzi. Nie należy więc przypisywać tej inteligencji Bogu, skoro przypisujemy mu jednocześnie wszechmoc. Jak również ogromną dobroć – podczas gdy ewolucja jest niewyobrażalnie okrutna. Dość dziwny wydaje się fakt, że Hitchens nie zaprzecza całkowicie inteligencji tego procesu, ale jednocześnie odrzuca istnienie jakiegokolwiek inteligentnego podmiotu sprawczego jako absurdalne.

Drugą ciekawą teorią, o której już wspomniałem, jest teoria przypadkowości. Hitchens pokazuje, jak współcześni naukowcy (powołuje się głównie na prof. Stephena Jaya Goulda) doszli do wniosku, na podstawie niedawnych odkryć geologicznych, że ewolucja wcale nie jest procesem ukierunkowanym w ostateczności na powstanie inteligentnego człowieka, lecz raczej przypadkowo łączy ze sobą różne składniki, z których powstaje losowy efekt końcowy. Autor cofa się w swojej opowieści do kambry, kiedy to wśród wielu wymierających gatunków zwierząt jeden z nich, *Pikaia gracilens*, prawdopodobnie pierwszy wśród kręgowców oraz protoplasta całej tej rodziny, przetrwał. „Gdyby [jednak] to drzewo dało się ponownie posadzić lub, używając metafory, gdyby tę zupę raz jeszcze zagotować, prawdopodobnie nie zostałyby odtworzone te same rezultaty, jakie już znamy” (s. 96). Hitchens ukazuje więc, że gdyby ten konkretny gatunek nie przetrwał, lub gdyby nie zdarzyło się choć jedno z wielu wydarzeń w ciągu dziejów, którego prawdopodobieństwo było bliskie zeru, człowiek nigdy by nie powstał. Dla niego jest to oczywisty dowód na nieistnienie stwórcy, ponieważ żaden inteligentny stwórca nie byłby na tyle głupi, by zdać się na tak nieprawdopodobny splot przypadków. Nie przychodzi mu jednak najwyraźniej do głowy, że dla osób wierzących w inteligentne dzieło stworzenia ten zbieg okoliczności był i tak z góry ustawiony w ten sposób, by mogło dojść do powstania człowieka. A nawet jeśli przychodzi mu to do głowy, to jest w stanie zadać to

samo co przy ewolucji pytanie: Po co inteligentny stwórca miałby wszystko tak bardzo komplikować? By dodać otuchy ludziom wierzącym, Hitchens kończy rozważania dotyczące wyżej omówionych teorii ironiczną puentą: „Ludzie religijni, obdarzeni wnikliwym umysłem, również mogą znaleźć odrobinę pocieszenia. Sceptycyzm oraz odkrycia nauki uwolniły ich od dalszego dźwigania ciężaru, jakim była konieczność obrony Boga pod postacią niedorzecznego, niezdarne go, szalonego naukowca ze słomą we włosach, a także od konieczności dalszego udzielania odpowiedzi na pytania o to, kto sprowadził na Ziemię pałeczki syfilisu, stworzył ludzi chorych na trąd oraz dzieci z wrodzonym kretynizmem albo wynalazł hiobowe męczarnie. Pobożni chcą uwolnienia od tego zarzutu. Nie odczuwamy już więcej potrzeby Boga, który wyjaśniłby nam to, co nie jest już tajemnicą. Teraz, kiedy ich wiara stała się opcjonalna, prywatna i niezwiązana z tematem, ludzie wierzący i religijni uczynią to, co będzie ich zdaniem stosowne. Nas nie powinno to obchodzić tak długo, jak nie podejmą kolejnej próby wpajania religii innym, sięgając po przymus w jakiegokolwiek formie” (s. 100-101).

Wiara Christophera Hitchensa w nowoczesną naukę i ewolucjonizm sięga niekiedy czegoś, czego nie wahałoby się nazwać absurdem. Otóż w rozdziale poświęconym religijnym nakazom i zakazom żywieniowym skupia się głównie na wieprzowinie. Rozpoczyna ten rozdział oczywiście od ogólnego przekroju przez wszystkie religie, by pokazać, że żadna z nich nie zawahała się manipulować przy jedzeniu – dotykając także, jak zaznacza, obecnie już raczej niepraktykowanego w katolicyzmie zalecenia spożywania ryb w piątki, nie pytając jednak przy okazji, dlaczego akurat ryb i dlaczego akurat w piątki. Gdy podchodzi już do kwestii judaizmu i islamu, stara się wskazać wiele przyczyn, które mogły kierować postępowaniem twórców tych religii przy wymyślaniu zakazu jedzenia wieprzowiny. Ostatecznie dochodzi do przekonania, że świnia zawsze wydawała się pod wieloma względami podobna do człowieka. Wymienia tu wygląd, smak mięsa, przedśmiertne kwiki oraz ewidentną inteligencję. Z tych to powodów świńskie mięso miałyby być dla starożytnych Żydów czymś odrażającym i pociągającym jednocześnie – i dlatego też należało pokonać pokusę spożywania apetycznego specjału. Współczesna nauka, jego zdaniem, zdaje się potwierdzać tę interesującą tezę. Odkryto bowiem, że genetycznie świnia jest jednym z najbardziej zbliżonych do człowieka gatunków, a swą nieprzeciętną wśród zwierząt inteligencję zawdzięcza temu, że ma jedynie w niewielkim stopniu mniejszy stosunek wagi mózgu do wagi ciała niż delfiny. W konkluzji stwierdza, że może rzeczywiście należałoby zaprzestać spożywania wieprzowiny, ale nie z powodu nakazów jakiegokolwiek religii, lecz ze względu na bliskie pokrewieństwo człowieka i świni, którą, zdaje się, byłby nawet w stanie nazwać siostrą: „Świnie są tak bliskie nam i w tak wielu dziedzinach okazują się przydatne, że obecnie humaniści inicjują silne naciski, by zrezygnować z ferm tuczników (...).

Jest to jednak decyzja, którą musimy podjąć w jaskrawym świetle rozumu i współczucia jako przedłużenie naszego stosunku do bliźnich i krewnych, nie może zaś być efektem zaklęć z ognisk epoki żelaza, kiedy w imię Boga dokonywano czynów znacznie bardziej bestialskich” (s. 47). Widzimy tu, że Hitchens, starając się obalić wszelkie podstawy religijnej wiary, sam ukazuje nam swoją wiarę w braterstwo ze świniami, do przyjęcia której trzeba mieć chyba w rzeczy samej jakieś magiczne podstawy.

W całej książce daje się wyodrębnić mnóstwo wielokrotnie już wypróbowanych i zwalczanych schematów. Autor twierdzi np., że Bóg skazał ludzi na ogromne męki podczas dawania im pierwszego wyboru: wyboru między śmiercią, a bezsensem życia wiecznego – nie biorąc pod uwagę, że życie w wiecznej wspólnotcie z Bogiem mogło być w rzeczywistości błogosławieństwem. Przechodząc zaś do interpretowania Ewangelii, udowadnia, że nie mówią one o rzeczywistych wydarzeniach, ponieważ literalnie nie zgadzają się ze sobą – wydarzenia opisane w jednej, w drugiej pojawiają się w zupełnie innym kontekście. Hitchens zdaje się tu nie pamiętać o takich czynnikach, jak gatunki literackie, styl pisania autorów czy adresaci, do których poszczególne Ewangelie były kierowane. Nie wydaje się nawet, by zauważył, że dzisiejsze biografie (a Ewangelie to nie to samo, co dzisiejsze biografie) tej samej osoby, pisane przez dwóch różnych autorów, diametralnie różnią się między sobą. Biorąc to wszystko pod uwagę, Hitchens mógłby zauważyć, że w kwestiach teologii i moralności, które były podstawą powstania Ewangelii, żadnych różnic nie da się wyodrębnić. Ale to nie pasowało chyba do jego teorii.

Poza całym mnóstwem błędów filozoficznych, teologicznych i rzeczowych należałoby jeszcze podkreślić wyraźną niechęć autora książki do różnych dobrze sprzedających się pisarzy chrześcijańskich. W swojej książce wymienia nazwiska wielu osób, które przedstawia np. jako dwie małe pozostawione przy klawiaturze komputera z włączonym edytorem tekstu (odnośnie do Tima LaHaye i Jerry B. Jenkinsa). Najbardziej jednak skupia się na C. S. Lewisie, jako najpopularniejszym współczesnym apoloecie. Postać, której myślami zachwycamy się, wyłapując je podczas lektury wielu ciekawych dzieł mówiących o Bogu, Hitchens ukazuje jako patetyczną do tego stopnia, że jego myśli nie powinno się w ogóle komentować. Dodać należy jeszcze choćby tyle, że autor ma oczywiście własne pisarskie autorytety, których twórczością się zachwyca, a wśród nich pojawiają się takie postacie, jak Marks i Freud.

Książkę *Bóg nie jest wielki* Christophera Hitchensa czyta się szybko i łatwo, choć ciężko byłoby określić lekturę jako przyjemną. Mało logiczne i często wykluczające się argumenty przemawiające przeciwko religii mogą przyprawić wprawnego teologa co najwyżej o wysoką gorączkę, ewentualnie o pobłażliwy uśmiech, mogą również zdenerwować co bardziej inteligentnego ateistę. Należy jednak pamiętać, że Hitchens nie pisze raczej dla osób, które



są przekonane i ugruntowane w swojej wierze. Prawdopodobnie więc przesmiewcza i ironiczna argumentacja, uderzająca w najsłabsze ludzkie uczucia, może przemówić do osób, które nieco bezmyślnie deklarują się jako ateści czy agnostycy, lub do tych, które dopiero szukają własnej wiary. Dlatego też pozycja ta powinna znaleźć się przede wszystkim w rękach mądrych, pełnych wiary teologów, którzy będą w stanie odeprzeć rzucane przez Hitchensa tezy, a tym samym odpowiedzieć na pytania dotyczące książki, stawiane przez innych, zafascynowanych lekturą czytelników.

*Mateusz Gajek*

**N. POSTMAN, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*,  
tłum. A. Tanalska-Dulęba**

Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004,  
ss. 248.

Neil Postman (zm. 2003) był amerykańskim filozofem i profesorem w Katedrze Kultury i Komunikacji Społecznej na Uniwersytecie Nowojorskim. Do najbardziej znanych jego publikacji należą *W stronę XVIII wieku* i *Zabawić się na śmierć*. Zasłynął jako krytyk współczesności. W książce *Technopol. Triumf techniki nad kulturą* piętnuje postawy osób, które dostrzegają wyłącznie pozytywną stronę nowoczesnych technologii, nie zauważając, co nam one zabierają. Autora niepokoi fakt, że nikt nie stawia pytań, takich jak: Komu dana technika przyniesie większą władzę i wolność, a czyja władza i wolność zmaleją? Zdaniem profesora, kolejny wynalazek wszystko zmienia. To już nie jest ten sam świat z dodaną następną technologią, lecz zupełnie inny. Przez termin „technologia” rozumie nie tylko wytwory materialne, jak telegraf, radio, aparat fotograficzny, telewizor, ale również tzw. technologie niewidzialne, czyli język, statystykę, sondaż, testy inteligencji, zarządzanie w biznesie.

Według Postmana, takie wytwory despotycznie władają naszą podstawową terminologią. Za przykład stawia duchownego, który skupia swoją uwagę na tym, o ile dany środek przekazu zwiększy liczbę jego słuchaczy, zamiast zastanowić się, w jaki sposób nowe media zmieniają znaczenie religii, Kościoła, a nawet samego Boga. Dokładniejszy wpływ mediów na przemiany społeczne ukazuje w książce *Zabawić się na śmierć*.

Autor, na przestrzeni wieków, dzieli kulturę na trzy typy: kultury posługujące się narzędziami, technokracje i technopole. Pierwszy rodzaj cywilizacji wykorzystuje urządzenia, ale nie są one intruzami, lecz podlegają panowaniu człowieka. W technokracji maszyny odgrywają centralną rolę w świecie kultury. Wszystko w pewnym sensie jest zmuszone ustąpić przed ich rozwojem. Społeczeństwo i świat symboli, stają się ofiarą ataku nieustannie doskonalonych narzędzi. Urządzenia „głoszą, że same są kulturą”. Wedle Postmana, w technokracji nastąpiło oddzielenie wartości moralnych od intelektualnych. Podwaliny pod ten typ kultury położyli Kopernik, Kepler, Galileusz, Kartezjusz i Newton, choć sami należeli do cywilizacji posługującej się narzędziami. Pierwszym technokratą był Francis Bacon. Obywatele społeczeństwa technokratycznego wiedzą, że technika i nauka nie dostarczają filozofii życia, i dlatego właśnie trwają w przekonaniach swoich przodków. Tradycja nie została jeszcze definitywnie zniszczona, lecz upokorzona. Traktowanie ludzi jak maszyny jest elementem ubocznym rozwoju technologicznego. Z kolei „technopol to totalitarna technokracja”. Zaczyna w nim panować przekonanie, że celem ludzkiej myśli jest wydajność, osąd człowieka jest niczym w porównaniu z obliczeniami komputerów, a wszystko, co istotne, da się opisać za pomocą wartości liczbowych. Powszechna staje się opinia, iż technika może myśleć za nas. Wszelkie formy życia kulturowego zostają podporządkowane panowaniu technologii. W technopolu nie dopuszcza się do świadomości istnienia transcendentnego poczucia sensu i celu istnienia. Upadają wszystkie, niegdyś cenione, tradycyjne symbole. Powiększa się zjawisko śmietnika informacyjnego, w którym pod natłokiem newsów giną ważne fakty przysłonięte błahostkami. Postman pisze: „Technopol to forma kulturowego AIDS – syndrom braku odporności na informacje” (s. 82).

Filozof stwierdza, że technopol już istnieje w takich krajach jak USA i Japonia. Krytykuje przemiany zachodzące w sposobie myślenia i postrzegania świata w społeczeństwie amerykańskim. Szczególnie podkreśla problem zaniku interpersonalnego kontaktu między pacjentem a lekarzem, na rzecz badań medycznych. Chory przestaje być konkretną osobą, stając się jedynie przypadkiem do zdiagnozowania. Innym, jego zdaniem, szkodliwym zjawiskiem, jest związana z komputerem, nowa definicja człowieka jako „procesora informacji” i przyrody jako danych, które mają zostać przetworzone. Człowiek zaczyna być uważany za robota. Ciągłe postępuje dehumanizacja ludzkości i „deifikacja techniki”. Technopol znajduje źródło autorytetu w bezdusznych statystykach. Dominuje przeświadczenie, jakoby dyscypliny przyrodnicze dostarczały wystarczających metod odkrywania obszarów ludzkiego serca i wskazywały kierunki rozwoju życia społecznego. Technopolanin żywi nadzieję, że nauka może być niekwestionowanym źródłem zasad moralnych. Autor natomiast stanowczo stwierdza, iż żadna kultura nie może się

rozwijać bez „opowieści sięgających do transcendentalnych źródeł i mocy”. Technopol zatracił znaczenie różnicy między *sacrum* a *profanum*. Dowodem na to może być wykorzystywanie Boga do reklamowania kiełbasek. Reklama doprowadziła do trywializacji symboli kulturowych.

Odpowiedź Postmana na pytanie, co jest rozwiązaniem poruszanego w książce problemu, brzmi: „Musisz próbować stać się miłującym bojownikiem ruchu oporu” (s. 218). Według niego, osoby sprzeciwiające się technopolowi nie kierują się sondażami, wydajności nie uważają za najwyższy cel, nie stawiają nauk społecznych ponad zdroworozsądkowym myśleniem, przynajmniej podejrzliwie traktują ideę postępu, szanują starszych, cenią rodzinę, poważnie traktują wielkie opowieści religijne, znają różnicę między *sacrum* a *profanum* i nie twierdzą, że inwencja technologiczna reprezentuje najwyższą możliwą formę ludzkich osiągnięć (por. s. 220). Ponadto proponuje wprowadzenie systemu edukacji opartego na idei rozwoju człowieka, w którym nacisk położony byłby na historię, semantykę, zdyscyplinowane używanie języka, sztukę i rozwój artystyczny oraz religię porównawczą.

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że Postman nie jest bezwzględny przeciwnikiem postępu. Według niego, innowacje technologiczne nie przynoszą tylko jednego rodzaju skutków, ale są zarazem „ciężarem i błogosławieństwem”. Odwołuje się do wielu filozofów, psychologów, medioznawców i innych specjalistów, często powołując się również na ich teksty. Podaje liczne kontrowersyjne i wyraziste przykłady z różnych dziedzin życia, by wzbudzić dyskusję na temat technopolu i uświadomić czytelnikowi fakt istnienia takiego zjawiska. Nie przekreśla całkowicie idei postępu, ale prowokuje do rzetelnej debaty nad wpływem pojawiających się technologii. Opowiada się za racjonalnym podejmowaniem decyzji, a nie na podstawie tendencyjnych sondaży. Sprzeciwia się zamknięciu człowieka wraz z jego uczuciami i intelektem w zbiorze liczbowych obliczeń. Podkreśla, że nie można jednoznacznie i ostatecznie przewidzieć przyszłości budowanej na technice. Przeciwwstawia się dehumanizacji kultury i traktowaniu ludzi jak maszyny niedoświadczające żadnych doznań duchowych. Walczy o ludzką wolność i godność, nierozzerwalnie związaną z autonomią osoby. Nie zgadza się, by komputery myślały, podejmowały decyzje i działały za nas, pozbawiając człowieka jemu tylko przynależnych atrybutów. Wydaje się jednak, iż pesymistyczne podejście Postmana do postępu przyćmiło mu fakt celowego działania człowieka, które również wpływa na rodzaj osiągniętych efektów. Nie sądzmy, by dobra wola i właściwe ukierunkowanie mogły całkowicie zlikwidować negatywne skutki niektórych technologii, ale na pewno mogą je w znacznej mierze zniwelować. Należałoby także podkreślić konieczność wzięcia przez ludzi odpowiedzialności za kierunek rozwoju społeczeństwa. Za każdą technologią kryje się bowiem człowiek lub określona grupa nastawiona na uzyskanie zamierzonego rezultatu.

Książka filozofa dotyczy przede wszystkim zjawisk zachodzących w USA, jednak w dobie szybkiego rozwoju ekonomicznego i naukowego opisane przez niego zdarzenia możemy zaobserwować również w Europie. Dlatego *Technopol* jest niezwykle przydatny w refleksji nad wpływem rozwoju technologii na życie człowieka i kulturę współczesną.

*Marta Florkiewicz-Kowalczyk*

## STUDIA BOBOLANUM

Redakcja:

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

e-mail: [stbob@bobolanum.edu.pl](mailto:stbob@bobolanum.edu.pl)

Wydawnictwo RHETOS

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

tel. (022) 849-02-71

e-mail: [wydawnictwo@rhetos.pl](mailto:wydawnictwo@rhetos.pl)

Prenumerata krajowa STUDIA BOBOLANUM

Prenumerata roczna 72.00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 18.00 zł.

Poza prenumeratą 20.00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego,  
podając imię nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Studia Bobolanum,  
na konto:

Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
BPH PBK SA III O/WARSZAWA, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869